

Е. И. КИЙКО

ДОСТОЕВСКИЙ И РЕНАН

Впервые Достоевский упомянул имя Ренана после выхода в свет в 1863 г. его книги «Жизнь Иисуса». Книга эта открывала восьмитомную «Историю происхождения христианства», над которой Ренан работал в течение последующих двадцати лет.

Жозеф Эрнст Ренан (1826—1892) вступил на литературное поприще в 1847 г. и был известен как историк, лингвист, филолог-востоковед. Появление «Жизни Иисуса» сделало его имя знаменитым.

Приступая к созданию «Истории происхождения христианства», Ренан опирался на достижения так называемой Тюбингенской школы немецких историков, которые подвергли критическому изучению текст Нового завета. Ф. Энгельс в статье «К истории первоначального христианства» (1894) писал, что представители Тюбингенской школы в критическом исследовании евангельских текстов заходили «настолько далеко, насколько это возможно для теологической школы».¹

Непосредственным предшественником Ренана был Давид Фридрих Штраус, напечатавший в 1835—1836 г. двухтомный труд под тем же, что и у Ренана, названием — «Жизнь Иисуса». Ренан неоднократно с большим пиететом писал о своих немецких учителях, а в предисловии к «Жизни Иисуса», помимо книги Штрауса, привел обширный перечень сочинений историков Тюбингенской школы в качестве источников, на которые он опирался в своей работе. В то же время, настаивая на самостоятельности подхода к историческим фактам, Ренан выдвинул руководящим принципом своего исследования «художественное чутье». В том же предисловии он писал, что в «усилии оживить великие души прошлого позвоительно допустить известную долю пророчаний и предположений». С его точки зрения, люди имеют большее значение в истории, нежели доктрины, поэтому «написать

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 473.

историю Иисуса, св. Павла, апостолов это и значит написать историю начал христианства».² Именно эту, художественно-эстетическую, черту восприятия истории выделял в книге Ренана К. Маркс. Так, 20 января 1864 г. он писал Энгельсу: «... мне вспомнилась ренановская „Жизнь Иисуса“. В некотором отношении это просто роман, полный пантеистически-мистических видений». В том же письме Маркс отмечал, однако, что «эта книга имеет и некоторые преимущества по сравнению с ее немецкими предшественницами», и рекомендовал ее прочитать.³ Позднее, 16 июня 1864 г., Маркс писал Энгельсу, что сочинение Ренана принадлежит к явлениям, свидетельствующим о достопримечательном движении «против религии», начавшемся «за пределами Германии».⁴ Энгельс в своих отзывах о Ренане всегда подчеркивал зависимость автора «Жизни Иисуса» от историков Тюбингенской школы.⁵ Тем не менее на склоне лет, вновь обратившись к работам Ренана, Энгельс отметил и некоторое преимущество французского автора. 19 августа 1892 г. Энгельс писал Виктору Адлеру: «Занимаюсь здесь ранним христианством, читаю Ренана и Библию. Ренан ужасно поверхностен, но как светский человек обладает кругозором более широким, чем немецкие университетские теологи».⁶ «Широту кругозора» Ренана Энгельс отмечал и прежде. Несомненное достоинство его как историка религии Энгельс видел в том, что в сочинениях Ренана раннее христианство сопоставлено с рабочим коммунистическим движением XIX века. «Но вот что Эрнст Ренан сказал хорошо, — писал Энгельс в августе 1883 г., вольно излагая затем слова Ренана: — „Если хотите ясно представить себе, чем были первые христианские общины, то не сравнивайте их с современными церковными приходами; они скорее напоминают местные секции Международного товарищества рабочих“».⁷

Приступая к «биографии» Христа, Ренан был уверен, что должен изобразить своего героя «прекрасным и обаятельным (ибо таким он и был бесспорно)...».⁸ В ходе исследования Ренан пришел к выводу, что «великое дело Иисуса» заключалось в том, что он заставил полюбить себя «до такой степени, чтобы и после смерти его не переставали любить». «Всё, что осталось от него, — утверждал Ренан, — это несколько сентенций, собранных по памяти его слушателями, и в особенности, его нравственный тип и произведенное им впечатление (...). И если бы даже мы не знали об Иисусе ничего, кроме той страстной любви, которую он внушал к себе

² Ренан Э. Жизнь Иисуса. СПб., 1906, с. LXX.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 30, с. 317.

⁴ Там же, с. 340.

⁵ См., например, там же, т. 21, с. 7—8.

⁶ Там же, т. 38, с. 366.

⁷ Там же, т. 21, с. 7—8.

⁸ Ренан Э. Жизнь Иисуса, с. XXIII.

окружающим, то этого было бы достаточно для нас, чтобы утверждать, что он был велик и чист».⁹

Заканчивая повествование о жизни и смерти Христа, «этой великой личности», Ренан безоговорочно признал, что «в нем сосредоточилось всё, что есть прекрасного и возвышенного в нашей природе».¹⁰

Книга Ренана имела шумный успех не только в Европе, но и в России. Н. Страхов впоследствии, в 1872 г., писал: «Все у нас знают Ренана, но едва ли кто любит и хорошо понимает <...> Может быть, он и вовсе не приобрел бы большой знаменитости, если бы не произвел чрезвычайного скандала своими книгами о начале христианства («Жизнь Иисуса», «Апостолы», «Св. Павел»). Говорим прямо — скандала, потому что, кажется, никакого другого результата не получилось. Эти книги равно не угодили ни верующим, ни неверующим, равно раздражали и тех, и других».¹¹

«Жизнь Иисуса» Ренана произвела сильное впечатление и на Достоевского. Он вспоминал об этой книге на протяжении всего своего творчества в записных тетрадях, в художественных произведениях, в публицистических статьях.

В отличие от «верующих» и «неверующих», отвергавших концепцию Ренана с противоположных позиций, Достоевский воспринял ее как некое диалектическое единство, как гимн нравственной красоте Христа, хотя и сочиненный атеистом.

Сущность отношения Достоевского к «Жизни Иисуса» выражена в записи, сделанной им в сентябре 1864 г.: «NB. Ни один атеист, оспаривавший божественное происхождение Христа, не отрицал того, что Он — идеал человечества. Последнее слово — Ренан. Это очень замечательно».¹² Эта же мысль легла в основу суждения Достоевского о Ренане, высказанного в «Дневнике писателя» 1873 г. Назвав там «Жизнь Иисуса» книгой «полной безверия», Достоевский отметил, что Христос у Ренана «есть идеал красоты человеческой, тип недостижимый, которому нельзя уже более повториться даже и в будущем» (XI, 9).

С Ренаном-атеистом, отрицающим божественность Христа, Достоевский вступил в полемику, не прекращавшуюся на протяжении всей его деятельности. Так, в подготовительных материалах к «Бесам» Князь, отражающий точку зрения Достоевского, разъясняет Шатову, что «нравственные основания даются откровением. Уничтожьте в вере одно что-нибудь — и нравственное основание христианства рухнет всё, ибо всё связано» (41, 178). Князь утверждает далее, что Ренан и его единомышленники оши-

⁹ Там же, с. 346—349.

¹⁰ Там же, с. 356.

¹¹ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. СПб., 1882, с. 249—250.

¹² Лит. наследство, т. 83. М., 1971, с. 248.

баются, думая, что христианство не утратит своей сущности, если «Христа будут считать только простым человеком, благотворным философом» (11, 179). «Христос-человек не есть Спаситель и источник жизни» (там же), — таков вывод Достоевского. В то же время созданный Ренаном образ Христа как идеал «красоты человеческой» соответствовал давнишним представлениям самого Достоевского. Еще в 1854 г. он писал Н. Д. Фомвизиной о своем «символе веры»: «Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа <...> Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться с Христом, нежели с истиной» (П., I, 142).

Исследователи уже неоднократно отмечали, что роман Достоевского «Идиот» создавался под сильным впечатлением от «Жизни Иисуса» Ренана. Ренановский Христос помог Достоевскому решить поставленную им самим перед собой безмерную по трудности художественную задачу «изобразить вполне прекрасного человека» (П., II, 61). Черты характера князя Мышкина и его нравственный облик перекликаются с Христом, каким его изобразил Ренан.¹³ Характерно, что герой Достоевского, размышляя в одной из ранних редакций романа об обстоятельствах смерти Христа, сообщает детали, отсутствующие в Евангелии, исходя в данном случае из версии Ренана (см.: 9, 398). К аналогиям и сопоставлениям, уже сделанным исследователями, можно добавить еще один штрих. Достоевский изобразил своего «положительно прекрасного человека» душевнобольным. Эта же проблема затрагивалась и Ренаном в связи с характеристикой Христа. Утверждая, что Иисус «проповедовал не свои убеждения, а самого себя», ибо он ощущал божество в самом себе, Ренан писал: «Здесь безумие соприкасается с вдохновенностью».¹⁴ В конце книги Ренан еще раз указал на невозможность провести четкую грань между болезнью и святостью. Он писал: пусть медицина «утверждает, что гений есть душевная болезнь; пусть она видит в известной нравственной чуткости начальную степень эзизии; пусть она относит энтузиазм и любовь к первым припадкам — что там за дело? Слова „святой“ и „больной“ имеют лишь относительное значение. Кто бы не предпочел быть больным Паскалем, нежели здоровым дюжинным человеком? Узкие тенденции, распростиравшиеся в наше время относительно безумия, вносят самые серьезные заблуждения в наши исторические суждения о вопросах этого рода».¹⁵

¹³ См.: Соркина Д. А. Об одном из источников образа Льва Николаевича Мышкина. — Учен. зап. Томск. ун-та (Вопросы художественного метода и стиля), 1964, № 48, с. 145—151.

¹⁴ Ренан Э. Жизнь Иисуса, с. 58.

¹⁵ Там же, с. 353.

В черновых материалах к «Идиоту» есть наброски, свидетельствующие, что Достоевский считал своего больного героя, как и Ренан Христа, высшим проявлением человечности. Он писал: «Может быть, в Идиоте человек-то более действителен» (9, 276). Эта же мысль впоследствии была развита и в «Братьях Карамазовых». В предварительных набросках к роману Алеша неоднократно называется идиотом (см.: 15, 199, 202 и др.), что, очевидно, указывает на генетическую зависимость этого образа от князя Мышкина. Характеризуя Алешу как «героя из нового поколения» (15, 200) и не желая, вероятно, вызвать прямых ассоциаций с Мышкиным, Достоевский в печатном тексте называет его не «идиотом», а «чудаком». Во вступлении «От автора» он пишет, что Алексей Федорович — герой «примечательный», хотя и «человек страшный, даже чудак». «По странность и чудачество скорее вредят, — продолжает автор, — чем дают право на внимание, особенно когда все стремятся к тому, чтобы объединить частности и найти хоть какой-нибудь общий толк во всеобщей бестолочи. Чудак же в большинстве случаев частность и обособление. Не так ли?»

Вот если вы не согласитесь с этим тезисом и ответите: „Не так“ или „не всегда так“, то я, пожалуй, и ободрюсь духом пасчет значения героя моего Алексея Федоровича» (14, 5). Далее Достоевский высказывает тот взгляд на своего героя, который не решился прямо декларировать в 1869 г. в «Идиоте»: «... не только чудак „не всегда“ частность и обособление, а напротив, бывает так, что он-то, пожалуй, и носит в себе иной раз сердцевину целого, а остальные люди его эпохи — все, каким-нибудь напыльным ветром, на время почему-то от него оторвались» (там же).

Достоевский сошелся с Ренаном и в представлении, что в христианстве главное не учение («... там и учения-то нет, там только случайные слова...»), а образ Христа, «из которого исходит всякое учение» (11, 192).¹⁶

Для Достоевского религия — это комплекс нравственных идей, в основе которых лежит любовь к ближнему, идеи, которые воплотил в своей личности и истинность которых доказал пролитой кровью Христос.

Книга Ренана поставила перед Достоевским вопрос: совместима ли вера в Христа с «крайними пределами» развития цивилизации? На него он склонен был ответить отрицательно. В упомянутых уже выше сентябрьских заметках 1864 г., в которых назван Ренан и которые сделаны были в качестве заготовок к неосуществленному замыслу статьи «Социализм и христианство», Достоевский писал: «Бог есть идея человечества собирательного, массы, *всех*.

¹⁶ Ср. у Ренана: Иисус «... не приводил своим ученикам никаких доводов рассудка, не требовал от них никакого умственного напряжения. Он проповедовал не свои убеждения, а себя самого» (Ренан Э. Жизнь Иисуса, с. 58).

Когда человек живет массами (в первобытных патриархальных общинах, о которых остались предания), — то человек живет *непосредственно*.

Затем наступает время переходное, то есть дальнейшее развитие, то есть цивилизация. «...» В этом дальнейшем развитии наступает феномен, новый факт, которого никому не миновать, — это развитие личного сознания и отрицание непосредственных идей и законов «...» Человек, как личность, всегда в этом состоянии своего общегенетического роста — становится во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и *всех*. Терял поэтому *всегда* веру и в бога.¹⁷ В то же время Достоевский был убежден, что цивилизация «есть состояние болезненное, потеря живой идеи о боге тому свидетельствует. Второе свидетельство, что это есть болезнь, есть то, что человек в этом состоянии чувствует себя плохо, тоскует, теряет источник живой жизни. ...»¹⁸ Единственный выход из этого болезненного, переходного состояния — «возвращение в непосредственность, в массу», т. е. к правдивому идеалу Христа. В этом случае личность должна в «высшей степени самовольно и сознательно» «достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я — и отдать это *всё* самовольно для *всех*» (там же). Позднее, обдумывая роман «Бесы», Достоевский снова вернулся к мысли о том, что если бы люди «не имели ни малейшего понятия о государстве и ни о каких науках, но были бы все как Христы», то рай на земле утвердился бы тотчас же (11, 193).

Ренан отрицал божественность Христа, но он, как и Достоевский, был убежден, что в основе общественного прогресса должен лежать нравственный идеал. Еще в 1859 г. в книге «Essais de morale et de critique» Ренан обратился к французскому обществу с призывом утвердить свободу «посредством возрождения индивидуальной совести».¹⁹ В 1863 г. в «Жизни Иисуса» Ренан опять возвратился к этой идее. Он утверждал, что проповедь Христа прежде всего содержала в себе «нравственное осуждение мира».²⁰ Именно поэтому, считал Ренан, даже в средние века «невзирая на феодальную церковь, многие секты, религиозные ордена, святые люди не переставали протестовать против несправедливостей мира».²¹ Автор «Жизни Иисуса» был убежден (и это как положительную черту его концепции отметил Энгельс, о чем речь шла выше), что в основе современных социальных учений «об идеальном строе общества» лежит нравственный идеал Христа. В то же время, с точки зрения Ренана, социальные революции

¹⁷ Лит. наследство, т. 83, с. 246.

¹⁸ Там же, с. 248.

¹⁹ Ренан Э. Essais de morale et de critique. Paris, 1859, Préf., p. XII. (Цитирую в переводе Н. Страхова; см.: Страхов П. Борьба с Западом в нашей литературе, с. 265).

²⁰ Ренан Э. Жизнь Иисуса, с. 222.

²¹ Там же, с. 225.

будут до тех пор бесплодными, пока их лозунгами будут призывы к «грубому материализму», «к невозможному, то есть к основанию всеобщего счастья путем политических и экономических мероприятий». Успех может принести только «абсолютно идеалистический принцип», который гласит: «... для того, чтобы владеть землей, надо от нее отказаться»²² — таков вывод Ренана.

Эти идеи находили живой отклик у Достоевского. Статья «Социализм и христианство», упомянутая выше, возможно, была задумана Достоевским в 1864 г. под влиянием книги Ренана и возникшей в связи с ее появлением полемики. Следует отметить также, что и в журнале братьев Достоевских «Эпоха» Ренану в 1864 г. было уделено большое внимание. Там были напечатаны две его статьи: «Высшее образование во Франции» (№ 5) и «Древние религии» (№ 7), а Н. Страхов в «Заметках летописца» регулярно информировал читателей о работах Ренана и откликался на полемические выпады против них в русской печати. Так, в июльском номере «Эпохи» за 1864 г., приводя отзыв Евгении Тур о «Жизни Иисуса» Ренана («Голос», 1864, № 171), Страхов пришел к выводу, что «если книга Ренана написана без всякой предвзятой мысли, без преднамеренной задачи — угодить известному направлению, то можно наверное сказать, что она никому не угодит. <...> всё, что пишет Ренан, все его взгляды и приемы не придется у нас по вкусу никому, ни нашим отсталым, ни нашим передовым».²³ В качестве примера Н. Страхов указал на отношение к Ренану редакции «Заграничного вестника», которая, печатая его статью, предупредила своих читателей, что «как часто случалось с этим замечательным писателем, и в этой статье встречаются поразительно верные мысли рядом с самыми странными парадоксами».²⁴ В августовском номере «Эпохи» за тот же год, в заметке, озаглавленной «Ренан о Французской революции», Н. Страхов привел без какого бы то ни было пояснения большие отрывки из предисловия Ренана к его «Essais de morale et de critique» (1859), сказав, что предлагает вниманию читателей «мнение о Французской революции, весьма замечательное в устах француза вообще и, может быть, для многих неожиданное в устах такого человека, как Ренан».²⁵ В отрывках, напечатанных в «Эпохе», Ренан пояснял причины своего разочарования в результатах Французской революции 1789 г.

Имея в виду свою раннюю статью 1851 г., Ренан писал: «Тогда я питал еще относительно революции и формы общества, порожденного революцией, предрассудки, которые так распространены во Франции и которые могли быть поколеблены только

²² Там же.

²³ Страхов Н. Из истории литературного пикиризма. 1864—1865. СПб., 1890, с. 420.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же, с. 478.

суровыми последовавшими уроками. Я считал революцию синонимом либерализма, и, как это последнее слово довольно хорошо представляет для меня формулу самого высшего развития человечества, то факт, который по обманчивой философии истории знаменует наступление либерализма, казался мне в некотором роде как бы священным. Я не видел еще язвы, сокрытой в социальной системе, созданной французским духом». Далее Ренан говорил, что готов был бы признать Французскую революцию, несмотря на то что в обществе господствует «деспотизм материальных интересов», а «под предлогом равенства унижают всех», если бы ему хотя бы доказали, что истинное значение этого социального переворота откроется только через двести лет и что тогда «просвещенные люди будут смотреть на 1789 год как на время, окончательно основавшее в мире политическую, религиозную и гражданскую свободу, как на эпоху, открывшую собою более высокую фазу развития человеческого духа».²⁶

Несмотря на то что ни Страхов, ни редакция журнала не выразили своего отношения к суждениям Ренана, смысл помещения этих отрывков очевиден. Они подкрепляли антибуржуазную и антикапиталистическую позицию руководителей «Эпохи». В сущности точка зрения Ренана на состояние французского общества на рубеже 1850—1860-х годов соответствовала тому, о чем писал Достоевский в «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1864) в разделах, посвященных Франции (см.: 5, 74—98 и 357—374).

«Философия современной истории» продолжала волновать Ренана. В предисловии к книге «Questions contemporaines» (1869) Ренан дал политический и социальный анализ Франции того времени. Это предисловие обратило на себя внимание Герцена. Автору «Писем с Auguste Margny» (1847), «Концов и начал» (1863) — произведений, в которых отразилось разочарование Герцена в результатах Французской революции и обосновывалась мысль, что буржуазная Европа замыкает «том всемирной истории», итогом которой явилась «мещанская цивилизация»,²⁷ — была близка позиция Ренана. Герцен утверждал: «Может, самое важное и смелое в его [Ренана] книге — это отзыв о революции: „Французская революция была великим опытом, по опыту неудавшимся“. Сочувствуя Ренану, считая, что он уловил главное зло эпохи, изобразив «слабого, беззащитного человека, перед давящим, всемогущим государством и уцелевшей церковью», Герцен в то же время воскликнул: «Но что за жалкая терапия!». Он не мог примириться с тем, что Ренан, видевший «внутреннее равнодушие ко всему, кроме материальных выгод», в качестве панацеи от всех бед предложил «некую религию — католицизм

²⁶ Там же, с. 478, 479.

²⁷ Герцен А. И. Полн. собр. соч., т. XVI. М., 1959, с. 159.

без настоящего Христа и без папы, но с плотоумерщвлением».²⁸ Развитие своей родины, России, Герцен связывал в отличие от Ренана с традициями, хранящимися в русском крестьянстве.

Достоевский несомненно знал и основные положения предисловия Ренана к книге «Questions contemporaines», и полемический отклик на нее Герцена, так как об этом подробно, с привлечением длинных цитат, рассказал П. Страхов в статье, посвященной новому сочинению Ренана «La réforme intellectuelle et morale» (1872). В этой работе Ренан касался главным образом социальных сдвигов, происшедших в современной ему Франции. Книга Ренана вызвала оживленную полемику не только в Европе, но и в России, так как в ней затрагивались проблемы, ставшие весьма актуальными для русского общества, двигавшегося по пути буржуазного прогресса. Важное место в этой полемике заняли Н. Страхов, автор указанной выше статьи (напечатана: «Гражданин». Сборник, ч. I. СПб., 1872, с. 87—138), и Н. Михайловский, возражавший Стрехову в сентябрьском номере «Отечественных записок» за тот же год. Ответ Стрехова на возражения Михайловского появился на страницах «Гражданина» (1873, 30 апреля, № 18), редактировавшегося в то время Достоевским.

Наиболее существенным, определяющим систему мировоззрения спорящих, было то, как каждый из участников полемики ответил на поставленный Ренаном вопрос: может ли общество нормально развиваться, руководствуясь идеей «всеобщего материального благосостояния»? Ренан, а вместе с ним и Страхов ответили на этот вопрос отрицательно. Страхов писал: «Любовь к ближнему заповедана нам вовсе не как средство к общему материальному благосостоянию, а как чувство, которое должен питать в себе человек для блага своей души, для такого блага, которое стоит выше всего временного, всякого имущества и наслаждения».²⁹ Михайловский, наоборот, доказывал, что «все, желающие равномерного распределения материального благосостояния, желают и равномерного распределения духовных благ и наслаждений».³⁰

Достоевский, очевидно, следил за ходом полемики с момента ее возникновения осенью 1872 г., но непосредственный отклик на нее содержится в записной тетради с материалами к «Подростку» и относится ко времени работы над так называемой исповедью Версилова. Достоевский там сделал следующую запись: «Ренан славянофил. Крестьяне смотрят на пышную свадьбу своего господина и радуются, Михайловский и Толстой негодуют на мужиков на том основании, что пышность свадьбы их господина несколько не увеличивает их благосостояния. И Толстой и Михайловский даже считают священным долгом своим образумить

²⁸ Там же, т. XI, М., 1957, с. 506—507.

²⁹ Гражданин, 1873, 30 апреля, № 18, с. 547.

³⁰ Михайловский Н. К. Собр. соч., т. I. СПб., 1896, с. 731.

скорее мужика и разъяснить ему, что он глуп, если счастливым считает своего господина, что счастье господина не увеличивает его благосостояния. Таким образом, и Толстой и Михайловский забывают, что крестьянин этот ведь все-таки счастлив же. И вразумляя его, отнимают у него счастье. Почему? Враги опи, что ли, его? Нет, а потому, что задалась ложною мыслью, что счастье заключается в материальном благосостоянии, а не в обилии добрых чувств, присущих человеку» (16, 169).

Эта запись — полемический отклик на статью Михайловского «Десница и шуйца Льва Толстого», напечатанную в майском номере «Отечественных записок» за 1875 г. (ср.: 17, 285). В этой статье Михайловский вернулся к полемике 1872 г. со Стреховым для того, чтобы подкрепить свою позицию, сославшись на авторитет Толстого. Имея в виду Стрехова, Михайловский там писал: «Этот, часто очень тонкий и меткий писатель, назвал Ренана французским славянофилом. А Ренан смотрит на вещи так: <...> „В настоящем состоянии общества преимущества, которые один человек имеет над другими, стали вещами исключительными и личными: наслаждаться удовольствием или благородством другого кажется дикостью; но не всегда так было. Когда Губбио или Ассиз глядел на проходящую мимо свадебную кавалькаду своего молодого господина, никто не завидовал. Тогда все участвовали в жизни всех, бедный наслаждался богатством богатого, монахи радостями мирянина, мирянин молитвами монаха, для всех существовало искусство, поэзия, религия“. Г. Страхов прав: это — истинно славянофильские воззрения. Но это не суть воззрения г. Толстого. <...> Любопытно, что г. Страхов вполне согласен с Ренаном. Он тоже верит, что толки об „общем благосостоянии“ порождены постоянной завистью, сменившею восторг крестьянина старого порядка. <...> Но, говорит г. Страхов, Россия гарантирована от толков об „общем благосостоянии“ и от духа зависти, гарантирована глубокими началами русского народного духа, которому противен „житейский материализм“. Увы! На эти гарантии положил руку не кто иной, как — *horribile dictu!* — Лев Толстой. Он <...> меряет западную цивилизацию не началами русского духа и не какими-нибудь возвышенными мерками смиренномудрия и терпения, а „общим благосостоянием“. Он только потому отрицает эту цивилизацию, что она не ведет к общему благосостоянию».³¹

Таким образом, Достоевский, откликнувшись в период работы над «Подростком» на полемику по поводу «житейского материализма», подтвердил свое прежнее убеждение, что счастье заключается не в «материальном благосостоянии», а в обилии добрых чувств, развитых в своей натуре человеком.

Подготовительные материалы к «Подростку», и в особенности черновые рукописи романа, дают основания утверждать, что До-

³¹ Там же, т. III, с. 457—458.

стоевский обратил внимание и на другие аспекты книги Ренана «La réforme intellectuelle et morale». Размышляя о русском дворянстве в его прошлом и настоящем, Достоевский несомненно сопоставил исторический опыт развития русского и французского общества, опираясь во втором случае на суждения по этому поводу Ренана. Так, в одной из глав книги, озаглавленной «О конституционной монархии во Франции», цитаты из которой привел П. Страхов в указанной выше статье, Ренан писал: «Сохрани нас, боже, мечтать о воскрешении того, что умерло; но, не требуя восстановления дворянства, позволительно думать, что важность, придаваемая рождению, во многих отношениях лучше, чем важность, придаваемая имуществу; одна не больше справедлива, чем другая, и единственное справедливое отличие, то есть отличие заслуги и добродетели, лучше соблюдается в обществе, где классы основаны на рождении, чем в том, где одно богатство есть основание неравенства».³² Аналогичная мысль была высказана и Достоевским в записной тетради 1872—1875 гг. в связи с книгой Р. А. Фадеева «Русское общество в настоящем и будущем. Чем нам быть?» (СПб., 1874). Автор указанной книги утверждал, что принадлежность к дворянству в условиях России того времени может определяться имущественным цензом.³³ Полемизируя с ним, Достоевский писал, что если согласиться в этом случае с Фадеевым, тогда «наплывут и сядут на место них <дворян> толстопузые купцы, которые скупают мелкие имения. Тогда именно прекратится образование. Всякий купец скажет: 1000 лет дворянского духа оказалось, стало быть, пшиком. Пришли да поклопились капиталу-то».³⁴

Однако если Ренан в конце концов склонился к мысли о неизбежности социальных перегородок,³⁵ то Достоевский, напротив, искал путь к их преодолению. Так, в противовес предложению определять принадлежность к дворянству по имущественному цензу Достоевский «в виде юмористической поправки идей Фадеева насчет купцов» выдвинул «фантастическую идею *Ордена чести* вместо дворянства».³⁶ Эту «фантастическую идею» развивает в «Подростке» Версолов. Он говорит: «Наше дворянство и теперь, потеряв права, могло бы оставаться высшим сословием,

³² Цит. по переводу в кн.: Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе, с. 274—275.

³³ Об этом см.: Семенов Е. И. У истоков «Подростка». — Русская литература, 1973, № 3, с. 107—116. См.: 17, 333 и др.

³⁴ Лит. наследство, т. 83, с. 315.

³⁵ Ср. у Ренана: «Грудолобивые поколения людей парода и крестьян создают существование честного и экономного буржуа, который в свою очередь создает дворянина, человека, освобожденного от вещественного труда, всецело преданного предметам бескорыстия. Каждый в своем классе есть хранитель предания, пухлого для успехов цивилизации» (цит. по переводу в кн.: Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе, с. 276).

³⁶ Лит. наследство, т. 83, с. 367.

в виде хранителя чести, света, науки и высшей идеи и, что главное, не замыкаясь уже в отдельную касту, что было бы смертью идеи. Напротив, ворота в сословие открыты у нас уже слишком издавна; теперь же пришло время их отворить окончательно. Пусть всякий подвиг чести, науки и доблести даст у нас право всякому примкнуть к верхнему разряду людей. Таким образом, сословие само собою обращается лишь в собрание лучших людей, в смысле буквальном и истинном, а не в прожорливом смысле привилегированной касты» (13, 177—178). Выслушав Версолова, князь Сережа сказал ему: «Это вы какую-то масонскую ложу проектируете, а не дворянство» (там же).

В черновых вариантах исповеди Версолова мысль о внесоциальном критерии принадлежности к русскому дворянству разрабатывалась Достоевским еще более детально. Так, в качестве примера того, как выходцы из демократических слоев общества и даже из крепостного крестьянства и в прошлые эпохи «с успехом примыкали впоследствии к высшему культурному слою» и, что особенно важно, «сливались с ним в одно целое» (13, 453), Достоевский приводит Т. Г. Шевченко. Среди разрозненных набросков к исповеди Версолова имеется следующая запись: «не с неба же свалились отцы Шевченки. У них нет преданий. До сих пор они прирастали» (17, 155).

В связи с происшедшими в русском обществе классовыми сдвигами и разрывом сословно-кастовых связей Достоевского волновала затронутая и Ренаном проблема «зависти» разночинцев к дворянскому «красивому типу».

Ренан считал, что в дореволюционном французском обществе представители демократических сословий не испытывали чувства «зависти» к дворянству. Тогда «никто не завидовал», и «бедный наслаждался богатством богатых», утверждал он. В отличие от Ренана и от Страхова, который доказывал, что русскому народу не свойственна «зависть», ибо ему чужд «житейский материализм», Достоевский в «Подростке» уделил большое внимание исследованию чувства «зависти» как русского социального явления.

В тексте романа Версолов говорит о детях, оскорбленных «неблагообразием отцов своих и среды своей», которые «слишком рано завидуют» и питают «почти мстительную жажду благообразия» (13, 373). Из вариантов к исповеди Версолова ясно, что Достоевский пытался найти истоки «зависти» к «красивому типу» в истории русского дворянства, судьбу которого он прослеживал по романам Л. Н. Толстого. Имея в виду «Войну и мир» и «Анну Каренину», Достоевский подчеркивал, что Толстой — этот «историограф нашего дворянства» — выставлял своих героев «со всюю откровенностью: они лично часто даже смешны и забавны, нередко ничтожны, но как целое, как сословие, они бесспорно изображают собою нечто законченное». Достоевский не стремился дать оценку того «незыблемого и неоспоримого», что было «нажито в два столетия» и что лежало в «основах этого высшего

слоя русских людей». Он указал только на внешние формы существования этого сословия, вызывавшего зависть у представителей разночинской среды. Достоевский писал: «... как бы там ни было, хорошо всё это или дурно само по себе, но тут уже выжитая и определенная форма, тут накопились правила, тут своего рода честь и долг» (17, 143). Подводя итог размышлений над судьбами русского дворянства прошедшего времени и пореформенной эпохи, Достоевский пришел к категорическому заключению, сформулированному в одном из отброшенных вариантов письма Николая Семеновича. Имея в виду то обстоятельство, что даже лучшие из дворян, типа Левина, «сошли с поля, то есть потерпели поражение», автор «Подростка» сказал: «Горевать ли за то, и возможна ли симпатия к тому, что само было и ложно, и искусственно» (17, 212, 334).

Таким образом, у Ренана (названного и Страховым и Достоевским славянофилом) критика буржуазных отношений в современной ему Франции сопровождалась эгегическими воспоминаниями об утраченной якобы социальной гармонии прошлого.

Достоевский, наоборот, отрицал возможность возврата к старым дореформенным отношениям между дворянами и крестьянами.

Критическое отношение Достоевского в равной степени и к феодально-дворянским, и к буржуазным формам социального быта нашло отражение и в «Подростке». Аркадий Долгорукий, преодолев чувство «зависти» к «красивому» дворянскому типу, одновременно отрекся и от идеи стать Ротшильдом, в результате чего поднялся, с точки зрения автора, на более высокую ступень нравственного развития и приблизился к «знанию добра и зла» (17, 312).

Скорбя об утраченном идеале, Ренан в то же время вынужден был признать, что «королевская власть, дворянство, духовенство, парламенты, города, университеты старой Франции — все не исполнили своих обязанностей и что революционеры 1793 года только закончили тот длинный ряд вин».³⁷

Мысль об «исторической неминувости» революционных потрясений во Франции неоднократно высказывалась и Достоевским в «Подростке», записных тетрадях и пр.³⁸

Вскоре после завершения «Подростка», в декабрьском выпуске «Дневника писателя» за 1876 г., Достоевский подвел некоторые итоги идейной борьбы последних лет и определил свою позицию в этой борьбе.

«Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация, — писал Достоевский в главе «Голословные утверждения», —

³⁷ Цит. по переводу в кн.: Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе, с. 281.

³⁸ Об этом см.: Князько Е. И. Достоевский и Гюго. — В кн.: Достоевский. Материалы и исследования, т. 3. Л., 1978, с. 166—172.

а высшая идея на земле *лишь одна* и именно — идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные „высшие“ идеи жизни, которыми может быть жив человек, *лишь из нее одной вытекают*» (XI, 487).

«Высшая идея», как она была сформулирована в «Дневнике писателя», стала главной и определяющей нравственные и общественные поиски героев и в последнем романе Достоевского — «Братья Карамазовы». Черновые материалы к роману сохраняли следы размышлений писателя над различными аспектами этой идеи. Так, например, по первоначальному плану главной темой дискуссии в келье Зосимы, являющейся идеологическим зачином «Братьев Карамазовых», должна была быть проблема соотношения природного и нравственного начал человеческой личности. Достоевский считал нравственное чувство противоположным по своей сущности природным инстинктам: оно воспитывается в человеке христианскими идеалами и верой в бессмертие души (об этом см.: 15, 417). Среди набросков к этой же книге романа есть записи о «перемещении любви» и о «воскресении предков» (там же, 419).

Упомянутые выше записи были сделаны осенью 1878 г. и несомненно находились в связи с раздумьями Достоевского о «философии общего дела», основные положения которой изложил в письме к нему Н. П. Петерсон, ученик и последователь Н. Ф. Федорова.³⁹ Отвечая Н. П. Петерсону и подчеркивая, что в теории философа, как ее изложил автор письма, самое существенное «есть — долг воскресения прежде живших предков» (П., IV, 9), Достоевский спрашивал: «Как понимаете Вы это воскресение предков, и в какой форме представляете его себе и веруете ему?» (там же).

С точки зрения Достоевского, могло быть два ответа на этот вопрос. Так, он и Вл. Соловьев верят «в воскресение реальное, личное, и в то, что оно сбудется на земле», как на то «намекает религия». Но возможно понимать воскресение предков «как ни-

³⁹ Николай Федорович Федоров (1828—1903) — русский философ-утопист, с 1854 по 1868 год был учителем истории и географии в разных уездных училищах, в 1874—1898 годах — библиотекарь Румянцевского музея. Считая грехом всякую собственность, в том числе на идеи и на собственные сочинения, Федоров при жизни ничего не опубликовал. Впоследствии В. А. Кожневников и Н. П. Петерсон, ученики философа, издали его избранные отрывки и статьи под общим названием «Философия общего дела» (т. 1, Верный, 1906; т. 2, М., 1913). Центральная идея теории Федорова — преодоление смерти. Нужно жить, учил он, не для себя (эгоизм) и не только для других (альтруизм), но со всеми и для всех, объединившись в союз живущих (сыновей) для воскрешения умерших (отцов) (см.: Философия общего дела, т. 2, с. 8). Для этой цели, считал Федоров, нужно создать «трудовые артели, которые изучали бы научно-технические приемы <...> управления всеми молекулами и атомами внешнего мира так, чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, т. е. сложить в тела отцов...» (там же, т. 1, с. 442). Об отношении Достоевского к Федорову см.: 15, 470—471.

будь мысленно, аллегорически, — писал далее Достоевский, — например, как Ренан, понимающий его проявившимся человеческим сознанием в конце жизни человеческой до той степени, что совершенно будет ясно уму тех будущих людей сколько такой-то, например, предок повлиять, как и проч., и до такой степени, что роль всякого прежде жившего человека выяснится совершенно ясно, дела его угадуются (наукой, силой аналогии) — и до такой всё это степени, что мы, разумеется, сознаем и то, насколько все эти преждебывшие, влияя на нас, тем самым и перевоплотились каждый в нас, а стало быть, и в тех окончательных людей, всё узнавших и гармонических, которыми закончится человечество» (там же).

Столь детальное изложение воззрений Ренана, обнаруживающее хорошее знание работ французского писателя, выходящих в течение 1863—1876 гг., можно, очевидно, объяснить тем, что основная идея этой концепции поразила Достоевского, соприкоснувшись с его собственными раздумьями по этому же поводу. Так, еще в 1863 г., потрясенный смертью первой жены, Марии Дмитриевны, Достоевский сделал запись: «16 апреля. Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?»⁴⁰ Пытаясь философски осмыслить «будущую жизнь для всякого Я», Достоевский писал: «Говорят, человек разрушается и умирает *весь*. Мы уже потому знаем, что не *весь*, что человек, как физически рождающий сына, передает ему часть своей личности, так и нравственно оставляет память свою людям (NB, *пожелание вечной памяти* на надгробиях знаменательно), то есть входит частью своей прежней, жившей на земле личности, в будущее развитие человечества. Мы наглядно видим, что память великих развивателей человека живет между людьми (равно как и злодеев развитие), и даже для человека величайшее счастье походить на них. Значит, часть этих натур входит и плотью и одушевленно в других людей. Христос *весь* вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в Я Христа, или в свой идеал <...> Как воскреснет тогда каждое Я в общем Синтезе <...> как это будет, в какой форме, в какой природе, — человеку трудно и представить себе окончательно».⁴¹ Последняя фраза приведенной заметки знаменательна: она свидетельствует, что, хороня Машу, Достоевский еще не был уверен в том, что умерших ждет воскресение «реальное, буквальное, личное», и в том, что «оно сбудется на земле», как он написал в письме 1878 г. к Н. П. Петерсону. Представление писателя о бессмертии в апреле 1863 г. основывалось на идее физической и духовной преемственности поколений и вере в поступательное движение человечества к «общему Синтезу». Эти же идеи были основополагающими и в теории Ренана, как ее изложил впоследствии в письме к Петерсону сам Достоевский. Тем не менее в своих

⁴⁰ Лит. наследство, т. 83, с. 173.

⁴¹ Там же, с. 174.

ранних суждениях Достоевский, очевидно, не зависел от Ренана. Впервые о возможных формах «бессмертия индивида» Ренан высказался в книге «Жизнь Иисуса», с которой в апреле 1863 г. Достоевский не мог быть знаком. В этой книге говорится: «Те, кто <...> находит, что догмат деизма о бессмертии души противоречит физиологии, любят убаюкивать себя надеждой на конечное возмещение, которое так или иначе, в неизвестной форме, удовлетворит потребности человеческого сердца. Как знать, не принесет ли нам последняя ступень прогресса спустя миллионы веков абсолютного познания вселенной и не произойдет ли в этом познании возрождение всего пережитого?»⁴²

Этот же вопрос Ренан поставил и перед знаменитым французским химиком и общественным деятелем Марселем Бертло (1827—1907), обратившись к нему в августе 1863 г. с пространном письмом.⁴³ Размышляя о вечности и бесконечности вселенной, Ренан там писал: «Так как категория времени и пространства не существует в абсолютном, то для абсолютного сущим является и то, что было, и то, что будет. <...> Дух станет всемогущим, идея будет всей действительностью — что значит это, как не то, что всё оживет в идее?». Далее Ренан выражал уверенность, что «конечное воскресение произойдет посредством знания человека или какого-нибудь разумного существа».⁴⁴

Н. Ф. Федоров считал, что Ренан, пропагандировавший в начале своей деятельности идею «преодоления смерти», отказался от нее под влиянием ответного письма Бертло. «Бездушный химик, — писал Федоров в заметке „О Ренане“, — не мог возвыситься до этой мысли, и Ренан согласился с ним».⁴⁵

В 1876 г. в «Философских диалогах и фрагментах» («Dialogues et fragments philosophiques». Paris, 1876) Ренан вновь вернулся к мысли о возможности воскрешения мертвых. Так, в диалоге третьем, «Мечты», содержатся следующие рассуждения: «Филалет: Мне говорили, что вы умеете каким-то способом представить мыслимым бессмертие индивида.

Феоктист: Скажите лучше „воскресению мертвых“ <...> К концу последовательных видоизменений, если мир когда-либо сведется к безусловному единому бытию, это бытие будет совершенной жизнью каждого; оно возродит в себе жизнь исчезнувших людей, или, если хотите, в его лоне вновь оживут все жившие <...>

Евдоксий: Но ваше бессмертие лишь кажущееся. Оно не простирается за пределы вечности плодов творчества, оно не включает в себя личного бессмертия <...>

⁴² Ренан Э. Жизнь Иисуса, с. 225.

⁴³ Revue de deux mondes, 1863, t. 47, p. 761—774.

⁴⁴ Там же, с. 774.

⁴⁵ Федоров Н. Ф. Философия общего дела, т. 2, с. 32. По мнению Г. М. Фридендера, идея «физического восприятия предков», лежащая в основе «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова, восходит к Ренану (см.: 15, 471).

Феоктист: Каждый живет там, где ощущается его деятельность <...>».⁴⁶

Если сопоставить приведенные отрывки из «Философских фрагментов и диалогов» с письмом Достоевского к Н. П. Петерсону от 24 марта 1878 г., то станет ясно, что писатель пересказал именно эти суждения Ренана, хотя и приблизил их к собственному толкованию этих же вопросов в записи 1863 г. от 16 апреля.

«Философские фрагменты и диалоги» Ренана, как и другие сочинения этого автора, были известны в России. Так, в 1878 г. Михайловский посвятил этой книге статью «Утопия Ренана и теория автономии личности Дюринга», напечатанную в августе и сентябре в «Отечественных записках».

Таким образом, к перечисленным выше работам Ренана: «Essais de morale et de critique» (1859), «Жизнь Иисуса» (1863), «Questions contemporaines» (1869), «La réforme intellectuelle et morale» (1872), которые Достоевский читал сам или был знаком с ними по статьям Н. Страхова, следует добавить еще и «Философские фрагменты и диалоги» (1876).

Устойчивый интерес Достоевского к Ренану определялся, вероятно, несколькими причинами.

Ренан был одним из самых популярных авторов 1860—1870-х гг., ибо в своих сочинениях, написанных живым, образным языком, касался животрепещущих общественных и политических проблем европейской действительности. Книги Ренана, для которых характерны нарочито парадоксальные повороты мысли, неизменно вызвали полемику, в которую втягивался и Достоевский. Некоторые аспекты мировосприятия Ренана были близки Достоевскому (отношение к личности Христа, антибуржуазная позиция, вера в торжество нравственного принципа в историческом прогрессе), но чаще автор «Иисуса Христа» касался тех же болезненных вопросов, над разрешением которых бился и русский писатель («бессмертие индивида», соотношение цивилизации и веры, социальная структура общества). Анализируя аргументы Ренана, споря с ним или соглашаясь, Достоевский искал путь преодоления общественного зла исходя из особенностей русской жизни и из веры в силу нравственного идеала народа.

⁴⁶ Цит. по: Ренан Э. Философские диалоги. Жрец Немийский. Одесса, 1919, с. 76—79.

Т. Г. МОРОЗОВА

РАССКАЗ В. Г. КОРОЛЕНКО «АТ-ДАВАН» И ТРАДИЦИИ ДОСТОЕВСКОГО

1

«Ат-Даван» — единственное произведение В. Г. Короленко, главным героем которого является мелкий чиновник.²

Превосходный знаток русской классической литературы, Короленко отлично понимал, что обращается к теме, приобретшей в свое время особую значительность. Опираясь на типический образ мелкого чиновника, каким он сложился в русской передовой литературе прошлого, Короленко задумал дать решение старой темы в свете требований новой эпохи. В наибольшей степени его замыслам отвечал художественный опыт Достоевского. Из множества мотивов, которые вели Короленко к автору «Бедных людей», главным была та острота, с какой в творчестве Достоевского ставилась проблема бунта и смирения — стержневая для рассказа «Ат-Даван». Между маленьким рассказом Короленко и существенными чертами творчества великого романиста несомненно глубокая внутренняя связь. И не случайно в нашем литературоведении уже были попытки сблизить «Ат-Даван» с творчеством Достоевского, правда в самой общей форме. Так, Н. К. Пиксанов писал об этом рассказе: «Быт и психология разночинцев-чиновников зарисованы здесь скупно, но необычайно рельефно, в манере Достоевского».³

Сходного мнения придерживался и Андрей Платопов. «Образ Крутликера, — утверждал он, — почти до самого конца рассказа трактуется примерно так же, как бы его трактовал Достоевский».⁴

Мы ставим перед собой задачу в конкретном анализе характера героя, построения конфликта, сюжета, композиции, системы

¹ Статья печатается в сокращении.

² Рассказ впервые опубликован: Русское богатство, 1892, № 10, с. 1—38.

³ См.: Короленко В. Г. 1) Избранные произведения. М.—Л., 1926, с. 48; 2) Избранные соч. Изд. 2-е. Л., 1935, с. 679.

⁴ Детская литература, 1940, № 11—12, с. 91 (подпись: Ф. Чоловков).