

Владимир Кантор

Любовь к двойнику: двойничество – миф или реальность русской культуры?*

Миф в контексте истории как историософская проблема

Крушение Российской империи заставило изгнанных за рубеж мыслителей, заново продумать те мифы, которые двигали общественную жизнь страны до революции. Почему я говорю о мифах как двигателе социума? Дело в том, что разумом во все века живут единицы, способные к рациональному взгляду на мир, к интеллектуальному усилию свободы. В обыденном сознании существует внутренняя еще эпохой Просвещения идея, что мифы определяли ранний период жизни человечества, что с развитием философского сознания, сознания научного мифы уходят. Проблема, однако, заключается в том, что преодоленные на философском уровне, мифы в самых разных обличьях господствуют даже среди образованных людей. Уже в 1919-1920 гг. Бердяев писал: «Помимо мифов, которые уходят в глубину прошлого, различные исторические эпохи насыщены элементами мифотворчества. Каждая великая историческая эпоха, даже и в новой истории человечества, столь неблагоприятной для мифологии, насыщена мифами, – так, например, великая французская революция, которая была недавно, при ярком свете рационалистического дня. История о ней насыщена мифами, был создан миф о великой французской революции»¹. Разумеется, русская революция не отставала в этом смысле от французской. Вообще, 20 век – век торжества мифологического сознания. Самые разительные примеры такого господства – нацистский и коммунистический мифы. М.К. Мамардашвили называл это господством «алхимической идеи»².

Но пережившие страшную революцию русские мыслители, быть может, первыми поняли опасность кумиров-мифов, определявших жизнь и сознание людей, толкнувших их на борьбу с империей, приведших к гибели державу. Надо сказать, что Российская империя после происшедшей в начале 19 века десакрализации власти, связанной с переживанием идей французского просвещения, с явным упадком религиозности образованного общества (что выразилось в мистических движениях, завлекших даже императора Александра I), в эпоху Николая Первого прибегло к весьма известной мифологеме – триаде «православие, самодержавие,

* Статья была ранее опубликована как глава книги *Миф и художественное сознание XX века* (М.: Государственный институт искусствознания, Канон+, 2011).

¹ Бердяев Н.А. *Смысл истории*. М., 1990. С. 18.

² Мамардашвили М.К. *Лекции о Прусте (психологическая топология пути)*. М., 1995. С. 113.

народность». Триаде, которую велено было понимать как реальность. Некоторое время она работала, потом стала разваливаться, да к тому же вытесняться мифами, утвердившимися в сознании российской интеллигенции. А «для мифического субъекта», – писал Лосев, – миф «есть подлинная жизнь, со всеми надеждами и страхами, ожиданиями и отчаянием, со всей ее реальной повседневностью и чисто личной заинтересованностью»³. Впрочем, мифологическое сознание – и это стоит отметить – грозило проснуться и уже просыпалось на рациональном и живущем разумом Западе. Поэтому Семен Франк с удивлением замечал в Европе, что русские изгнанники понимают многое больше и лучше в идейных процессах, чем их западные соседи: «Когда теперь мы, русские, материально и духовно обнищавшие, все потерявшие в жизни, ищем поучения и осмысления у вождей европейской мысли, у которых большинство из нас привыкло раньше учиться, мы, заранее склонные к смирению, всегда чуждые национального самонадеяния и менее всего способные на него в эту несчастную для нас эпоху, с изумлением узнаем, что собственно учиться нам не у кого и нечему и что даже, наученные более горьким опытом наших несчастий, испив до дна чашу страданий, мы, пожалуй, сами можем научить кое-чему полезному человечество. Мы по крайней мере уже тем опередили его, что у нас меньше осталось иллюзий и призрачных верований. Мы чувствуем себя среди европейцев, как Сократ среди своих соотечественников, у которых он хотел чему-нибудь научиться, пока не признал, что он – мудрее всех, потому что он, ничего не зная, по крайней мере отдаст себе отчет в своем неведении, тогда как все остальные, ничего не зная, не знают даже своей собственной духовной нищеты!»⁴.

Стоит, однако, пару слов сказать о том, как я понимаю миф, ибо трактовок этого понятия столь много, что перечислить их весьма трудно. Скажем, современный немецкий исследователь называет девять весьма основательных концепций мифа: 1. Аллегорическая и эвгемерическая интерпретация мифа; 2. Интерпретация мифа как «болезни языка»; 3. Интерпретация мифа как поэзии и «прекрасной видимости»; 4. Ритуально-социологическая интерпретация мифа; 5. Психологическая интерпретация мифа; 6. Трансцендентальная интерпретация мифа; 7. Структуралистская интерпретация мифа; 8. Символическая и романтическая интерпретация мифа; 9. Интерпретация мифа как нуминозного опыта⁵. Я хотел бы предложить свое, рабочее толкование мифа. Оно мне важно, ибо помогает мне рассуждать в пределах той проблематики, которой я занимаюсь. Миф, на мой взгляд, это воображаемое представление о реальности, которое воспринимается как реальность. Тот, кто изучает мифы, в них, скорее всего, не верит. Он поэтому не может не воспринимать их как вымысел. Но для древних людей (как и для

³ Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Он же. Из ранних произведений. М., 1990. С. 396.

⁴ Франк С.Л. Крушение кумиров / Он же. Сочинения. М., 1990. С. 136 (далее ссылки на это издание даны в тексте: КК и стр.).

⁵ Хюбнер Карл. Истина мифа. М., 1996. С.40-74.

нас) миф был вымыслом, который осознавался как реальность, причем объективная реальность, где исключалось различие знака и значения, образа и вещи, означающего и означаемого. Ибо, как пишет современный исследователь, «миф, если он только в самом деле есть, – не обман и не игра. Миф по-настоящему есть только тогда, когда к нему относятся как к реальности»⁶. Мы могли не принимать идеи советского социализма, это было воображаемое представление о реальности, которое все жители страны были обязаны воспринимать, а многие и воспринимали, как самую что ни на есть реальность. Мы жили вне истории, ибо миф не знает истории, его время – вечность, он цикличен. Но еще стоит отметить одну важную особенность мифа, которая понятна прошедшим советскую жизнь, о которой написал М.К. Мамардашвили: «Миф, ритуал и т.д. отличаются от философии и науки тем, что мир мифа и ритуала есть такой мир, в котором нет непонятного, нет проблем. А когда появляются проблемы и непонятное – появляются философия и наука»⁷.

Соловьев, начиная с первой статьи «Мифологический процесс в древнем язычестве» (1873), пытался противопоставить мифологическому пониманию мира понимание религиозно-философское. Именно мифологическое сознание было тем, что пытались преодолеть религиозные мыслители России. Кумиры, идолы – это иллюзия бессмертия и вечности, в Библии – это символ переходящего, временного. Так Владимир Соловьев писал: «Религия запрещает нам почитать ограниченные предметы вместо бесконечного Божества; такие обожествленные предметы она осуждает как идолы и служение им как идолопоклонство. Точно так же в нравственной и социально-политической жизни, если частные интересы какой бы то ни было группы людей ставятся на место общего блага и переходящие факты идеализируются и выдаются за вечные принципы, то получают не настоящие идеалы, а только идолы. И служение этим сословным, национальным и прочим идолам, как и идолам языческих религий, непременно перейдет в безнравственные и кровавадные оргии»⁸. В Моисеевых десяти заповедях вторая гласила: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им» (Исх. 20, 4-5). Вера в кумиры – это остаток язычества. Борьба с ними сложна и малопродуктивна, но необходима. Падают они лишь в ситуации самоизживания, когда им на смену идет либо другой кумир, либо вера в Бога.

⁶ Курганов Ефим. Анекдот. Символ. Миф. СПб., 2002. С. 90.

⁷ Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Введение в философию. М., 1996. С. 13.

⁸ Соловьев В.С. Идолы и идеалы / Он же. Национальный вопрос в России. М., 2007. С. 466-467.

Миф двойника в русской культуре

Тема двойничества – тема христианской культуры. Первые возникшие в ней двойники – это Христос и Антихрист. Отсюда сразу можно сделать заключение, что они хотя антитетичны, но антитетичны весьма скрыто. Напротив, антихрист подменяет собой Христа, выступает в глазах людей как лучший Христос. Мережковский в своей трилогии решил эту проблему как явную антитезу. Хотя можно вспомнить и персидскую историю, изложенную греком Геродотом, о маге Смердисе, выдавшим себя за повелителя. Из этого правда, мало что воспоследовало. Во всяком случае, такой силы этического и культурного противостояния как в столкновении Христа и антихриста другие культуры не знают. Разумеется, нельзя сводить тему двойника к теме Христа и антихриста, тем более, что сам Христос как бы не участвует в действии, преодолевает двойник только его образ в сознании людей, но указать на нее как на парадигму, по которой строятся все двойничные сюжеты, стоит. Двойник пытается раз и, главное, навсегда подменить героя.

Также оговорю сразу, что Двойник отнюдь не близнец. Сюжеты близнецов в мировой культуре (Шекспир и пр.), как правило, комичны. Двойник не одногодок, он всегда младше героя, как антихрист он приходит потом, но пытается занять место старшего. Если говорить о теме братьев в проблеме двойничества (а она явно присутствует хотя бы в «Братьях Карамазовых»), то я бы напомнил прежде всего шекспировского «Гамлета», где младший брат Клавдий убивает короля, чтобы полностью занять его место. Это не получается, ибо ему мешает юный принц. Разумеется, это тема романтиков (Гофман). Но это не тема карнавальной маски, скажем, Зевса, принявшего облик мужа, или злого духа, в облике любимого соблазнившего женщину. Это как бы частный случай двойничества, ибо соблазнитель не претендует на полное замещение собой героя.

С Достоевским появляется и утверждается миф, что русская интеллигенция без конца порождает двойников, что она пронизана двойничеством, ибо раздвояна по природе, будучи зависима от Запада. Тут не без Запада, ибо идеи оттуда. Но Запад не мог стать двойником русской интеллигенции. Запад можно было критиковать, бранить, учиться у него, но не опекать как это всегда делает двойник. Можно сказать, что этот элемент был в отношении к Западу, который хотели превзойти, но тогда надо считать, что именно Россия выступала двойником, и любви к герою – т.е. Западу – у нее не было. Но эту обидную для отечественной культуры проблему я здесь рассматривать не буду.

Двойника стоит поискать внутри русской культуры. Какого двойника любили русские интеллектуалы? Начнем с Достоевского, с г. Голядкина. Здесь заданы все параметры взаимоотношений в чистом и простом виде. Далее оно усложнялось. Существенно сразу отметить, что там, где появляется двойник, там непременно либо нагнетается, либо и впрямь разражается катастрофа.

Но почему я назвал статью – любовь к двойнику? Во-первых, двойника любят сами герои. Г. Голядкин-старший любит г. Голядкина-младшего. Во-вторых, далее двойника любят и оправдывают другие участники романного действия, а главное, его оправдывают читатели, т.е. своеобразные alter ego героев. Осуждается, скажем, герой (Иван Карамазов), но оправдывается Смердяков, как существо, запутанное Иваном. Потом постараюсь показать реального исторического двойника интеллектуальной России.

Двойники являются в ситуации неполадок в обществе как лжехристы, антихристы, когда беды и мор. Как сказано в Евангелии от Матфея: «Иисус сказал им в ответ: берегитесь, чтобы кто не прельстил вас, Ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: "Я Христос", и многих прельстят. Также услышите о войнах и о военных слухах. Смотрите, не ужасайтесь, ибо надлежит всему тому быть, но это еще не конец: Ибо восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам; Всё же это – начало болезней. Тогда будут предавать вас на мучения и убивать вас; и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Мое; И тогда соблазняются многие, и друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга; И многие лжепророки восстанут, и прельстят многих; И, по причине умножения беззакония, во многих охладет любовь; Претерпевший же до конца спасется» (*Мф.* 24, 4-13). Неполадки в культуре порождают двойников.

Итак, неполадки в культуре, в обществе. В России революционная ситуация возникает сразу после декабристов, опрометчиво разбудивших лихо, о котором они не думали, лихо персонифицировалось в облике Герцена. А было вот что. Для краткости сошлюсь на Панченко, повторившем вслед за Гумилевым о надломе русской культуре 19 в., но увидевшим этот надлом культурологически : «Началась национальная болезнь. (...) Появляются очень странные вещи. (...) В литературе появляется тема двойничества, патриарх этой темы – Гоголь, а классик – Достоевский. Он при Николае пишет своего "Двойника", который, кстати, Белинскому очень не понравился. Вот "Бедные люди" – пожалуйста, это прекрасно: "Ах, какие несчастные! Ах, какие бедные, замученные, задавленные!" Здесь все ясно, просто, даже примитивно. А "Двойник" – это что такое? Господин Голядкин-старший и Голядкин-младший? Как говорят извозчики и Петрушка – слуга в "Двойнике": "Добрые люди живут по честности, добрые люди без фальши живут и по двое никогда не бывают". Это раздвоение человека Достоевский связывает с бесовством, потому что врач Рутеншиц (перевернутое "шпиц-рутен") в конце становится бесом. Двойничество проявлялось и в противопоставлении Москвы Петербургу. Достоевский возводит вообще двойничество именно к Петербургу: "Не знаю, прав ли я, но я всегда воображал себе Петербург, если позволяет сравнение, младшим балованным сыном человека старинного времени. Сынок отдан в люди, сынок должен учиться всем наукам, сынок должен быть молодым европейцем. Он так заспешил, что над молодой прытью

его невольно задумаешься..." "Младший – олицетворение подлости", – пишет Достоевский. Это значит, по мнению наших классиков – а это наши духовные наставники, – что подлость если не зародилась (она была всегда, конечно, начиная с Каина), то растекалась по русской земле. И куда ни кинь – всюду двойничество!»⁹.

Попробуем для начала выделить типологически схожие черты двойничества. В традиции мировой литературы двойник – это тот персонаж, который, что называется, *подставляет* главного героя, *паразитирует* на его внешности, его благородстве, его происхождении и т.п. Короче, является явным антагонистом и врагом *близкого автору* героя, судьба которого составляет предмет забот того или иного произведения. Таким злодеем был у самого Достоевского в его «петербургской поэме» «Двойник» господин Голядкин-младший. Он оказался и находчивее, и решительнее, и изворотливее, и подлее Голядкина-старшего, которого он затирал, обходил на всех поворотах и довел, наконец, до сумасшествия, выкинув в дом умалишенных и заняв его место. Таков преступный и кровавый Викторин в «Элексирах дьявола» у Гофмана, едва не погубивший душу монаха Медардуса. Такова тень в пьесе Евгения Шварца *Тень*.

Даже когда двойник оказывается вроде бы порождением сознания главного героя как в романе Стивенсона «Странный случай с доктором Джекилем и мистром Хайдом», все равно он побеждает своего, так сказать, *родителя*, убивая его. Но никогда не подчиняется главному герою. Это закон, которому следует любой двойник.

Вернемся к роману, с которого тема двойничества в русской культуре стала очевидной. К «Двойнику» Достоевского, где фиксирован важный момент отношения героя к своему двойнику. Герой ему без конца помогает, а двойник оборачивает эту помощь, разумеется, себе в пользу, но что еще важнее, выворачивает ее так, что унижает героя. *Помощь героя двойнику ведет к унижению героя. Но существенно, что герой наделяет двойника немислимими добродетелями и собирает с ним вместе строить будущую жизнь.* Не представляя даже, что двойник затем и появляется, чтобы уничтожить героя, ибо у него есть собственные планы на себя.

Уже не раз отмечалось, что сюжетная линия романа развивается таким образом, что герой берет Голядкина-младшего под свое покровительство, наслаждаясь якобы зависимостью двойника и, давая ему временами свободу в действиях, в том, в чем угодно хозяину-прототипу. Ущемленному чувству самолюбия и гордости господина Голядкина-старшего льстило преклонения и восхищение младшего друга-двойника, именно поэтому герой пропустил тот момент, когда двойник начал становиться на его место, захватывая и внимание людей, признания которых сам Голядкин-старший не добился и которыми был отвергнут. Прочитав

⁹ Панченко А. Николай I // Звезда. 2007. № 6. С. 184.

письмо победившего в схватке за реальную жизнь двойника, Яков Петрович Голыдкин-старший лишается рассудка.

Поначалу Достоевский сам в растерянности от своего открытия. Как это социально более слабый, стоящий на более низкой ступени социальной лестнице с такой легкостью справляется с героем. Конечно, какая-то чертовщина за этим. Отметим момент, когда впервые появляется двойник: поздний вечер, слякоть вдруг переходящая в метель, застилающую не только глаза, но и воспаленный разум. Метель для русской культуры – разгул бесовской стихии. В метели, как мы помним, является Гриневу Пугачев. Именно в такой почти магической бесовской ситуации происходит явление двойника, которого нечто сотворило из воздуха, потом мы понимаем, что сотворило сознание героя. Героя, мечтавшего построить лучшую жизнь, с помощью двойника. Ведь вместе они – сила, полагает герой, но лишается последнего прибежища в результате.

Любопытна нечуткость к теме двойничества у Бахтина, поглощенного проблемой карнавала, масок, шутовской смены верха и низа: «Пародирующие двойники стали довольно частым явлением и карнавализованной литературы. Особенно ярко это выражено у Достоевского, – почти каждый из ведущих героев его романов имеет по несколько двойников, по-разному его пародирующих: для Раскольникова – Свидригайлов, Лужин, Лебезятников, для Ставрогина – Петр Верховенский, Шатов, Кириллов, для Ивана Карамазова – Смердяков, черт, Ракитин. В каждом из них (то есть из двойников) герой умирает (то есть отрицается), чтобы обновиться (то есть очиститься и подняться над самим собою)»¹⁰.

Карнавальным весельем у Достоевского не пахнет. Пахнет «бесовщиной»¹¹. Как правило, появление двойника приводит у Достоевского к трагедии. Двойник уничтожает героя. А смена верха низом происходит не в карнавале с его по-европейски строго выверенными рамками, а в реальной социальной действительности. Странно, что Бахтин этого не заметил.

Конечно, двойничество – это художественное открытие, но такое художественное, которое весьма активно коррелирует с социальной проблематикой, взятой, разумеется, в контексте «большого времени». И здесь нам не обойтись без краткого взгляда на два события, важные для понимания проблемы. Панченко назвал эпоху Николая I эпохой, породивший массу оппозиций двойнического типа, среди которых Москва и Петербург, славянофильство и западничество, цари и странники. Стоит добавить и оппозицию русское образованное общество и европейская культура, где русские категорически не хотели выступать в роли двойников. Тем более, что хватало и внутреннего двойничества. Панченко не упомянул, что знаменитая триединая уваровская формула («православие, самодержавие, народность») тоже относится к этой – николаевской – эпохе. И самое любопытное в этой формуле, что в ней вообще отсутствует образованное общество, кото-

¹⁰ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 216.

¹¹ Кантор В. Карнавал или бесовщина // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 44-57.

рое отныне должно было оправдывать свое право на существование перед народом. А народ априорно, с одной стороны, становился носителем государственного и религиозного смысла, с другой – являлся страдающим и униженным младшим братом, своего рода Голядкиным-младшим, которого отныне надлежало опекать. Чем и занялась русская литература. Иными словами, возникла еще одна оппозиция с чертами двойничества, а именно: русское образованное общество и русский народ.

Проблематизация мифа двойничества

Трагические герои Достоевского, к тому же еще герои-идеологи, возникли в результате очень сложных духовных взаимодействий внутри русской культуры. Понять их происхождение – значит увидеть, как российские общественно-духовные структуры получили вторую жизнь в романной поэтике великого писателя. В 40-е годы 19 столетия в России едва ли не впервые за всю ее историю начинается напряженный и – главное – открытый культурно-философский диалог, просыпается рефлексивное общественно-историческое самосознание. Кружки и салоны становятся частью нормальной столичной жизни. А там можно было высказываться, не предавая свои тексты печати. Опыт А. Радищева и П. Чаадаева был печально поучителен. Но в эти годы впервые возникает центральная проблема русской мысли. Юные любомудры пытались понять место России «в общем порядке мира» (П. Чаадаев), как религиозном, так и социокультурном. При этом, что было явной духовной новацией, произошла смена ориентиров – вместо французов интеллектуальными учителями становятся немцы. Любопытно, что «француз» Пушкин радовался этому обстоятельству, хотя и называл немецкую ученость – туманной. Русские полемисты строили свои концепции, опираясь на сложнейшие философские системы, бывшие на тот момент высшей точкой западноевропейской мысли.

Имена Гете, Шиллера, Гегеля, Шеллинга, братьев Шлегелей становятся родными для русской культуры. Обращение именно к немецкой философии в попытке самосознания было совсем неслучайно. Будучи сами окраиной Европы и европейскими маргиналами, немцы искали *общеевропейский* смысл развития, чтобы ухватить ведущую тенденцию западной цивилизации. Немецкая философия, писал Н. Берковский, обдумывала, приводила в логический порядок немецкие дела в связи с делами всей Европы. Именно в этом и видел важность немецкой философии Пушкин.

Не раз прототипами героев Достоевского называли и Чаадаева, и Бакунина, и Герцена, и Грановского. Это были люди, прошедшие школу немецкой философии и ставшие в результате ферментом российских духовных борений, провоцирующими движение русской идейной и социальной жизни. Этот тип интеллектуалов,

выразивший самые болезненные проблемы российского развития, прежде всего столкновение западных смыслов с незападной традицией, под пером Достоевского оказался ключом к прогностическому анализу российской и европейской истории. Его романы, его герои, описанные им конфликты, стали в свою очередь художественно-философским объяснением будущих катаклизмов Европы в 20 веке.

Чтобы понять интерес писателя к героям-интеллектуалам, надо, наконец, отчетливо осознать, что общественное движение, в том числе и к христианской истине, а не просто к народу, или к народу лишь как носителю христианской истины¹², Достоевский связывал с развитием образованности в России. После возвращения с каторги он сформулировал это кредо и потом мало изменял ему: «Но где же точка соприкосновения с народом? Как сделать первый шаг к сближению с ним, – вот вопрос, вот забота, которая должна быть разделяема всеми, кому дорого русское имя, всеми, кто любит народ и дорожит его счастьем. А счастье его – счастье наше. Разумеется, что первый шаг к достижению всякого согласия есть грамотность и образование. Народ никогда не поймет нас, если не будет к тому предварительно приготовлен. Другого нет пути, и мы знаем, что, высказывая это, мы не говорим ничего нового. Но пока за образованным сословием остается еще первый шаг, оно должно воспользоваться своим положением и воспользоваться усиленно. Распространение образования усиленное, скорейшее и во что бы то ни стало – вот главная задача нашего времени, первый шаг ко всякой деятельности»¹³. Соединение с народом – грамотность и образование, то есть превращение народа в интеллигенцию, в образованное общество. Отсюда его интерес к грамотеям из народа – таким, как Макар Долгорукий. Однако положительно прекрасные герои его романов, выразители православного идеала (князь Мышкин, старец Зосима, Алеша Карамазов) – отнюдь не люди из народа, а представители образованного общества¹⁴. Я здесь немного забегаю вперед, но акценты стоит рас-

¹² Сошлюсь здесь на К. Леонтьева: «Мужика он любил, не потому только, что он мужик, не потому, что он человек рабочий и небогатый; нет – он любил его еще больше за то, что он *русский* мужик, за то, что *религиозен*. (...) У Достоевского народ хорош не потому только, что он простой народ и бедный народ, а потому, что он народ *верующий*, православный» (Леонтьев К.Н. Достоевский о русском дворянстве / Он же. Избранное. М., 1993. С. 304-305).

¹³ Достоевский Ф.М. Объявление о подписке на журнал *Время* на 1861 г. / Он же. Собр. соч. в 30-ти тт. Т. 18. Л., 1978. С. 36-37. В дальнейшем все ссылки в тексте даны на это издание.

¹⁴ Во многом следовавший Достоевскому великий русский философ В.С. Соловьев вполне прояснил эту позицию: «Противники культуры, воображающие, что существование необразованных праведников доказывает что-нибудь в пользу их мнения, закрывают глаза на то, что мы имеем здесь примеры необразованности лишь весьма относительной. (...) Отчего сам Богочеловек мог родиться только тогда, когда настала "полнота времен"? Отчего Он явился лишь в VIII-м веке после основания вечного *города*, в пределах великого римского *государства*, среди *культурного* населения Галилеи и Иерусалима? Когда твердят общее место о "галилейских рыбаках", то забывают, во-первых, что "паче всех потрудился" для христианства (как по сознанию самой церкви, так и по сознанию ее врагов) ученый книжник и образованный римский гражданин Павел, ссылавшийся на эллинских поэтов и на римские законы; во-вторых, и рыбаки-апостолы вовсе не были дикарями и невеждами, а были воспитаны на Книге

ставить заранее, чтобы яснее была мысль. Сошлюсь здесь на европейца, чеха, влюбленного в Россию, свидетельство тем более важное, что в нем отсутствовали идеологические преференции: «Достоевский (...) защищал "книжных людей", "бумажных людей" (в романе "Подросток"), ибо, спрашивает он, чем объяснить, что они так по-настоящему мучаются и кончают трагически»¹⁵.

Стоит напомнить, что В.И. Ленин считал только себя и свою партию выразителями народных нужд, а потому называл интеллигенцию «говном»¹⁶, и далее в сталинские лагеря интеллигенция отправлялась с клеймом «враги народа». Таким образом, едва ли не центральным для Франка становится вопрос, во имя чего (или во имя кого) жертвовала собой, шла в революцию российская интеллигенция. Ответ страшноватый, ибо зачеркивал по сути дела центральный миф русской культуры – миф о страдающем народе, младшем брате, труженике земли русской, кормильце (в других вариантах – «народ-богоносец»), все эти «Дубинушки», все надежды на то, что народная свобода приведет Россию к счастью. Это было самозаклание недавно народившихся в России людей мысли во имя народа, который их не знал и знать не хотел. Франк пишет: «Если попытаться как-нибудь все же определить положительное содержание этой столь пламенной и могущественной веры, то для нее нельзя отыскать иного слова, кроме "народничество". "Народниками" были все – и умеренные либералы, и социалисты-народники, и марксисты, теоретически борющиеся с народничеством (понимая последнее здесь в узком смысле определенной социально-политической программы). Все хотели служить не Богу, и даже не родине, а "благу народа", его материальному благосостоянию и культурному развитию. И главное – все верили, что "народ", низший, трудящийся класс, по природе своей есть образец совершенства, невинная жертва эксплуатации и угнетения. Народ – это Антон Горемыка, существо, которое ненормальные условия жизни насильственно держат в нищете и бессилии и обрекают на пьянство и преступления. (...) Интеллигент чувствовал себя виноватым перед народом уже тем, что он сам не принадлежал к "народу" и жил в несколько лучших материальных условиях. Искупить свою вину можно было только одним – самоотверженным служением "народу". А так как источник бедствий народа усматривался всецело в дурном общественном строе, в злой и порочной власти, то служить "народу" (...) это значило стать революционером» (КК, 120-121).

Законов и Пророков; и, наконец, в-третьих, для исполнения своего дела они должны были еще научиться писать по-гречески» (Соловьев В.С. Значение государства / Он же. Соч. В 2-х тт. Т.2. С. 553-554).

¹⁵ Масарик Т.Г. Борьба за Бога. Достоевский – философ истории русского вопроса / Он же. Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России. Книга III. Части 2 – 3. СПб., 2003. С. 73.

¹⁶ В письме А.М. Горькому от 15 сентября 1919 г. Ленин писал: «Интеллектуальные силы рабочих и крестьян растут и крепнут в борьбе за свержение буржуазии и ее пособников, интеллигентов, лакеев капитала, мнящих себя мозгом нации. На деле это не мозг, а говно» (В.И. Ленин о литературе и искусстве. М., 1969. С. 379).

Интересно, что миф народопоклонства перешел к революционерам из охранительного лагеря, с тенденцией насилия над образованными слоями, о чем с тревогой говорили русские мыслители. «Народопоклонничество», – писал В.С. Соловьев, – является «взглядом ложным в своих теоретических основах и далеко не безвредным в своих практических применениях»¹⁷. С этим основным кумиром русской общественности связаны неразрывно и другие кумиры, о которых писал в этой книге Франк, ибо народное сознание как в России, так и в Европе каждого соприкасавшегося с народом втягивало в мифологическую орбиту. Сошлюсь на мысль К. Ясперса: «Древний мифический мир медленно отступал, сохраняя, однако, благодаря фактической вере в него народных масс, свое значение в качестве некоего фона, и впоследствии мог вновь одерживать победы в обширных сферах сознания»¹⁸. Понятно, что идолом, уже отброшенным, преодоленным на тот момент эмигрировавшей интеллигенцией, философ назвал кумир революции, воспринимавшейся долго как путь к «освобождению народа». Но вот революция свершилась и оказалось, что «кумир, которому поклонялись многие поколения, которого считали живым богом-спасителем, которому приносились бесчисленные человеческие жертвы, – этот кумир, которому сейчас тупые фанатики или бессовестные лицемеры вынуждают еще поклоняться, во имя которого расстреливают людей, калечат русскую жизнь, издеваются над истинной религией, – именно в силу этого потерял свою власть над душами, изобличен как мертвый истукан. Живые души в ужасе и омерзении отступились от него. Большевики со своей точки зрения вполне правы, когда обвиняют русскую революционную интеллигенцию в "предательстве". Они не понимают лишь или не хотят понять глубокой трагедии, оправдывающей эту измену. Интеллигенция в момент осуществления высших своих надежд, в момент наступления чаемого в течение более полувека "царства Божия" – именно наступления революции и торжества ее идеалов – вдруг поняла, что бог-спаситель ее заветной веры есть ужасное, всеистребляющее чудовище или мертвый истукан, способный вдохновлять лишь безумных и лишь на безумие и убийственные дела» (КК, 123). Так структурировалось двойничество народа и интеллигенции.

Проблема русского единства и двойничества

Проблема соединения интеллигенции и народа в каком-то смысле равна проблеме нахождения единства между Москвой и Петербургом, т.е. преодоления двойничества культуры, увиденного в этом контексте А. Панченко. Это та самая мечта, о которой в *Петербуржских письмах* (1835, 1840) писал В.Ф. Одоевский,

¹⁷ Соловьев. Идолы и идеалы. С. 468.

¹⁸ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 34 (пер. М.И. Левиной).

предвидя возникновение единого мегаполиса на основе Москвы и Петербурга. Творчество Одоевского, «русского Фауста», Достоевский знал весьма хорошо. Эпиграф к «Бедным людям» он взял именно из Одоевского. Создание единого города на основе двух прежних столиц приводит, по мысли Одоевского, к тому, что Россия становится средоточием и вершиной будущей цивилизации. Об этом и Достоевский мечтал.

У Д. Чижевского есть работа о двойничестве. Он полагал, «проще всего в своей схематике тема двойника дана в "Подростке"»¹⁹. Правда, Чижевский обращает внимание в основном на слова самого Версилова о его психологической раздвоенности, хотя и видит в проблеме онтологическую существенность: «Судорожные искания "места", своего места героями Достоевского являются выражением той бесконечной жажды конкретности, своей реализации в живом "где-то", человека, утратившего свою онтологическую существенность. Конкретное "где-то" – необходимый элемент этического акта, но при "потере себя" оно начинает играть несоответственно значительную и центральную роль»²⁰. Но онтологическая существенность предполагает и реальное бытие двойника.

Должен решить эту проблему, конечно, русский Фауст, связь с которым образа Версилова может быть вполне прослежена. Достоевский не случайно вводит в текст романа эпизод с сочинением мальчиком Тришатовым оперы по гетевскому «Фаусту», отсылая нас тем самым к проблематике великой трагедии, давая как бы некую подсветку образу Версилова. Об этом слишком прямолинейно, но в целом справедливо сказано в статье М. Педько: «В образе Андрея Петровича Достоевский воплотил глубокие гетевские смыслы противоречивости Фауста»²¹. Подобно Фаусту Версиров соблазняет русскую Гретхен – Софию. Но это соблазнение отягощено наличием у героини мужа – впоследствии двойника Версилова.

Но как возникает этот персонаж-двойник? Слово бы ниоткуда. Жил себе строгих правил женатый дворовый человек, и вдруг его жена влюбляется в барина, начитавшегося гуманных книжек вроде «Антон-Горемыки» и желающего жить по совести. Барин во всем признается Макару, плачет у него на плече и полностью меняет его жизнь. Макар Иванович – ментальное создание поэта Версилова, как мужик Марей – фантазм Достоевского, как тютчевская Россия, которую исходил «в рабском виде Царь Небесный» – выдумка поэта. Сам Тютчев и недели в деревне прожить не мог. Макар не действует, а произносит значительно благоглупости, которым наученные Версировым внимают благоговейно его родственники. Как и Смердяков, Макар скорее всего импотент. Он не мог быть реальным мужем Софьи. Первый ее ребенок – Аркадий – сын Версилова.

¹⁹ Чижевский Д.И. К проблеме двойника (Из книги о формализме в этике) // О Достоевском. Сборник статей / Под редакцией А.Л. Бема. Прага, 1929. С. 17.

²⁰ Там же. С. 32.

²¹ Педько М.В. Опера Тришатова в романе Ф.М. Достоевского «Подросток»: гетевские смыслы в литературном и музыкальном контексте // Вестник молодых ученых. 2004. № 5. Серия: Филологические науки.

Странник – Макар, странник в результате действий барина, скиталец – Версиров, но по собственному желанию, в поисках истины носивший вериги. Интересны иногда проблески понимания реального соотношения дел, но как-то вскользь, ибо исследователям мешает идеологически устоявшаяся трактовка образа: «История морального падения и в перспективе морального возрождения Аркадия, соотнесенная с душевной историей Версирова, имеет свои два полюса. Один полюс – это авантюрист Ламберт, крайний полюс падения, до которого докатываются и Аркадий, и Версиров. Другой полюс – это странник Макар Долгорукий, полюс "благообразия", которого страстно жаждет Аркадий и *которое живет в душе Версирова*» (курсив мой. – В.К.)²². Вслушаемся: «полюс благообразия, которое живет в душе Версирова». Макар по сути дела – отраженный свет Версирова. А еще жестче – его двойник. Если Версиров – хриstopодобен, как замечает Т. Касаткина, говоря о «возможности осуществления Версирова как хриstopодобного героя»²³, то его двойник может нести, хотя может и не нести, другие коннотации.

Стоит привести высказывание Мережковского в крови революции 1905 года совсем иначе увидевшего мужика Марей. Вот слова Мережковского о Достоевском и его фантазме: «Он думал, что "неправославный не может быть русским", а ему нельзя было ни на минуту отойти от России, как маленькому Феде, напуганному вещим криком "волк бежит!", нельзя было ни на минуту отойти от мужика Марей. Маленький Федя ошибся: этот вещий крик раздался не около него, а в нем самом; это был первый крик последнего ужаса: Зверь идет, Антихрист идет! От этого ужаса не мог его спасти мужик Марей, русский народ, который, сделавшись "русским Христом", двойником Христа, сам превратился в Зверя, в Антихриста, потому что Антихрист и есть двойник Христа»²⁴. Но, кстати, не забудем соловьевского антихриста, гуманиста и филантропа. Отличие антихриста от Христа одно: Христос миром не принят, он трагичен, а антихрист принят.

Вряд ли Макара Долгорукого можно назвать антиподом Христа. Но вот известную несамостоятельность увидеть можно. Впрочем, в «Братьях Карамазовых» есть замечательно рассуждение в связи со Смердяковым о мужике, который, задумавшись, может село спалить, а может в Иерусалим спастись пойти. А может, добавляет писатель, и то, и другое вместе. Не зря столько времени пробыл он между каторжников, и «дерзновенность» мужика была ему вполне внятной. Но в «Подростке» Макар просто персонифицирует религиозные представления Версирова.

²² Чирков Н.М. О стиле Достоевского. М., 1967. С. 205.

²³ Касаткина Т.А. Роман Ф.М. Достоевского *Подросток*: идея автора в повествовании героя // Вопросы литературы. 2004. № 1. С. 424-425.

²⁴ Мережковский Д.С. Пророк русской революции // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов / Изд. подготовили В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М., 1990. С. 100.

При неустойчивости главного героя он обрастает двойниками, которые могут предъявить ему свою устойчивость. Вспомним молодого Версилова, когда он сошелся с Софьей и искренно каялся перед Макаром, закручивая для всех новую жизнь: «Человеку, который приехал с "Антоном Горемыкой" разрушать, на основании помещичьего права, святость брака, хотя и своего дворового, было бы очень зазорно перед самим собою, потому что, повторяю, про этого "Антон Горемыку" он еще не далее как несколько месяцев тому назад, то есть двадцать лет спустя, говорил чрезвычайно серьезно. Так ведь у Антона только лошадь увели, а тут жену! (...) Уж одни размеры, в которые развилась их любовь, составляют загадку, потому что первое условие таких, как Версилов, – это тотчас же бросить, если достигнута цель. Не то, однако же, вышло. Согрешить с миловидной дворовой вертушкой (а моя мать не была вертушкой) развратному "молодому щенку" (а они были все развратны, все до единого – и прогрессисты и ретрограды) – не только возможно, но и неминуемо, особенно взяв романическое его положение молодого вдовца и его бездельничанье. Но полюбить на всю жизнь – это слишком. Не ручаюсь, что он любил ее, но что он таскал ее за собою всю жизнь – это верно» (13, 10-12). Однако любил, как выясняется дальше, той высшей любовью, которая связывает мужчину с женщиной более сильно, чем самая яростная страсть. Отношение Версилова к Софье строилось в контексте исканий русских юных философов-идеалистов, начитавшихся немецкой философии: «Во всем этом была своего рода наивность, потому что все это было совершенно искренно. Человек, который шел гулять в Сокольники, шел для того, чтоб отдаваться пантеистическому чувству своего единства с космосом; и если ему попадался по дороге какой-нибудь солдат под хмельком или баба, вступавшая в разговор, философ не просто говорил с ними, но определял субстанцию народную в ее непосредственном и случайном явлении. Самая слеза, навертывавшаяся на веках, была строго отнесена к своему порядку: к "гемюту" или к "трагическому в сердце" (...)»²⁵. Софья стала для него символом России, символом вечной женственности, если угодно, в русском и православном (не как Татьяна Ларина) ее воплощении, софийность. Она-то в конце концов и обещает ему устойчивость. Куда бы не ходил, возвращается к ней. Но именно в этом личном переживании отвлеченных немецких формул открывался смысл русской мысли и русского бытия.

Вдумаемся, почему Версилов не отказывал от дома Макару, позволял реальной своей жене, матери своих детей, общаться с бывшим, но остававшимся законным мужем. Тот в качестве странника, носителя, как говорил Достоевский, народной (христианской) святости, праведника, без которого и надеяться в России не на что было бы, очень привлекал Версилова. Повторю вопрос: почему? Теоретические схемы конструировались в жизни, он искал реального воплощения своего христианского идеала, как славянофилы, как Тютчев, как сам Достоевский, – и

²⁵ Герцен А.И. Былое и думы / Он же. Собр. соч. В 30-ти тт. Т. 9. М., 1956. С. 19-20.

находил этот идеал в отправленном им же странствовать дворовом слуге. Очевидно, не очень доверяя себе, что он сам может выдержать этот искус отказа от светской жизни и ее благ, «раздать все» по совету Христа, и Макар для него – символ этой возможности нравственной жизни страны. Но уже после смерти Макара он формулирует идею, в которой обозначен для России новый носитель святости, тип «боления за всех». Версилов имеет в виду себя и подобных ему носителей «высшей русской идеи». Достоевский не раз писал, что христианство предполагает свободу и ответственность. Свободный человек Версилов принимает на себя всю меру ответственности. Двойник из народа перестает ему быть нужным.

Когда Версилов разбивает икону, он пытается преодолеть фальшь своих отношений с Макаром Ивановичем, который на самом деле является его двойником, порожденным его поведением, фантазией и пр. Человеку свойственно желать избавиться от двойника, неважно несет тот зло или добро. Иван Карамазов не сумел избавиться от своего двойника Смердякова (кстати, читавшего перед смертью книгу знаменитого православного мыслителя *Святого отца нашего Исаака Сирина слова*). Зависимость Ивана от двойника привела к катастрофе, где уже неясно, кто виноват. Нужно же, полагает писатель, даже в своих ошибках брать ответственность на себя. И Версилов ее берет.

Кажется, в этом контексте раздвоенности России на Москву и Петербург (как и на народ и образованное общество) возможно прочтение и двойного образа расколотой иконы (писатель ведь не рассказывает, кто или что именно на ней изображено). Можно, конечно, вообразить, что там св. Андрей и св. Макарий (это вариант Касаткиной), но оснований для подобного рода догадки текст романа не дает. Одним из аргументов святости Макара Долгорукого становится в том числе толкование имени Макар: «блаженный, счастливый» (*греч.*). Но Достоевский был знатоком русского фольклора в не меньшей степени, чем святцев. В фольклорном прочтении имени Макар говорится скорее о его ущербности. Заглянем в специальный словарь. Там имя «Макар» ассоциируется с бедным, несчастным человеком, крайним неудачником. Приведем пословицы: «На бедного Макара все шишки валятся» или «Не рука Макару калачи есть». В 19 веке «макарами» в народной речи прозывались плуты, а «макарыгами» – попрошайки²⁶. Напомню и то, что герой первого романа писателя «Бедные люди» Макар Девушкин был как раз из тех Макаров, на которых все шишки валятся. Вряд ли Достоевский не учитывал значение имени героя из своего первого и наиболее признанного критикой романа. Макар Долгорукий тоже слаб, бессилён, не способен к активному христианскому и жизненному действию.

²⁶ А в словаре Даля, который Достоевскому тоже был хорошо известен, Макары – это «плуты», «нищие», т.е. семантика имени довольно устойчива. Особенно выразительна формула: «Я тебя туда спроважу, куда Макар телят не гонял» (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х тт. Т. II. М., 1981. С. 290).

Нельзя не заметить, что Версиров, слушавший старца с вниманием, но как бы выполняя свой долг, на похороны его не пошел, а пришел в тот день к Софье – разбить икону. При этом в тексте романа сказано о разбитии иконы на две ровные половинки следующее: «Когда Татьяна Павловна перед тем вскрикнула: "Оставь образ!" — то выхватила икону из его рук и держала в своей руке. Вдруг он, с последним словом своим, стремительно вскочил, мгновенно выхватил образ из рук Татьяны и, свирепо размахнувшись, из всех сил ударил его об угол изразцовой печки. Образ раскололся ровно на два куска (...)». И далее Версиров добавляет: «Не прими за аллегория, Соня, я не наследство Макара разбил, я только так, чтоб разбить... А все-таки к тебе вернусь, к последнему ангелу! А впрочем, прими хоть и за аллегория; ведь это непременно было так!» (13, 409). Версиров осужден близкими, осужден литературоведами. В мнении окружающих трагический герой по своим моральным качествам всегда кажется ниже своего двойника. Ведь как неприятен для сослуживцев г. Голядкин-старший и как им мил младший!

Я бы прочитал эту аллегория как указание на невозможность единства образованного общества и народа, причем не простого народа, а того, близкого к образованным, в которых Г.П. Федотов видел создателей духовных стихов, слой промежуточный между дворянством, церковью и крестьянством. Именно этот слой определял умонастроение простого народа. Но путь Версирова трагичен, это путь одиночки, который сам создал (почти придумал) святость народа, но сам этим путем следовать не мог. Версиров определяет и направленность будущей образованной России – Подростка, который пишет, что «появление этого человека в жизни моей, то есть на миг, еще в первом детстве, было тем фатальным толчком, с которого началось мое сознание. Не встретиться он мне тогда — мой ум, мой склад мыслей, моя судьба, наверно, были бы иные, несмотря даже на предопределенный мне судьбою характер, которого я бы все-таки не избегнул». Подростка интересуют *идеи* отца.

Какие же идеи у этого главного героя, почему я называю его трагическим? В чем трагизм Версирова, этой квинтэссенции русских интеллектуалов? Тут, не отходя далеко от религиозно-философских концепций Тютчева, которые, быть может, и вправду основа версировского образа, обратимся к социальной сути идей героя Достоевского. Здесь можно вспомнить не только Тютчева, но и Герцена с его утверждением важности культурного слоя русского дворянства для русской истории. Напомню его мысль: «С петровского разрыва на две Руси начинается наша настоящая история; при многом скорбном этого разъединения, отсюда все, что у нас есть, – смелое государственное развитие, выступление на сцену Руси как политической личности и выступление русских личностей в народе; русская мысль приучается высказываться, является литература, является разномыслие, тревожат вопросы, народная поэзия вырастает из песней Кириши Данилова в Пушкина... Наконец, самое сознание разрыва идет из той же возбужденности

мысли; близость с Европой ободряет, развивает веру в нашу национальность, веру в то, что народ отставший, за которого мы отбываем теперь историческую тягу и которого миновали и наша скорбь и наше благо, – что он не только выступит из своего древнего быта, но встретится с нами, перешагнувши петровский период. История этого народа в будущем; он доказал свою способность тем меньшинством, которое истинно пошло по указаниям Петра, – он нами это доказал!..»²⁷. Таким образом, прокламируется необходимость «европеизма» не только для движения вперед, но и как фактор, способствующий развитию национального самосознания, а сами западники воспринимаются как представители народа, с которым они вскоре объединятся.

Именно о европеизме как центре русской мысли говорит и Версиков: «Нас таких в России, может быть, около тысячи человек; действительно, может быть, не больше, но ведь этого очень довольно, чтобы не умирать идее. Мы – носители идеи, мой милый!». Что же это за идея? «Тогда особенно слышался над Европой как бы звон похоронного колокола. Я не про войну лишь одну говорю и не про Тюильри; я и без того знал, что всё прейдет, весь лик европейского старого мира – рано ли, поздно ли; но я, как русский европеец (курсив мой. – В.К.), не мог допустить того. (...) Как носитель высшей русской культурной мысли, я не мог допустить того, ибо высшая русская мысль есть всепримирение идей. И кто бы мог понять тогда такую мысль во всем мире: я скитался один. Не про себя лично я говорю – я про русскую мысль говорю. Там была брань и логика; там француз был всего только французом, а немец всего только немцем. (...) Тогда во всей Европе не было ни одного европейца! Только я один, (...) как русский, был тогда в Европе *единственным европейцем*. Я не про себя говорю – я про всю русскую мысль говорю» (13, 374-376). Заметим, что у Макара Долгорукого *идей* нет. А мысль Версикова повторил Достоевский в речи о Пушкине.

Тут, разумеется не только Тютчев и Герцен. Это установка всей русской мысли, включая и славянофилов. Скажем, центральной историософской идеей Тютчева была идея о России как второй Европе. Да и сам он был бесспорный русский европеец. Можно вполне поддержать пожелание исследовательницы, что необходимо «утвердить поэта и мыслителя Федора Тютчева одним из прототипов образа Андрея Версикова, "русского европейца" и "истинного поэта" (вот она последняя черточка, увенчивающая сравнение типа и прототипа!)»²⁸. Достоевский постоянно подчеркивает, что дело не в Версикове-персонаже, а в принципиальной установке русской мысли – стать центром и выразителем самого духа Европы, ее квинтэссенции. Таков, скажем, смысл идеологемы 16 века «Москва – третий Рим», утверждавшей, что именно Московия является хранительницей истинного христианства, т.е. сути европеизма. Об этом же писал и знаменитый сла-

²⁷ Герцен А.И. Письма из Франции и Италии / Он же. Собр. соч. Т. 5. С. 24-25.

²⁸ Гачева А.Г. Тютчев и Версиков / Она же. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» (Достоевский и Тютчев). М., 2004. С. 336.

вянофил Хомяков, любивший западную Европу как прекрасное прошлое Европы, но будущее Европы видевший в России: «Мы – центр в человечестве европейского полушария, море, в которое стекаются все понятия»²⁹. Конечно, это иной уровень размышлений, нежели у Макара Долгорукого.

Тип всемирного боления за всех

Именно выход на европейскую духовную авансцену знаменовали собой русские мыслители 40-50-х годов. Россия в их лице поднялась на уровень европейской рефлексии. Более того, они внесли в мировую культуру и утвердили то, что до сих пор не существовало в качестве жизненной составляющей этой культуры (или презиралось, как византийская, изрядно, кстати, обворованная Западом) – восточноевропейский вариант христианства. Напомню мысль Тютчева: «В течение веков европейский Запад совершенно простодушно верил, что кроме него нет и не может быть другой Европы. Конечно, он знал, что за его пределами существуют еще другие народы и государства, называющие себя христианскими; во время своего могущества Запад даже затрагивал границы сего безымянного мира, вырвал у него несколько клочков и с грехом пополам присвоил их себе, исказив их естественные национальные черты. Но чтобы за этими пределами *жила другая, Восточная Европа, вполне законная сестра христианского Запада, христианская, как и он* (курсив мой. – В.К.), правда не феодальная и не иерархическая, однако тем самым внутренне более глубоко христианская; чтобы существовал там целый Мир, Единый в своем Начале, прочно взаимосвязанный в своих частях, живущий своей собственной органической, самобытной жизнью, – вот что было невозможно допустить, вот что многие предпочли бы подвергнуть сомнению, даже сегодня... Долгое время такое заблуждение было извинительным; веками движущая сила этой жизни дремала посреди хаоса: ее действие было замедленным, почти незаметным; густая завеса скрывала неспешное созидание нового мира... Наконец времена свершились, рука исполина сдернула завесу, и Европа Карла Великого оказалась лицом к лицу с Европой Петра Великого...»³⁰.

Стоит акцентировать вроде бы второстепенный образ романа – немца Крафта, влюбленного в Россию, трагически переживающего ее тогдашний разлад: «Все точно на постоялом дворе и завтра собираются вон из России; все живут только б с них достало...». Но идея русскости в ее, так сказать, чистом виде вне исторического и европейского контекста, как показывает писатель, заставляет переживать слишком остро временные неудачи и недостатки России, что приводит героя

²⁹ Хомяков А.С. Несколько слов о философическом письме / Он же. Соч. В 2-х тт. Т. 1. Работы по историософии. М., 1994. С. 450.

³⁰ Тютчев Ф.И. Россия и Германия / Он же. Полн. собр. сочинений и письма в 6-ти тт. Т. 3. М., 2003. С. 118.

к гибели. По справедливому соображению исследовательницы, «Крафт концентрирует в себе трагическое самоощущение русскости, доходящее до экстатического катастрофизма как бы поглощающего самого героя без остатка. Собственно, в лице Крафта Достоевский словно прослеживает, что может случиться с человеком, истово отдающего всего себя переживанию судьбы России и ее исторической миссии»³¹. Немец Крафт кончает с собой, отдав всего себя идее русскости и вдруг почувствовав вторичность России. Вообще тема немецкой русофилии, тема немцев, желающих видеть в России идеальную и высшую общественную структуру здесь любопытна, передача этой (скорее всего своей) любви немцу говорит об интеллектуальной и художественной трезвости писателя. Мысль Достоевского проста, но чрезвычайно важна в сцеплении образов романа: упиваться идеей собственной национальной исключительности – черта не русская, ибо основа русскости – это всечеловечность. Характерно, что образ немца-русофила Крафта появляется в романе как контраст с идеей русского европеизма, выраженной в Версилове.

Но именно в русской Европе рожден был тип человека по пафосу своему подобный первохристианам, которые осмеливались брать на себя все грехи мира. Версилов говорит Подростку: «– Да, мальчик, повторю тебе, что я не могу не уважать моего дворянства. У нас создан веками какой-то еще нигде не виданный высший культурный тип, которого нет в целом мире, – тип всемирного бolenия за всех. Это – тип русский, но так как он взят в высшем культурном слое народа русского, то, стало быть, я имею честь принадлежать к нему. *Он хранит в себе будущее России* (курсив мой. – В.К.). Нас, может быть, всего только тысяча человек – может, более, может, менее, – но вся Россия жила лишь пока для того, чтобы произвести эту тысячу. Скажут – мало, вознегодуют, что на тысячу человек истрачено столько веков и столько миллионов народу. По-моему, не мало» (13, 376).

Что это означало – эта позиция? Принятие на себя ответственности за весь мир, чувство столь же наднациональное, сколь и укорененное в высшем слое русского образованного общества. Можно сказать, что чувство это навеяно имперской мощью России. Возможно, отчасти так и есть. Но было бы вульгарно находить прямую связь между социально-политической ситуацией и духовной. Что же касается позиции Достоевского, то в этом романе он, скорее всего, неожиданно для себя, спел панегирик русскому образованному обществу. Желая проклясть, благословил. Ситуация, известная из Библии. Когда-то Моавитский царь Валак призвал пророка Валаама, чтобы тот проклял народ Израилев. Но «взглянул Валаам и увидел Израиля, стоящего по коленам своим, и был на нем Дух Божий» (*Числа*, 24, 2). И Валаам трижды благословляет тех, кого должен был проклинать. Аналогичную ситуацию мы видим почти во всех романах Дос-

³¹ Бойко М.Н. Процесс самоопределения героя в русском романе второй половины XIX в. / Искусство и цивилизационная идентичность. М., 2007. С. 260.

тоевского. Любопытно, что странник Макар Иванович перед смертью (как бы уже духовными очами) так видит Версилова: «Хотел было я и вам, Андрей Петрович, сударь, кой-что сказать, да Бог и без меня ваше сердце найдет» (13, 330). Его трагические герои – искатели, проходящие «сквозь горнило сомнений» (как сам Достоевский), а стало быть, и носители духа Божия. Это была попытка установления не общинного, не коллективного, а очень личного соприкосновения с Божественным смыслом. И писатель понимал трагизм этих людей – абсолютно одиноких внутри своей страны.

Годом позже после выхода романа он отрефлектировал в *Дневнике писателя* эту ситуацию. В февральской тетради «Дневника писателя» за 1876 г. Достоевский выговорил весьма важную формулу: «А потому и я отвечу искренно: напротив, это мы должны преклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли и образа; преклониться пред правдой народной и признать ее за правду, даже и в том ужасном случае, если она вышла бы отчасти и из Четьи-Минеи. Одним словом, мы должны склониться, как блудные дети, двести лет не бывшие дома, но воротившиеся, однако же, все-таки русскими, в чем, впрочем, великая наша заслуга. Но, с другой стороны, преклониться мы должны под одним лишь условием, и это *sine qua non*: чтоб народ и от нас принял многое из того, что мы принесли с собой. Не можем же мы совсем перед ним уничтожиться, и даже перед какой бы то ни было его правдой; наше пусть остается при нас, и мы не отдадим его ни за что на свете, даже, в крайнем случае, и за счастье соединения с народом. В противном случае пусть уж мы оба погибаем врознь. Да противного случая и не будет вовсе; я же совершенно убежден, что это *нечто*, что мы принесли с собой, существует действительно, – не мираж, а имеет и образ и форму, и вес» (22, 45). Пусть «оба погибаем врознь»! Страшные слова, страшное предчувствие, что народ оттолкнет русское образованное общество, что приведет к общероссийской катастрофе. И вместе с тем необходимо отстаивать свою интеллектуальную правду, особенно если она ведет к Христу.

Вспомним удивление и ужас русских христианских мыслителей, увидевших в революцию далекость народа от христианства. В 1918 г. С.Н. Булгаков резюмировал устами одного из персонажей своего знаменитого сочинения «На пиру богов» (вошедшего позднее в сборник *Из глубины*): «Как ни мало было оснований верить грезам о народе-богоносце, все же можно было ожидать, что церковь за тысячелетнее свое существование сумеет себя связать с народной душой и стать для него нужной и дорогой. А ведь оказалось то, что церковь была устранена без борьбы, словно она не дорога и не нужна была народу, и это произошло в деревне даже легче, чем в городе. (...) Русский народ вдруг оказался нехристианским...»³². Двойник, рожденный ментальностью великих русских писателей, оказался, как и положено двойнику, совсем не тем, за кого его принимали. Сын свя-

³² Булгаков С.Н. На пиру богов / Он же. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1993. С. 609.

щенника, большой русский писатель Варлам Шаламов, вспоминал: «Поток истинно народных крестьянских страстей бушевал по земле, и не было от него защиты».

Именно по духовенству и пришелся самый удар этих прорвавшихся зверских народных страстей³³. Достоевский задавался вопросом, сможет ли русский человек «черту переступить»? И вот, «переступив черту» христианства, всколыхнулась и пошла гулять по необъятным просторам России российская вольница, российская стихия. Этот процесс закономерно завершился возникновением жесточайшей сталинской диктатуры. И в этой ситуации уже можно говорить о явлении антихриста, рожденного народной стихией, выступавшего от лица народа и его именем уничтожавшего русских интеллектуалов как «врагов народа». Как замечательно было показано у Шварца, Тень погибает только после гибели Героя-ученого. Уничтожив российских интеллектуалов, народ подписал себе смертный приговор. Об этом сразу после революции написал Розанов: «"Мужик-социалист" или "солдат-социалист", конечно, не есть более ни "мужик", ни "солдат" настоящий. Все как будто "обратились в татар", "раскрестились". Самое ужасное, что я скажу и что очевидно, – это исчезновение самого русского народа»³⁴. Сегодня тем более нет того социально-культурного феномена, который в духе прошлого века можно было бы назвать народом. Остались ностальгические мифы о народной мудрости. Но в мировой культуре по-прежнему существуют достижения русской мысли и русского искусства.

Характерна привившаяся в советской науке и сохранившаяся донныне подозрительность к «сильным героям» Достоевского, их всегда так или иначе требуется принизить, ибо личность, как считается и как утвердилось в отечественном достоеведении, никогда не права, прав народ. Сама тема Достоевского словно требует подобного жертвоприношения. Вот, к примеру, рассуждения специалиста высокого класса: «В одной из ранних записей к будущему роману Достоевский характеризует прообраз (? – В.К.) Версилова как "героический тип", который "выше публики и ее живой жизни" (т.16, с. 7). В окончательном тексте сам Версиров говорит о "богатырстве", о том, что оно "выше всякого счастья" (т.13, с.174). (...) Достоевский здесь разрабатывает и в значительной степени развенчивает архетип героя (как можно развенчать архетип? – В.К.). В ранних записях этот "героический тип" уже рисуется сотканным из противоположностей. (...) Он жаждет дела и не имеет настоящей веры, делает зло и раскаивается – все из-за отсутствия почвы³⁵». Но интересно, есть ли в мировой культуре хоть одна героическая личность без противоречий и слабостей? Прометей, сдавшийся Зевсу? Тесей, предавший Медею? Геракл, сгоревший в огне от ревности? Александр Македонский, убивший лучшего друга? Илья Муромец, пускавший каленые стрелы по

³³ Шаламов В. Четвертая Вологда / Он же. Несколько моих жизней. М., 1996. С. 346.

³⁴ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 313.

³⁵ Мелетинский Е.М. О литературных архетипах. М., 1994. С. 106.

маковкам церквей? Да сам Христос, в конце концов, оторвавшийся от почвы, от народа, требовавшего Его распятия, распятия Спасителя, Христос, взмолившийся о том, чтоб чашу страданий пронесли мимо Него? Не говорю уж о том, что внимательное чтение романа не находит ни одного злого дела за Версиловым, хотя подозрений много. Но все они распадаются к славе героя. Безумная страсть Версилова к Ахмаковой? Но даже и тут злого дела он не совершил. Не вспомнить ли, кстати, и безумную страсть самого Достоевского к Аполлинарии Суловой, когда он умчался в Европу за любовницей, оставив на родине тяжело больную жену? Наверно, и он грешен, уж во всяком случае «соткан из противоречий», пользуясь выражением Мелетинского. А разбитие иконы – деяние слишком спорное, чтобы можно было отнести к очевидно злему делу. Было иконоборчество, был великий религиозный философ Владимир Соловьев, в юности выбросивший в окно иконы... Если же говорить об «отсутствии почвы» у Версилова (хотя ему дана София), то и в этом случае надо не бояться сказать, что герой как раз преодолевает почву, он ее одухотворяет, иначе он не герой, во всяком случае, не трагический герой. Герой всегда противоречив, если это только не назначенный сверху герой-символ.

Русские мыслители и писатели, трагические герои своей эпохи, были своего рода демиурги, творившие интеллектуальные смыслы России, определявшие ее культурные приоритеты. Но повлиять на народ не сумевшие, не успевшие. Они были отвергнуты своим народом, как когда-то Христос своим. А ненависть к буржуазной Европе стала определяющей в Советской стране и так далекой от европеизма русских интеллектуалов. Характерно, что Достоевский в своей речи о Пушкине повторяет основные тезисы своего героя Версилова: «Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите. О, всё это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое. Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей» (26, 147).

И дело было не в дворянстве как социальном слое, как полагал К. Леонтьев³⁶. У Достоевского речь шла о другом, о возникновении культурного типа России,

³⁶ Напомню его мысль: «Глубоко верный *русский* инстинкт подсказал Достоевскому, что дворянство русское нужно, что нужен особый класс русских людей, более других тонкий и властный, более других изящный и рыцарственный ("чувство чести"), более благовоспитанный, чем специально ученый, и т.д. (...) Не такое, разумеется, какое в "Подростке", а *какое-то* все-таки нужно. (...) Если из того убеждения, что дворянство нужно, он не вывел нигде, что необходимы и политические *привилегии* для его сохранения, то это ничего не значит; не успел, случайно не додумался» (Леонтьев. Достоевский о русском дворянстве. С. 305-306).

тип этот возник в дворянстве прежде всего в результате некоего духовного усилия по переработке культурных смыслов мировой, в основном европейской цивилизации. Этот тип и представлял Россию в мире. Беда и историческая трагедия была в том, что наработанные им смыслы были отринуты, а их носители изгнаны из страны, так что смыслы эти ушли из русской жизни. Но вот они вернулись, во многом определяя не политику, не социальную жизнь, а то, что они и должны определять – нашу духовную жизнь.