

ГОРЬКИЙ И ДОСТОЕВСКИЙ: СБЛИЖЕНИЕ АНТАГОНИСТОВ

Крутой исторический перелом последних лет не изменил нашего восприятия Горького и Достоевского как непримиримых противников, только полярно другой стала оценка их противостояния. Раньше цельный и монолитный Горький, глашатай «магистрального исторического пути», соотносился с крайне противоречивым, оказавшимся в «тупике религиозной утопии» Достоевским. Нынче—через столетие после смерти—Достоевский наконец предстал перед соотечественниками в истинном свете — пророком нашей трагической истории; Горький же воспринимается как лжеучитель, «горевестник» революции, защитник сталинской инквизиции.

Та и другая антитеза поверхностна и несправедлива. Прежняя искажала мировоззрение Достоевского и «выпрямляла» Горького. Новая зачеркивает заслуги Горького как крупного художника слова и глубокого исследователя национальной психологии, превращая его в некий фантом революции и большевизма.

Между тем объективное и многомерное сопоставление Горького со своим антагонистом помогло бы освободиться от плоского, однолинейного восприятия его «метаморфоз», послужить «голографической» и целостной характеристике его пути. По-новому могло бы осветить такое сравнение и другое мировоззренческое и художественное единство — творчество Достоевского. Да и вовсе не академичен этот вопрос—об объяснении Горького с Достоевским, неотделим он от наших болей и надежд, от судеб отечества, ставшего полигоном исторических экспериментов.

Но сравнение без предвзятости предполагает отказ от методических шаблонов. Прежде всего от разделения Горького на художника и публициста. Современная «защита» позднего Горького исходит из концепции «двух душ»: в 1928—1936 гг.

Горький-публицист заблуждался, но Горький-художник сохранил мудрость и прозрение¹. Этот контраст, действительно, характеризует духовный разлад Горького в последние годы его жизни, но не может быть принят как исследовательский ключ к пониманию всего писателя.

А между тем именно этот тезис о разладе публициста с художником был исходным моментом в прошлых работах по теме «Горький и Достоевский»². При этом никто не сличал философско-исторические концепции, выраженные в статьях Горького и Достоевского³ — из публицистики Горького извлекались лишь одни прямые высказывания против «достоевщины»: осуждения Достоевского за проповедь смирения, за мысли о зле человеческой природы, за негативные оценки русского национального характера.

После такой однобокой идеологической ошибки писателей интригующей и загадочной выглядела констатация постоянного интереса Горького-художника к проблемам, поставленным Достоевским, переосмысление его мотивов и образов. По-видимому, нельзя объяснить это прочное притяжение к антагонисту чисто художественными целями.

Надо по-новому, без заданной мысли о полярности, рассмотреть мировоззренческие позиции писателей: их представления о направленности исторического процесса, о соотношении христианства и социализма, о роли народа и его потенциях, об отношении интеллигенции к народу, о «русской идее» и т. п.

В предлагаемой статье речь пойдет о некоторых аспектах этой большой проблемы: о перекличках горьковской «Исповеди» с религиозным учением Достоевского, о системном сходстве цикла очерков Горького «Несвоевременные мысли» с «Дневником писателя» Достоевского.

¹ См. Сухих С. И. Заблуждение и прозрение Максима Горького. Нижний Новгород, 1992.

² См. Бялик Б. А. Борьба Горького-художника против реакционных идей Достоевского // Горьковские чтения. 1949-50. М., АН СССР, 1951. С. 418—465; Он же. Достоевский и достоевщина в оценках Горького // Творчество Достоевского. М., АН СССР, 1959. С. 45—100; Юзовский В. Спор Горького с Достоевским (Лунев и Раскольников). Вопросы литературы, 1959, № 5. С. 104—144.

³ Исключение составляет статья В. В. Ермилова, резко отделявшего Достоевского от всей русской классики, как отступника от реализма и гуманизма: Ермилов В. Горький и Достоевский. Красная Повесть, 1939, № 4. С. 157—177; № 5—6. С. 240—272.

«Несвоевременные мысли» выбраны нами не потому, что в них особенно крутая оппозиция большевизму, что, стало быть, Горький здесь больше всего сближается с Достоевским. На наш взгляд, Горький в этом цикле дальше от Достоевского, чем в других произведениях, написанных в советский период, например, в «Рассказах 1922—1924 годов» или в «Жизни Клима Самгина». И лишь абберрацией зрения марксистской науки, не принимавшей никакой критики коммунистической идеологии, объясняется взгляд на очерки как измену революции, клевету на народ. В «Несвоевременных мыслях» вместе с недоверием к традиционному складу души русского человека (дорогому для Достоевского) еще выражена утопическая мечта о возможности в одночасье, в течение одной исторической полосы слепить новую личность, человека разума и культуры. В «Рассказах 1922—1924 годов» вместо деклараций веры происходит глубокий анализ противоречий человека из народа, из революционной среды, фиксация его раздвоения, выявление страшной силы индивидуалистической инерции, отсутствие прочных моральных стимулов у вершителей революции.¹ Горький мог бы теперь повторить слова Достоевского: «Людей ни на каком рынке не купишь и никакими деньгами, потому что они не продаются и не покупаются, а опять-таки только веками выделяются, ну а на века надо время. Человек идеи и науки самостоятельной, человек самостоятельно деловой образуется лишь долгою, самостоятельную жизнью нации... всею историческою жизнью страны»².

Роман «Жизнь Клима Самгина» свидетельствует об отказе Горького еще от одной революционной иллюзии: от веры в массовое «возвращение» интеллигенции в народ в ходе «революции самих масс». Здесь Горький предсказал новый рецидив отечественной болезни, всю жизнь мучившей Достоевского: отрыв «окультуренного» слоя от народных корней, последствия которого мы сейчас остро ощущаем, силясь поскорее восстановить утраченные традиции. Впрочем, эта тема специального исследования.

В данной статье мы обращаемся к «Несвоевременным мыслям» потому, что многие постоянные убеждения Горького

¹ См.: Щенников Гурий. Горький и Достоевский//Урал. 1988. № 3. С. 160—167.

² Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30-ти т. Т. 21. Л. 1980. С. 93. В дальнейшем ссылки на сочинения Достоевского даны по этому изданию с указанием тома и страницы в тексте.

выражены в этом цикле с предельной откровенностью и определенностью, и потому, что в них особенно рельефно проявляется структура его социально-исторического мышления — так же, как в «Дневнике писателя» предельно честно выражена историософская концепция Достоевского. Сопоставление этих произведений дает возможность выявить сходство и различие в символах веры того и другого писателя.

Горького неизменно притягивала к Достоевскому направленность творческих поисков последнего на исследование стихии «духа народного». Горький первым оценил карамазовщину не как продукт социального разложения, а как «гениальное обобщение отрицательных признаков и свойств русского национального характера»¹.

Оба исследовали сходные социальные слои — разновидности городского мещанства: Достоевский — специалист по столичной «окуровщине», Горький — по провинциальной. И того и другого привлекала пестрота души мещанина — как феномен национальной психологии.

Сближал их и другой принцип творчества: общественно-политическое движение своего времени, революционные потрясения они часто осмыслили в категориях нравственно-этических и религиозных. У Достоевского это очевидно. Горький же, за исключением краткого этапа «богостроительства», почти не пользовался терминами «религия», «религиозный». Но важно не словоупотребление. Важен горьковский взгляд на историю, определяемый не категориями марксистской социологии, не диалектикой общественного производства и общественных отношений, а пониманием человека как центральной точки мироздания и истории человечества как развития, направленного к самоосуществлению человека. Горьковская философия истории была антропоцентристской — и в этом ее органическая связь с гуманистической линией русской литературы XIX века.

С Достоевским же его особо роднит любовь к вселенским масштабам: оба идеализировали исторический процесс, подходя к нему с позиций глобальных историософских (Достоевский) или культурологических (Горький) схем. По убеждению Достоевского, «утопическое понимание истории» (это название одного из разделов «Дневника писателя») свойственно всему русскому народу. Горький же в июне 1917 года заявлял: «А, ведь, революция совершена в интересах куль-

¹ Горький М. Собр. соч. В 30-ти т. Т. 24. М., 1953. С. 155.

туры и вызвал ее к жизни именно рост культурных сил, культурных запросов»¹. Это тоже утопический взгляд на историю, тоже идеализм. Горький и настаивал на том, что «жизнью» движет социальный идеализм — великая мечта о братстве всех со всеми» (184). Через весь цикл «Несвоевременных мыслей» проходит мысль о «культурном, гуманитарном, общечеловеческом содержании революционных идей» (112), о том, что «пролетариат вносит в жизнь великую и благостную идею новой культуры — идею всеобщего братства» (114). Здесь-то уже сама терминология напоминает автора Пушкинской речи, впервые заявившего о направленности русской истории к «единению человеческого». Такое восприятие революции было по сути своей религиозным. Недаром слова «Будем верить!» рефреном-заклинанием проходят через его статьи 1917—1918 годов. Горький разумел, конечно, веру не христианскую, а просветительско-гуманистическую; но так как гуманизм Горького позднепросветительского типа, возникший в эпоху напряженных религиозных исканий, и интеллигентских и народных, к которым писатель относился с огромным интересом², в нем заметна, ощутима и мысль о Боге. Когда молодой Горький утверждал всецелие Гордого и Мудрого Человека, он мыслил его свободным от «всех предрассудков», бегущим от темницы Веры.

Современные исследователи признали ницшеанство раннего Горького. И справедливо подметили близость его формулы: «Все в человеке, все для человека» к формуле Ницше: «Бог умер»³; ницшеанское отрицание бога — единоличного творца было дорого Горькому⁴. Влияние Ницше, как показала Л. Колобаева, обнаруживается в целом ряде повторяющихся мотивов у молодого Горького: в теме «преступление без наказания», в «низведении до нуля ценности страдания и сострадания», в культивировании сильной личности, безгранично

¹ Горький М. Несвоевременные мысли. Заметки о революции и культуре. М.: Советский писатель, 1990. С. 128. В дальнейшем сноски на это издание даны в тексте, в скобках.

² Об этом свидетельствуют, например, «Письма А. М. Горького к В. В. Розанову и его пометы на книгах Розанова» // Контекст, 1978. Литературно-теоретические исследования. М., 1978. — С. 297—342.

³ См.: Басинский П. Логика гуманизма. Об истоках трагедии Максима Горького // Вопросы литературы, 1991, № 2. — С. 138.

⁴ См.: Колобаева Л. Горький и Ницше // Вопросы литературы, 1990, № 10. — С. 168.

уверенной в себе¹. И во всех этих мотивах обнаруживается полемика Горького с Достоевским².

Но и то, что Горький не сделался проповедником «последней свободы», произошло «не без Достоевского»³.

Эволюция Горького от нищезанятия к социализму не представляется сейчас парадоксальной: есть своя логика в переходе от культа Человека и его Мысли к идее «коллективного разума», способного объединить человечество в движении к братству. Но и путь от отрицания предрассудков к идее богостроительства вовсе не крутая ломка убеждений, поскольку и религия Горького — это обновление аргументов в защиту разумного социалистического творчества. Недаром, в письме к В. В. Розанову в августе 1911 г. он высказал мысль: «И даже — кто знает — может быть социал-то демократия — внешнее выражение — хаотического пока еще — творчества всенародного, направленного к возведению новой церкви же»⁴.

Д. С. Мережковский указал на радикальную противоположность горьковской идеи богостроительства как лжерелигии подлинному религиозному богоискательству, которым Достоевский был увлечен всю жизнь: богоискатель исходит из убеждения, что «Бог есть», богостроитель из мысли: «У нас нет Бога, и надо его создать. Богостроительство, по Мережковскому, это творение не Бога, а идолов, подчинение религии политике»⁵.

Важно, однако, отметить, что суть процесса богоискательства у Достоевского и богостроительства у Горького в значительных моментах сходятся. К этой мысли приводит сопоставление схемы развития человечества, изложенной в заметке Достоевского «Социализм и христианство» (1864) и затем развитой в «Дневнике писателя» с концепцией богостроительства, выраженной в повести Горького «Исповедь». По Достоевскому, спасительная для человечества жизнь «с идеалом

¹ Там же. — С. 167—173.

² См.: Бялик Б. А. Достоевский и достоевщина в оценках Горького. // Творчество Достоевского. М.: АН СССР, 1959. С. 15—100; Юзовский В. Спор Горького с Достоевским. // Вопросы литературы, 1959, № 5. — С. 104—144.

³ Мережковский Д. Горький и Достоевский. // Мережковский Дмитрий. Акрополь. Избранные литературно-критические статьи. М., 1991. — С. 283.

⁴ Письма А. М. Горького к Розанову и его пометы на книгах Розанова. Указ. соч. — С. 303.

⁵ Мережковский Д. Указ. соч. — С. 282—286.

Христа» — это преодоление общего отчуждения всех от всех, «возвращение в непосредственность, в массу», к Богу (20; 192). Но и по Горькому, смысл богостроительства в том, что «соединяется великое, насильно разобщенное, уже многие ищут возможности, как слить все силы земли в единую, из нее же образуется светел и прекрасен всеобъемлющий бог земли!»¹. Богоискательство по Достоевскому — «цель всякого движения народного»: «Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца» (10; 198). Горький утверждает, что богостроительство — процесс массовый: «Богостроитель — суть народушко. Неисчислимый мировой народ. Народушко бессмертный» (9; 342).

Обращение человека к Богу — у Достоевского и у Горького — это кризисный момент в жизни личности — момент свободного выбора закона Христова. Герой повести Горького Матвей вступает в жизнь с заповедью дьячка Лариона: «Бог не побуждает Вас на добро и зло, самовластны вы, созданы волею его и свободно творите как злое, так и доброе» (9; 228). Эта заповедь — одно из драгоценных убеждений Достоевского. У Горького, как и у Достоевского, человек выбирает не только добро, он ищет и «свободу греха». Еще в черновиках к поэме «Человек» Горький выводит двух постоянных спутников Человека — Черта и Ангела, а в окончательном тексте повторяет любимую мысль Достоевского: «поле битвы — сердце человека» (6; 39). Но причину духовного раздвоения личности писатели объясняют по-разному: по Достоевскому, это изначальная полярность человеческой души, по Горькому, злую тягу к греху порождают внешние причины: нищета, невежество, скованность творческих сил человека социальной несвободой. И саму роль Христа как очистителя человеческих душ понимают по-разному. Достоевский видит миссию Христа в том, что он дал самый замечательный образец нравственного выбора, пожертвовав собой для людей. Горький славит Христа как первого глашатая идеи равенства: «день сознания народом необходимости равенства людей и был днем рождества Христова» (9; 348).

Достоевский проводит решительное размежевание между христианством и социализмом. Название задуманной им ста-

¹ Горький М. Полн. собр. соч. Худож. произведения в 25-ти т. Т. 9: М., 1971. Повести. — С. 342. В дальнейшем ссылки на художественные произведения Горького даны по этому изданию с указанием тома и страницы в тексте.

тии «Социализм и христианство» звучит как антитеза с первого же тезиса ее: «В социализме лучиночки, в христианстве — крайнее развитие личности и собственной воли» (20; 191) — Достоевский утверждает полную противоположность в понимании равенства социалистами и христианами: для первых это уравнивание в распределении благ, в потреблении, в правах; для вторых это признание за всеми и каждым в отдельности полной духовной свободы и самостоятельности.

Горький же пытается слить социалистическую идею и христианский идеал. Поэтому он резко отделяет создаваемую в ходе социальной борьбы новую религиозную веру от той, какой люди жили до сих пор долгие века, от «веры рабов», ложной веры, внушенной народу теми, кто умел властвовать над ними: недаром в романе «Мать» Ниловна сокрушается: «И богом нас обманули».

У Достоевского народ целен и монолитен в основах своей веры (хотя писатель и фиксирует различные формы и уровни народной религиозности, например, в притчах князя Мышкина). Автор «Исповеди» разделяет верующий народ на две категории. К одной относит странников, богомольцев, жаждущих избыть свое горе, утолить печали и скорби. «Мутно текут потоки горя по всем дорогам земли, и с великим ужасом вижу я, что нет места богу в этом хаосе разобщения всех со всеми» (9; 322). Символом этой придавленной верой толпы является картина первого крестного хода, когда у всех людей искаженные, одичалые от напряжения, мокрые и грязные лица, и они ползут «огромным серым червем... в пыли дорожной, гонимые неведомой... силой» (9; 323).

Другой народ — тот, что поверил в свои собственные силы, сам создает бога и творит чудеса — представлен в сцене другого, заключающего повесть крестного хода: пламенная вера этого народа поднимает на ноги парализованную девушку, здесь сам народ наделен прерогативами исцеляющего Христа. «Не бессилием людей создан бог, нет, но — от избытка сил. И не вне нас живет он, брате, но — внутри!» — заключает автор (9; 341).

С культом бога как воплощения человеческих сил связана у Горького неприязнь к человеческим слабостям, страданиям. Не случайно нравилась ему в Ленине «ненависть, отвращение и презрение к несчастьям, горю, страданию людей» (20; 26). Но презрение к страданию было проявлением особой любви к страждущему — любви, осуждающей его слабость, отказывающейся в солидарности с ним, отбрасыва-

ющей жалость к человеку как нечто устаревшее, «абстрактный гуманизм». Становясь на эту опасную стезю, Горький расходился не с одним Достоевским, а со всей литературой XIX века.

Цикл «Несвоевременные мысли» и по жанровой специфике и по исторической судьбе во многом сродни «Дневнику писателя» Достоевского. Как и у Достоевского, он вырос из очерков, написанных сначала для газеты и печатавшихся в «непартийном органе» «Новая жизнь» с апреля 1917 по июнь 1918 г. и затем изданных отдельной книгой за рубежом и в России в 1918 г. По форме это тоже «дневник» — горестные «заметки сердца», глубоко выстраданные размышления, диалогичные по самой сути своей, так как они выразили муки мысли и совести, сомнения и противоречия в самый решающий момент истории XX века — накануне и в первые месяцы после Октября. Близки они к стилю Достоевского и тем, что, отталкиваясь от частных, конкретных, бытовых фактов, автор идет к выводам об общих законах национальной жизни.

Цикл этот поставил автора в драматическую ситуацию: признанный «буревестник революции», он вдруг оказался в разладе с ней, в споре с социалистической мыслью, был оценен как предатель народного дела. Беспощадная критика отрицательных сторон пролетарской революции, пессимистический взгляд на народную психику, ставящий под сомнение успех социалистических преобразований, предопределили судьбу «Несвоевременных мыслей»: они надолго были вычеркнуты из творческой биографии Горького и истории русской общественной мысли: лишь в 1988 г. этот цикл вновь появился в печати, четырем годами позже завершения публикации «Дневника писателя» в Полном собрании сочинений Ф. М. Достоевского в 30-ти томах.

«Несвоевременные мысли» роднит с «Дневником писателя» и с художественным творчеством Достоевского постановка кардинальных и до сих пор весьма злободневных проблем: революция и культура, революция и мораль. В этой книге Горький настаивает на том же критерии оценки политики, которого всегда держался Достоевский: в какой мере политическая борьба служит воспитанию гуманистической культуры, нового строя души, делает ли она людей честнее, повышает ли их самооценку и моральную оценку их труда?

Горький с особой категоричностью не принимает каких-либо попыток оправдать разнузданность революционной стихии благими социальными целями, его особенно мучит при-

выкание властей и общества к насильственным эксцессам. Читая мысли Горького о развращающем влиянии на народ «справедливых публичных расправ», невольно вспоминаешь высказывания Достоевского: «Есть исторические моменты в жизни людей, в которые явное, нахальное, грубейшее злодейство может считаться лишь величием души, лишь благородным мужеством человека, вырывающегося из оков» (21; 133).

«Несвоевременные мысли» связывает с «Дневником писателя» не только фиксация общественного разложения и моральной деградации личности в эпоху большого национального кризиса — оба писателя подчиняют все свои статьи и заметки страстной проповеди нравственно-религиозного (Достоевский) или нравственно-культурного (Горький) единения русских сил. Оба верят в способность русских людей возродиться к очеловеченному образу жизни, в пробуждение совести как связующего, роднящего людей социального чувства. «Что правда для человека как лица, то пусть остается правдой и для всей нации», — утверждал Достоевский (25; 48). «Если революция не способна тотчас же развить в стране напряженное культурное строительство — тогда, с моей точки зрения, революция бесплодна, не имеет смысла, а мы — народ, неспособный к жизни» (92).

В обоих «Дневниках» осмысление текущей общественной жизни рождает полярные эмоции: смятение и надежду. Достоевский в 1870-е года поражен засильем «золотого мешка», эпидемией самоубийств, ростом политических преступлений, но упрямо твердит, что «не утерян у нас на Руси образ «лучшего человека», а «хранитель и посетитель его есть именно теперь простой народ русский» (23; 162), верит в единение общества, в возможность «мирного исхода» социальной вражды.

У Горького отвращение к массовому ожесточению, осуждение «грабежа награбленного» и тяги бедняков «к равенству в ничтожестве» соединяется со страстной верой в революцию как торжество Разума, начало эры «новых сильных людей», способных творчески преобразовать Россию: «Будем крепко верить, что в русском человеке разгорятся огнем силы его разума и воли...» (77), «Будем же верить в самих себя...» (158) «...Необходимо верить, что эти бешеные, испачканные грязью и кровью дни — великие дни рождения новой России» (167).

Вот эта вера в очистительную силу революции отделяла Горького от других писателей-современников, также возму-

щенных большевистским террором, например, от И. А. Бунина и В. Г. Короленко. Горьковские «Мысли» перекликаются в ряде существенных мотивов с «Окаянными днями» Бунина и письмами к А. В. Луначарскому Короленко. Например, в критике своеволия и самонадеянности пролетарских вождей, их незаконного и бесчеловечного социального эксперимента-торства. Примечательно, что в этом случае Горький открыто цитирует роман «Бесы», использует его памфлетный стиль: «Владимир Ленин вводит в Россию социалистический строй по методу Нечаева — «на всех парах через болото». И Ленин, и Троцкий, и все другие, кто сопровождает их к гибели в трясине действительности, очевидно убеждены вместе с Нечаевым, что «правом на бесчестие всего легче русского человека за собой увлечь можно...» (150). Но даже признавая пагубное влияние революционных вождей на массу, их ответственность за разгул анархии, Горький не согласен с «показаниями журналистов», что «революция величайшее несчастье наше, она и развратила всех нас и свела с ума» (119), что Октябрьский переворот — торжество «поголовного хама и зверя» (Бунин). Заявления такого рода он считал проявлением запальчивости и раздражения. Бунинская оценка революции выражена самим названием его дневника 1918 года «Окаянные дни». В заметках Горького мелькает очень похожее определение «проклятые дни», но в каком мажорном контексте: «Мое сердце наполняется великой надеждой и радостью даже в эти проклятые дни» (182). Горьковская позиция бесит Бунина, по его словам, Горький «изломан и восторжен»¹. Правда, и Горький не чужд был сомнений и трагических прозрений. Время от времени у него прорывается горестный вывод: «революция не несет в себе признаков духовного возрождения человека» (101), «наша революция дала полный простор всем дурным и зверским инстинктам» (171). И все-таки вера пересиливала сомнения. А верил он по-прежнему в Разум, в Вечного революционера, воплощающего в себе «Прометеево начало». Эта вера разительно отличается от веры Достоевского в традиционную культурную силу — в незыблемость нравственных аксиом, религиозных заповедей добра, корнящихся в сердце народном. Вера Достоевского была несочиненной, ненадуманной. Она отражала реальное самосознание народа, повседневное самочувствие русского че-

¹ Бунин И. А. Окаянные дни. М., 1991 (Репринтное издание Собр. соч. И. А. Бунина, т. 10).

ловека, для которого в прошлом веке вера в Бога была таким же неотъемлемым явлением и фактором быта, как политическое сознание масс в наши дни. Вера в Бога была сильнейшим противоядием против разнузданного своекорыстия. Не случайно большинство русских писателей, в том числе художников с прирожденной демократической закваской, вроде Г. Успенского, Н. Лескова, так дорожили «практическим христианством» лучших людей из народа.

Горький же решительно усомнился в традиционных добродетелях русского мужика и ожесточенно выступил против веры в них, сочтя эту веру слепой и социально вредной: порождающей утопические надежды и прожекты. В совести русского человека, в его склонности к покаянию в грехе Горький увидел не признаки духовного здоровья, а безволие, душевную дряблость, в лучшем случае склонность к пассивному праведничеству и привычку переносить незаслуженные страдания.

Автор «Несвоевременных мыслей» утверждает: «Было очень удобно верить в исключительные качества наших Каратаевых — не просто мужики, а всечеловеки... У нас верят не потому, что знают и любят, а именно — для спокойствия души, — это вера созерцателей, бесплодная и бессильная, — она «мертва есть» (134). «Нельзя полагать, что народ свят и праведен только потому, что он — мученик, даже в первые века христианства было много великомучеников по глупости» (187).

В отличие от Достоевского, Горький был далек от всякой идеализации русского народа. Он даже доказывал, что анархия 1917 года — следствие не политической свободы, а внутренней болезни нации, выступившей наружу, ставшей «накожной»: следствие свойственного «социально невоспитанному» народу «зоологического индивидуализма».

Горького упрекали в клевете на народ, в отступничестве от народа. В его устах слова о народе-звере, о народе, превратившемся из мученика в жестокого мучителя, казались кощунством. Сама постановка им вопроса о том, что характер русской революции зависит от вековых изъянов национальной психики воспринималась — и долго еще будет восприниматься правоверными марксистами — как ложная идеалистическая посылка, ненаучный и реакционный аргумент.

Между тем, споры о соответствии или несоответствии социальной революции потребностям и национальному складу русского народа не прекращались в течение всего десятиле-

тия, предшествовавшего Октябрю. Горячо участвовали в них и религиозные философы Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. В. Розанов и др. и многие писатели тех лет: И. Бунин, Е. Замятин, Б. Зайцев, М. Пришвин, А. Чапыгин, В. Шишков и др. Причем ответ на этот вопрос напрямую зависел от фазисов тогдашней политической истории. Так до Октября 1917 года философы-модернисты доказывали, что главное свойство русского характера не стихийная революционность, а «напряженное искание Града Божьего, стремление к исполнению воли Божьей на земле»¹. Но уже в 1918 году Н. А. Бердяев утверждал, что присущий русскому человеку апокалиптизм, мечта о Граде грядущем так неразрывно сплетается с нигилизмом и анархизмом, с враждой ко всякой культуре, что «русский человек может произвести нигилистический погром как погром «апокалиптический»². «Наши старые национальные болезни и грехи привели к революции и определили ее характер»³. И лучше всего подметил и отразил эти болезни, по мнению Бердяева, Достоевский. Достоевский будто бы доказал, что «природа русского человека является благодатной почвой для антихристовых соблазнов»⁴; что «религия социализма», воплотившая идеи Великого Инквизитора, могла произрасти лишь на почве русской души.

Достоевского мучила проблема национального нигилизма, он запечатлел это явление в таком сложном психологическом комплексе, как «карамазовщина»⁵.

Достоевский писал о способности русского человека «хватить через край», дойти до «забвения всякой мерки во всем» и показывал эту черту в Раскольникове, Рогожине, Ставрогине, в братьях Карамазовых и др., но главным свойством широкой русской души он считал «порыв отрицания и саморазрушения», а «обратный толчок» — потребность к искуплению греха, готовность страдать за правду, жажду страдания, возрождающего любовь и доверие к людям (см. 21, 35—36). Индивидуализм и анархизм русских образованных лю-

¹ Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции). // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1991. — С. 71.

² Бердяев Н. А. Духи русской революции. // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М., 1991. — С. 261.

³ Там же. — С. 251.

⁴ Там же. — С. 265.

⁵ См. об этом: Шенников Г. К. «Карамазовщина» как явление национальной психологии. // Достоевский и национальная культура. Вып. 1. Екатеринбург, изд-во Уральского университета, 1993.

дей — это, по мысли писателя, следствие «заблуждений ума», «ослепляющего и покоряющего на время «русское сердце». Источником же этих заблуждений — европейские «просветительские идеи».

В «Бесах» и в «Легенде о Великом Инквизиторе» Достоевский, действительно, показал, каким страшным злом для человечества может обернуться социальное прожектерство и политическая борьба, лишенные нравственных оснований, убедительно доказал, что вне моральных норм требование безграничной свободы легко может обернуться безграничным деспотизмом. Но никогда он не связывал таких метаморфоз с исконными изъянами русского духа. Да, «Бесы» — самое знаменитое предупреждение о реальном апокалипсисе и самый набатный призыв ему противостоять¹. Но этот апокалипсис, по убеждению писателя, полярно противоположен эсхатологическим устремлениям русского народа.

Бердяев заявлял, будто бы в «Бесах» Достоевский пришел к краху собственного народопоклонства: он показал русского человека не таким, каким представлял: не подвижником, а бесноватым. Но невозможно поверить, будто в самом тенденциозном романе, где писатель хотел «высказаться» целиком, он не ведал, что творил. Концепция «вопреки», применительно к Достоевскому, давно скомпрометировала себя. Только искажающей призмой можно объяснить восприятие Горьким Ивана Шатова — идейного рупора писателя и одного из самых симпатичных героев романа — «чернесотенцем» и «отталкивающим образом».

Горького еще больше тревожила укоренившаяся в «старом русском человеке» привычка к разрушению и саморазрушению. Исследованию этого комплекса посвящены многие страницы публицистических «Заметок из дневника. Воспоминаний», опубликованных позднее, в 1924 году. Но ни к этому сочинению, ни к «Несвоевременным мыслям» нельзя применить мерку автора «Духов русской революции»: взгляд на революцию как проявление якобы неискоренимой русской бесноватости. Резкие горьковские характеристики означали не аттестацию русской души «на все времена», а отказ признать в обострившемся чувстве социальной нетерпимости, в кровавых распрях с «чужими», в упоении лозунгом «грабь награбленное» — проявления социалистической психологии — писатель видел здесь лишь выплески старой рабской души,

¹ Бердяев Н. А. Указ. соч. — С. 270.

весьма далекой от «великой мечты о братстве всех со всеми».

Подобно Достоевскому, заявлявшему: «Раньше, чем не сделаешься в самом деле братом, не наступит братство» (14; 275), Горький требовал от участников социалистической революции работы по «внутренней» перестройке: «Именно пролетариат первый должен отбросить, как негодное для него, старые навыки отношения к человеку, именно он должен особенно настойчиво стремиться к расширению и углублению души, вместилища впечатлений бытия» (114).

У Горького были моменты, когда это «расширение и углубление души» представлялось ему как сплав двух символов — Христа и Прометея, «бессмертной идеи милосердия и человечности» и идеи творческого созидания, вопреки Богу и Судьбе (156—157). Жаль, что в конечном счете в сознании его победила вера в полубогов-полулюдей (95), а традиционная опора народной правдивости — религиозная совесть — была отвергнута как «суровое и безобразное учение церкви», угнетающее волю (250). Горьковское мнение на этот счет, весьма авторитетное для масс, оказало плохую услугу народу.

Горький хотел заменить старый культ новым — культом Знаний, культом Творческих способностей человека, культом Культуры как союза труда, интеллекта и морали. Поэтому в программе очеловечивания русского человека на первом плане у него безотлагательное развитие «интеллектуальных сил страны» (82), он горячо защищает идею «всемирной интеллигентности» (131).

Важнейшим средством гуманизации общества и Достоевский и Горький считали единение интеллигенции с народом, осуществимое лишь при условии подлинного знания народной души. Достоевский обвинял революционную демократию в непонимании «народной правды», а автор «Несвоевременных мыслей» упрекал большевиков в том, что они «затеяли построение храма новой жизни, имея, может быть, довольно точное представление о материальных условиях бытия народа, но совершенно не обладая знанием духовной среды, духовных свойств материала» (135).

Однако в представлении о желанном союзе интеллигенции и народа Горький решительно расходился с Достоевским.

Достоевский полагал, что духовному единению русских людей мешает интеллигентское недоверие к народу, к его разуму и христианским идеалам. Горький считает, что обра-

зованию народа препятствует «скептическое и враждебное отношение темной толпы к интеллигенции, которое изо дня в день внушается массе разными демагогами» (131).

Достоевский ставил как актуальную задачу времени возвращение интеллигенции к «правде народной», признание ее за правду «даже в том ужасном случае, если она вышла бы отчасти из Четырех Миней» (22; 45). Горький призывал интеллигенцию проявить заботу об интеллектуальном оздоровлении масс. «Русская интеллигенция снова должна взять на себя высокий труд духовного врачевания народа» (136).

Горького больше всего беспокоил разрыв между малой горсткой российской интеллигенции, к которой, по его мысли, принадлежал и сознательный пролетариат — «аристократ демократии» (181), способный к новому историческому творчеству, и общей массой народа, деревенского и городского, враждебного социализму, проявляющего «свирепый собственный индивидуализм». В этой «непросветленности» массовых инстинктов он видел главное препятствие реализации мечты о всеобщем братстве. Достоевский, хотя и не раз писал о пропасти, разделяющей русское общество и простонародье, полагал, однако, что народ и образованные люди в России не столько разобщены, сколько связаны единой исторической судьбой — общим стремлением к всемирному счастью и всечеловеческому единению. Достоевский остро чувствовал социальную вражду «низов» к «верхам», знал и социальные различия в народе, но на протяжении двадцати лет, от первых статей во «Времени» (январь 1861) до «Речи о Пушкине» (июнь 1880) упорно доказывал, что русская нация являет собой нравственный монолит, способный указать пути к братству другим народам. Вера в «русскую идею» была для него и надеждой на единственно возможный способ достижения общечеловеческой гармонии: по мысли писателя, желанный «золотой век» может быть основан не на социальной однородности людей, не путем уравнивания их в средствах и правах, а лишь нравственным единением социально, этически, генетически очень разнородных и духовно суровых личностей и народов. И решающую роль в этом единении должна сыграть нация, раньше других достигшая нравственной консолидации «по Христову евангельскому закону», именно она способна «внести примирение в европейские противоречия уже окончательно» (26; 148).

В христианском мессианизме Достоевского, при всем его утопизме, есть зерна исторического пророчества: предчувст-

вие того исторического момента, когда все народы и государства придут к сознанию неизбежности мирного разрешения межнациональных и внутринациональных конфликтов и когда авторитет нации будет определяться не мощью оружия, а способностью ее к отзывчивости, умению понять чужие интересы, «свойством перевоплощаться вполне в чужую национальность» (26; 146). И, конечно, в этой ситуации лучшую службу человечеству может сослужить народ, не раздираемый внутренними противоречиями, а живущий едиными идеалами.

В «русскую идею» Достоевского заложен и очень важный постулат о духовной свободе, о праве свободного выбора для каждой личности и каждой суверенной нации как начальной основе подлинного братства.

«Русская идея» Достоевского не имеет ничего общего с «революционным мессианизмом» (Бердяев) европейских и русских «практических социалистов», готовых «перекроить все человечество по новому штатту» (Достоевский), в соответствии с проектами своих учителей.

Но на традиции национально-мессианской идеологии пытались опереться и большевики. Они стремились обновить мысль о мировой роли русского народа, как авангарда всего человечества в интернациональном движении к коммунизму. Горький улавливал беззастенчивую фальшь, комчванство, самодовольство в разглагольствованиях о миссии Новой России. И беспощадно разоблачал их: «И вот этот маломощный, темный, органически склонный к анархизму народ ныне призывается быть духовным водителем мира, Мессией Европы... «Вожди народа» не скрывают своего намерения зажечь из сырых русских поленьев костер, огонь которого осветил бы западный мир, тот мир, где огни социального творчества горят более ярко и разумно, чем у нас, на Руси. Костер зажгли, он горит плохо, воняет Русью, грязненькой, пьяной и жестокой. И вот эту несчастную Русь тащат и толкают на Голгофу, чтобы распять ее ради спасения мира. Разве это не «мессианство» во сто лошадиных сил?» (17—171).

В горьковской тревоге выразилось трагическое предчувствие возможного искажения идеологии и практики социализма. В горьковском отрешении от «мессианства» прозвучало очень важное предостережение от чар нового исторического утопизма, от изначальной уверенности в превосходстве новой политической структуры над всеми существующими социальными организациями, от создания новых мифов о единствен-

ном народе-избавителе мира от всякого зла. Предостережение не услышанное, не понятое, так как оно было не нужно, не выгодно «вождям народа». Новое утопическое понимание истории долгое время было своего рода обольщающей дымовой завесой, скрывало от народа — «Мессии» его истинное положение «винтика» в системе бюрократического государства. Вместе с тем Горький и сам послужил культу революционных вождей. И даже в «Несвоевременных мыслях». С большой убежденностью пытался он обосновать здесь веру в подлинных Вечных Революционеров, единственных Хозяев и Работников на земле, воодушевленных социальным идеализмом и способных вести за собой духовно непросветленную массу («слабосильных бунтовщиков», по выражению Великого Инквизитора Достоевского). Недаром в самом Инквизиторе Достоевского Горького заинтересовала «пламенная жажда религиозного»¹. Эта вера в элиту носителей Разума уже декларативно была выражена в очерке «В. И. Ленин»: «Владимир Ленин умер. Наследники разума и воли его — живы. Живут и работают так успешно, как никто, никогда, нигде в мире не работал» (20; 49). Она стала предпосылкой компромисса Горького со сталинским режимом.

¹ См.: Письма А. М. Горького к Розанову и его пометы на книгах Розанова. Указ. соч. — С. 317.