

С. Н. НОСОВ

## ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ В МИРОВОЗЗРЕНИИ АП. ГРИГОРЬЕВА И Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

В одном из писем Ап. Майкову Ап. Григорьев со свойственной ему экспрессивностью и с горечью вместе с тем писал: «Мысль об уничтожении личности общностью в нашей русской душе есть именно слабая сторона славянофильства... и сам Пушкин, притворявшийся иногда Иваном Петровичем Белкиным, понимал тот процесс... Это идет в каждом из нас и в целой нашей эпохе — процесс Ивана Петровича Белкина, смиряющего, безличного начала... Мы лгали, когда облекались в разные хламиды, да лжем и теперь, когда признаем с Толстым один *героизм* капитана его (в кавказских сценах) или, пожалуй, лермонтовского Максима Максимыча».<sup>1</sup> Приверженность началу личностному, очень личное и слитное восприятие искусства и жизни — черты, которые характеризовали мировосприятие Григорьева изначально.

Подчеркнуто иным был взгляд на проблему личности Достоевского, писавшего в записных книжках, что «высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того <...> чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, — это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно» (20, 172). Стремление к растворению личности в народном единстве — это черта мировоззрения Достоевского, которая стала в его решении проблемы личности безусловно решающей.

И Достоевскому, и Григорьеву была свойственна — и это роднит их взгляды и на природу творчества, и на природу и роль личности — особая исповедальность творчества, которую А. И. Герцен отметил как знамение новой литературной эпохи, утверждая в обозрении «Западные книги», что современная литература — «исповедь современного человека под прозрачной маской романа или просто в форме воспоминаний, переписки».<sup>2</sup> Исповедальность и тесно связанная с ней ориентированность на субъективно-личностное начало творчества, опора на свой собственный, прежде всего духовный, опыт вела к стихийному индивидуализму, к представлению, что лишь погружение в глубины собственного «я» художника спо-

<sup>1</sup> Григорьев А. А. Материалы для биографии. Пг., 1917. С. 215.

<sup>2</sup> Герцен А. И. Собр. соч.: В 30-ти т. М., 1958. Т. 13. С. 93.

собно раскрыть сущностное содержание, скрытое под калейдоскопической пестротой внешних событий «изнанку» бытия.

Тот диалогизм, который подчеркивался М. Бахтиным в творчестве Достоевского, на наш взгляд, во многом иллюзорен. «Голоса», выявленные Бахтиным в произведениях писателя, — отнюдь не объективированные «голоса» противоречивого бытия. Они существуют лишь в пределах исповедальности Достоевского-художника как отражение его мучительно противоречивого личностного сознания. Достоевский, как и Григорьев, тоже касавшийся темы «двойничества» и даже множественности ликов личности в своем творчестве, пожалуй, впервые в русской литературе выразил идею неизбежной внутренней дисгармонии всякого личностного сознания, сознания, опирающегося на всю множественность взаимно противоречивых стремлений и переживаний отдельного человеческого «я».

В этой личностной неоднозначности, в невозможности свести весь внутренний мир человека к универсальному единству виделся им — и Достоевскому в особенности — не один лишь трагизм, но залог освобождения человека от власти сковывающих его сознание идеологических догм, по отношению к которым человек, лишенный индивидуальности, выступает лишь безвольной и безынициативной марионеткой. Губящей индивидуальность считал Достоевский способность «среднего» человека безоглядно подчиниться идеи, теории, догме, системе как бы извне налагаемых на его сознание понятий. «Идея вдруг падает у нас на человека, как огромный камень, и придавливает его наполовину, — и вот он под ним корчится, а освободиться не умеет» (23, 24), — утверждал он в «Дневнике писателя». И, конечно же, Григорьев в своем принципиальном, не однажды декларировавшемся в критике и эпистолярном наследии адогматизме, в котором Б. Ф. Егоров отметил даже «своеобразный романтический анархизм»,<sup>3</sup> был такому сопротивлению Достоевского идеологичности и нормативности сознания современников весьма близок.

В целом Россия, которую знали Достоевский и Григорьев и в условиях общественно-литературной жизни которой формировалось их мировоззрение, их взгляд на проблему личности, — страна отнюдь не столь неподвижная, замороженная, как часто писали и пишут, социальной и политической стагнацией николаевского царствования, а, наоборот, динамичная, в течение десятилетий совершившая скачки — в общественной мысли, искусстве, социальной жизни, — на которые требовались странам Запада столетия. Это была первая страна «незапада», вырвавшаяся в число первостепенных держав и пытавшаяся в области литературы и мысли не просто перенимать европейские традиции, но вырабатывать свои этические и эстетические ценности. Одной из таких очень национальных, выработанных в противовес западной буржуазности идей была тесно связанная с личностным сознанием в России идея анти-

<sup>3</sup> Егоров Б. Ф. Поэзия Аполлона Григорьева // Григорьев Ап. Стихотворения и поэмы, М., 1978. С. 10.

мещанства. Апофеоз русского антимещанства — знаменитые «Концы и начала» Герцена, стремившегося противопоставить буржуазному довольству Западной Европы неуспокоенность, тревожность русского сознания, остро и порой болезненно ощущающего и общечеловеческое, и собственное несовершенство. «Чем ближе страна к своему окончательному состоянию, тем больше она считает себя средоточием просвещения и всех совершенств, как Китай, стоящий без соперников, как Англия и Франция, не сомневающиеся <...> что они передовые страны мира», — утверждает Герцен,<sup>4</sup> отчетливо формулируя то неприятие национального самодовольства и порождаемого им общества торжествующей посредственности, поиски альтернативы которому во многом определили подход Достоевского и Григорьева к проблеме личности. Достоевскому и Григорьеву, при всей разности их отношения к так называемому личностному эгоизму, в равной мере чужда идеализация того царства «вечной середины, вечной посредственности, абсолютного мещанства»,<sup>5</sup> того господства «среднего» человека, вторжение которого в историю впоследствии предрекал в известнейшей работе «Грядущий Хам» Д. С. Мережковский.

И для Достоевского, и для Григорьева личность — это прежде всего страсть, порыв, попытка вырваться из пут повседневности, преодолеть одинаковость, затверженность и заданность лиц, судеб и поступков. В книге «О литературном герое» Л. Я. Гинзбург писала, что «героев классической трагедии страсть поражала как божий гнев и, обессиленных, влекла за собой».<sup>6</sup> К такой классической концепции страсти поразительно близок Достоевский. Григорьев же, сближаясь с личностными идеалами романтизма, через стихию страсти утверждает свое личностное «я», отказывается видеть в эгоизме разрушительное начало. То совпадающие в своем пафосе, то антагонистически сталкивающиеся, концепции личности, выдвинутые Достоевским и Григорьевым, дают богатую почву для сопоставлений и далеко идущих параллелей.

Если Достоевский как писатель неизмеримо сложнее, многостороннее Достоевского-публициста, то соотношения общественных идей и литературного творчества Ап. Григорьева, его литературной критики и поэзии, его мировоззрения и личности были иными: как мыслитель, как личность Григорьев остался в конечном счете ярче и глубже (о чем свидетельствуют, например, его замечательные письма<sup>7</sup>) Григорьева-критика и Григорьева-поэта, литературно-критические статьи Григорьева не могут служить исчерпывающим свидетельством его решения проблемы личности, а его поэзия лишь отдельными гранями высвечивает его сложное и противоречивое мироощущение.

<sup>4</sup> Герцен А. И. Собр. соч.: В 30-ти т. Т. 16. С. 135.

<sup>5</sup> Мережковский Д. С. Полн. собр. соч.: В 17-ти т. СПб., 1911. Т. 11. С. 6.

<sup>6</sup> Гинзбург Л. Я. О литературном герое. Л., 1979. С. 21.

<sup>7</sup> См. нашу статью: Письма Аполлона Григорьева как источник по истории славянофильства. // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1981. Т. 12.

Весьма существенно также то, что мировоззрение Достоевского и Григорьева, их взгляд на проблему личности на всем протяжении их творчества и жизни изменялись, эволюционировали, так что Григорьев «москвитянинского» периода не схож в симпатиях и антипатиях, в пафосе творчества с Григорьевым начала 60-х гг., а Достоевский времени участия в кружке Петрашевского во многом даже прямо противоположен в своем мировоззрении Достоевскому периода издания «Времени» и «Эпохи». Вычленение личностной проблематики из всего спектра литературно-общественных проблем в творчестве Достоевского и Григорьева предполагает, таким образом, известное обобщение, попытку синтезировать их идеи и высказывания о личности и ее роли, принадлежащие разным эпохам и этапам. Ведь, в конечном счете, и мировоззрение Достоевского, и мировоззрение Григорьева, при всей эволюции и саморазвитии, бесспорно спаяны некоторым внутренним единством, а параллелизм их идейных исканий дает богатую почву для сопоставления и сравнительного анализа.

В посвященной Ап. Григорьеву проницательной статье «Пророк славянофильского идеализма» (1876) Н. В. Шелгунов заметил: «Григорьев был человек в высшей степени напряженный».<sup>8</sup> Точно такую же напряженность можно выделить как характерное свойство таланта и личностного облика Достоевского. Более того, напряженность мысли, напряженность исканий Григорьева и Достоевского оказывались внутренно связанными с противоречивостью, постоянным «двойничеством» не только личности, но и самих идей как Григорьева, так и Достоевского, «двойничеством», отражавшим их убежденность в двойственности самой жизни. Характерно, скажем, что, обозначая отличие своего мировосприятия от раннеславянофильских постулатов, Григорьев в письме Е. Н. Эдельсону от 5 декабря 1857 г. заметил: «Они (славянофилы. — С. Н.) не верят в силу, т. е. в *двойственность* *...*, а верят в *искусственное единство...*».<sup>9</sup> Взаимопроникновение и борьба идеального и «низкого», плотски-земного воплощены в самой ткани мысли Григорьева и Достоевского. Идея высокого общечеловеческого идеала кристаллизуется в творчестве Достоевского не только в отталкивании от «низкой» действительности, не только в противопоставлении ей, но и во взаимодействии с ней. Об этом очень хорошо сказал в одном из писем сыну Аполлону А. Н. Майков. Противопоставляя духовность творчества Достоевского натурализму и сугубой «плотскости» произведений Золя, Майков писал: «Достоевский тоже ужасен иногда в изображении язв — но чувствуешь в душе автора высокий идеал... Он — мучит, но примиряет — и учит».<sup>10</sup> Эта особая напряженность, мучительность исканий Достоевского, вновь подчеркнем, близкая Григорьеву, позволяет говорить, что проблема лич-

<sup>8</sup> Шелгунов Н. В. Литературная критика. Л., 1974. С. 343.

<sup>9</sup> Григорьев А. А. Материалы для биографии. С. 198.

<sup>10</sup> Цит. по: Ямпольский И. Г. Из неизданных писем А. Н. Майкова о Достоевском // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1980. Т. 4. С. 281.

ности была для них и личной проблемой, не только отвлеченно-философской и социально-исторической, но и конкретно-психологической.

Ставя проблему личности в мировоззрении Достоевского, важно и отметить, что для него первостепенным был вопрос о следствиях, к которым ведет раскрепощенное личностное сознание. Достоевский в сущности опасается неограниченной свободы личности, ее «бунта», и именно поэтому требует признать реальность эгоистически-личностного начала в человеке. Во многих существенных моментах такому взгляду созвучна и позиция Григорьева. Так, в статье «О правде и искренности в искусстве» (1856), утверждая, что Байрон «есть пламенный поэтический протест личности против всего условного в окружавшем его общежитии»,<sup>11</sup> Григорьев тем не менее отказывает великому английскому поэту, как раз вследствие абсолютизации им идеи личности (которая, по Григорьеву, становится у Байрона выше начала нравственного, выше идеала), в способности к высокому «идеальному созерцанию» в поэзии, являвшемуся, согласно выдвигаемой Григорьевым шкале ценностей в искусстве, непременным условием, необходимостью в «великом» и вечном искусстве. В глазах Григорьева Байрон — певец «тоски и иронии»<sup>12</sup> — самим своим явлением в литературе свидетельствовал о пробуждении колossalной разрушительной энергии личности в Европе, долгое время, несмотря на раскрепощающий порыв эпохи Возрождения, скованной «шуртанизмом» с его суровыми и безжизненными моральными нормами. И не случайно именно в этой, одной из наиболее ярких, хотя и не самой типической статье Григорьева, статье, написанной в период тяжелейшего личного кризиса и распада «молодой редакции» «Москвитянина», он подчеркивал в силе поэзии Байрона «что-то стихийно-слепое», утверждая, что «эта сила бунтует во имя самого бунта, без всяких других полномочий».<sup>13</sup> Усматривая в произведениях Байрона и его личности разрушительное начало, Григорьев, осуждая байроническое отрижение морали как таковой, казнил и мятежность собственной натуры, особенно явственную в тревожные минуты кризисов сознания и жизни, проницательно различая в веяниях времени гибельную деструктивность. Именно здесь следует искать истоки специфически григорьевской «тоски по идеалу», идеалу, который сумел бы преобразить анархическую энергию раскрепощенной личности в энергию созидательную, в стремление к гармонии и социальному миру.

И Достоевскому, и Григорьеву было свойственно стремление «обуздать» эгоистические инстинкты личности, выраженное Достоевским в утверждении: «...люди успокаиваются не прогрессом

<sup>11</sup> Григорьев Ап. Эстетика и критика. М., 1980. С. 78.

<sup>12</sup> Там же. С. 80. Показательно, что в «Кратком послужном списке на память моим старым и новым друзьям» Григорьев назвал эту работу одной «из серьезнейших статей моих» (Григорьев Ап. Воспоминания. Л., 1980. С. 310).

<sup>13</sup> Григорьев Ап. Эстетика и критика. С. 81.

ума и необходимости, а нравственным признанием высшей красоты, служащей идеалом для всех (записная тетрадь 1875—1876 гг. — 24, 159). У Григорьева, однако, жажда гармонии и высшего идеала соседствовала с приверженностью к стихийным силам общественного самосознания, к стихийному началу человеческой природы. В сущности, григорьевский апофеоз стихийных начал жизни не только оправдывал, но и воспевал действие «невзвинзанных» исторических стихий, отражающееся, проявляющее себя в личностном анархизме, бунте против социальных и моральных норм и догм, в котором Григорьев на идеологическом уровне видел угрозу «органическому началу» исторической жизни. И хотя в начале 60-х гг., в период сотрудничества Григорьева во «Времени», он горячо не годовал на терпимость, проявленную редакцией, т. е. прежде всего Ф. М. Достоевским, к выступлениям «Современника» и революционной партии в целом, именно «Григорьев с его усилившимся пафосом личностного начала, с романтическим бунтарством объективно оказывался часто „левее“ Достоевского, тем более что последний под влиянием обострения общественной борьбы, накала революционных страстей конца 1861—1862 годов стал заметно „праветь“», — справедливо отмечал Б. Ф. Егоров.<sup>14</sup>

Постановка вопроса о сущности политических взглядов Достоевского и Григорьева в связи с проблемой личности в их мировоззрении открывает возможности рассмотреть и оценить представления о личности у обоих писателей и мыслителей под принципиально новым углом зрения. В известной, посвященной Достоевскому работе «Пророк русской революции» Д. С. Мережковский, говоря о революционных событиях 1905 г. в России в связи с мировоззрением и «пророчествами» Достоевского, утверждал: «Он (Достоевский. — С. Н.) ведь и сам носил в себе начало этой бури, начало бесконечного движения, несмотря на то, что хотел быть или казаться оплотом бесконечной неподвижности; он был революцией, которая притворилась реакцией».<sup>15</sup> По существу, доказывая «призрачный», внешний характер почвеннической ориентации Достоевского, его внутреннюю поглощенность идеей революционного бунта, Мережковский был близок к истине. Не случайно, скажем, в образе Ставрогина, аллегорически олицетворявшем в романе «Бесы» «русскость» характера и даже саму раздираемую противоречиями Россию, тенденции разрушительные, в конечном счете, оказываются решающими, роковыми. В представлениях Достоевского о русской революционности центральной была идея трагической стихийности русского человека — личностный бунт всегда рождается в его героях спонтанно, вопреки их осознанным стремлениям. Таков бунт Настасьи Филипповны, Ставрогина, Ивана Карамазова. Что касается образов Петра Верховенского и его сообщников, в которых Достоевский изобразил свои представления о русском «революцио-

<sup>14</sup> Егоров Б. Ф. Борьба эстетических идей в России середины XIX века. Л., 1982. С. 197.

<sup>15</sup> Мережковский Д. С. Пророк русской революции. СПб., 1906. С. 3.

нерстве», то не они все же явились воплощением революционного порыва, бури и натиска сил социального разрушения. Глубоко гротескные, уподобленные марионеткам зла и порока, эти образы оказались подчиненными полемике Достоевского с идеей революционного насилия.

Но, хотя личность в глазах Достоевского и деструктивна, являясь потенциальным источником насилия, хотя рождение личности — всегда «бунт», едва ли мог Достоевский согласиться с тезисом А. С. Хомякова, что личность «до такой степени неспособна быть началом или источником художества, что всякое ее проявление уже расстраивает или искажает художественное произведение».<sup>16</sup> Для Достоевского-писателя личность — грозная, чарующая и пугающая одновременно, стихийная сила, пробуждение которой в России неотвязно приковывало его художественное внимание. На мировоззренческом уровне, как идеолог «почвенничества», Достоевский мог согласиться с Хомяковым, что «отдельная личность есть совершенное бессилие и внутренний непримиренный разлад».<sup>17</sup> Но в творчестве Достоевского личность оказывалась узлом противоречий, тождественных противоречиям самой жизни, оказывалась важнейшим началом человеческого бытия, неприятие которого равносильно неприятию жизни.

В представлениях о человеческой судьбе, подвластной лишь воле осознаваемого как влекущая стихия «рока», Ап. Григорьев был близок героям Достоевского, действительно жил теми «роковыми страстями», мучился теми «высшими идеями», которыми жили и мучались герои Достоевского. Даже ежедневная, будничная жизнь Григорьева в своей сумбурности и лихорадочности нередко достигала той почти фантастической накаленности, стремительности психологических коллизий и перемен, которая стала отличительной чертой романов Достоевского. Идеальная любовь к Л. Я. Визард, подлинно «фатальная» мучительная страсть к М. А. Дубровской, бесконечно тяжелые отношения с отцом, неспособность побороть губительное пристрастие к алкоголю, отчаянные попытки склеить из «лоскутов» славянофильства, западничества, шеллингианства и собственных «темных» прозрений новое органическое мировидение, бегство от долгов и жизненных неурядиц сначала в чуждую русской натуре Григорьева жаркую и солнечную Италию, затем в далекий провинциальный Оренбург, ссоры с друзьями и единомышленниками, разочарования, «загулы души», новые надежды и бурная журналистская деятельность — таков пунктир жизни Григорьева, столь напоминающий даже чисто внешне драматическое развертывание сюжета «Братьев Карамазовых», наверное, наиболее национального из великих романов Достоевского.

Но если Достоевский строил сюжеты своих произведений, предполагая, что его героями управляют идеи, придающие их страстям, душевным порывам и потаенным стремлениям силу «рока», то Гри-

<sup>16</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 1. С. 161.

<sup>17</sup> Там же.

горьев те роковые силы и влечения своей натуры, которым столь беззаветно отдавался, воспринимал как проявление стихии, неподвластной законам разума. «Слепые стихии, мы и заслуги-то даже не имеем», — с горечью писал он М. П. Погодину (письмо от 7 марта 1858 г.).<sup>18</sup> Впрочем, сомнения и разочарования то и дело сменялись приливами новой веры в свое призвание в искусстве, в небесполезность страданий, — и тогда Григорьев с романтическим пафосом доказывал: «Глубоко говорит Шеллинг, что появление нового Бога выражается первоначально в вакханалиях, неистовстве, юродстве — результатах могущественного, но не уясненного самому себе предчувствия, пламенной, но не проведенной в догматы веры. Этот момент есть и в процессах целых эпох, есть и в процессах отдельных душ, как есть во всем создании, ибо это — процесс космический. Этим я не хочу сказать, чтоб душа моя прошла уже эту минуту. Никто из нас *не пройдет* ее совсем... Но те сочувствия, те ненависти, которые лихорадочно бились во мне всегда, получают необоримую прямость и крепость» (письмо Е. Н. Эдельсону от 13 ноября 1857 г.).<sup>19</sup> В этой цитате, в отождествлении Григорьевым исторических процессов, которыми охвачены целые эпохи, с нравственным состоянием и самосознанием отдельной личности — специфика григорьевского мироучествования. По существу Григорьев предвосхищает убеждение, свойственное впоследствии эпохе декаданса и емко выраженное О. Шпенглером в утверждении: «...видимая история только выражение, знак, принявшая формы душевная стихия».<sup>20</sup> Можно утверждать, что элементы этого взгляда содержались и в мировоззрении Достоевского, о котором один из современных исследователей Л. М. Розенблум не без оснований писала: «Религиозно-утопический характер теории Достоевского выражается в том, что весь исторический путь человечества он рассматривает с точки зрения самосознания личности».<sup>21</sup> Однако Ап. Григорьев в отличие от Достоевского не отождествлял стихийность личностного «бунта» с разрушительностью, верил в божественную предопределенность, управляющую и стихией. Так, выдвигая в письме Е. Н. Эдельсону от 16 ноября 1857 г. ряд основополагающих мировоззренческих тезисов, Григорьев утверждал: «Все прошло, кроме нового начала жизни, которое мы называем *русским*».<sup>22</sup> Раскрывая сущность своего понимания этого «русского начала», он доказывал далее: «...оно, как всякое живое начало, — двойственно, т. е. имеет две силы — стремительную и осаживающую. Все это не ново, конечно, все это более или менее я говорил прежде... *Distinguo* (Разделяю — лат.). Но с такой прочностию я не боюсь теперь слова: историческая вера, ибо верить в *начала*, в *силы* не значит *верить* в *слепую историю*».<sup>23</sup> Несмотря на харак-

<sup>18</sup> Григорьев А. А. Материалы для биографии. С. 226.

<sup>19</sup> Там же. С. 183—184.

<sup>20</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Пг., 1922. С. 4.

<sup>21</sup> Розенблум Л. М. Творческие дневники Достоевского. М., 1981. С. 73.

<sup>22</sup> Григорьев А. А. Материалы для биографии. С. 188.

<sup>23</sup> Там же. С. 188—189.

тернейшую для Григорьева «путаность» в выражении своих мыслей, он достаточно однозначно отрицает необходимость существования закрепощающих личность моральных и социальных норм. «Все это, стихийное, что в нас облекается то тою, то другою оболочкою, со временем выступит резко и ясно... А пока... пока, чему же прикажете следовать, как не темным указаниям этого стихийного?» — пишет Григорьев в письме к М. П. Погодину от 18 ноября 1857 г.<sup>24</sup> Для Григорьева казалось немыслимым «сжать живую силу в определения» (письмо Е. Н. Эдельсону от 13 декабря 1857 г.),<sup>25</sup> ему была чужда идея постепенного самовоспитания личности, выраженная Достоевским в емком утверждении: «...сделаться человеком нельзя разом, а надо выделаться в человека. Тут дисциплина» (25, 47). И в этом последнем различии, помимо теоретического «разномыслия», сыграла роль разная субъективно-личностная ориентированность: у Достоевского — на познание своего «я», познание человеческой души и обуздание ее «темных» стихий, у Григорьева — на предельное раскрепощение личностного «я», на слияние личностных стремлений со стихийными веяниями времени.

На рубеже 60-х гг. — в особенно бурный период в русской журналистике и общественной мысли — Ап. Григорьев и Достоевский оказались в едином общественно-литературном лагере, выступив создателями «почвеннического» направления в русской критике и общественной мысли. Григорьев сближается с братьями Достоевскими в начале 1861 г., становясь и одним из ведущих (наряду с Н. Н. Страховым и самим Ф. М. Достоевским) сотрудников журнала «Время». Хотя, как полагает Б. Ф. Егоров, «почвенничество» было явлением далеким «от идей прежнего Григорьева, призывавшего к опусканию до патриархального застоя»,<sup>26</sup> нам не кажется, что идея «почвы» принципиально изменила и тем более радикализировала мировоззрение Григорьева по сравнению с периодом 50-х гг. Точно так же «почвенничество» Достоевского логически вытекало из теоретического осмысления писателем колossalного жизненного опыта, обретенного за годы катарги и ссылки, и уже в общем-то далекие от публицистики «Записки из Мертвого дома» свидетельствуют о его обращении к народной почве, об отказе от приверженности идеям революционной ломки жизни.

Миновать «почвеннический» период деятельности Достоевского и Григорьева, оставить его без внимания и осмысления при анализе проблемы личности в их мировоззрении невозможно. В то же время «почвенничество» как для Достоевского, так и для Григорьева — определенный итог идейных исканий, не столько стимулировавший их дальнейший творческий рост, сколько сковывавший его. По крайней мере «почвеннические» постулаты — определенный тормоз в развитии индивидуалистических тенденций в творчестве Достоев-

<sup>24</sup> Там же. С. 191.

<sup>25</sup> Там же. С. 201.

<sup>26</sup> Егоров Б. Ф. Борьба эстетических идей в России середины XIX века. С. 196—197.

ского и Григорьева, с которыми были связаны их основные идеиные открытия и художественные достижения.

В объявлении о подписке на журнал «Время» на 1863 г., которое является одним из наиболее ярких манифестов «почвенничества», Достоевский выдвигает в качестве центрального постулата идею национальной самостоятельности и народности. «Мы вносим новую мысль о полнейшей народной нравственной самостоятельности, мы отстаиваем Русь, наш корень, наши начала» (20, 209), — заявляет он. В объявлении о подписке на журнал «Эпоха», написанном год спустя, Достоевский, выражая «почвеннические» идеи в еще более определенной и законченной форме, писал: «Ни одна земля от своей собственной жизни не откажется и скорее захочет жить туго, но все-таки жить, чем жить по-чужому и совсем не жить. Мудрецы и реформаторы являлись в народах тоже органически и имели успех не иначе как только когда состояли в органической связи с своим народом» (20, 218). Нетрудно заметить, что в такой идеологической конструкции вопрос о личности оказывается явно на периферии, попадая в разряд второстепенных частных проблем. Первостепенен же в провозглашаемой Достоевским общественной программе вопрос о национальной самобытности, о сохранении духовной целостности и самостоятельности России. Еще более категоричен был Ап. Григорьев, доказывавший в письме к Н. Н. Страхову от 12 декабря 1861 г., что «„Времени“, чтобы быть самостоятельным, нужно... быть последовательным в своей вере в поэзию и жизнь, в идею народности вообще (в противоположность абстрактному человечеству), — воспользоваться ошибками Славянофильства, как всякой теории, и встать на его место».<sup>27</sup> Столь прямо выраженная мысль Григорьева о необходимости для «почвенничества» и его признанного рупора в журналистике — журнала «Время» восполнить роль былых славянофильских изданий свидетельствует о том, что в «почвеннической» символике, как ее понимал Григорьев, славянофильские тенденции, славянофильские стремления противопоставить личностной разрозненности и разобщению единые и общезначимые национально-народные идеалы продолжали жить. Славянофильство изначально играло в русской мысли роль течения не только антисоциального, противополагавшего западной социальности православную духовность, но и антиличностного, выдигавшего в противовес западнической идее о первостепенности личностного раскрепощения тезис о народном единстве как основе национальной жизнеспособности. Достаточно вспомнить, чтобы ощутить всю решительность и категоричность антиличностной ориентации славянофильства, как, критикуя индивидуализм Печориных и Рудиных, Константин Аксаков гневно заявлял: «...этою апатиею и эгоизмом казнятся люди русские за презрение к народной жизни, за оторванность от русской земли, за аристократическую гордость просвещения».<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Григорьев А. А. Материалы для биографии. С. 286.

<sup>28</sup> Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика. М., 1982. С. 194.

Мы не думаем, что авторы комментариев к XX т. Полного собрания сочинений Достоевского, оценивая известные примечания Достоевского к статье Н. Н. Страхова «Воспоминания об Аполлоне Григорьеве», вполне избежали гиперболизации различий между «почвенничеством» и славянофильством, а также и разногласий в принципиальных мировоззренческих вопросах между Достоевским и Григорьевым, утверждая, в частности, что в «начале 1860-х годов Достоевский непримиримо разошелся со славянофилами по вопросам идеологическим» и был в этом отношении весьма далек от Аполлона Григорьева (20, 337). Отрицать разногласия Григорьева с другими ведущими сотрудниками «Времени» нет оснований, но они имели все же в первую очередь практический, можно сказать, тактический характер. Об этом прямо свидетельствует и сам Достоевский, внося разъяснения по поводу биографической статьи Страхова об Ап. Григорьеве. Так, касаясь того недовольства Григорьева, которое он открыто и как всегда бурно выражал (в частности, в письмах Страхову) в связи с нежеланием «Времени» открыто декларировать свою преемственность по отношению к славянофильству, Достоевский писал: «Масса читателей тянула тогда совершенно в другую сторону: про Хомякова и Киреевского было известно ей только то, что они *ретрограды*, хотя, впрочем, эта масса их никогда и не читала. Следовало знакомить с ними читателей, но знакомство это делать осторожно, умеючи, постепенно, более проводить их дух и идеи, чем губить их на то время громкими и голословными похвалами» (20, 134).

Объективно, став создателями новой «почвеннической» общественно-литературной платформы, Достоевский и Григорьев откликались на запросы времени — бурного в общественной жизни и общественной мысли России периода конца 1850-х—начала 1860-х гг., требовавшего от публицистики твердого и ясного обще-теоретического фундамента. Но как Григорьев не мог уместить в «почвеннические» постулаты всю сложность своего как бы пульсирующего от приступов полного отчаяния к всплескам новой веры миросозерцания, так и для Достоевского вся многогранность взгляда на человека и мир, на потаенные мотивы стремлений и поступков человека лишь в высшей степени условно могла совпадать с идеей приверженности народной «почве».

Можно согласиться с Б. И. Бурсовым, что «в мире человеческого духа отсутствие внутренних противоречий, пожалуй, не является доказательством близости к истине». <sup>29</sup> Противоречивость мировоззрения писателя и мыслителя, понимаемая как способность выразить противоречия своего исторического времени или противоречия внутреннего мира и стремлений человека вообще, вплоть до известных пределов теоретизации, отнюдь не является недостатком. В мировоззрении Григорьева по-своему имели право сосуществовать и идея независимой личности, и идея целостного народного организма, и поклонение вневременному и даже виенациональному выс-

<sup>29</sup> Бурсов Б. И. Избранные работы. Л., 1982. Т. 2. С. 333.

шему идеалу, окрашенному в эстетические тона, и патриархальное смиление, и неистовое бунтарство. Собственно, во всех этих антагониях своей мысли и жизни Григорьев остался верен себе, духовному строю своей личности, лишь по-новому, иными, незнакомыми постороннему взору гранями открывая ее внутренний мир. Каждая излюбленная григорьевская идея выстрадана, пропущена через горнило его личностного сознания, что, впрочем, не мешает всем этим идеям, взятым в их совокупности, соперничать, бороться или даже исключать друг друга. Бессспорно, в такой страстной антиномичности григорьевского мышления были и национальные черты. Их выявил и Достоевский, заметив о Григорьеве: «Может быть, из всех своих современников он был наиболее русский человек как натура» (20, 136).

Мироизрание Григорьева очень тесно связано с эмоциональным строем его личности и в этом смысле очень субъективно, очень личностно. Но григорьевскому представлению о личности, как и его собственной личности, не хватало той «в себе замкнутости», сосредоточенности, глубины самоанализа, без которой нереализуема в полной мере человеческая индивидуальность. Покоряясь «стихиям» окружающей жизни и собственных противоречивых влечений, Григорьев и не пытался разобраться в водовороте идей, стремлений, страстей и лихорадочной литературно-критической работы. Не одни лишь приступы отчаяния, но и неисправимая, разрушавшая, в сущности, его личность стихийность заставляли Григорьева вновь и вновь повторять: «Веры, веры нет в торжестве своей мысли, да и черт ее знает теперь, эту мысль. По крайней мере, я сам не знаю ее пределов. Знаю себя только отрицательно».<sup>30</sup> В таком самоосмыслении или отказе от него налицо личностная субъективность, раскрепощенность и раскованность, переходящая в свою противоположность, поскольку вне самоограничений, самодисциплины, трезвого и жесткого порой самоанализа человек перестает принадлежать себе, растворяется в веяниях и стремлениях эпохи.

При всей важности личностной тематики в мировоззрении и художественных исканиях Достоевского едва ли можно полностью согласиться с тезисом Е. П. Черескене, что «в художественном мире Достоевского исходной точкой, с которой оптимально связано решение всех проблем, вершиной, с которой падает от свет на все остальное, является <...> свобода личности».<sup>31</sup> В то же время Е. П. Черескене, определяя проблему личности как своеобразный перекресток идейных исканий Достоевского, во многом близка к истине. Проблема личности в общем-то не равнозначна вопросу о свободе личности. Не столько проблема того, в какой мере может и должна личность быть свободной, сколько вопрос о том, что определяет различие в человеке черт и стремлений индивидуальных и черт и стремлений личностно-волевых, чем мотивируется свойст-

<sup>30</sup> Григорьев А. А. Материалы для биографии. С. 239.

<sup>31</sup> Черескене Е. П. Свобода личности в мире идей Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1980. Т. 4. С. 68.

венное личности противопоставление «я» и мира, определяло углубленный интерес Достоевского к проблематике личности. Для Достоевского все личностное в своих истоках тесно связано с эгоистическим в человеке и, как это на первый взгляд ни парадоксально, противостоит отнюдь не типическому в человеческой природе, а индивидуальному. Личность, по Достоевскому, всегда эгоистична и типична, чужда объединяющим людей общечеловеческим началам. Именно поэтому Достоевский настойчиво отрицал исключительность выдающейся личности, ее неравноценность окружающим «ординарным» людям, способность стать выше «толпы», не потеряв при этом своих лучших нравственных качеств, своей индивидуальности, раскрываемой в сострадании, всепрощении, любви к ближнему. Именно последний ряд чувств, освященных христианством, не позволял, как казалось Достоевскому, каждому конкретному человеку стать слепым орудием тщеславия, корыстолюбия, воли к власти. В «Преступлении и наказании» Достоевский на примере судьбы Раскольникова не просто осудил претензии выдающейся личности на все-дозволенность. В этом романе он стремился во что бы то ни стало доказать, что и Раскольников, если он не захотел или не смог заглушить, растоптать, истребить в себе человечность, в сущности, не может не остаться «таким как все». Фактически — это скрытое отрижение самой идеи личности как некоей созидающей, нравственно и социально-политически освобождающей силы. В изображении Достоевского герои «Записок из Мертвого дома» могли быть, да и были более индивидуально своеобразны, чем представители светски-образованных, впитавших западническую идею о личном достоинстве кругов в романе «Идиот». С подлинным проявлением человеческой индивидуальности Достоевский связывал в первую очередь непосредственность душевых движений, предупреждающую шаблон, социальный штамп. Это позволяло ему писать об «индивидуальности народа». Симптоматично, что проявление собственного «я», проявление своеволия свойственно не одним лишь высокоинтеллектуальным героям Достоевского — Версилову, Ставрогину, Ивану Карамазову, — но и в равной мере «подпольному человеку» или бесправному каторжанину. Характерно, что в образах преступников из народной среды в «Записках из Мертвого дома» Достоевский видит «не принижение, а чувство собственного достоинства» (4, 121), доказывая, что каторжане инстинктивно тяготеют к «возвеличению собственной личности, хотя бы призрачному» (4, 66). По Достоевскому, источники жажды переступить «порог дозволенного», источники решимости шагнуть за установленную и охраняемую законом и нравственностью черту — прежде всего в «гордости» человека, в разбуженном этой гордостью себялюбии, в презрении к окружающему миру и людям.

Проблема личности в мировоззрении Достоевского тесно связана с его религиозными убеждениями, в ряде узловых моментов определена его оценками исторической роли и будущего всемирного значения христианства. В этом смысле чрезвычайно интересны и показательны наброски статьи «Социализм и христианство (1864),

в которых Достоевский стремится систематизировать свое мировоззрение, подвести итоги своим нравственно-философскимисканиям в 50-е гг. Идейно наброски статьи «Социализм и христианство» определены неприятием индивидуализма, развивающегося, как считает Достоевский, в эпоху цивилизации. Индивидуалистическая обособленность, взаимная отчужденность людей эпохи цивилизации, полное торжество рассудочности, логики, расчета над непосредственностью влечений ума и сердца, душевной открытостью и бесхитростностью человека прежних коллективистских эпох решительно и однозначно осуждаются писателем. «Человек в этом состоянии (состоянии цивилизации. — С. Н.) чувствует себя плохо, тоскует, теряет источник живой жизни, не знает непосредственных ощущений и все сознает. Если бы указано было человеку в этом его состоянии цели, — мне кажется, он бы с ума сошел всем человечеством» (20, 192), — с редким максимализмом утверждает Достоевский.

Общей для цивилизованного человечества целью, способной спасти его от неверия и отчаяния, Достоевский, следуя в данном случае по проторенной дороге социально-утопической мысли, провозглашает очищенный от исторических исканий идеал христианско-общинного общежития. В этой связи имеет смысл проанализировать краткий очерк всемирной истории, составляющий значительную часть подготовительных материалов к статье «Социализм и христианство».

Первобытные патриархальные общины Достоевский характеризует как первичную форму общественной организации, равнозначную в то же время отсутствию какой-либо целенаправленной регламентации межчеловеческих отношений, как период, когда человек живет в естественных условиях, живет «непосредственно». «Затем наступает время переходное, то есть дальнейшее развитие, то есть цивилизация», — утверждает писатель, делая вывод, что цивилизация означает в первую очередь «развитие личного сознания и отрицание непосредственных идей и законов (авторитетных, патриархальных, законов масс)» (там же). Достоевский характеризует это индивидуалистическое распадение общества на личности как «состояние болезненное». И несмотря на то что с точки зрения собственно-исторической предлагаемое Достоевским деление всемирной истории лишь на два качественно отличных периода — доличностный и личностный — в высшей степени прямолинейно (в нем не отражено, скажем, ни зарождение и развитие государства, ни даже факт возможности существования целых и причем часто типологически несходных цивилизаций и обществ, таких как древнекитайская или древнеяпонская цивилизация, государственные образования арабского Востока и т. д. при полном или почти полном подавлении личности, поглощении ее в недрах сословной иерархии), это деление рельефно отражает два важнейших аспекта исторических взглядов Достоевского, проницательных и глубоких при своем очевидном несовершенстве: неприятие общества потребления, общества буржуазного образца, в котором утвержден взаимно ограниченный произвол личностного эгоизма, и преклонение перед па-

триархально-общинными идеалами социальной гармонии, равенства и колLECTИВИзма.

Для Достоевского была очень характерна — и в этом его также можно считать объективным продолжателем тенденций славяно-фильской публистики — резкая критика католичества или, как часто писал он сам, «папизма». С католичеством, с отождествлением в лице папы духовной и светской власти Достоевский связывал бессознательное «принижение» христианского идеала братства, сведение его к идеи внешней унификации человеческого общежития. Мысль Достоевского о пагубном социально-нравственном воздействии идеологии католицизма на развитие западноевропейских стран явственна не только в «Дневнике писателя» за 1877 г. В замечательном по социальной значимости рассказе «Сон смешного человека» она вырисовывается с не меньшей рельефностью. Стоит вспомнить в этой связи и записные тетради Достоевского начала 1860-х гг., где был выдвинут программный тезис: «Доказать, что папство гораздо глубже и полнее вошло во весь Запад, чем думают, что даже и бывшие реформации есть продукт папства, и Руссо, и французская революция — продукт западного христианства, и, наконец, социализм со всей его формалистикой и лучиночками — продукт католического христианства...» (20, 190). Подчеркнем, что в подобной гиперболизации исторического значения католицизма Достоевский несколько расходится с традиционно-славянофильскими построениями, для которых (в частности, для мировоззрения признанного вождя раннего славянофильства А. С. Хомякова) было характерно более реалистическое стремление выявить связь буржуазного общества Запада прежде всего с «протестантизмом». В известной статье «По поводу Гумбольдта» (1849) Хомяков писал, например, что если «латинство» (католичество) выражало лишь «закон внешнего единства», то сменившее его на авансцене западноевропейской истории протестантство было односторонним в обратном смысле: «...ибо протестантство удерживало идею свободы и приносило ей в жертву идею единства».<sup>32</sup>

Такая же объективная близость славянофильским социально-нравственным идеалам (при наличии и ряда расхождений с ними, конечно) характерна и для мировоззрения Ап. Григорьева, утверждавшего, в частности: «... под православием разумел я сам для себя просто известное, стихийно-историческое начало, которому суждено еще жить и дать новые формы жизни, искусства, в противоположность другому, уже отжившему и давшему свой мир, свой цвет началу — католицизму». Для Григорьева представлялось несомненным, что «это начало на почве славянства, и преимущественно великорусского славянства, с широтою его нравственного захвата, должно обновить мир».<sup>33</sup> Верен славянофильской мысли оказался

<sup>32</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 148—149. Рассмотрение взглядов Хомякова на проблему католицизма см. в нашей статье: Важный документ об отношении славянофилов к революции 1848 г. // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1979. Т. 11. С. 163—171.

<sup>33</sup> Григорьев А. А. Материалы для биографии. С. 247.

Григорьев и в том, что называл «верованиями социалистов» «ребяческими и теоретически-жалкими» (письмо М. П. Погодину от 26 авг.—5 окт. 1859 г.).<sup>34</sup>

Художественный мир Достоевского — это не столько мир чувств, межличностных коллизий и драматизма человеческих судеб, сколько мир идей, как бы вселяющихся в судьбы конкретных людей, в их мировидение и самые потаенные стремления. Для Достоевского-художника идеи всевластны в человеческой жизни, именно они управляют поступками его героев, ведя их к счастью и несчастью, к прозрению и гибели. Впрочем, человек для Достоевского не только пассивное орудие проникающих в его сознание идей, он способен к сопротивлению пытающейся овладеть его духовным миром идее, опираясь на вечную правду общечеловеческих нравственных заповедей. Это удачно показано в книге В. Днепрова о творчестве Достоевского. Анализируя образ Раскольникова, истоки его преступления и душевой трагедии, В. Днепров пишет: «Злая идея в добром человеке. Бесчеловечная идея в человеке нравственно отзывчивом, органически благородном, необыкновенно привлекательном <...> тут неслиянность идеи с личностью входит в суть образа».<sup>35</sup>

Обобщая эту мысль, можно утверждать, что противоборство идей и нравственности и проистекающий отсюда душевный разлад характерны для героев Достоевского вообще. Такие собирательные и исключительные образы Достоевского, как ставший олицетворением христианской любви образ князя Мышкина или явившийся предвестником ницшеанского попрания морали и жажды власти образ Петра Верховенского, в которых личность и идея слиты воедино, в конечном счете не являются для Достоевского типическими — сила писателя в изображении кризиса личности, ее отчаянной борьбы с «демонами» разрушительных теорий и бесчеловечных идей. Как посланники самонадеянного «машинного века» идеи властно вторгаются в патриархальный покой дремлющих личностных сил и стремлений, разжигая «бунт» страстей, порождая иллюзии вседозволенности. Создается впечатление, что именно идеи, именно некие умозрительные концепции и представления, выношенные горделивым разумом человека, порождаемые в конечном счете развитием цивилизации и самим историческим прогрессом, являются подлинными источниками зла и несчастья, опрокидывающими целостный «почвенный» мир человеческого существования. Но и образ Ивана Карамазова, и в какой-то степени образ «подпольного человека» говорят об обратном — об изначальном стихийном влечении человека ко злу. И хотя сам Достоевский в лице одного из наиболее ярких героев своей романтики, Ивана Карамазова, пытался осудить демократическую молодежь, которая стремится переустроить мир, не достигнув в личных стремлениях

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> Днепров В. Идеи. Страсти. Поступки. Из художественного опыта Достоевского. Л., 1978. С. 79.

подлинной нравственной чистоты, он фактически сказал многое больше: образ Ивана Карамазова показывает, как уживаются в человеческой душе добро и зло, как провозглашающий высокие нравственные идеалы человек может бессознательно таить в душе озлобленность, скрыто желая окружающим его людям и миру отнюдь не прозрения и гармонии, а катастрофы, наказания, гибели. Сложность позиции Достоевского в том, что, как справедливо пишет Г. М. Фридлендер, писатель «был убежден в том, что никакое преступление не может быть оправдано одним лишь „влиянием среды“ и что освободить человека от ответственности за его явные и тайные мысли и поступки значило бы лишить его нравственной свободы, навсегда убить в нем живого человека».<sup>36</sup> Достоевский утверждает нравственную свободу личности как способность поступать вопреки логике социального механизма, но все же такой поступок в глазах Достоевского каждый раз обращается в «бунт», обреченный на поражение, влекущий за собой нравственный кризис, из которого личность может выйти возрожденной, как случилось с Раскольниковым, но в котором она может и погибнуть, как свидетельствует судьба Ивана Карамазова, его безумие в finale романа. Свобода даруется Достоевским своим героям лишь для того, чтобы они в результате личного жизненного опыта осознали невозможность воспользоваться ей себе во благо, осознали тщетность попыток как бы то ни было переустроить жизнь, поняли необходимость отказаться от своего эгоистического «я», принести его в жертву идеалу всеобщей христианско-общинной гармонии.

Сам Достоевский бесспорно не считал свой патриархально-общинный идеал, идеал «золотого века», антиличностным. Ему казалось, что следование заповедям смирения, всепрощения, любви к ближнему дает все возможности для подлинного раскрытия человеческой индивидуальности, что мысль о человеческом достоинстве, несовместимом со смирением и непротивлением злу насилием, — иллюзия цивилизации. Достоевский блестяще изобразил процесс пробуждения личности и ее отчаянную борьбу за свои права, за свою «самость», изобразил в целом сочувственно и фактически на всех социальных и интеллектуальных уровнях — от мелкого чиновника Девушкина до представителя интеллектуальной элиты Версилова. Но все же объективно в мировоззрении Достоевского отразилось в первую очередь непризнание идеи личностной свободы как одного из высоких общечеловеческих идеалов. Следование требованиям христианской этики само по себе отнюдь не могло открыть перед человеком возможности для проявления индивидуальности, личностное самоутверждение отнюдь не всегда равносильно «своеволию», агрессивности по отношению к окружающему миру и людям, наоборот — отсутствие самоуважения, неразвитость чувства собственного достоинства чаще всего ведет и к неуважению личности других людей, поскольку личность, достоинство и независимость не воспринимаются как первостепенная ценность и право каждого.

---

<sup>36</sup> Фридлендер Г. М. Достоевский и мировая литература. М., 1979. С. 245.

«Правда о мире, по Достоевскому, неотделима от правды личности», — писал М. Бахтин.<sup>37</sup> Но все же в художественных произведениях Достоевского и тем более в его публицистике важна и внеличностная правда, первостепенна проповедь всеобъемлющего идеала, возвышающегося над личностями, над действительностью ежедневной жизни и в равной мере над реальностью целых исторических эпох. В записной тетради 1875—1876 гг. Достоевский писал: «Я верую в полное царство Христа. Как оно сделается, трудно предугадать, но оно будет. Я верую, что это царство совершится<...> И пребудет всеобщее царство мысли и света, и будет у нас в России, может, скорее, чем где-нибудь» (24, 127). Носителем христианской правды выступает в романе «Идиот» князь Мышкин, христианская любовь и всепрощение олицетворены в образе Алеши Карамазова, которому в сравнении с Мышкиным менее доступно христианское нравственное совершенство, но который, по замыслу Достоевского, ближе к тревогам и коллизиям реальной жизни. Однако оба этих образа, как и другие разбросанные по различным произведениям Достоевского, при всей своей масштабности несоизмеримы с грандиозностью идеи «царства Христа», в которую так верил Достоевский.

Выявляясь в личности, идея все же существует у Достоевского сама по себе, она выше и значительнее всех отдельных ее личностных проявлений.

Силой почти материальной реальности обладает в произведениях Достоевского стихия — стихия стремительно развертывающегося процесса действительной жизни, увлекающая в свой чреватый хаосом и катастрофой поток отдельного человека, овладевающая его сознанием и стремлениями. Несмотря на неоднократно декларировавшуюся Достоевским верность «почвенническим» идеалам социального мира и общеноциональной гармонии, имеет более чем достаточные основания давно утвердившийся в литературе о великом писателе тезис, что его творчество отражает предчувствие трагических революционных потрясений, что социальная «статика», застывшие, неизменные формы жизни менее всего интересовали Достоевского.

Непосредственным предшественником Достоевского в этом предощущении социально-политических катастроф XX в. был Ап. Григорьев. Конечно, Григорьев, чья жизнь оборвалась в 1864 г., масштабов общего кризиса, в который погружалась Россия, не увидел, не различил всей глубины и силы политического и социального недовольства, антиправительственного брожения в самых разных слоях населения России, но приближение новых «смутных времен» он с тревогой предчувствовал. Так, в одном из писем М. П. Погодину (от 29 сентября 1859 г.) Григорьев писал: «Я всюду вижу повторение эпохи междуцарствия, вижу воровских людей, клевретов Си-

---

<sup>37</sup> Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963. С. 103.

гизмунда, мечтателей о Владиславе, вижу шайки атамана Хлопки... не вижу земских людей, людей порядка, разума, дела».<sup>38</sup>

Чувство стихийности чреватого всплесками политического бунтарства развития России в XIX в. родилось в Григорьеве очень рано и было в какой-то мере выражено им уже в поэзии 40-х гг. Не случайно так сроднился с нашим представлением о григорьевской поэзии образ «кометы», которая свершает свой путь «Недосданная, вся полная раздора, Невзвинзанных стихий неистового спора».<sup>39</sup> Б. Ф. Егоровым опубликовано интереснейшее стихотворение Григорьева, приложенное им к одному из писем М. П. Погодину и проливающее яркий свет на напряженнейшие перипетии нравственных исканий, на новую в русской литературе дерзновенную страсть «богоборчества», которая впоследствии загорится в героях Достоевского:

Трагедия близка к своей развязке,  
И прав неумолимого закон,  
Вольно же сердцу верить старой сказке,  
Что приходил взыскать погибших Он.<sup>40</sup>

Так начинается это стихотворение, динамически, строфа за строфой, в вихреобразной последовательности взвинченного ритма передавая драматизм отчаяния и «жажды веры». Не просто смирением, но и обращенным к самому богу требованием справедливости дышит концовка стихотворения, в которой лирический герой заявляет о своем праве на счастье:

И ежели Твои обетованья  
Не звук один, не тщетный только звук...  
Спаситель! Есть безумные страданья,  
Чернеет сердце, сохнет мозг от мук.

Спаситель! Царь Земли в венце терновом,  
С смирением я пал к Твоим ногам,  
Молю Тебя твоим же вечным словом:  
Ты говорил: «Простите, дастся вам».<sup>41</sup>

Неуспокоенность — вот для Григорьева единственный залог «живой жизни» в человеке. Вопреки всем своим христианским упованиям, Григорьев не желал умерить свой индивидуализм смирением. Если в поэзии Григорьева и звучит мотив смирения, то это смирение перед судьбой и стихией, которая сама — движение и бунт. Индивидуализм, апофеоз личности в Григорьеве-человеке и в Григорьеве-поэте одерживает хотя мучительную, но бесспорную победу.

Л. Гроссман имел основания писать о Григорьеве: «В истории мировой литературы он является один из самых полных примеров

<sup>38</sup> Григорьев А. А. Материалы для биографии. С. 252.

<sup>39</sup> Григорьев Ап. Стихотворения и поэмы. С. 38.

<sup>40</sup> Учен. зап. Тартус. гос. ун-та. 1973. Вып. 306. С. 368.

<sup>41</sup> Там же. С. 369.

критика положительного уклада».<sup>42</sup> Но нельзя не учитывать при этом, что Григорьев, резко критиковавший Байрона и его последователей и подражателей в России за безграничный романтический индивидуализм, как поэт и как личность сам являлся буквально-таки эталоном мятущегося романтика-индивидуалиста. Критика Григорьевым поэзии Фета и ранних произведений Достоевского за «болезненность» находилась в легко различимом противоречии с его собственным индивидуалистически-бунтарским поэтическим творчеством, дышащим мятежной страстью свободы и воспевающим «безумное счастье страданья».

Терзаясь бесконечными сомнениями в истинности собственных «верований», Григорьев в конце концов, следуя логике своих стихийных стремлений и мятежной личной судьбы, пришел к индивидуалистически окрашенному и в религиозно-мистическом свете осмысленному анархизму. Достоевский же, погружаясь в глубины личностной психологии, в сферу подсознательного в человеческой душе, с тревогой осознал и отразил всю деструктивность дремлющих в человеческой личности и готовых заявить о себе в ситуации «бунта» эгоистических и разрушительных инстинктов и именно вследствие признания объективной силы и власти индивидуализма отказался от его апофеоза, поставил знак равенства между свободой личности и произволом личности.

Может быть, основной парадокс этих двух концепций, столь близких и столь разных, в том, что они были созданы в русле «почвенничества», во многом противореча в то же время основным «почвенническим» постулатам.

---

<sup>42</sup> Гроссман Л. Три современника. М., 1922. С. 50.