

романов реальностью социально-политической,<sup>27</sup> философско-исторической, вещно-предметной.

<sup>27</sup> Кажется, еще никто не обращал внимания на то, что в сложившуюся у славянофилов концепцию об отношениях между церковью и государством на Западе и в России, концепцию, освоенную Достоевским, в 1860—1870-е гг. внес свой вклад и К. П. Победоносцев. В «Курсе гражданского права» (Ч. 1—3. СПб., 1868—1880. Ч. 1. С. 158) он так излагает свое понимание вопроса: «Церковь католическая, постоянно противопоставляя духовное мирскому и церковное государственному, никогда не отлагая стремления возвыситься над государством и народом, не переставала включать в свое призвание отдельные от государства политические цели». Православная церковь, таким образом, никогда не противопоставляла церковное государственному, и в отношениях между ними всегда царили мир и благодать. Иван Карамазов и его неожиданные союзники иеромонахи Паисий и Иосиф отрицают католическую церковь по иным причинам и пути православной церкви видят в другом. Роль Победоносцева в жизни Достоевского последних лет, и в частности роль его в создании «Братьев Карамазовых», до сих пор рассматривалась односторонне. Между тем есть достаточные основания посмотреть на эту роль иначе. Не просматриваются ли в образе Великого инквизитора черты реальной исторической фигуры, не менее мрачной, злобной и сыгранной впоследствии роль инквизитора, «простершего над Россией совиные крыла»?

Н. Ф. БУДАНОВА

#### А ПОЛЕ БИТВЫ — СЕРДЦА ЛЮДЕЙ

(«Братья Карамазовы» и «Десятого третий год»)

Тема «Достоевский и Гюго» привлекала и привлекает внимание исследователей.<sup>1</sup> Она не нуждается в научном обосновании: Достоевский публично признал плодотворное творческое воздействие, оказанное на него французским писателем. В адресованном Э. Абу ответе на письменное приглашение принять участие в Международном литературном конгрессе, который состоялся в Париже 30 мая (11 июня) 1878 г. под председательством Гюго, Достоевский подчеркнул, что гений Гюго оказывал на него «с детства такое мощное влияние» (301, 27).

Глубокий анализ творчества Гюго содержится в предисловии Достоевского к русскому переводу романа «Собор Парижской Богоматери» (опубликован в журнале «Время» за 1862 г.); в письмах и черновых рукописях Достоевский наметил ряд близких для обоих романистов тем, мотивов, проблем, идей, образов.

Достоевского и Гюго сближает прежде всего христианский гуманизм, их глубокое сочувствие к отверженным «париям общества», всем «униженным и оскорбленным». Не случайно в предисловии к русскому переводу «Собора Парижской Богоматери» Достоевский сформулировал — как основную идею творчества Гюго и — шире — «всего искусства девятнадцатого столетия» — «восстановление погибшего человека, задавленного несправедливо гнетом обстоятельств,

<sup>1</sup> См.: Алексеев М. П. Гюго и его русские знакомства // Лит. наследство. М., 1937. Т. 31—32. С. 777—915; Бем А. Л.: 1) Гюго и Достоевский; 2) Перед лицом смерти. «Последний день приговоренного к казни» В. Гюго и «Идиот» Достоевского // О Dostojevském: Sborník statí a materiálů. Praha, 1972. С. 131—182; Виноградов В. В. Из биографии одного «неистового произведения» // Виноградов В. В. Избр. труды: Поэтика русской литературы. М., 1976. С. 63—75; Гроссман Л. П. Гении Европы // Гроссман Л. П. Библиотека Достоевского. Одесса, 1919. С. 118—120; Кийко Е. И.: 1) Из истории создания «Братьев Карамазовых» (Иван и Смердяков) // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1976. Т. 2. С. 125—129; 2) Достоевский и Гюго: (Из истории создания «Братьев Карамазовых») // Там же. Л., 1978. Т. 3. С. 166—172; Kotarowitsch W. Die Urgestalt der «Brüder Karamasoff». München, 1928; Фридендер Г. М.: 1) Les notes de Dostoïevski sur V. Hugo // Dostoïevski. Cahiers de l'Herne. Paris, 1973. P. 288—294; 2) 7, 355, 404—405; 9, 407, 429, 430, 433, 449; 15, 463; 20, 272—278 и др.; 3) Достоевский и мировая литература. М., 1979. С. 141—158 (то же: Л., 1985. С. 176—197); Цейтлин А. Г. «Преступление и наказание» и «Les Misérables» // Литература и марксизм. 1928. № 5. С. 20—58.

застоя веков и общественных предрассудков». По мнению Достоевского, Гюго был «провозвестником этой идеи», «христианской и высоконаравственной по своему существу» (20, 28).

С названной темой непосредственно связана также общая для обоих романистов проблема «положительно прекрасного человека», способного преобразить своим нравственным влиянием гибнущего собрата и возродить его к новой жизни.

Любимыми произведениями Достоевского были «Собор Парижской Богоматери», «Отверженные» и «Последний день приговоренного к смерти», оставившие заметный след в его творчестве. Прославленную эпопею Гюго Достоевский назвал «великой книгой»<sup>2</sup> (особенно он восхищался образом Жана Вальжана), а «фантастический рассказ» — «шедевром» и «самым реальнейшим и самым правдивейшим произведением» из всех, написанных Гюго (24, 6).

Достоевский отмечал также художественные недостатки Гюго как характерного выразителя поэтики «нестового романтизма». В рабочей тетради Достоевского 1875—1876 гг. есть заметка: «У Виктора Гюго бездна страшных художественных ошибок,<sup>3</sup> но зато то, что у него вышло без ошибок, равняется по высоте Шекспиру» (24, 119; ср. там же. С. 133: «Прекрасное в веке: Пиквик, „Notre Dame“ „Misérables“»).

Последний роман Гюго «Десяносто третий год» (1874) почти не привлекал внимания исследователей Достоевского. Прямых упоминаний о нем в сочинениях Достоевского обнаружить не удалось, однако французское издание этого романа (Париж, 1874) имелось в личной библиотеке писателя.<sup>4</sup> Нет никаких сомнений, что Достоевский, внимательно следивший за творчеством любимого им французского романиста, читал и этот роман.

Единственное сопоставление романов «Десяносто третий год» и «Братья Карамазовы» принадлежит Г. М. Фридендеру, который впервые отметил в комментарии к «Братьям Карамазовым» в академическом издании Полного собрания сочинений Достоевского возможное влияние романа Гюго на формирование проблематики и построение поэмы «Великий инквизитор». По мнению ученого, основными конструктивными принципами художественного построения у обоих романистов являются «встречи двух основных идейных антагонистов и дискуссии между ними по коренным вопросам человеческого бытия, в которых они занимают полярно противоположные точки зрения». Наряду с эпизодами встречи епископа

<sup>2</sup> Достоевская А. Г. Воспоминания. Л., 1971. С. 259.

<sup>3</sup> Своеобразным автокомментарием к приведенному выше суждению может служить письмо Достоевского к С. Е. Лурье от 17 апреля 1877 г. К числу «крупных недостатков» «Отверженных» Достоевский относит, в частности, образы республиканцев («вздутые и неверные фигуры») и «любовников» — Козетты и Мариуса («как смешны <...> какие они буржуа-французы в подлейшем смысле!»). Достоевский противопоставляет им — как большую художественную удачу романиста — образы «падших людей», имея прежде всего в виду Жана Вальжана («Там, где у него эти падшие люди истинны, там везде со стороны Виктора Гюго человечность, любовь, великодушие...») (29, 151—152).

<sup>4</sup> См.: Десяткина Л. П., Фридендер Г. М. Библиотека Достоевского (Новые материалы) // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1980. Т. 4. С. 262.

Мириэля и старого члена Конвента, спора Жана Вальжана и Анжольраса в «Отверженных» Г. М. Фридендер особо выделяет сцены споров между Лантенаком и Говэном (ч. III, кн. VII, гл. I «Предок»), а также между Говэном и Симурдэном (ч. III, кн. VII, гл. V «В темнице») в романе «Десяносто третий год». «Как у Достоевского, дискуссии здесь ведутся в темнице между осужденным на смертную казнь и его оппонентом, явившимся к нему в качестве ночного посетителя накануне предстоящей его смерти. В каждом случае один из участников беседы представляет закон и господствующую власть, а другой (осужденный) — милосердие и человечность, причем встреча племянника-якобинца Говэна и дяди-роялиста Лантенака заканчивается тем, что Говэн выпускает маркази из подземелья, хотя и руководствуясь иными мотивами, чем Инквизитор в „Легенде“» (15, 463).

Этими весьма интересными и ценными наблюдениями в настоящее время, очевидно, исчерпываются научные попытки сравнительно-типологического изучения последних романов Гюго и Достоевского. Однако между этими романами — при всей их несхожести — существуют, на наш взгляд, многообразные и глубокие идейно-художественные связи; раскрыть некоторые из них мы и попытаемся в настоящей статье.

#### 1. Ребенок, замученный «для блага нации»

Трагическая судьба малолетнего французского дофина Людовика XVII<sup>5</sup> тревожила творческое воображение Достоевского в 1870-е гг., что получило свое отражение в творческой истории романов «Подросток», «Братья Карамазовы» и «Дневнике писателя» за 1876 г.

Тема Людовика XVII — как составное зерно большой (и большой) темы страдания детей — была навеяна, как об этом свидетельствуют черновые рукописи Достоевского, романами Гюго «Отверженные» и «Десяносто третий год», причем оба писателя связывают эту тему с актуальнейшими проблемами историософского характера.

По первоначальному плану, судьба юного Людовика XVII, жертвы французской революции 1789—1794 гг., служила предметом дискуссии на собрании молодых революционеров-долгушинцев в ро-

<sup>5</sup> Людовик XVII (1785—1795), сын казненного Людовика XVI, в период якобинской диктатуры в июне 1793 г. был «отдан на воспитание» к сапожнику; умер в тюрьме. Ср. с рассказом о Людовике XVII в «Истории французской революции» Т. Карлейля: «Мальчик, некогда называвшийся дофином, был отнят у своей матери еще при ее жизни и отдан некоему ремесленнику Симону, кожевнику, служившему тогда при тюрьмах Тампля, чтобы воспитывать его в принципах санкюлотизма. Тот научил его пить, ругаться, лезть „Карманьолу“. Симон попал теперь в муниципалитет, а бедный мальчик, спрятанный в одной из башен Тампля, из которой он от страха, растерянности и преждевременной дряхлости не хочет выходить, лежит, умирая среди грязи и „мрака“, в рубашке, не менявшейся в течение шести месяцев. Так плачевно умирают, никем не оплаканные, только бедные дети, работающие на фабрике, и другие бедняки» (Карлейль Т. Французская революция. История. М., 1991. С. 514). Достоевский был знаком с книгой Карлейля, она неоднократно упоминается в его черновиках. Французский перевод книги Карлейля (Париж, 1865. Т. 1—3) имелся в личной библиотеке Достоевского, см.: Десяткина Л. П., Фридендер Г. М. Библиотека Достоевского (Новые материалы). С. 267.

мане «Подросток». Вот эта черновая запись: «Король Людовик XVII, сапожник, решают у Долгушина, что правы, читают Виктора Гюго.<sup>6</sup> Но встает молчаливый N (молодой человек 24-х лет и самый ярый социалист) (впоследствии по суду коновод и наиболее попавшийся) и решает, что нравственный вопрос в том, что хотя бы вся Франция провалилась, что число миллионов населения ничего не значит и т.д. Долгушин и проч. не согласились» (16, 65).

Уже в этой записи ставится вопрос о цене социального прогресса, а революционный, насильственный, «европейский» путь преобразования общества, который вслед за якобинцами выбирают русские народники («долгушинцы»), осуждается одиноким голосом «молодого человека» с высшей, нравственной (христианской) точки зрения.

«Постановка вопроса нравственная, то есть христианская» (25, 60), как исходный момент в решении социальных конфликтов с поразительной философской глубиной и отчетливостью сформулирована уже от лица самого Достоевского в черновых подготовительных набросках к «Дневнику писателя» за 1876 г., посвященных судебному делу С. Л. Кронеберга, истязавшего собственную малолетнюю дочь (февраль, гл. 2). Наброски эти перебиваются записью: «Людовик 17-й. Этот ребенок должен быть замучен для блага нации. Люди некомпетентны. Это Бог. В идеале общественная совесть должна сказать: пусть погибнем мы все, если спасение наше зависит лишь от замученного ребенка, — и не принять этого спасения. Этого нельзя, но высшая справедливость должна быть та. Логика событий действительных, текущих, злоба дня не та, что высшей, идеальнотвлеченной справедливости, хотя эта идеальная справедливость и есть всегда и везде единственное начало жизни, дух жизни, жизнь жизни» (24, 137).

Достоевский отмечает трагическое несоответствие между «злойбой дня», текущей действительностью (в данном случае революционное насилие, якобинский террор, жертвой которого стал ребенок) и тем высшим христианским нравственным законом, которым должны руководствоваться в своей жизни люди и который является истинным «духом жизни».

Заметим, что этот чистый авторский голос имеет существенное значение для понимания религиозно-философской и нравственной проблематики романа «Братья Карамазовы», «детская тема» которого в значительной мере была подготовлена «Дневником писателя» за 1876—1877 гг. Возникающий на страницах «Дневника писателя» образ «замученного ребенка», да и система аргументации автора вплотную подводят нас к проблематике книги «Рго и сонга».

По существу уже в этих черновых записях Достоевский касается тех актуальных проблем историсофского и нравственно-религиозного характера, которые на протяжении всего XIX в. волновали историков французской революции 1789—1794 гг., в частности проблемы трагического несоответствия между гуманистическими общественными идеалами революции и методами их реализации (яко-

<sup>6</sup> Очевидно, герои «Подростка» обсуждают вышедший в 1874 г. роман Гюго «Девяносто третий год» (главу «Два полюса истины»), а не «Отверженные», изданных в 1862 г.

бинская диктатура, революционный террор). Эти же проблемы волновали и В. Гюго, что получило творческое отражение в романах «Отверженные» и «Девяносто третий год».

В черновых материалах к апрельскому выпуску «Дневника писателя» за 1876 г. Достоевский продолжает свои размышления о Людовике XVII как жертве исторического прогресса: «Victor Hugo — историческая необходимость (Louis XVII). Не необходимость, а неминуемость, это я пойму с хищным типом хищного народа французского» (24, 191).<sup>7</sup>

Слова Достоевского об «исторической необходимости», полемически направленные против Гюго, на наш взгляд, относятся не только к французской революции 1789—1794 гг. (невинной жертвой ее стал малолетний Людовик), но и — шире — к революционному пути преобразования общества, достижения «всеобщей гармонии». Подобный путь Достоевский, в отличие от Гюго, в послекаторный период решительно отвергал.<sup>8</sup> Отсюда (в подтексте) Достоевский противопоставляет насильственному, «европейскому» пути исторического прогресса «русское» (т. е. мирное, христианское) «решение вопроса», невозможное, по мнению писателя, с «хищным типом» народа французского.<sup>9</sup> Обоснованию возможности подобного «русского», т. е. мирного, пути решения социальных противоречий Достоевский уделяет внимание в январском и февральском выпусках «Дневника писателя» за 1877 г., посвященных полемике с Тургеневым — автором «Нови».

Наше предположение о том, что в приведенной выше заметке слова Достоевского об «исторической необходимости» относятся к революции и содержат полемику с Гюго по этому вопросу, подтверждается следующей авторской характеристикой революции в романе «Девяносто третий год»: «Революция есть по сути дела одна из форм того имманентного явления, которое теснит нас со всех сторон и которое мы зовем *Необходимостью*. То, чему положено свершиться, — свершится, то, что должно разразиться, — разразится. Но извечно

<sup>7</sup> Запись, скорее всего, навеяна романом «Девяносто третий год», так как именно герой этого романа Симурден занимает по отношению к юному Людовику самую жесткую, самую непримиримую позицию.

<sup>8</sup> Республиканец Гюго рассматривал революции как «грубые проявления» исторического прогресса, но считал их закономерным и неизбежным этапом в эволюции человечества к более совершенному общественному устройству. Однако он был сторонником бескровной революции, т. е. эволюции, и полагал, что осуществление идеалов 1789 г. должно было совершиться естественным путем, но реакция помешала этому. Гюго настаивал на нравственной оценке исторических и политических событий и поэтому осуждал якобинский террор. Несомненно, что он сожалел о трагической участи несчастного Людовика XVII. Поэтому нам представляется спорным вывод Е. И. Кийко, будто, с точки зрения Гюго, загубленная жизнь Людовика явилась «исторической необходимостью» — см. ее содержательную статью «Достоевский и Гюго». С. 166—172. О противоречивых историсофских и политических взглядах Гюго см.: Минина Т. Н. Роман «Девяносто третий год»: Проблемы революции в творчестве Виктора Гюго. Л., 1978.

<sup>9</sup> В этой связи следует упомянуть также черновую запись к главе «Бунт» («Братья Карамазовы»). Вслед за восклицанием Алеши «Расстрелять!», явившимся его реакцией на рассказ Ивана о помещике, приказавшем затравить псами крестьянского мальчика, в черновых материалах следовало: «Слушай еще <...> Louis XVII, отрубить всем головы» (15, 229).

безоблачная синева тверди не страшится таких ураганов. Над революциями, как звездное небо над грозами, сияют Истина и Справедливость».<sup>10</sup> (Курсив мой. — Н. Б.).

Для Достоевского же революция не «историческая необходимость», а скорее историческая «неминуемость», «неизбежность» (при определенной политической ситуации). Это крайний, кровавый и поэтому нежелательный путь, к тому же не приводящий к ожидаемым результатам. Разрешение социальных конфликтов он ищет в сфере нравственной. Поэтому ему внутренне близок епископ Мириэль, «восстанавливающий» своим нравственным влиянием Жана Вальжана, и чужд Мириэль, просящий благословения у члена Конвента; близок праведный каторжник Жан Вальжан и, скорее всего, чужд праведный революционер — республиканец Говэн (ср. приведенный выше отзыв Достоевского об образах республиканцев в «Отверженных»).

## 2. «Два полюса истины», «Pro и contra»

Уже в годы французской революции 1789—1794 гг. проблема соотношения «государственного интереса» и «категорического императива» стала предметом дискуссии. Об этом свидетельствует, в частности, полемика О. Г. Мирабо, опиравшегося в своей политической деятельности на принцип государственной пользы, и Ж. Неккера, отстаивавшего недопустимость нарушения нравственных норм. Poleмика продолжилась и в XIX в. — в трудах историков французской революции Ф. Минье, А. Тьера, Ж. Мишле, Луи Блана и некоторых других,<sup>11</sup> оценивавших события и деятелей революции с двойной точки зрения — политической и нравственной, противопоставивших идеям «государственного интереса», «всеобщего блага», «блага народа» идею безусловности нравственного закона.

В своей оценке якобинской диктатуры и революционного террора Гюго во многом сближается со взглядами республиканца

<sup>10</sup> Гюго В. Собр. соч.: В 15 т. М., 1956. Т. 11. С. 170. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте сокращенно с обозначением Г и указанием тома и страниц. Ср. в «Отверженных»: «Революция — это не случайность, а необходимость. Революция — это возвращение от искусственного к естественному. Она происходит потому, что должна произойти» (Г, 7, 297—298).

<sup>11</sup> О них см.: Реизов Б. Г. Французская романтическая историография (1815—1830). Л., 1956; Минина Т. Н. Роман «Девяносто третий год». Труды историков французской революции Гюго хорошо знал: в связи с замыслом романа «Девяносто третий год» он тщательно изучал исторические источники и делал из них выписки. Достоевский, проявлявший большой интерес к французской революции, также был хорошо знаком с трудами историков революции. Журнал братьев Достоевских «Время» опубликовал в 1862 г. (№ 7) обзор В. Фукса «Состояние исторической науки и важнейшие исторические труды во Франции», где упоминались сочинения Тьера, Гизо, Мишле, Рене, Капфига, Токвиля, Луи Блана, несомненно известные Достоевскому (в его личной библиотеке были, в частности, книги Тьера, Ламартина, Т. Карлейля, И. Тэна, см.: Гроссман Л. П. Библиотека Достоевского. С. 148, 152; Десяткина Л. П., Фридендер Г. М. Библиотека Достоевского (Новые материалы). С. 267). См. также: Ветловская В. Е. Идеи Великой французской революции в социальных воззрениях молодого Достоевского // Великая французская революция и русская литература. Л., 1990. С. 282—317.

Ж. Мишле (1798—1874) и особенно социалиста Луи Блана (1811—1882),<sup>12</sup> усматривавших трагическое противоречие между высокими нравственными принципами, провозглашенными французской революцией, и сознательным нарушением на практике этих принципов в якобинский период. Луи Блан, в частности, рассматривал якобинский террор как явление, вызванное конкретными историческими обстоятельствами, необходимостью борьбы с контрреволюцией как внутри Франции, так и вне ее. Он подчеркивал героизм и самоотверженность деятелей революции, искренне веривших в необходимость насильственных мер во имя «блага народа» (ср. лозунг Робеспьера: «Благо народа — высший закон»), «государственного интереса», спасения республиканской Франции. Сущность якобинского террора Л. Блан определяет как «неизбежность зла». Террор — это зло, погубившее революцию, истощившее ее физически и нанесшее непоправимый моральный урон ее нравственному и философскому содержанию, провозглашенным ею принципам свободы, равенства и братства. Якобинцы стояли выше угрызений совести, так как оправдывали террор государственной необходимостью, интересами народа. Но формула «Спасение народа да будет высшим законом» включает для человечества, по мнению Л. Блана, большую опасность, так как оно лишается непреложных нравственных критериев: «Где же будет убежище от несправедливости, вдруг ставшей справедливостью в силу „блага народа“, понятого так или иначе и произвольно истолкованного преходящими правительствами, непогрешимыми, пока они у власти, но обвиняемыми в обмане, когда они падают?»<sup>13</sup>

Формуле «Благо народа — высший закон» Л. Блан противопоставляет формулу «благо человечества — высший закон»: «...неуклонно следуя принципам нравственности, люди, быть может, не приходят к реальным материальным и общественным результатам, но они остаются верными идее необходимости нравственного совершенствования». Последнее историк считает основой общественного развития человечества. Луи Блан провозглашает идеальным такого деятеля революции, который поднялся бы над «общественным интересом» и «государственной необходимостью» и, защищая нравственную безупречность революции, содействовал бы утверждению общечеловеческих идеалов.<sup>14</sup> Добавим, что, очевидно, в образе Говэна Гюго и попытался изобразить «человка будущего», идеального деятеля революции, отстаивающего «нравственную безупречность» и целей, и методов революции.

<sup>12</sup> Русский перевод первого тома «История Французской революции» Луи Блана, выполненный М. А. Антоновичем, появился в 1871 г. Откликом на него явилась статья Н. К. Михайловского «Философия истории Луи Блана» (Отечественные записки. 1871. № 8, 9). Об этой статье см.: Фридендер Г. М. Русская культура и Великая французская революция XVIII в. // Великая французская революция и русская литература. Л., 1990. С. 44—45.

<sup>13</sup> Blanc L. Histoire de la Révolution française. Т. 1—12. Paris, 1847. Т. 1. P. 2; Минина Т. Н. Роман «Девяносто третий год». С. 29—39.

<sup>14</sup> См.: Минина Т. Н. Роман «Девяносто третий год». С. 38—39.

Обратимся теперь к тем главам романов «Отверженные» и «Девяносто третий год», где упоминается Людовик XVII, и попытаемся прочесть эти главы глазами Достоевского. Рассмотрим сначала схему построения диалога между епископом Мириэлем и бывшим членом Конвента в «Отверженных» (ч. I, кн. I, гл. «Епископ перед неизвестным светом»)<sup>15</sup> В этой главе представлен духовный поединок двух сильных интеллектов и характеров: служителя церкви и воина революции. У каждого из них своя правда, свои «про и contra», которые трудно опровергнуть, трудно оспорить. Оба оппонента — люди праведной жизни, лично чистые и бескорыстные, самоотверженные служители идеи. Гюго уподобляет их встречу встрече «двух небесных светил» (Г, 6, 60), двух праведников. Характерно, что в конце беседы епископ Мириэль просит благословения у члена Конвента, склонившись перед «неизвестным светом» — жертвенным служением своего антагониста делу угнетенных и обездоленных.

В широком историческом плане здесь сталкиваются две правды, два гуманизма — гуманизм социальный, революционный, выступающий со знаменем «хлебов» (материальных благ) для «четвертого сословия» и стремящийся насильственно перестроить мир, и гуманизм христианский, внеклассовый и внесловословный по своей сущности. Последний представляет высшую человечность. Епископ Мириэль противопоставляет идее социального правосудия, выдвигаемой членом Конвента, идею христианского сострадания и милосердия: «Судья выступает от имени правосудия, священник выступает от имени сострадания, которое является тем же правосудием, но более высоким» (Г, 6, 53). Противостояние идеи социального правосудия и христианского милосердия повторится еще более отчетливо в романе «Девяносто третий год», когда идейными антагонистами выступают уже люди одного, революционного, лагеря — Симурдэн и Говэн.

Конкретным предметом спора между Мириэлем и членом Конвента является вопрос о якобинском терроре 1793 г. как крайнем, бесчеловечном проявлении революции, которая выступает под знаменем гуманистических идей «свободы, равенства и братства».

По определению члена Конвента, французская революция 1789—1794 гг. — это «самое могучее движение человечества со времен пришествия Христа», это «помазание на царство самой человечности» (Г, 6, 52).

На реплику епископа Мириэля: «А девяносто третий год?» — член Конвента отвечает: «Тучи сгустились в течение тысячи пятисот лет. Прошло пятнадцать веков, и они наконец разразились грозой. Вы предъявляете иск к удару грома» (Г, 6, 53). «Удару грома не подобает ошибаться», — возражает Мириэль и, «в упор глядя на члена Конвента», добавляет: «А Людовик Семнадцатый?» (Там же).

«Член Конвента протянул руку и схватил епископа за плечо: — Людовик Семнадцатый? Послушайте! Кого вы оплакиваете? Невинное дитя? Если так, я плачу вместе с вами. Королевское дитя?

<sup>15</sup> В своем анализе диалогов мы опирались на труды М. М. Бахтина «Проблемы поэтики Достоевского», «Эстетика словесного творчества» и др.

В таком случае дайте мне подумать. В моих глазах брат Картуша,<sup>16</sup> невинный ребенок, которого повесили на Гревской площади <...> ребенок, чье единственное преступление состояло в том, что он был брат Картуша, — не менее достоин сожаления, нежели внук Людовика Пятнадцатого — другой невинный ребенок, заточенный в Тампль единственно по той причине, что он был внуком Людовика Пятнадцатого <...> Давайте же договоримся. Скажите, кого мы будем оплакивать: всех невинных, всех страждущих, всех детей — и тех, которые внизу, и тех, которые наверху? Если так, я согласен. Но в таком случае, повторяю, надо вернуться к более ранним временам, чем девяносто третий год, и начать лить наши слезы не о Людовике Семнадцатом, а о людях, погибших задолго до него. Я буду оплакивать вместе с вами королевских детей, если вы будете вместе со мной оплакивать малышей из народа <...> Но если чаши весов будут колебаться, пусть перетянет чаша страданий народа. Народ страдает больше» (Г, 6, 53—54. Курсив мой. — Н. Б.).

Итак, член Конвента согласен «оплакивать» всех детей — невинных жертв социальной несправедливости и революционного насилия — равно «малышей из народа» и королевских детей. И это признание им необходимости милосердия по отношению к беззащитным жертвам революционной стихии создает для обоих оппонентов возможность взаимного понимания. И если Мириэль отчасти признал «правду» своего оппонента, правду обездоленных социальных низов, то и тот в свою очередь отчасти сблизился с «правдой» епископа в вопросе о милосердии. Характерно, что член Конвента в отличие от Симурдэна, последовательно проводившего тактику жесточайшего революционного террора, предстает как своеобразный «нетипичный» якобинец, нередко проявлявший жалость и сострадание к поверженным. Член Конвента, по его собственному признанию, «всегда помогал шествию человечества вперед к свету» (имеется в виду путь революционного переустройства общества), однако он «порой противодействовал прогрессу», если тот «был безжалостным» (Г, 6, 58, 59). Именно поэтому, осужденный своими бывшими единомышленниками, он доживает жизнь в изгнании, в одиночестве и нищете, лично ни к кому не питая ненависти.<sup>17</sup>

Диалог в главе «Епископ перед неизвестным светом» построен, как и в романах Достоевского, в форме чередования сильных аргументов и не менее сильных контраргументов.

Епископ Мириэль обвиняет якобинцев в излишней жестокости, в отсутствии сострадания к поверженному противнику. Контраргумент члена Конвента — те же обвинения он предъявляет монархии. В доказательство он приводит примеры подобной же жестокости со стороны монархии, невольно вызывающие в памяти «фактики» Ива-

<sup>16</sup> Картуш — парижский бандит; колесован на Гревской площади в 1721 г.

<sup>17</sup> Е. И. Кийко в уже упоминавшейся статье «Достоевский и Гюго», оборвав приведенную выше цитату на словах: «Королевское дитя? В таком случае дайте мне подумать», несколько выпрямляет позицию члена Конвента, представив его убежденным и бескомпромиссным сторонником революционного террора. Сказанное относится и к самому Гюго, который, как уже отмечалось, выступал против крайностей якобинской диктатуры, занимая, подобно своим героям Мириэлю и Говэну, «позицию милосердия».

на Карамазова в его рассказах о страданиях детей. «О сударь, — говорит член Конвента, — мне жаль Марию-Антуанетту, эрцгерцогиню и королеву, но мне не менее жаль и ту несчастную гугенотку, которую в 1685 году привязали к столбу, обнаженную до пояса, причем ее грудного ребенка держали от нее на расстоянии. Грудь женщины была переполнена молоком, а сердце мучительной тревоги. Изголодавшийся и бледный малютка видел эту грудь и надрывался от крика. А палач говорил женщине — матери и кормилице: „Отрекись!“, предоставляя ей выбор между гибелью ее ребенка и гибелью души. Что вы скажете об этой пытке Тантала, примененной к матери?»<sup>18</sup> Запомните, сударь, французская революция имела свои причины. Будущее оправдает ее гнев <...> Да, грубые проявления прогресса носят названия революций. После того как они закончены, становится ясно, что человечество получило жестокую встряску, но сделало шаг вперед» (Г, 6, 57).

У епископа, которого член Конвента, сам того не ведая, последовательно сбил «со всех его внутренних позиций», остается последнее возражение: «Прогресс должен верить в Бога. У добра не может быть нечестивых слуг. Атеист плохой руководитель человечества» (Там же). Однако и этот аргумент парируется: оказывается, что член Конвента по-своему верует в Бога (как веровали, к слову, в Бога некоторые реальные члены французского Конвента, например Робеспьер, расценивавшие революцию как Божий гнев и Божью кару за грехи монархии).

Посмотрим, как использованы элементы построения диалога у Гюго в идейно-художественно более усложненном и совершенном диалоге (точнее: «диалоге в диалоге») в романе «Братья Карамазовы» (главы «Бунт» и «Великий инквизитор» — ч. II, кн. V, гл. IV и V), причем если «правды» Ивана и Алеши, Великого инквизитора и Христа противостоят друг другу, то «правды» Великого инквизитора и Ивана, Христа и Алеши совпадают или сближаются своими существенными чертами. И у Достоевского диалог построен как диспут двух сильных идейных противников, носителей внешне равновесных «правд», представляющих собой «два полюса истины»; у каждой из них есть свои «pro и contra». В обоих случаях противостоят друг другу социальный (атеистический) и христианский гуманизм.

Характерно, что оппоненты у Достоевского, как и у Гюго, в конце спора выдвигают в системе своих доказательств самый главный, самый сильный «козырь», опровергнуть который очень трудно, — страдания ни в чем не повинных детей, жертв несовершенного социального устройства, революционной стихии и человеческой злобы. Епископ Миризель вспоминает о трагической участи малолетнего Людовика XVII, член Конвента — о не менее трагической судьбе другого

<sup>18</sup> Ср. рассказ Ивана Карамазова об истязании турками болгарских женщин и их детей в ч. II, кн. V, гл. IV «Бунт»: «Представь: грудной младенец на руках трепещущей матери, кругом вошедшие турки. У них затеялась веселая штука: они ласкают младенца, смеются, чтоб его рассмешить, им удается, младенец рассмеялся. В эту минуту турок наводит на него пистолет в четырех верхках расстояния от его лица. Младенец радостно хохочет, тянется ручонками, чтоб схватить пистолет, и вдруг артист спускает курок прямо ему в лицо и раздробляет ему голову... Художественно, не правда ли?» (14, 217).

мальчика, брата разбойника Картуша; о мучениях гугенотки и ее грудного ребенка; Иван Карамазов приводит целый ряд «фактиков», свидетельствующих о страданиях детей. И наконец, Алеша для опровержения богоборческих идей Ивана, утверждающего, что нельзя простить обидчику мучений ребенка, выдвигает главную «козырную карту»: он напоминает брату об искупительной жертве и крестных муках Христа, добровольно принявшего на себя грехи мира и отдавшего «неповинную кровь свою за всех и за все» и потому имеющего право простить «всех и вся и за все» (14, 224).

\* \* \*

В романе «Девяносто третий год» четко вырисовываются две пары антагонистов: 1) монархист маркиз де Лантенак, возглавляющий мятеж роялистов в Вандее, и его внучатый племянник республиканец Говэн; 2) бывший священник якобинец Симурдэн, комиссар Комитета общественного спасения, наделенный Конвентом неограниченными революционными полномочиями, и его воспитанник, командир батальона Говэн; оба участвуют в подавлении Вандейского мятежа. И хотя противостояние антагонистов (также четырех!) в романе «Братья Карамазовы» (Иван — Алеша в главе «Бунт» и Великий инквизитор — Христос в главе «Великий инквизитор») вызывает ассоциации прежде всего с противостоянием де Лантенак — Говэн<sup>19</sup> (ч. III, кн. VII, гл. I «Предок»), глубинные идейно-художественные связи соединяют, на наш взгляд, названных выше героев Достоевского с другой парой антагонистов: Симурдэн — Говэн. Речь идет в данном случае о главах «Два полюса истины» (ч. III, кн. II, гл. VII) и «В темнице» (ч. III, кн. VII, гл. V).

В главе «Два полюса истины» Гюго во многом повторяет схему построения диалога, проблематику спора, а отчасти и характеры оппонентов главы «Епископ перед невиданным светом» в «Отверженных». В обоих случаях один из оппонентов является носителем идей социальной справедливости и возмездия, с одной стороны, и христианского милосердия — с другой. В обоих случаях предметом спора является вопрос о якобинском терроре, расцениваемом как нарушение нравственного закона, а основным аргументом — страдания невинных детей, жертв социальной несправедливости и революционной стихии. В обоих случаях один из оппонентов вспоминает о трагической участи юного Людовика XVII.

«Будь моя воля — я выпустил бы дофина на свободу», — говорит Говэн и поясняет, что он не воюет с женщинами, стариками и детьми, на что Симурдэн возражает: «Знай, Говэн, надо воевать с женщиной, когда она зовется Мария-Антуанетта, со старцем, когда он зовется Пий Шестой, и ребенком, когда он зовется Луи Капет» (Г, 11, 231).

<sup>19</sup> Помимо указанной Г. М. Фридендером общей для глав «Предок» и «Великий инквизитор» художественной детали: один оппонент отпускает другого на свободу, укажем еще одну: говорит лишь один собеседник (Лантенак, Великий инквизитор), другой молчит (Говэн, Христос).

Противостояние Симурдэна и Говэна построено по более жесткой схеме, чем Мириэля и члена Конвента в «Отверженных», несмотря на то что оппоненты — политические единомышленники, к тому же связанные узами личной сердечной привязанности и дружбы. Однако по своей духовной сущности, характерам и идеалам они антиподы, представляющие «два полюса истины», что и предопределило неизбежность трагического конфликта между ними. Их спор по коренным вопросам человеческого бытия Гюго уподобляет «диалогу топора и шпаги» (Г, 11, 234). Образы эти обрисованы Гюго в романтическом духе резкого контраста света и мрака. «Эти два человека воплощали: один смерть, второй — жизнь; один олицетворял принцип устрашения, второй — примирения, и оба они любили друг друга!» — так характеризует Гюго своих героев (Г, 11, 229). «Дружба царила меж двумя людьми, но меж двумя принципами не унималась вражда, как если бы единую душу рассекли надвое и разъединили навеки; и действительно, Симурдэн словно отдал Говэну половину души — ту, что являла собой кротость. Свистлый ее луч почил на Говэне, а черный луч, если только бывают черные лучи, Симурдэн оставил себе. Отсюда глубокий разлад. Эта тайная война рано или поздно должна была стать явной» (Г, 11, 230).<sup>20</sup>

Парадокс, однако, состоит в том, что в романе «Девяносто третий год» Гюго как бы переставляет фигуры оппонентов, поменяв их местами. Носителем идеи беспощадного революционного террора становится бывший священник, левый якобинец Симурдэн, а носителем идеи милосердия и прощения — республиканец Говэн, этот своеобразный романтик революции, причем Симурдэн по своим взглядам радикальнее и беспощаднее члена Конвента. Говэн же в своем бесконечном благородстве и милосердии неожиданно сближается с епископом Мириэлем. И если епископ Мириэль и член Конвента в результате спора способны прийти к компромиссу, то противостояние Говэн — Симурдэн исключает подобный компромисс вследствие непримиримой позиции священника-якобинца к жертвам революции.

### 3. «За „дитё“ и пойду»

В мировоззрении и историософских взглядах обоих писателей важно выделить те моменты, которые их сближают. Это прежде всего близкий подход к проблемам нравственного характера, убеждение обоих писателей в том, что нравственное начало определяет не только высшую сущность человека, но и составляет основное содержание исторического прогресса.

Для обоих писателей характерна христианская концепция человека, представление о нем как о существе нравственно свободном и нравственно ответственном за свой выбор между добром и

<sup>20</sup> Ср. в финале романа: «Две трагические души, две сестры, отлетели вместе, и та, что была мраком, слилась с той, что была светом» (Г, 11, 390).

злом.<sup>21</sup> Отсюда и общий для Гюго и Достоевского интерес к изображению внутренней жизни человека.

Смысл истории Гюго видел не столько в совершенствовании общественных форм жизни, сколько в совершенствовании человеческой личности путем естественной эволюции. В идеале прогресс и насилие несовместимы. Общественное благо нельзя строить на нарушении нравственного закона.<sup>22</sup> Поэтому главный конфликт в романе «Девяносто третий год» носит не политический, а нравственно-философский характер, а главная победа совершается не на поле битвы, а в душах и совести людей (характерно уже название одной из книг романа: «После победы начинается битва»).

Подобные духовные победы, по мысли Гюго, служат делу исторического прогресса, продвигая человечество вперед.

\* \* \*

Итоговая идея о необходимости «оплакивать» всех детей независимо от их сословного положения, к которой приходят в результате спора епископ Мириэль и член Конвента, т.е. что детская жизнь слишком высокая цена за исторический прогресс,<sup>23</sup> становится центральной в последнем романе Гюго. «Детская тема» определяет построение романа, его идейно-философскую концепцию и образную систему. Это тема трех маленьких крестьянских ребятшек, ставших жертвами революционной стихии и чуть не сгоревших в огне пожара при штурме башни Тург.

В отношении к этим детям проверяется высшая нравственная сущность, высшая человечность главных героев романа, принадлежащих к различным политическим лагерям, — роялиста Лантенака, республиканцев Говэна и Симурдэна. И когда перед участниками этой драмы встает проблема нравственного выбора, в итоге определившая их последующую судьбу, Лантенак и Говэн, по мысли Гюго, делают правильный выбор, повинувшись зову своей совести, проявив высшую человечность. Они склоняются перед вечными ценностями, символом которых становится детская колыбель, и жертвуют ради детей чужого им сословия не только своими политическими пристрастиями, но и жизнью. Лантенак возвращается в осажденный замок, с угрозой для собственной жизни спасает детей из пламени и попадает в руки врагов, а Говэн после мучительных колебаний отвс-

<sup>21</sup> «Чем человек отличается от других существ на Земле? — пишет Гюго. — Способностью творить добро и зло. В нем начинается эта способность и, следовательно, это понятие: добро и зло. Добро и зло, какой выход в бесконечность. Открытие закона нравственности. Возможность творить добро и зло, что это? Это — свобода. И что еще? Ответственность» (*Hugo V. Postscriptum de ma vie*. Paris, 1901. P. 263). Ср.: «Нет свободы — значит нет ответственности, нет никакой другой жизни» (Г, 5, 157).

<sup>22</sup> «Зло, совершаемое ради блага, все же остается злом, — пишет Гюго. — Даже когда оно достигает цели? — Особенно, когда оно достигает цели... Потому что тогда становится примером... — Но существует ведь государственная необходимость? — Нет, существует только закон» (Г, 5, 56).

<sup>23</sup> Ср. с суждением Ивана Карамазова о том, что «будущая гармония», «здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливит людей, дать им наконец мир и покой» не могут быть построены «на неоправданной крови маленького замученного» (14, 224).

част великодушием на великодушие. Нарушив революционный долг и подчинившись «диктатуре сердца», он отпускает Лантенака на свободу и, осужденный за это революционным трибуналом, гибнет на гильотине, положив душу «за други своя».

Характерно, что Гюго и Достоевский сближаются в осмыслении жизни отдельного человека, общества и исторического процесса в целом как извечной борьбы между добром и злом, Богом и дьяволом в душах людей и в мире, причем приоритет отдается вечным, непреходящим ценностям — любви, добру, самопожертвованию, состраданию, милосердию. Эту извечную борьбу добра и зла, Бога и дьявола Гюго и Достоевский нередко рисуют в близких (порой даже текстурально) образах.

Каковы же итоги «битвы после битвы» в душе Говэна? «Республиканец Говэн вскричал, что он достиг, — да он и впрямь достиг абсолюта. Но вдруг перед ним только что открылся высший абсолютизм. Выше абсолюта революционного стоит абсолютизм человеческий <...> Говэн только что был свидетелем чуда. *Пока на земле шла борьба, шла борьба и на небесах. Борьба добра против зла.* <...> Человечность победила бесчеловечность. С помощью чего была одержана эта победа? Каким образом? Как удалось сразить этого колосса злобы и ненависти (Лантенака. — Н. Б.)? С каким оружием вышли против него? С пушкой, с ружьем? Нет — с колыбелью. <...> Лик истины внезапно воссиял из бездны над мрачным поединком меж ложным и относительным. Неожиданно проявила себя сила слабых. <...> *Никогда еще, ни в одной битве, так явственно не проступал лик сатаны и лик Бога. И ареной этой битвы была человеческая совесть — совесть Лантенака.* Теперь началась вторая битва, еще более яростная и, может быть, более важная, и ареной ее была тоже *совесть человека — совесть Говэна. Человеческая душа — это поле битвы*» (Курсив мой. — Н. Б.)<sup>24</sup> (Г, 11, 344, 345, 346). Пораженный великодушным поступком вчерашнего беспощадного противника и его внезапным нравственным преображением, Говэн размышляет: «Как, будучи роялистом, взять весы, поместить на одну чашу французского короля, монархию, насчитывающую пятнадцать веков, старые законы, их восстановление, старое общество, его воскрешение, а на другую — трех безвестных крестьянских ребятишек, и обнаружить вдруг, что король, трон, скипетр и пятнадцать веков монархии куда легче, чем жизнь трех невинных существ! <...> Лантенак, жертвуя собой, искупил все свои злодеяния; губя свое тело, он спас свою душу; он заслужил прощение грехов; он сам подписал себе помилование. <...> Лантенак доказал, что он способен совершить необыкновенное. Теперь очередь была за Говэном» (Г, 11, 354 — ч. III, кн. VI «После победы начинается битва», гл. II «Говэн размышляет»).

<sup>24</sup> Ср. в «Братьях Карамазовых»: «Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей» (14, 100. Курсив мой. — Н. Б.). Обратим внимание, что фраза Достоевского как бы заканчивает фразу Гюго, образуя общую законченную мысль: «Человеческая душа — это поле битвы. Тут дьявол с Богом борется...».

Нельзя, однако, не заметить, что русский романист превосходит французского не только глубиной и силой своих религиозно-философских концепций и обобщений, но и в художественном плане: поэтика «фантастического реализма» «пневмотолога» Достоевского, проникающая в самые потаенные уголки души и бытия человека, конечно же выше поэтики «неистового романтизма» Гюго, недостатки которого (излишняя дидактичность и риторичность, длинноты, напыщенность слога, резкие контрасты света и тени, злоупотребление метафорами, «монологизм и др.) присущи и его последнему роману, значительно уступающему по своим художественным достоинствам его прославленному шедевр — роману «Отверженные».

Достоевский превосходит Гюго и как блестящий мастер построения диалога (в том числе скрытого), причем обнаружение его авторской позиции по отношению к участникам спора требует от читателя известных усилий. «Монологизм» же Гюго, в частности, проявляется в прямом авторском вмешательстве в диалог.<sup>25</sup>

Отметим попутно, что упоминаемая выше глава «Говэн размышляет» принадлежит к лучшим страницам романа. Она вызывает в памяти не только одну из лучших глав «Отверженных» «Буря в душе» (ч. I, кн. VII, гл. III), рисующую муки совести г-на Мадлена, мэра Монреала, в прошлом беглого каторжника Жана Вальжана, но и некоторые сцены из романов Достоевского. Этот художественный мотив — герой перед судом совести и трудным нравственным выбором, определяющим его судьбу, — характерен и для поэтики Достоевского: вспомним муки совести Раскольникова, «кошмары» Ивана Федоровича, «хождения души по мытарствам» Мити. Другой художественный мотив, используемый обоими романистами, — мотив духовного преображения героя под влиянием «положительно прекрасного человека», великодушного поступка или неожиданных, поворотных обстоятельств в его жизни, когда неисповедимыми путями Бог находит человека. И здесь невольно вспоминаются епископ Мириэль, Жан Вальжан, Фантиня, Лантенак, Говэн, Раскольников, Соня, Иван и Митя Карамазовы, Зосима и Таинственный посетитель. Эту свою близость к Гюго в понимании путей нравственного обновления человека Достоевский, высоко ценивший христианский гуманизм автора «Отверженных», глубоко ощущал на протяжении всей своей жизни. В черновых материалах к «Дневнику писателя» за 1877 г. он замечает: «NB. О том, как великая идея передается таким душам, которые, по-видимому, и подозревать невозможно, что они заняты высшими идеями жизни: Фома-мученик, Влас, Жан Вальжан». И далее: «NB. Идея. Заразить душу своим влиянием. Влас, Виктор Гюго» (25, 227, 228).<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Достоевский в «Братьях Карамазовых» счастливо избегает авторского «монологизма» путем гениальной художественной находки. Так, в частности, он изображает борьбу двух противоположных начал (добра и зла) в душе Ивана Карамазова (ч. IV, кн. XI, гл. IX «Черт. Кошмар Ивана Федоровича») как борьбу двух «голосов», один из которых принадлежит черту, «двойнику» Ивана, воплощающему самые низменные стороны его натуры.

<sup>26</sup> В последней записи речь идет, скорее всего, также о Жане Вальжане.

В романе «Братья Карамазовы» (1879—1880) «детская тема», являясь составной частью других больших тем — поколений («отцов и детей») и «случайного семейства», занимает, как и в романе «Девяносто третий год», центральное место. Она во многом определяет судьбы главных героев романа, Ивана, Дмитрия и Алеши, а также общую идейно-философскую концепцию романа с ее православной по своей сути идеей всеобщей вины и ответственности за зло и страдания, царящие в мире.

Страдания невинных детей — ядро богоборческого бунта Ивана. С судьбой страдающего и гибнущего ребенка — Илюши Снегирева — непосредственно связаны Митя и Алеша. Митя жестоко надругался над отцом Илюши, что привело к трагическим для мальчика последствиям. У камня, где похоронили Илюшу, Алеша Карамазов создает своеобразное христианское братство, стремясь объединить мальчиков на основе добрых воспоминаний о преждевременно умершем ребенке и любви к нему.

Богоборчество Ивана имеет двойную направленность. Это не только неприятие «мира Божьего», исполненного страданий и слез, которыми «пропитана земля от коры и до центра» (14, 222). Это и бунт против гармонии «будущего века», Царства Божьего, «архитектором» которого также является Бог. Иван отвергает и эту «гармонию», предполагая «почтительно» возратить Богу билет на вход в нее, так как она основана на «неискупленных слезках» страдающего ребенка.

В письме к К. П. Победоносцеву Достоевский отметил разницу между прежними и теперешними отрицателями. Прежние, по мнению писателя, занимались научным и философским опровержением существования Бога, теперешние же отрицают «мир Божий» и смысл его «по этическим мотивам» (301, 60).

«...если все должны страдать, чтобы страданием купить вечную гармонию, то при чем тут дети, скажите мне, пожалуйста? — спрашивает Иван Алешу. — Совсем непонятно, для чего должны были страдать и они, и зачем им покупать страданиями гармонию? <...> Солидарность в грехе между людьми я понимаю, понимаю солидарность и в возмездии, но не с детками же солидарность в грехе, и если правда в самом деле в том, что и они солидарны с отцами их во всех злодействах отцов, то уж, конечно, правда эта не от мира сего и мне непонятна» (14, 222).

Образ страдающего ребенка, который «бил себя кулачком в грудь и молился <...> неискупленными слезками к „Боженьке“» (14, 223), в рассказе Ивана восходит к делу С. Л. Кронеберга, истязавшего собственную малолетнюю дочь (февральский выпуск «Дневника писателя» за 1876 г.). Здесь, в частности, Достоевский пишет: «Видали ли вы или слышали ли о мучимых маленьких детях, ну хоть о сиротках в иных чужих злых семьях? Видали ли вы, когда ребенок забьется в угол, чтоб его не видали, и плачет там, ломая ручки (да, ломая руки, я это сам видел) — и ударяя себя крошечным кулачком в грудь, не зная сам, что он делает, не понимая хорошо ни вины

своей, ни за что его мучают, но слишком чувствуя, что его не любят» (22, 69).

Можно с большой долей вероятности утверждать, что в обоих упомянутых случаях прообразом «страдающего ребенка» у Достоевского послужила отчасти и маленькая Козетта из «Отверженных». К Козетте, «воспитывавшейся» в доме ненавидевших ее Тенардье, вполне подходят слова Достоевского о «мучимых маленьких детях, ну хоть о сиротках в иных чужих злых семьях»; к ней же, возможно, восходит «больной» жест обиженного ребенка, когда он в отчаянии заламывает ручки.<sup>27</sup>

В романе «Подросток» есть упоминание о другом эпизоде из «Отверженных» — сцене встречи ночью на окраине Монфермейля Жана Вальжана с маленькой Козеттой (ч. II, кн. III, гл. V). По словам Версилова, «встреча беглого каторжника с ребенком, с девочкой, в холодную ночь, у колодца, в „Misérables“ Виктора Гюго» принадлежит тем «больным сценам, которые всю жизнь потом с болью припоминаются»: «это раз пронзает сердце, и потом навеки остается рана» (13, 382).<sup>28</sup> Подобными же «больными жестами», очевидно, были для Достоевского заломленные детские ручки и кулачок ребенка, с отчаянием бьющего себя в грудь. Отметим попутно, что проблема страдающего ребенка в предисловии к «Отверженным» была упомянута Гюго в числе тех трех основных проблем XIX в., которые он поставил в своем романе: «принижение мужчины вследствие принадлежности его к классу пролетариата» (Жан Вальжан); «падение женщины вследствие голода (Фантина); «увядание ребенка вследствие мрака» (Козетта, Гаврош) (Г, 6, 8).

В письмах Достоевского Иван охарактеризован как «отчаянный отрицатель и атеист» и «современный отрицатель из самых ярых» (301, 68), причем писатель признает серьезность его основного аргумента: смысл (бессмысленность) страдания детей.

Достоевский во многом принимает обоснованность отрицания своих героев, ибо «мир лежит во зле». Однако пути преобразования мира писатель видит не в идее его разрушения и попытках его насильственного переустройства, согласно отвлеченным теориям («европейский путь»), а прежде всего в «переустройстве» души человеческой — в духовном возрождении как отдельного человека, так и нации в целом. Подобный «русский» (православный) путь разрешения «проклятых вопросов» человеческого бытия предначертан им и в «Братьях Карамазовых»: косвенным ответом на книгу «Pro et contra» является книга «Русский инок».

Интерпретация Достоевским известного тезиса Ивана Карамазова: «Если Бога нет, то все позволено» — свидетельствует о том, что в послекаторжный период писатель неразрывно связывал нравственность с религией. Он глубоко сомневался в способности атеисти-

<sup>27</sup> Ср. у Гюго: «Козетта взяла куклу с каким-то благоговением, смешанным с отчаянием, осторожно положила ее на пол. Потом, не сводя с куклы глаз, она сжала ручки и — странно было видеть этот жест у восьмилетнего ребенка — она заломила их» (Г, 6, 464).

<sup>28</sup> Другой детский образ из «Отверженных» — уличный мальчишка Гаврош, гибнущий на баррикадах, становится для Достоевского нарицательным для обозначения бездомных детей, живущих в подвалах и «на мостовых» («гавроши»).

ческого общества создать высокую нравственность лишь на основе «науки и разума», без опоры на веру, на выработанные тысячелетиями христианские понятия о добре и зле, утраченные, по мнению писателя, интеллигенцией и сохранившиеся в народе. Человек, лишенный веры, т.е. твердого нравственного закона, не способен различить добро и зло. Увлеченный (пусть даже во имя благих целей) ошибочными теориями, он теряет четкие нравственные ориентиры и критерии. В черновых набросках к «Дневнику писателя» 1881 г. Достоевский пишет: «Совесть без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного. <...> Инквизитор уж тем безнравственен, что в сердце его, в совести его могла ужиться идея о необходимости сожигать людей. <...> Если мы не имеем авторитета в вере и во Христе, то во всем заблудимся. <...> Инквизитор и глава о детях. <...> И в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было. Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла...» (27, 56, 85—86).

Иван, признавший на словах причастность людей (взрослых) злу и их общую ответственность за него, себя, однако, не считает виноватым: он только судит мир, но не берет на себя части общей вины и ответственности. По мысли Достоевского, Иван любит человечество теоретической, отвлеченной любовью. Его нравственный нигилизм, безверие, равнодушие и даже неприязнь к своим близким, особенно к отцу и Мите («Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!»; «Сторож я, что ли, моему брату Дмитрию?» — 14, 129, 211), наконец, его теория «все позволено» объективно служат злу (нравственная вина за смерть отца, Смердякова, осуждение Мити), следовательно, в широком смысле несут зло и «деткам», горячим защитником которых он выступает, так как «отцы и дети» должны быть связаны друг с другом нерасторжимой связью, узами взаимной любви, уважения и ответственности друг за друга, а страдания одних влекут за собой страдания других (обида, нанесенная Митей Карамазовым отцу Илюши Снегирева, имела роковые последствия для самого мальчика).

Ответ Ивану на его тезис «страдания есть <...> виновных нет» (14, 222), на его стремление возложить вину за несовершенство мира на Бога содержится в глубоко прочувствованных словах Мити о всеобщей вине и всеобщей ответственности за зло и страдания, царящие в мире. По словам писателя, Митя «очищается сердцем и совестью под грозой несчастья и ложного обвинения. Принимает душой наказание не за то, что он сделал, а за то, что он был так безобразен, что мог и хотел сделать преступление, в котором ложно будет обвинен судебной ошибкой <...> Нравственное возрождение его начинается уже во время нескольких часов предварительного следствия...» (301, 131).

Знаменательно, что толчком к нравственному возрождению Мити послужил увиденный им сон о крестьянском ребенке, плачущем у иссохшей груди матери.<sup>29</sup> «Брат, — говорит он Алеше, — я в себе в

<sup>29</sup> Образ крестьянского ребенка в сновидении Мити навеян впечатлениями Достоевского о голоде в Самарской губернии в результате засухи 1873 г. В рассказе «Маль-

эти два последние месяца нового человека ощутил, воскрес во мне новый человек! Был заключен во мне, но никогда бы не явился, если бы не этот гром. <...> Зачем мне тогда приснилось „дítě“ в такую минуту? „Отчего бедно дитё?“ Это пророчество мне было в ту минуту! За „дítě“ и пойду. Потому что все за всех виноваты. За всех „дítě“, потому что есть малые дети и большие дети. Все — „дítě“. За всех и пойду, потому что надобно же кому-нибудь и за всех пойти» (15, 30—31).

Идея всеобщей вины и ответственности за все происходящее в мире выражена в романе очень отчетливо. Она получила свое художественное воплощение в судьбах главных и второстепенных героев романа, в поучениях Зосимы, в словах и подвиге Таинственного посетителя. Эта идея противопоставлена тезисам Ивана «Если Бога нет, то все позволено», «Нет преступления, нет и греха».

Каждый за «всех и вся и за все» в ответе и потому несет часть общей вины и ответственности за зло и страдания, царящие в мире. Если бы люди осознали эту истину и оказались способными к нравственному преображению, на земле наступило бы братство. Зосима поучает: «Были бы братья, будет и братство, а раньше братства никогда не разделялся»; «...возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской. Друг, да ведь это и вправду так, ибо чуть только сделаешь себя за все и за всех ответчиком искренно, то тотчас же увидишь, что оно так и есть в самом деле и что ты-то и есть за всех и за вся виноват» (14, 286—287, 290).<sup>30</sup>

В Пушкинской речи Достоевский сформулировал своей идеал «всемирного братства людей», «окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону», определив для России роль «всечеловеческого дела, всебратского служения и подвига» (26, 148—173).

Такова была великая религиозно-этическая утопия Достоевского.

#### 4. Симурдэн и Великий инквизитор

Образ Симурдэна вызывает прямые аналогии с образом Великого инквизитора в «Братьях Карамазовых». Это сходство проявляется в их внешнем и внутреннем (психологическом) облике, чертах характера, биографии, идейной эволюции. Оба они сурового аскетического вида старики: Великому инквизитору 90, а Симурдэну — 50,

чик у Христа на елке» («Дневник писателя» за 1876 г.) упоминаются дети, которые «умерли у иссохшей груди своих матерей (во время самарского голода)» (22, 17). В записной тетради 1875—1876 гг. Достоевский также вспоминает «самарских ребятишек, умерших с голоду у иссохших грудей матерей их» (24, 123).

<sup>30</sup> Ср. в Пушкинской речи: «Были бы братья, будет и братство. Если же нет братьев, то никаким „учреждением“ не получите братства. Что толку поставить „учреждение“ и написать на нем: „Liberté, égalité, fraternité“? («Свобода, равенство, братство», франц. — Н. Б.). Ровно никакого толку не добьетесь тут „учреждением“, так что придется — необходимо, неминуемо придется — присовокупить к трем „учредительным“ словечкам четвертое: „ou la mort“, „fraternité ou la mort“ («или смерть», «братство или смерть», франц. — Н. Б.), — и пойдут братья откалывать головы братьям, чтоб получить чрез „гражданское учреждение“ братство» (26, 167).

но, как замечает Гюго, «священник старится вдвое быстрее, чем прочие» (Г, 11, 109). Оба они католические священники, потерявшие веру в Бога и заменившие ее фанатической любовью к страждущему человечеству, делу земного устройства которого — по законам науки и разума — они посвящают свою жизнь. Следует подчеркнуть, что жизнь их до потери веры представляла собой аскетический подвиг: Великий инквизитор «сам ел коренья в пустыне и бесновался, побеждая плоть свою, чтобы сделать себя свободным и совершенным» (14, 238); он «готовился стать в число избранных» Христа, но «очнулся и не захотел служить безумию» (14, 237). Симурдэн, будучи священником, «из гордыни ли, в силу ли стечения обстоятельств, или из благородства души ни разу не нарушил данных обетов» (Г, 11, 108).

Гюго следующим образом характеризует своего героя: «Он был праведник и сам считал себя непогрешимым. Никто ни разу не видел, чтобы глаза его увлажняли слезы. Вершина добродетели, недоступная и леденящая. Он был справедлив и страшен в своей справедливости» (Г, 11, 114. Курсив мой. — Н. Б.). В других местах романа говорится, что Симурдэн «был совестью, ничем не запятнанной. В нем обитало абсолютное». Он «был полон добродетелей и достоинств, но сверкали они во тьме». Симурдэн «был велик, но это величие замкнулось в себе, ютилось на недосыгаемых кручах в негостеприимных мертвенных сферах: величие, окруженное безднами. Так зловеще чисты бывают иные горные вершины» (Г, 11, 108, 114).

Потеряв веру, Симурдэн отдает все свои нерастерянные душевные силы служению революции: «его лишили семьи — он сдал своей семьей родину, ему отказано было в супруге — он отдал свою любовь человечеству». «Но под такой всеобъемлющей оболочкой, — резонно замечает Гюго, — сияет иной раз всепоглощающая пустота» (Г, 11, 109). Симурдэн «взирал на людские страдания с каким-то грозным сочувствием». «Какая республика грезилась ему? Быть может, республика Платона, а может быть, республика Дракона» (Там же).

Бывший священник отдается «высокому делу обновления человечества со всей присущей ему логикой, что у человека такой закалки значит: со всей неумолимостью» (Там же. Курсив мой. — Н. Б.).

Последователь философов-рационалистов XVIII в., Симурдэн подходит к историческим событиям и людям с позиции абстрактных логических формул и выводов. Он любит отвлеченное человечество и не жалеет реального человека.<sup>31</sup> Он хочет лепить идеального «будущего» человека по книжной схеме.

Гюго характеризует его как книжного человека, фанатика одной идеи: «Он познал все науки и не знал жизни. Он, словно гомеровская Фемида, носил на глазах повязку. Он устремлялся вперед со слепой уверенностью стрелы, которая видит лишь цель и летит только к цели; он верил со всем своим безжалостным простодушием, что все, что совершается во имя торжества истины, есть благо», в силу этого он

<sup>31</sup> «Да был ли этот человек человеком? — восклицает Гюго. — Мог ли этот верный служитель всего человеческого рода иметь какие-либо привязанности?» (Г, 11, 115). Ср. у Достоевского: «...любить общечеловека — значит презирать, а подчас и ненавидеть стоящего подле тебя настоящего человека» (21, 33).

очень подходил для роли вожака крайних партий (Г, 11, 112, 113). Характерно, что Симурдэн становится членом Епископата — наиболее левой группировки якобинцев, сторонников беспощадного террора: он «верил, что при рождении нового социального строя только крайности надежная опора <...> Коммуна следила за Конвентом. Епископат следил за Коммуной» (Г, 11, 112, 114).

Образ Симурдэна является большой художественной удачей Гюго. В революции участвовало немало католических священников, и, как правило, они занимали самые радикальные позиции.

Не вызывает сомнения, что в образе Симурдэна Гюго правдиво отразил характерные черты якобинца как психологического типа, каким он виделся историкам французской революции 1789—1794 гг. Так, в частности, Луи Блан писал: «Настоящий якобинец — это что-то мощное, оригинальное, мрачное, среднее между агитатором и государственным деятелем, между протестантом и монахом, между инквизитором и трибуном».<sup>32</sup> Он выделяет такие черты якобинца, как жестокость, фанатизм, жажда власти, любовь к порядку. По мнению Ж. Мишле, якобинец — это тип характера: «Якобинец — это особый и оригинальный вид. Многие рождаются якобинцами».<sup>33</sup> К числу характерных черт якобинца историк относит: «дух маккиавелизма», «нетерпимость», «горячую и сухую веру». В то же время он признает их личное бескорыстие и самоотверженное служение идее.

Для Великого инквизитора также характерны, по мысли Достоевского, и отвлеченная любовь к человечеству, и презрение к отдельному человеку. Оба они «фанатики человеколюбия», не терпящие инакомыслия и готовые для реализации своей идеи на крайние меры (революционный террор, сжигание еретиков).<sup>34</sup> И Гюго, и Достоевский понимают, как страшна может быть абстрактная, исполненная «грозного сочувствия» любовь к человечеству, убеждение в собственной праведности и непогрешимости, «недоступная и леденящая добродетель», «неподкупная совесть», не ведающая жалости; как страшен слепой фанатизм любого происхождения.

Однако следует отметить, что мотив богоборчества Великого инквизитора, придающий поэме Достоевского грандиозную религиозно-философскую мощь (писатель использует евангельскую символику трех искушений Христа в пустыне), у Гюго полностью отсутствует. Гюго кратко поясняет, что Симурдэн утратил религиозную веру под влиянием науки: «...знания подточили веру, и догмы рухнули» (Г, 11, 108).

Тем не менее резкую переориентацию деятельности Симурдэна, переключившегося на создание «социальной гармонии» «по законам

<sup>32</sup> Blanc L. Histoire de la Révolution française. Т. 6. Р. 103. Обратим особое внимание на сравнение якобинца с инквизитором, которое несомненно не ускользнуло от внимания Достоевского, знакомого с «Историей» Луи Блана.

<sup>33</sup> Michelet G. Histoire de la Révolution française. Т. 1—9. Paris, 1887. Т. 2. Р. 232.

<sup>34</sup> Характерная деталь: «Симурдэн имел привычку, считавшуюся похвальной, лично присутствовать при казнях; судья должен был видеть работу палача; террор 93 года перенял этот обычай у старинного французского парламента и испанской инквизиции» (Г, 11, 342).

разума и науки», Достоевский, скорее всего, должен был расценить как скрытый бунт против Бога, как сознательную «смену вех».

Авторская характеристика образа Великого инквизитора, сделанная писателем во вступительном слове перед чтением главы из «Братьев Карамазовых» на литературном утре 30 декабря 1879 г., вполне приложима и к Симурдэну. Великий инквизитор в разъяснении писателя «есть, в сущности, сам атеист. Смысл тот, что если исказишь Христову веру, соединив ее с целями мира сего, то разом утратится и весь смысл христианства, ум несомненно должен впасть в безверие, вместо великого Христова идеала соиздается новая Вавилонская башня. Высокий взгляд христианства на человечество понижается до взгляда как бы на звериное стадо, и под видом социальной любви к человечеству является уже не замаскированное презрение к нему» (15, 198).

Оба образа глубоко трагичны, хотя и по-разному. Трагизм Симурдэна состоит в том, что ради отвлеченной идеи революционного долга он жертвует конкретным и самым дорогим для него человеком — Говэнном, учеником, воспитанником, по существу сыном. Слепой законник побеждает в нем живого человека. Трагический финал (самоубийство) Симурдэна, как и подобный же финал другого, психологически близкого Симурдэну и высоко ценимого Достоевским персонажа Гюго — Жавера<sup>35</sup> из «Отверженных», не поддается однозначной трактовке. Симурдэн застрелился не только потому, что не смог пережить смерти любимого воспитанника. Очевидно также, что какая-то высшая, до конца не осознанная им правда поколебала его «неподкупную совесть».

Трагизм Великого инквизитора состоит в том, что, предав Христа и приняв, ради «счастья» людей и построения «земного рая» (новой Вавилонской башни), советы «умного духа», он сознательно обманывает людей при помощи «чуда, тайны и авторитета», ведя их — вместо обещанного бессмертия — к смерти и разрушению.

Образ Симурдэна, священника, который потерял веру и пошел в революцию со знаменем «хлебов» (социальных благ), должен был привлечь внимание Достоевского, так как мог служить художественным подтверждением его собственных оригинальных религиозно-философских идей о католицизме, «подавшемся на третье диаволово искушение», исказившем «истинного Христа» и прельстившемся «земным царством»; о родстве католицизма с атеизмом, о возможном союзе папы с «политическим социализмом» и других — идей, получивших отражение в «Идиоте», «Бесах», «Братьях Карамазовых», «Дневнике писателя» за 1876—1877 гг.

Не забудем также, что Достоевский был, по точному определению А. Л. Бема, «гениальным читателем», к тому же обладавшим безбрежной фантазией. Образ Симурдэна мог послужить отправной точкой для дальнейшего развития этих идей.

В «Бесах» (1871—1872) Достоевский впервые сформулировал идею о возможном союзе папы с восставшим народом. Петр Верховенский, стремящийся прельстить Ставрогина идеей Ивана-

<sup>35</sup> См. также: Кийко Е. И. Из истории создания «Братьев Карамазовых» (Иван и Смердяков). С. 125—129.

царевича, т.е. самозванца, чтобы устроить вселенскую смуту, говорит ему: «Знаете ли, я думал отдать мир папе. Пусть он выйдет пеш и бос и покажется черни: „Вот, дескать, до чего меня довели!“ — и все повалит за ним, даже войско. Папа наверху, мы кругом, а под нами шигалевщина. Надо только, чтобы с папой Internationalc согласилась; так и будет» (10, 323). Идсю о возможном использовании римским папой — в целях достижения мирового владычества — недовольства народа Достоевский подробно развивает в «Дневнике писателя» за 1876 г., усмотрев в реальных фактах современной ему европейской действительности возможное подтверждение своих идей: «Потеряв союзников царей, католичество несомненно бросится к демосу. У него десятки тысяч соблазнительей, премудрых, ловких, сердцеведов и психологов, диалектиков и исповедников <...> Все эти сердцеведы и психологи бросятся в народ и понесут ему Христа нового, уже на все согласившегося, объявленного на последнем римском нечестивом соборе.<sup>36</sup> „Да, друзья и братья наши, — скажут они, — <...> теперь пришел срок смирению, и папа имеет власть отменить его, ибо ему дана всякая власть. Да, вы все братья, и Сам Христос повелел быть всем братьями; если же старшие братья ваши не хотят вас принять к себе как братьев, то возьмите палки и сами войдите в их дом и заставте их быть вашими братьями силой. Христос долго ждал, что развратные старшие братья ваши покаются, а теперь Он Сам разрешает вам провозгласить: «Fraternité ou la mort» (Будь мне братом или голову долой!) Если брат твой не хочет разделить с тобой пополам свое имение, то возьми у него все, ибо Христос долго ждал его покаяния, а теперь пришел срок гнева и мщениа“» (22, 89).<sup>37</sup>

В «Дневнике писателя» за 1877 г. Достоевский называет в числе основных трех идей, определяющих судьбы мира, и «идею католическую», вкладывая в это понятие не только религиозное, но широкое историческое содержание. По мнению писателя, наиболее полным воплощением «католической идеи», унаследованной от Рима, является Франция. Суть этой идеи — в насильственном единении человечества на атеистических началах. Франция развила «из идей 89 года свой особенный французский социализм, то есть успокоение и устройство человеческого общества уже без Христа и вне Христа, как хотело да не сумело устроить его во Христе католичество, — эта самая Франция и в революционерах Конвента, и в атеистах своих, и в социалистах своих, и в теперешних коммунарах своих — все еще в высшей степени есть и продолжает быть нацией католической вполне и всецело, вся зараженная католическим духом и буквой его, провозглашающим устами самых отъявленных атеистов своих: Liberté, Egalité, Fraternité — ou la mort, то есть точь-в-точь как

<sup>36</sup> Речь идет о Ватиканском соборе 1870 г., где был принят догмат о непогрешимости папы. Достоевский отнесся к этому факту резко отрицательно.

<sup>37</sup> Текст этот вызывает прямую аналогию с обращением Симурдэна к мятежникам перед штурмом башни Тург (ч. III, кн. IV, гл. VIII «Речь и рык»): «Да, вы мои братья. Вы несчастные, заблудшие люди. Я всем друг. Я несу вам свет и зываю к вашему невежеству. А свет — он и есть братство. Да ведь мы с вами — не дети ли одной матери — нашей родины? Так слушайте же. Придет время, и вы поймете, или ваши дети поймут, или дети детей ваших поймут, что все, что творится ныне, совершается во имя законов, данных свыше, и что в революции проявляет себя воля Божья» (7, 11, 300).

бы провозгласил это сам папа, если бы только принужден был провозгласить и формулировать *liberté, égalité, fraternité* католическую — его слогом, его духом, настоящим слогом и духом папы средних веков. Самый теперешний социализм французский, <...> самый этот протест, начавшийся фактически с конца прошлого столетия (но в сущности гораздо раньше), есть не что иное, как лишь вернейшее и неуклонное продолжение католической идеи, самое полное и окончательное завершение ее, роковое ее последствие, выработавшееся веками. Ибо социализм французский есть не что иное, как *насильственное* единение человечества — идея, еще от древнего Рима идущая и потом всецело в католичестве сохранившаяся. Таким образом идея освобождения духа человеческого от католичества облеклась тут именно в самые тесные формы католические, заимствованные в самом сердце духа его, в букве его, в материализме его, в деспотизме его, в нравственности его» (25, 6—7).

Проекты «социальной гармонии» Симурдэна и Великого инквизитора также обладают чертами сходства: в них явственно проступают черты казарменного коммунизма и шигалевщины, основанной на «равенстве рабов». Сходство это не случайно, так как авторы проектов социального «муравейника» исходят из идеи насильственного единения человечества, это то «счастье», куда, по выражению вождя XX в., нужно загонять людей железной рукой. Другая черта, сближающая строителей социальной «гармонии», — своеобразное презрение к людям, смешанное с жалостью, представление о них как о слабых, жалких существах, которые превыше всего ценят материальные блага и покой. Великий инквизитор обвиняет Христа в отсутствии любви и сострадания к людям: Его нравственные принципы под силу лишь «великим и сильным» («Нет, нам дброги и слабые», 14, 231), упрекает Его в том, что Он «судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками». «Озрись и суди, — говорит Великий инквизитор Христу, — <...> поди посмотри на них: кого Ты вознес до Себя? Клянусь, человек слабее и ниже создан, чем Ты о нем думал! Может ли, может ли он исполнить то, что и Ты? Столь уважая его, Ты поступил, как бы перестав ему сострадать, потому что слишком много от него и потребовал, — и это Кто же, Тот, который возлюбил его более Самого Себя!» (14, 233). И далее: «...мы дадим им (людям. — Н. Б.) тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы. <...> И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими <...> взявших на себя проклятие познания добра и зла» (14, 236).<sup>38</sup>

В диалоге Симурдэна и Говэна (глава «В темнице») вырисовываются диаметрально противоположные идеалы республиканского устройства Франции — бескрылого «законника» Симурдэна и вели-

<sup>38</sup> Подобный взгляд на человека характерен также для «двойника» Великого инквизитора — Ивана, о котором Достоевский писал: «...мой социалист (Иван Карамазов) — человек искренний, который прямо признается, что согласен со взглядом „Великого инквизитора“ на человечество и что Христова вера (будто бы) вознесла человека гораздо выше, чем стоит он на самом деле. Вопрос ставится у стены: „Презираете вы человечество или уважаете, вы, будущие его спасители?“» (30, 68).

кого мечтателя, романтика революции Говэна. Республике «меча», «абсолюта» Симурдэна, устанавливаемой в результате террора,<sup>39</sup> противостоит «республика идеала» Говэна. Республика Симурдэна, по точному определению Говэна, «взвешивает, отмеряет и направляет человека», в ней вряд ли найдется место «для преданности, самопожертвования, самоотречения, взаимного великодушия и любви» (Г, 11, 377).

«Республика идеала» Говэна — это республика «милосердия», свободного духа, творческого полета мысли, «всобщей гармонии», возносящая человека «в безбрежную лазурь» (Г, 11, 377).

Сопоставляя две «утопии» — Симурдэна и свою, Говэн говорит: «Вы хотите обязательной для всех казармы, я хочу — школы. Вы мечтаете о человеке-солдате, я мечтаю о человеке-гражданине. Вы хотите, чтобы человек был грозен, а я хочу, чтобы он был мыслителем. Вы основываете республику меча, я бы хотел основать... <...> республику духа» (Г, 11, 381).

Характерно, что Симурдэн, как и Великий инквизитор, упрекает своего оппонента в том, что он исходит из слишком высокого представления о человеке. «Ты слишком возвышаешь человеческое общество, — говорит Симурдэн Говэну, — ...это невозможно, это мечта» (Г, 11, 382).

Сомнения Говэна в возможности достижения «всеобщей гармонии» путем насилия и террора<sup>40</sup> отражают сомнения и самого автора «Девяносто третьего года». Однако там, где Достоевский приходит к окончательному выводу о недопустимости достижения нравственных целей путем нарушения нравственного закона, Гюго колеблется. Он оправдывает якобинскую диктатуру в историческом плане и осуждает в нравственном. Эти колебания отчетливо выражены в его оценке французской революции 1789—1794 гг.: «Все крайности, все иступления, все жестокости, которые заключены в слове „террор“, неотделимы от спасения мира. Возможно, они являются его выкупом. В чудесном явлении Революции есть преступная сторона, но мы поклоняемся Революции как чуду. Мы осуждаем революционную ярость, почитая ее; мы на коленях клеймим 93 год».<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Ср.: «Какая республика грезилась ему? Быть может, республика Платона, а может быть, республика Дракона» (Г, 11, 109).

<sup>40</sup> «Свобода, Равенство, Братство — догматы мира и всеобщей гармонии. Зачем же превращать их в какие-то чудища? — говорит Говэн. — Чего мы хотим? Приобщить народы к всемирной республике. Так зачем же отпугивать их? К чему устрашать? <...> Не надо творить зла, чтобы творить добро. Низвергают трон не для того, чтобы воздвигнуть на его место эшафот. <...> Революция — это согласие, а не ужас. Жестокосердные люди не могут верно служить великодушным идеям» (Г, 11, 234). Слово «гармония» в применении к Христу употребляет Великий инквизитор, заявивший, что «не для таких гусей (т.е. слабосильных людей. — Н. Б.) великий идеалист мечтал о своей гармонии» (14, 238). Здесь земной «социальной гармонии» противопоставлено идеальное царство любви, милосердия, радости, свободного духа.

<sup>41</sup> Hugo V. Oeuvres complètes. Paris, 1924. Vol. 45. P. 392.