

О.Е.ВОРОНОВА

ДВА ЛИКА РУССКОЙ СТИХИИ: ДОСТОЕВСКИЙ И ЕСЕНИН

Проблема “Достоевский и Есенин”, не получившая пока целостного освещения в литературоведческих исследованиях, представляет серьезный научный интерес. В числе аспектов, достойных привлечь внимание ученых, можно назвать в первую очередь широкий спектр вопросов, связанных с отражением в творчестве двух писателей феномена национального сознания в его характерных проявлениях: антиномичности, стихийности, экзистенциальности.

Самый общий и абсолютно точный, на наш взгляд, подход к этой теме намечен в выступлениях известного ученого-культуролога из современного русского зарубежья Ю.Мамлеева, увидевшего глубинную взаимосвязь их творчества в том, что оба они в большей мере, чем кто-либо из русских писателей, соприкоснулись с “таинственной подосновой русской души, с ее архетипом”, сумели ярко и трагически остро отразить разные “бездны и грани русскоискательства”. “Наш величайший поэт деревни и величайший писатель города, — пишет он, — связаны друг с другом принципом дополнительности, а не противоречия. Они — каждый по-своему — создавали космос русской души”¹.

“Русский космос” Достоевского и Есенина в равной степени зиждится на характерных антиномиях национального сознания, на которые указывал когда-то вдохновенный истолкователь Достоевского Н.А.Бердяев, кстати говоря, признавший Есенина “самым замечательным русским поэтом после Блока”². К этим антиномиям он, как известно, относил “жестокость, склонность к насилию и доброте, человечность, мягкость”, “искание Бога и воинствующее безбожие: смирение и наглость, рабство и бунт”³. Эти полярные черты Бердяев обнаруживал прежде всего в личности своего кумира Достоевского и в его героях. Но примечательно, что и в духовном складе Есенина многие пишущие о нем мемуаристы находят похожие противоречия. Этим весьма примечательным фактом и обусловлен избранный нами, парадоксаль-

ный, на первый взгляд, аспект проблемы, который мы обозначили бы так: **“Есенин как “персонаж” Достоевского”**. Думаем, что не ошибемся в основном тезисе данной статьи: Есенин как тип русской жизни, как психологический феномен был предугадан Достоевским, предсказан им задолго до его физического рождения. Классический “сводный” архетип национального характера, открытый Достоевским в образах братьев Карамазовых, с появлением Есенина из гениальной художественной гипотезы превратился в реальную человеческую личность, обрел живую плоть и кровь.

В том, что Есенин **типологически** близок персонажам Достоевского с их трагической раздвоенностью, сменой ликов, личин и масок, метанием между “двумя безднами”, жаждой “последней” правды и предельной искренностью самопокаяния, убеждают не только его собственные исповедальные стихи, но и воспоминания современником о нем. Подробная характеристика личности Есенина в интересующем нас ключе содержится в мемуарах приятеля поэта А.Ветлугина о периоде его первого поэтического восхождения в петроградских и царскосельских литературных салонах (1915 – 1916 гг.).

“Двое в Есенине – поэт Сергей Есенин и “отрок рязанский Серега”. Двое в Есенине – один – жаждущий творить, другой – жаждущий комфорта, роскоши.

Двое в Есенине – один – спящий со сжатыми кулаками в мечтах о революции, об отмщении, другой – культивирующий дружбу с Царским Селом. Один – проводивший ночи с Блоком, Ивановым-Разумником, Белым в спорах, все больше ни о чем. Другой – проводящий полудни с Распутиным, князем Путятиным, фрейлинами двора. Один – повествующий об ужасах деревни, жестокостях земли, другой – перемигивающийся с Ключевым, – “надуем, мол, городских фразеров”.

Развосьмерение личности, раздесятирение личности.

Когда же к этому прибавилась эпилепсия (предположительно, состояние, напоминающее эпилептический припадок, появилось в результате контузии в ходе военно-санитарной службы Есенина. – О.В.), и она принесла две маски: **ясновидца и скандалиста**”⁴.

Некоторые из современников, знавшие поэта лично, указывают на поразительное сходство психологического облика Есенина и персонажей Достоевского, в которых в максимальной степени выразился сам их великий создатель. Так, представитель русского литературного зарубежья, Г.Забезинский отмечал, что Есенин совмещает “в себе в причудливых дозах черты всех троих братьев Карамазовых”⁵. Не отсюда ли странное ощущение, что в некоторых образах и мотивах своего творчества Есенин будто бы зашифровал то, что когда-то уже открыл в русском человеке Достоевский?

Удивительно точная бердяевская формула основной антиномии русского характера, отразившейся во многих героях Достоевского, – “искание Бога и воинствующее безбожие”, – абсолютно адекватно отражает и основной

вектор духовных исканий Есенина. Лирический герой его ранней поэзии является то в светлом образе “русского инока”, то под личиной “русского безобразника”, воспроизводя основные архетипы национального характера, открытые когда-то Достоевским. Эти два полюса дают себя знать уже в момент выбора судьбы: “Пойду в скуфье смиренным иноком // Иль белобрысым босяком...”. Так с самого начала “примеряются” два одинаково возможных варианта жизненного пути, два прямо противоположных жизненных уклада: “скуфья послушника” и “посох” вечного бродяги.

Сосуществование столь крайних ипостасей в русской душе, отразившихся наиболее выпукло в творчестве Достоевского и Есенина, русские философы объяснили спецификой религиозности русского человека: проявлением двух сформировавших ее полярных начал – сочетанием “природной языческой дионисической стихии и аскетически-монашеского православия” (Н.Бердяев)⁶, чисто русской религиозно-сектантской традицией “хлыстовства” и “скопчества” (Вл.Ильин)⁷.

Раздвоенность героев Достоевского, сформированная “религией земли” и “религией духа”, давно уже признана их отличительным признаком. В духовном складе Есенина, как отмечали многие современники, также парадоксально совмещались эти крайние полюса: от “херувима” до “хулигана”, от “послушника” до “богоборца”, от “скандалиста” до “ясновидца”.

В своих произведениях Достоевский сумел открыть не только архетип русского характера, близкий есенинскому, но и предугадать истоки его духовной трагедии. Великий писатель сумел точно почувствовать, что причины духовных мучений и трагической судьбы людей этого типа связаны с проблемой веры и безверия. Сегодня уже вполне очевидно, что именно между этими двумя полюсами билась и металась беспокойная есенинская душа. Об этом метко сказал критик русского зарубежья Д.Святополк-Мирский (хотя с его категоричностью и можно поспорить): “Болезнь Есенина – болезнь веры. Есенин не мог верить. Безверие – корень трагедии Есенина”⁸.

Размышляя об этих крайних проявлениях русского характера – вере и безверии, доходящих в предельном выражении до святости с одной стороны, и святотатства, с другой, Достоевский писал:

“Тут являются перед нами два народных типа, в высшей степени изображающие нам весь русский народ в его целом. Это прежде всего забвение всякой мерки во всем (и, заметьте, всегда почти временное и преходящее, являющееся как бы каким-то наваждением). Это потребность хватить через край, потребность в замирающем ощущении, дойдя до пропасти, свеситься в нее наполовину, заглянуть в самую бездну и – в частных случаях, но весьма нередких – броситься в нее как ошалелому вниз головой” (“Дневник писателя”, 1873 г. – 21; 35). Причиной этих странностей и парадоксов русской природы Достоевский считает ее способность моментально погружаться в вихрь темных страстей – “роковой для нас круговорот судорожного и мо-

ментального самоотрицания и саморазрушения, так свойственный русскому характеру в иные роковые минуты его жизни” (21; 35).

Об этой же иррациональной игре темных стихий в русской душе размышляет и лирический герой одного из ранних стихотворений Есенина:

*Я одну мечту, скрывая, нежу,
Что я сердцем чист.
Но и я кого-нибудь зарежу
Под осенний свист.*

(“В том краю, где желтая крапива...”, 1915)

В процитированном стихотворении наиболее заметно просвечивает образно-тематический “код” Достоевского с его нравственно-философским истолкованием проблемы преступления. Без учета этого фактора смысл и подтекст стихотворения останутся неясными. Так, кстати говоря, бывало уже не раз, когда критика пыталась обвинить Есенина в этически-индифферентном отношении к преступникам, исходя из упрощенного толкования центрального фрагмента стихотворения:

*Затерялась Русь в Мордве и Чуди,
Нипочем ей страх.
И идут по той дороге люди,
Люди в кандалах.
Все они убийцы или воры,
Как судил им рок.
Полюбил я грустные их взоры
С впадинами щек.
Много зла от радости в убийцах,
Их сердца просты,
Но кривятся в почернелых лицах
Голубые рты...*

Отнюдь не романтизация преступной стихии, а христианское братски-милосердное отношение к “несчастливым”, как принято было в русской традиции именовать преступивших закон, сквозит в этих стихах. Увидеть именно такой подтекст в есенинском произведении помогает хорошо известный фрагмент из “Дневника писателя” Достоевского, где он пишет о сокровенных идеях, органически присущих православному русскому сознанию: “К числу таких сокрытых в русском народе идей — идей русского народа — и принадлежит название преступления несчастием, преступников — несчастными. Идея эта чисто русская”, — подчеркивает Достоевский (21; 17).

Писатель поясняет: “Нет, народ не отрицает преступления и знает, что преступник виновен. Народ знает только, что и сам он виновен вместе с каждым преступником... Этим словом “несчастливые” народ как бы говорит

“несчастливым”: “Вы согрешили и страдаете, но и мы ведь грешны. Будь мы на вашем месте – может, и хуже бы сделали. Будь мы получше сами, может, и вы не сидели бы по острогам. С возмездием за преступления ваши вы приняли тяготу и за всеобщее беззаконие. Помолитесь об нас, и мы об вас молимся. А пока берите, “несчастливые”, гроши наши, подаем их, чтобы знали вы, что вас помним и не разорвали с вами братских связей” (21; 18, 17).

“От сумы да от тюрьмы не зарекайся”, – говорит по этому же поводу русская народная мудрость, выражающая практически ту же мысль, что и “сердцем чистый”, но допускающий возможность подобного “несчастья” и для себя самого лирический герой Есенина:

*И меня по ветряному свею,
По тому ль песку,
Поведут с веревкою на шею
Полюбить тоску ...*

Будто бы комментируя приведенные выше строки Достоевского и Есенина, Н. Бердяев пишет: “Русский человек всегда нуждается в пощаде и сам падает... Даже преступление не уничтожает у него человека”⁹.

Смысл этого наблюдения, вынесенного прежде всего из знакомства с духовным и творческим опытом Достоевского, близок нравственному пафосу есенинской поэзии и в особенности – размышлениям семнадцатилетнего Есенина, содержащимся в письме к другу юности Г. Панфилову: “Люби и жалей людей, и преступников, и подлецов, и лжецов, и страдальцев, и праведников. Ты мог и можешь быть любым из них. Не клейми позором, а обнаруживай ласкою жизненные болезни людей. Не избегай сойти с высоты, ибо не почувствуешь низа и не будешь о нем иметь представления. Все люди – одна душа”¹⁰. Близость этих размышлений убеждению Достоевского о том, что “все за всех виноваты”, словам его героя князя Мышкина о “законе сострадания” вполне очевидна.

Человек широкого русского сознания, воспитанный в традициях этического максимализма отечественной классики, высоко чтивший гений Достоевского, Есенин никогда не боялся “сойти с высоты”, раствориться в гуще и толще народной жизни вплоть до самого ее “низа”, очутиться среди париев и изгоев общества – с тем, чтобы найти крупинцы человечности даже там, где ее не должно быть, и разглядеть лица и лики тех, кто переступил за “край”, за “предел”, за последний “рубеж”, чтобы – по русской традиции – понять и простить. В этом контексте по-новому прочитываются и многие строки цикла “Москва кабацкая”, где своеобразное романтизированное “братание” поэта с последними изгоями и отщепенцами общества должно восприниматься не столько как проявление его собственной моральной деградации, как трактовала это официальная критика 20-х гг., сколько как стихий-

ный зов православного чувства к единению с “несчастливыми” (“Я такой же, как вы, пропащий, // Мне теперь не уйти назад”).

Размышления Достоевского о двуликой природе русской души, способной совмещать в себе высочайший духовный идеал и правдоискательство Сони Мермеладовой, князя Мышкина, Алеши Карамазова, с одной стороны, и разгул темной стихии, “безудерж” карамазовский, рогожинский и свидригайловский, с другой, позволяют лучше понять духовную драму Есенина, его бесконечные метания от веры к безверию и обратно.

В этом смысле прямые параллели может вызвать и эпизод из “Дневника писателя” за 1873 г., рассказанный Достоевскому монастырским старцем, о крестьянине, который на спор с другими мужиками решился выстрелить в Христово причастие, но, сраженный неожиданным видением креста с распятым на нем Иисусом, пережил страшное нравственное потрясение и глубочайшее раскаяние.

Подобную коллизию – состязание “Кто дерзостнее всех проявит себя в богохульном кощунстве?”, устроенное деревенскими мужиками, вполне можно назвать “есенинской” темой. В биографии Есенина было немало сходных фактов сознательного святотатства, в том числе на спор, о которых упоминают мемуаристы: начиная от богохульных частушек и надписей на стенах Страстного монастыря до стрельбы в распятие и растопки печей разрубленными им же на щепки иконами.

*Я на эти иконы плевал,
Чтил я грубость и крик в повесе...*

(“Любовь хулигана”)

*Тело, Христово тело
Выплюываю изо рта...*

(“Инония”)

(Напомним в скобках: именно с “выплюывания изо рта” принятого из рук священника причастия начинается акт надругательства над церковной святыней в вышеупомянутом эпизоде из “Дневника писателя” – не от этой ли наверняка вычитанной им детали отталкивается Есенин в своем богоборческом вызове?)

Кощунственных признаний, подобных выше приведенным, в есенинской поэзии можно найти немало. Однако подобными фактами ни в коей мере не исчерпывается весь Есенин, неизменно стремившийся преодолеть безверие и мучительно искавший свою, новую веру, “без креста и мук”. Отсюда и возникло такое обилие противоречивых характеристик его своеобразной религиозности, где от молитвы до очередной ереси был только один шаг: “Невероятный кощунник, нестерпимый забияка и хулиган с головы до ног. Но с надрывом, с тоской, с тайной слезой”, – писал о нем критик из среды эмиграции Александр Яблоновский. И продолжал, явно имея в виду уже упоми-

навшийся эпизод из Достоевского: “Такой человек, как Есенин, мог выстрелить в икону или в причастие, а потом ночью повалиться на колени и плакать пьяными слезами пред распятием. Все мог”¹¹.

В творчестве поэта подобных парадоксов и противоречий немало. В “Инонии” он кощунствует молясь”, — очень точно заметил критик А.Фовицкий¹².

Способность легко переходить от богохульства к покаянию Достоевский считал характерной чертой того национального типа, который он называл “русским безобразником”. “Безобразник этот прежде всего сам страдалец”, — писал Достоевский (20; 36).

Черты “русского безобразника”, несомненно, присутствовали в духовном складе Есенина, своеобразно преломляясь в мотивах его творчества. Более того, нам думается, что Есенин, создавая литературный миф о себе самом как поэте-хулигане (прежде всего в циклах “Москва кабацкая” и “Любовь хулигана”), сознательно или бессознательно ориентировался и на тот рельефный очерк подобного характера (“озорника”, “повесы”, “забуддыги”), который так ярко воплощен Достоевским.

Как известно, Достоевский неизменно подчеркивал, что наряду с роковой стихией “саморазрушения” в душе русского человека непременно живет потребность “самоспасения”, гораздо более сильная, чем “порыв отрицания” (20; 35). Эта мысль была особенно близка Есенину:

*Но коль черти в душе гнездились —
Значит, ангелы жили в ней?*

(“Мне осталась одна забава...”)

“Ангелы” и “черти” “розы и жабы” (“Розу белую с черной жабой//Я хотел на земле повенчать”) — это есенинские поэтические аналоги знаменитых “двух бездн” Достоевского, “идеала Мадонны” и “идеала “Содомского”, о которых так горько и страстно размышляет Митя Карамазов — герой, по духовному складу особенно близкий Есенину.

При этом проблема христианского идеала волновала и Достоевского, и Есенина (особенно в годы его юности) в первую очередь нравственной своей стороной. Оба видели в Христе прежде всего нравственный идеал человека.

“В настоящее время я читаю Евангелие и нахожу очень много для меня нового, — пишет юноша Есенин, — Христос для меня совершенство. Но я не так верую в Него, как другие. Те веруют из страха, что будет после смерти? А я чисто и свято, как в Человека, одаренного светлым умом и благородною душою, как в Образец в последовании любви к ближнему”¹³. Точно так же мог бы написать о своем восприятии Христа и Достоевский.

В том же “Дневнике писателя” он так пишет об отношении русского

народа к Христу: “Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно, так, но Христа он знает и носит Его в своем сердце искони <...> Сердечное знание Христа и истинное представление о Нем существует вполне. Оно передается из поколения в поколение и слилось с сердцами людей” (20; 38).

Есенину ярче, чем многим, удалось передать это “сердечное знание Христа”, глубоко укорененное в народном сознании. В его ранней поэзии Христос предстает перед “мирными пахарями” земли русской без мистического ореола, как живое, близкое, родное Существо — “помощник жизни и тихий друг” (“Твой глас незримый...”). “Спаса кроткого печаль” (образ, близкий кенотическому восприятию Христа Достоевским) осеняет в есенинской поэзии весь крестьянский мир, весь богомольный и странствующий люд. Поэт будто бы хочет подчеркнуть особую любовь Богородицы и Самого Господа к русской земле (поэма “Микола”). Отталкиваясь от тютчевской “русификации” образа Христа, столь близкой сердцу Достоевского (стихотворение “Эти бедные селенья...”), Есенин создает свой собственный миф о русском Христе — “Кротком Спасе”, извечном незримом Спутнике русских странников, скитальцев и бродяг. Многие ранние стихотворения Есенина объединяет мотив чаемой встречи со “светлым гостем”, волнующего угадывания тайных знаков Его незримого присутствия, боязни нечаянно разминуться с Ним, не узнать Его (“Не ветры осыпают пуши...”, “Наша вера не погасла...”, “Чую радуницу Божью...”, “Тебе одной плету венки...” и т.п.). Именно отсюда берет начало сквозной для есенинского творчества мотив скитальчества, странничества — один из самых личностных для поэта, связанный с его собственной скитальческой, бездомной судьбой. С особым драматизмом он прозвучит в зрелые годы:

*Все мы бездомники, много ли нужно нам...
Кого жалеть? Ведь каждый в мире странник...
В этом мире я только прохожий...
Только гость я, гость случайный...
Не вернусь я в отчий дом,
вечно странствующий странник...*

Многочисленные примеры подтверждают, что Есенину был глубоко близок тип русского духовного скитальца, о котором так взволнованно говорил Достоевский в своей речи о Пушкине и в других произведениях.

Характерно, что и Достоевский, и Есенин воспринимают скитальчество как специфическую национально-русскую форму духовного искания — Бога, истинной веры, идеальной земли. Тип скитальца органически близок их духовному миру.

И это не случайно. “Русский тип странника, — писал Н.Бердяев, — нашел себе выражение не только в народной жизни, но и в жизни культурной, в

жизни лучшей части интеллигенции. И здесь мы знаем странников, свободных духом, ни к чему не прикрепленных, вечных путников, ищущих невидимого града...”¹⁴.

К этим “вечным путникам” и принадлежали, без сомнения, Достоевский и Есенин, только путь второго был ровно вдвое короче. И то, что Есенин ожидало в конце его пути, Достоевский странным образом “предвидел”, много размышляя о людях того же типа и их склонности к роковому финалу.

Когда же смерть Есенина стала трагическим фактом, одно из самых глубоких истолкований ее сделала столь нелюбимая поэтом при жизни Зинаида Гиппиус, которой, однако, невозможно отказать в тонкости и изощренности злого, но пронизательного ума. В статье-некрологе с примечательным обобщающим названием “Судьба Есениных” она использовала в своем психоанализе случившейся трагедии образно-философский “код” Достоевского и сквозь его призму рассмотрела истоки и причины есенинского конца: “Все это симптомы роковой русской болезни”, — пишет она и поясняет: “Дело в том, что есть в русской душе черта, важная и страшная, для которой трудно подобрать имя: это склонность к особому рода субъективизму, к безмерному в нем самораспусканию. Когда она не встречает преград, она приводит постепенно к самораспылению, к саморасползанию, к **последней потере себя**. Русская “удаль”, **удаль безволия**, этому процессу не мешает, а часто помогает. “Все можно! Мне — все можно, и ничего! Да, ничего, только “Ничего” с большой буквы, есенинский шнурок, символический или реальный — это уже безразлично”¹⁵.

Незадолго до смерти Есенин выступил со своей покаянной “исповедью горячего сердца”, в которой попытался хотя бы отчасти искупить “житие великого грешника”. Это было его известное стихотворение “Мне осталась одна забава...”, которое М.Осоргин назвал “завещанием поэта”, отразившим весь “внутренний разлад сердца и ума, чистоты и порока, веры и безверия”¹⁶. Но это было одновременно и принесением покаяния, наподобие тех, с которыми приходили к своим жизненным итогам грешные, мятущиеся сердцем и умом герои Достоевского:

*... Я хочу при последней минуте
Попросить тех, кто будет со мной, —
Чтоб за все грехи мои тяжкие,
За неверие в благодать
Положили меня в русской рубашке
Под иконами умирать.*

Итак, как мы могли убедиться, сквозь все творчество Достоевского и Есенина проходят, как фон, три разных жизненных исхода, три жребия: скитальческий, иноческий и узнический. **Три фатума национальной судьбы** — сума, тюрьма и монастырь, явленные гением Достоевского в трех архе-

типах русского национального характера – “русском иноке”, “русском безобразнике” и “русском скитальце”.

Почти зеркальное их отражение – три лика Есенина – ясновидца, хулигана и вечного странника, из которых складывается его собственное понимание души человеческой. Подчеркнем: русской души.

Тайна особой любви русских к Достоевскому и Есенину в том и заключается, что они в своих удивительных прозрениях соприкасаются с самыми глубинными, реликтовыми слоями национальной памяти и пра-памяти, добываясь до самых основ не только национального сознания, но и подсознания.

В этой их обоюдной устремленности к глубинным “почвам”, к экзистенциальным началам и стихиям национального бытия, “русского космоса”, – Достоевский и Есенин особенно близки и созвучны друг другу.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Мамлеев Ю. В поисках России//Русский рубеж: Спецвыпуск газеты “Литературная Россия”. 1990. № 3. С. 15.

² Бердяев Н.А. О самоубийстве: Психологический этюд. Париж. 1931. Репринт. изд. Моск. ун-та. М., 1992. С. 9.

³ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века//О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 44.

⁴ Ветлугин А. Воспоминание об Есенине//Русское зарубежье о Есенине: Воспоминания, эссе, очерки, рецензии, статьи. /Вступ. ст., сост. и коммент. Н.И.Шубниковой-Гусевой: В 2-х тт. М., 1993. Т. 1. С. 134.

⁵ Забежинский Г. О творчестве и личности Сергея Есенина //Русское зарубежье о Есенине. Т. 1. С. 81.

⁶ Бердяев Н.А. Русская идея... С.44.

⁷ Ильин В. Религия революции и гибель культуры. Париж. 1987. С. 32.

⁸ Святополк-Мирский Д. Есенин//Русское зарубежье о Есенине. Т. 2. С. 62.

⁹ Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского //Бердяев Н. О русских классиках. М., 1993. С. 74.

¹⁰ Есенин С.А. Собр. соч.: В 6-ти тт. М., 1980. Т. 6. С. 27.

¹¹ Яблоновский А. Есенин//Русское зарубежье о Есенине. Т. 2. С. 52.

¹² Фовицкий А. Смерть поэта /Памяти Сергея Есенина//Русское зарубежье о Есенине. Т. 2. С. 57.

¹³ Есенин С.А. Собр. соч.: В 6-ти тт. М., 1980. Т. 6. С. 26.

¹⁴ Бердяев Н. Душа России//Русская идея: Сб. статей . М., 1992. С. 303.

¹⁵ Гиппиус З. Судьба Есениных //Русское зарубежье о Есенине. Т. 1. С. 87.

¹⁶ Осоргин М. “Отговорила рожа золотая...” /Памяти Сергея Есенина//Русское зарубежье о Есенине. Т. 2. С. 46.