



Русский
толстый
журнал как
эстетический
феномен



Последнее обновление: 07.10.2008 / 04:55

[Обратная связь](#)

Все проекты ЖЗ:

Опубликовано в
журнале:

**«Октябрь» 2000,
№2**

*Публицистика и
очерки*

[Новые поступления](#)

[Афиша](#)

[Авторы](#)

[Обозрения](#)

Владимир Кантор

Срубленное дерево жизни

**Можно ли сегодня размышлять о
Чернышевском?**

версия для печати (7807)

« « — » »

Владимир КАНТОР

Срубленное дерево жизни

МОЖНО ЛИ СЕГОДНЯ РАЗМЫШЛЯТЬ О ЧЕРНЫШЕВСКОМ?

1. О человеческом достоинстве

Начнем с заглавия. Кто имеется в виду? Ответ ясен из подзаголовка — Чернышевский. Кто его так назвал? Цитирую: “Конечно, не использовать такую кипучую энергию, как у Чернышевского, для государственного строительства — было преступлением, граничащим со злодеянием. <...> В одной этой действительно замечательной биографии мы подошли к Древу Жизни: но — взяли да и срубили его”¹. Но Розанов — парадоксалист, мог и сам себе возразить. Сколько раз так бывало. Мог. Однако не возразил. А-а, скажут, зато Набоков, роман “Дар”... Тема Набокова особая, все его творчество — тяжба с русской классической литературой. В “Даре” его герой пишет трактат о Чернышевском, где изображает

последнего нравственным монстром, сухим, холодным, ничего не видящим под собственным носом. Это прямо противоположно воспоминанию Достоевского из “Дневника писателя”: “Я редко встречал более мягкого и радушного человека, так что тогда же подивился некоторым отзывам о его характере, будто бы жестком и необщительном. Мне стало ясно, что он хочет со мною познакомиться, и, помню, мне тоже это было приятно”². Впрочем, еще один каторжанин (современный) возразил Набокову.

“Дар” мне дали на пару дней — как книгу запрещенную, а на дворе 1966-й. И, конечно, на меня, третьекурсника, прочитанная тайком книга произвела впечатление. Чернышевский мне был (сам тогда не знал почему) симпатичен и интересен, потому и набоковский роман прочитал я особенно внимательно. Тогда я общался с Камиллом Икрамовым, отсидевшим свое положенное. Через него-то я и получил роман. Возвращая, поинтересовался мнением Камила. К моему удивлению, он ответил: “Мне очень не нравится, как Набоков изобразил Чернышевского. И, думаю, любой зек-лагерник со мной согласится”. На мое растерянное “почему” пожал плечами: “Из лагеря любой хочет уйти. И если предлагали просить помилование, то люди соглашались, лишь бы очутиться на воле. А Чернышевский отказался от помилования. Таковую силу духа нельзя не уважать, более того, не благоговеть перед ней”. Позднее я узнал, как этот узник отказался. На

предложение написать прошение о помиловании (и он тут же будет увезен из вилюйских снегов, болот и страшного одиночества) Чернышевский ответил: “За что мне, простите, просить помилования? За то, что у меня голова устроена иначе, чем у ваших министров?” “Так вы отказываетесь, Николай Гаврилович?” — пролепетал растерянный чин. Ссылный был вежлив, как всегда: “Положительно отказываюсь”.

Я писал как-то книгу — так и не завершенная мною до сих пор работа — “Покаянные письма русских писателей”, анализируя оправдательные и жалобные, полные мольбы и приниженности прошения к царю и правительству от попавших в тюрьму или опалу русских писателей (тут имена Радищева, Чаадаева, Бакунина, Достоевского, не говоря уж о недавних диссидентах). Перо не поднимется их упрекать, но все же приведу письмо Н. Г. Чернышевского (в дальнейшем для краткости иногда — Н. Г. Ч.). Из тюрьмы он пишет царю, спокойно опровергая аргументы обвинения, тоном свободного человека.

“Государь, <...> благоволите, прошу вас, оказать мне справедливость повелением об освобождении меня от ареста.

Вашего величества подданный Н.
Чернышевский

20 ноября 1862 ”³.

А стоит сравнить подпись великого анархиста Бакунина под письмом к царю, где он себя именует “кающийся раб и грешник Мишка Бакунин” с гордой и достойной подписью Н. Г. Ч. — “ваш подданный”, даже не верноподданный. Мы-де находимся в подзаконных взаимоотношениях и перед законом равны. Очевидно, Чернышевский понимал свою дерзость, поэтому в тот же день пишет письмо к петербургскому военному генерал-губернатору А. А. Суворову, объясняя свой тон: “В письме к его величеству я не употребляю ни одного из принятых в обыкновенных письмах к государю выражений чувства; это оттого, что, по моему мнению, человек в моем положении, употребляющий подобные обороты речи, оскорбляет того, к кому обращается,— обнаруживает мысль, что лицу, с которым он говорит, приятна или нужна лесть” (XIV, 461).

Письмо его и впрямь необыкновенное, письмо человека, чувствующего равноправие с первым лицом государства, с Божьим помазанником, не потому что равен происхождением, не дворянским достоинством, а удивительным чувством христианского равенства, что перед Богом и Божьим судом все равны. И кесарю он готов отдать кесарево, но не более того.

Его судили и обвиняли в революционности как вождя грядущего бунта, а он всеми силами пытался противостоять бунту. В “Письмах без адреса” незадолго до ареста говорит о возможном народном восстании: “Все лица и общественные слои, отдельные от народа, трепещут этой ожидаемой развязки. Не вы одни, а также и мы желали бы избежать ее. Ведь между нами также распространена мысль, что и наши интересы пострадали бы от нее, <...> — интерес просвещения. Мы думаем: народ невежествен, исполнен грубых предрассудков и слепой ненависти ко всем отказавшимся от его диких привычек. Он не делает никакой разницы между людьми, носящими немецкое платье; с ними со всеми он стал бы поступать одинаково. Он не пощадит и нашей науки, нашей поэзии, наших искусств; он станет уничтожать всю нашу цивилизацию” (X, 92). Эти письма — отчаянная попытка воззвать к разуму царя и правительства: “Презренная писательская привычка надеяться на силу слова отуманивает меня” (X, 92—93). Но, будучи арестованным, он не стал робко объяснять, что он тоже против бунта, ни разу не унизил себя оправданием такого рода. И принял каторгу и Сибирь — в духе терпеливого русского страдальца.

Если русские радикалы призывали к жертвоприношению — желательно царской семьи, правительства и либералов (впрочем, и себя готовясь принести в жертву — абсолютно языческое миропонимание)⁴, то

Чернышевский отнюдь не стремился к жертвенности, даже очень хотел пронести эту чашу мимо своих уст, но выхода не было, и он с достоинством ее выпил. Не случайно пугливый Некрасов (рукопись “Что делать?” потерял, наверно, не случайно, а желая избежать ответственности) тем не менее не удержался и изобразил Чернышевского, хотя и спустя годы после его казни (1874)... как пророка, почти Христа:

Его еще покамест не распяли,
Но час придет — он будет на кресте:
Его послал бог Гнева и Печали
Рабам земли напомнить о Христе.

Очень христиански точно — напомнить, а не заменить, ибо заменяет только Антихрист. Но при этом писалось это как бы о будущем (“он будет на кресте”), а Чернышевский уже двенадцать лет спокойно и безропотно нес свой крест, никого не прося о помощи, стоически и достойно⁵. Именно это как самое важное для облика Н. Г. Ч. определил Владимир Соловьев: “Все сообщения печатные, письменные и устные, которые мне случилось иметь об отношении самого Чернышевского к постигшей его беде, согласно представляют его характер в наилучшем свете. Никакой позы, напряженности и трагичности; ничего мелкого и злобного; чрезвычайная простота и достоинство. <...> Нравственное качество его души было испытано великим испытанием и оказалось полновесным. Над развалинами беспощадно разбитого существования встает тихий, грустный и благородный образ мудрого и справедливого человека”⁶.

Это что же, спросят меня, апология? Да, если понимать слово не в расхожем (“восхваление”!), а в словарном смысле — как защиту кого-либо. Да и как не попытаться защитить!

Такая судьба, конечно, производит впечатление. Ибо в этом человеке видно именно то, что называется истинным человеческим достоинством. Но как возникла в полуазиатском рабском мире такая сознающая себя как ценность личность?

2. Кто же вы, магистр Чернышевский?..

Не забудем такого важнейшего обстоятельства, что Чернышевский был сыном священника, саратовского протоиерея, в отличие от многих русских священнослужителей образованного и давшего сыну весьма хорошее образование (античные языки, современные европейские и восточные), достаточно сказать, что Н. Г. Ч. часто писал отцу письма по-латыни. Формально он окончил семинарию, но на самом деле обучение было домашнее, экзамены сдавал экстерном. Отношение к отцу было в высшей степени почтительное, да и духовная близость очевидна. Приведу отрывок из письма (Воронеж, 1 июня 1846 г.): “Монастырь св. Митрофана очень широк, но... вообще втрое менее нового собора; к тому же стеснен столпами. <...> И до того тесно, что

негде занести руку перекреститься. <...> Иконостас мне понравился. <...> Вообще собор должен бы быть несравненно великолепнее. Даже самая рака, в которой покоятся мощи, не слишком богата” (XIV, 14). И так далее, почти в каждом письме — и из Москвы, и из Петербурга. А такое: “Целую ручку у своего крестного папеньки” (XIV, 118)?! А вот восклицание начинающего студента (1846 г.): “Содействовать славе не преходящей, а вечной своего отечества и благу человечества — что может быть выше и вожделеннее этого? Попросим у Бога, чтобы он судил нам этот жребий” (XIV, 48). Не забудем и того, что его сочинения по философии в семинарии считались богословскими достижениями, их даже хотели издать. А проезжий епископ, останавливавшийся и гостивший у саратовского протоиерея, называл его сына Николеньку “надеждой русской церкви”. Да и очень долго философия была для него “несравненно ближе связана с религиею, нежели русская история и словесность” (отцу, 1850 г.; XIV, 175). В университете на филологическом Н. Г. Ч. был любимым учеником великого филолога И. И. Срезневского, сидел над житиями и летописями (из письма 1850 г.: “Я на днях начал заниматься опять Ипатьевскою летописью. Теперь отделяваю букву Д”; XIV, 174). Уже после написания своей знаменитой диссертации, которую у нас до сих пор трактуют как чистый атеизм, он писал отцу (3 июля 1855 г.): “Милый папенька! Честь имею поздравить Вас с днем Вашего ангела; буду молиться Богу, чтобы и в этот день и год, начинающийся им для Вас, и все следующие годы проведены были Вами в радости и здоровье. Буду молить Бога и о том, чтобы он наставил нас и дал нам с Олиньюкою доставлять Вам утешение” (XIV, 304—305). У него рождается сын, и он извещает отца (1858 г.): “Мишу в четверг мы крестили” (XIV, 366), то есть никакого отрицания обрядов, как у записных нигилистов. Но стоит ли множить сущности, доказывая христианскую основу его человеческого и духовного бытия, ту основу, которая не может не определять и все его сочинения?..

Не забудем и того, что христианство — это европейская религия, резко отделившая Россию от степной — языческой и мусульманской — Азии. Однако так сложилась русская история (и это весьма существенно), что священники были, по сути, выведены за пределы того общества, которое могло оказывать влияние на судьбу страны. Еще Пушкин писал о русском “азиатском невежестве”⁷, которое в высшем обществе преодолевалось после Петра Великого европейским просвещением, говорил о глубокой думе, с какой иноверцы глядят на “крест, эту хоругвь Европы и просвещения”⁸, но при этом понимал, что священники оторваны от высшего общества, а потому не могут воспитывать нацию: “Бедность и невежество этих людей, необходимых в государстве, их унижает и отнимает у них самую возможность заниматься важною своею должностию. От сего происходит в нашем народе презрение к попам и равнодушие к отечественной религии”⁹. Сын священника лучше многих других видел эту невозможность через церковь воздействовать на публику, не случайно едет он учиться в университет, ищет других путей, чтоб с помощью Бога, как он писал, пригодиться своему отечеству. Но чего же нужно желать России? Как и Пушкин, он думает об избавлении от “азиатского невежества”.

Несмотря на идущую европеизацию (гласность как эвфемизм свободы слова и т. п.), на его взгляд, в России оставалось слишком много “азиатства”, а “азиатством называется такой порядок дел,— писал он,— при котором не существует неприкосновенности никаких прав, при котором не ограждены от произвола ни личность, ни труд, ни собственность. В азиатских государствах закон совершенно бессилён. Опираясь на него — значит подвергать себя погибели. Там господствует исключительно насилие” (V, 700). Он и погиб, пытаясь опереться на закон. Европеизирующееся государство, в котором бродило еще слишком много азиатчины, собрав эту азиатчину в кулак, сколько могло сильно ударило человека, который вел себя так, будто он уже и вправду живет в законопослушном и благоустроенном европейском государстве.

3. Как преодолеть “азиатство”?

Что же Н. Г. Ч. хотел противопоставить азиатчине? Просвещение. Но просвещение идет через конкретных людей, а не вообще просвещается некая абстрактная совокупность — народ. Двигатель общественного развития, благоустройства общества — для него самостоятельная личность: “Как вы хотите, чтобы оказывал энергию в производстве человек, который приучен не оказывать энергии в защите своей личности от притеснений. Привычка не может быть ограничиваема какими-нибудь частными сферами: она охватывает все стороны жизни. Нельзя выдрессировать человека так, чтобы он умел, например, быть энергичным на ниве и безответным в приказной избе” (V, 695). И поныне звучит это весьма актуально. Важнейшим завоеванием западноевропейской истории он считал “обеспечение частных прав отдельной личности” (IV, 738). Не вообще народ есть производитель материальных и духовных ценностей, а только те русские люди, которые способны к самостоятельному труду. Но именно личности не хватало России. В решении этой проблемы — путь к дальнейшей европеизации России и подлинному глубинному усвоению христианства.

При чем здесь, однако, христианство? Сошлюсь на Владимира Соловьева: “Через европейское просвещение русский ум раскрылся для таких понятий, как человеческое достоинство, права личности, свобода совести и т. д., без которых невозможно достойное существование, истинное совершенствование, а следовательно, невозможно и христианское царство”¹⁰. Славянофилы, усвоив, как иронизировал Герцен, у немца Гакстгаузена идею, что особенность России в ее общине, а православие — наиболее чистая и не замутненная примесями христианская конфессия (да мы еще и общинны как первохристиане), забыли о личностном характере христианства. Ведь ранние христианские общины складывались из личностей, из людей, способных взять на себя ответственность за выбор своей жизненной позиции. Община, разумеется, становилась хозяйственной единицей. Но их хозяйственная деятельность обща была следствием объединения личностей. Но не наоборот. А потому надеяться, не решив проблемы свободы и личности, что без особых усилий Россия превзойдет Запад,

было опрометчиво. Впрочем, и Чаадаев, и Герцен рассчитывали, что Россия со временем станет “совестным судом” Европы и, как страна молодая, пойдет дальше отягощенного комплексами и проблемами доживающего свой век Запада.

В отличие от Чаадаева, славянофилов, Герцена, утверждавших, что мы пришли позже, а пойдем дальше, воспользовавшись опытом Западной Европы, Н. Г. Ч. полагал необходимым прежде преодолеть национальный архетип, не позволяющий стране развиваться: “Мы также имели свою историю, долгую, сформировавшую наш характер, наполнившую нас преданиями, от которых нам так же трудно отказываться, как западным европейцам от своих понятий; нам также должно не воспитываться, а перевоспитываться” (VII, 616). Верил ли он в революцию, моментально переиначивающую жизнь, избавляющую нас от азиатства, насилия и произвола? Вот его ответ: “Весь этот сонм азиатских идей и фактов составляет плотную кольчугу, кольца которой очень крепки и очень крепко связаны между собой, так что Бог знает, сколько поколений пройдут на нашей земле, прежде чем кольчуга перержавеет и будут в ее прорехи достигать нашей груди чувства, приличные цивилизованным людям” (VII, 616—617). К теме революции мы еще вернемся, пока же замечу, что в своей философии истории он был абсолютно оригинален, не повторяя “последних слов” Запада, ибо исходил из конкретных особенностей отечественной истории. Мало кто из современников заметил его оригинальность, но стоит привести слова о Чернышевском наблюдательнейшего консерватора А. С. Суворина: “Он не уступит лучшим характерам прошлого времени”, к тому же сделал то, о чем только мечтали славянофилы — посмел “выйти из пеленок западной мысли и <...> говорить от себя, <...> свои слова, а не чужие”¹¹.

Он был, как Пушкин, настоящий русский европеец, желавший перенести в Россию не слова, не идеи, не формы, а установочные принципы, которые своею силою творили бы Россию как европейскую страну, как и положено ей по ее христианскому происхождению. И главное, повторяю, для него заключалось в развитии личности. Поэтому, принимая общину, он толковал ее не как враждебную индивиду, даже не как хор, а как защитницу личностного принципа, наподобие цехов и коммун в Западной Европе. Но принятие общины, которую можно, как он надеялся, перевести в освободительный регистр, вовсе не означало идеализации народа с его привычкой к произволу и бесправию.

Чернышевского называют демо-кратическим мыслителем. Скорее можно его назвать демо-критическим. И тут он резко противостоял опять-таки всем. Народ обожествляли и православные мыслители, и разночинные писатели, и радикалы, и Герцен, и Толстой, и даже Достоевский, забыв, что, даже если народ — богоносец, он не есть Бог, что, напротив, Бог — судия над любым народом. О народе в шестидесятые годы боялись плохо сказать (страдалец, мол). Беспощадная пьеса позднего Толстого “Власть тьмы” или еще более жестокие чеховские “Мужики” и бунинская “Деревня” — все это пришло на рубеже веков. Пока же, пожалуй, один Чернышевский смел

написать такое: “Забудемте же,— убеждал он собратьев по перу,— кто светский человек, кто купец или мещанин, кто мужик, будемте всех считать просто людьми и судить о каждом по человеческой психологии, не позволяя себе утаивать перед самими собою истину ради мужицкого звания” (VII, 862). В этом и заключался его демо-критизм писать “о народе правду без всяких прикрас” (VII, 856). В противном случае неизбежно опять-таки впадение в азиатчину, ибо забывается главное условие христианского жизнеповедения — ответственность за самого себя. “Делая человека ответственным,— писал Достоевский,— христианство тем самым признает и свободу его”¹².

А без свободы немислимо и просвещение, что очевидно показала толстовская идеализация народных взглядов. Лев Толстой писал, что “народ постоянно противодействует тем усилиям, которые употребляют для его образования общество или правительство”. Чернышевский отвечал: “Мало ли чему может иногда противодействовать народ! При Иосифе II в Бельгии и в Венгрии он противодействовал разрушению феодального порядка; при Аранде и Флориде Бланке в Испании он противодействовал отменению инквизиции; у нас он противодействовал попыткам ознакомить его с возделыванием картофеля. <...> В некоторых,— пожалуй, в довольно многих,— случаях народ довольно упорно противился заботам об его образовании. Что ж тут удивительного? Разве народ — собрание римских пап, существ непогрешительных? Ведь и он может ошибаться, если справедливо, что он состоит из обыкновенных людей” (X, 505—506).

Конечно же, не мог победить Н. Г. Ч., ибо народу не льстил и не идеализировал его. “Грязь и пьяные мужики с дубьем” — так он видел грядущее восстание народа. Впрочем, не льстил ради того же народа. Когда идеалист, нечто вообразивший себе, составивший возвышенный образ народа, сталкивается с его реальностью, он начинает подминать реальный народ под воображаемый идеал. Что и проделывали наивные комиссары первых лет революции (Н. Коржавин).

Любопытно, что идея народности, народа как основы культуры пришла от немецких и французских романтиков. Но тут мы сталкиваемся с поразительным феноменом усвоения “русскими мальчиками” (термин Достоевского) западноевропейских идей. Как нерадивые школьники, не дослушавшие урока до конца, начинают ставить себя выше учителя, доказывать ему, что давно это все знали, так и “русские мальчики” любомудры (в данном случае славянофилы) начали утверждать, что все то, что Запад только ищет, у нас всегда было: и любовь к народу, и вера в народную мудрость, и смиренное, “божеское” отношение высших сословий и царской власти к простолюдину-кормильцу — в отличие от гнусных феодальных отношений на Западе. Даже почвенник Достоевский возмутился: “Вы говорите, что у нас не было ничего подобного феодальным отношениям на Западе? Ну нет-с; одно другого, верно, стоило. <...> “Крестьянин,— говорите вы,— не был для помещика виленем, а рабом божиим, христианскою душою”. А холоп, хам, халуи, хамлет? — что эти названия, по-вашему, благороднее

вилея?”¹³.

И, правда, народ был обращен в крепостных рабов, причем даже не иноземцами, а своей же властью. Разумеется, в попытке оправдаться, а заодно самовозвеличиться впали в другую крайность — в идолатрию народа, в его обожествление. Примерно то же произошло и с идеей социализма, вы-де на Западе только ищете, а мы самим жизнеустройством к социализму призваны. Такое прочтение западных идей и было одной из предпосылок российских бед. Чернышевский опирался на принципы, выработанные в Западной Европе, прежде всего на идею важности жизни одного отдельно взятого индивида, не раз повторяя великую мысль Канта о том, что человек сам себе цель, но отнюдь не средство, какое бы благо не было впереди обещано. Н. Г. Ч. по всему духу своему был европейцем, вырос и воспитался не только на русской, но и на классической европейской литературе (Шиллер, Жорж Санд, Лессинг, Диккенс, Гете) и философии (от Платона и Аристотеля до Канта, Гегеля, Фейербаха), писал о западноевропейских классиках, переводил с немецкого, английского, французского, вел в “Современнике” раздел зарубежной политической хроники, то есть знал Западную Европу как мало кто. Но он боялся — и не мог не бояться — тех неопитов, которые обращаются к западной мысли как к отмычке русских проблем. Ибо исходить надо из своих реальностей.

Прочитав уже в Вилюйске “Капитал”, он не принял марксизма как объяснения русской жизни. Ведь еще на воле он писал: “Говорят: нам легко воспользоваться уроками западной истории. Но ведь пользоваться уроком может только тот, кто понимает его, кто достаточно подготовлен, довольно просвещен. Когда мы будем так же просвещены, как западные народы, только тогда мы будем в состоянии пользоваться их историей, хотя в той слабой степени, в какой пользуются ею сами они” (VI I, 617). Поэтому вначале — просвещение, вначале надо научиться, а не то не только ранним славянофилам, но и пореформенной молодой разночинной интеллигенции так легко покажется этот Запад превзойти! Именно это и доказали крайние радикалы начала 60-х. В прокламации “Молодая Россия” было написано: “Мы изучали историю Запада, и это изучение не прошло даром: мы будем последовательнее не только жалких революционеров 48 года, но и великих террористов 92 года, мы не испугаемся, если увидим, что для ниспровержения современного порядка приходится пролить втрое больше крови, чем пролито якобинцами в 90 годах”¹⁴. Вспомним бесконечные упреки Ленина западным марксистским социалистам в их недостаточной революционности, именно русскую — радикальную — трактовку марксизма объявлял он наиболее истинной. “Дайте русскому мальчику карту звездного неба, и он наутро возвратит вам ее исправленной”, — писал Достоевский. Именно так и происходило. Сам Маркс, кстати, как и Чернышевский, считал, что его теория к России отношения не имеет, что ее выводы имеют прогностический характер только для Западной Европы, прежде всего для Англии.

Но не Чернышевский ли звал Русь к топору? Во всяком случае, такое

мнение утвердилось в общественном сознании. Пусть серьезные исследователи отрицают этот факт, но так нас партийные учебники учили, вот и выучили, так выгодно было “победившим бесам”. Им же практически на слово поверила наша “свободомыслящая” интеллигенция, причислив и Н. Г. Ч. по бесовскому ведомству, не удосужившись почитать его тексты.

4. Против российского произвола

Кто же был автором злополучного и провокационного “Письма из провинции” (1860), опубликованного в “Колоколе”, где вполне серьезно утверждалось: “Наше положение ужасно, невыносимо, и только топор может нас избавить, и ничто, кроме топора, не поможет!”¹⁵? И подписался этот автор не как-нибудь, а в твердой уверенности, что выражает мнение всех — “Русский человек”, показывая тем самым, что сущность национальной психеи, достижение национального единства видит в кровавой мясницкой резне. Но к стихийной, разбойничьей революции призывал Бакунин, идею разбоя взяли на вооружение Ткачев и Нечаев. А Чернышевского с Нечаевым все же сумели развести историки русской философии из “шестидесятников”¹⁶.

Я помню свой разговор с Н. Я. Эйдельманом, когда я сказал, что отрицаю авторство Чернышевского, ибо автор этого письма говорит, что жил в “глухой провинции” во время Крымской войны, но Саратов никогда не был глухой провинцией, да к тому же в это время Н. Г. Ч. уже переехал в Петербург, а в провинции застрял другой совсем человек, будущий эмигрант. “Вы намекаете на Огарева? — задумчиво так спросил Н. Я.— Действительно “Р. Ч.” и “Русский человек” его постоянные псевдонимы. Но чтобы друг Герцена — вряд ли... Во всяком случае, ясно, что это не Чернышевский”. Я не думал тогда об Огареве, но быстрота реакции Эйдельмана показала, что он-то думал именно о нем. И правда, Огарев, друживший во второй эмигрантской жизни скорее не с Герценом, а с Бакуниным, называвшим страсть к разрушению творческой страстью, активно поддержавший Нечаева, больше подходил этому письму, нежели ироничный и осторожный Чернышевский, считавший самым важным не гибель, а жизнь человека. В конце 60-х Огарев выступил уже открыто с самыми бешеными призывами к насилию в стилизованном стихе-прокламации “Гой, ребята, люди русские!..”:

Припасайте петли крепкие
На дворянские шеи тонкие!
Добывайте ножи острые
На поповские груди белые!
Подымайтесь, добры молодцы,
На разбой — дело великое!

А вот что пишет Чернышевский. Прочитаем следующие строки внимательно. Пишет ли их экстремист, желающий волевым усилием, без учета российской истории “перепахать” страну, или перед нами реалист,

понимающий весь трагизм нашей исторической судьбы? “До половины XVII века вся Европейская Россия была театром таких событий, при которых можно дивиться разве тому, что уцелели в ней хоть те малочисленные жители, которых имела она при Петре. Татарские набеги, нашествие поляков, многочисленные шайки разбойников, походившие своей громадностью на целые армии (не Болотников ли это с Булавиным? — В. К.), — все это постоянно дотла разоряло русские области. Они опустошались также страшною неурядицею управления. <...> Только с XVIII века внешние разорители были обузданы и внутренняя администрация стала несколько улучшаться. <...> Если теперь производятся вещи, тысячной доли которых не мог описать Щедрин, то рассказы наших отцов и дедов свидетельствуют, что в их времена господствовал произвол, невероятный даже для нас” (V, 690). Произвол и насилие — самые ненавистные для Чернышевского понятия.

Именно поэтому так боялся он законодательного закрепления общины. Славянофилы во время реформ настояли на обязательности общинной формы хозяйства, а поскольку фискальный ее смысл был ясен и государству, то оно приняло требование славянофилов, закрепив ту общину, с которой потом пытался бороться Столыпин и которую в форме колхозов восстановил Сталин. Надеявшийся на то, что община сможет быть защитой личности от внешних притеснений, Н. Г. Ч. категорически выступил против насильственного навязывания общинности, ибо это было не защитой личности, а, напротив, ее притеснением: “Трудно вперед сказать, чтобы общинное владение должно было всегда сохранять абсолютное преимущество пред личным. <...> Трудно на основании фактов современных положительно доказать верность или неверность предположения о будущем (вот вам и утопизм, и проекты переустройства общества у Чернышевского, не было такого! — В. К.). Лучше подождать, и время разрешит эту задачу самым удовлетворительным образом. Вопрос о личном и общинном владении землей непременно разрешится в смысле наиболее выгодном для большинства. Теория в разрешении этого вопроса будет бессильна...” (V, 847).

Об этом же и пресловутая, осмеянная либералами (которые потом аплодировали большевикам) Вера Павловна, устраивая свою мастерскую, говорила работницам: “Надобно вам сказать, что я без вас ничего нового не стану заводить. Только то и будет новое, чего вы сами захотите. Умные люди говорят, что только то и выходит хорошо, что люди сами захотят делать. И я так думаю. <...> Без вашего желания ничего не будет”¹⁷. Не наблюдается ли в этом некая последовательность?.. Экспериментов на людях, как большевики, он делать не хотел.

Ленин, правда, говорил, что Чернышевский его “перепыхал”. Но, во-первых, мало ли кто кого перепыхивает. Может, нам и Ницше не читать, раз им Гитлер и нацисты клялись, говоря, что он их вдохновил. Организатор большевистской партии, конечно же, ближе совсем другим российским деятелям — это во-вторых. Как констатировал Федор Степун, “следы бакунинской страсти к разрушению и фашистских

теорий Ткачева и Нечаева можно искать только в программе и тактике большевизма”¹⁸. А в-третьих: зачем нам верить Ленину, Гитлеру, большевикам, нацистам, а не юдофилу и германофобу Ницше и не гуманисту Чернышевскому, пытавшемуся в публичных и самых своих зрелых произведениях (выше цитированных, за которые попал на каторгу) предотвратить катастрофическое течение событий, а для того изменить саму систему российских ценностей, где кровь людская как водица, а человек ни во что не ставится. Именно об этом и в его знаменитой прокламации “Барским крестьянам от их доброжелателей поклон” (1861), где он призывает, уговаривает крестьян не восставать, ибо, договорившись с умом, можно людям без крови жизнь устроить: “Что толку-то, ежели в одном селе булгу поднять, когда в других селах готовности еще нет? Это значит только дело портить да себя губить. <...> Мы уж увидим, когда пора будет, и объявление сделаем. <...> Тогда и легко будет волю добыть. <...> А мы все люди русские промеж вас находимся, только до поры до времени не открываемся, потому что на доброе дело себя бережем, как и вас просим, чтобы вы себя берегли”¹⁹ (курсив мой.— В. К.). Как тактичен! Ведь в этот момент в деревнях волнения (“баре истинный царский манифест от народа скрыли”!), бунты подавляет армия, крайние радикалы, включая Герцена, просят восстающих не жалеть крови, зовут Русь к топору. А Чернышевский, вроде бы соглашаясь с восставшими и возмущенными, призывает их остановиться, побережь себя, ибо для “доброего дела”, которое должно быть сделано “легко”, то есть без крови, не нужно гибнуть. Да и не верил он в “бессмысленный и беспощадный” русский бунт (“Письма без адреса”).

Герцен свое вольное книгопечатание начал угрозой (1853), еще до всяких восстаний в селе Бездна (название символическое — в эту Бездну потом и рухнула Россия) пообещав новую пугачевщину: “Страшна и Пугачевщина, но скажем откровенно, если освобождение крестьян не может быть куплено иначе, то и тогда оно не дорого куплено”²⁰.

Достоевский настолько испугался прокламации “Молодой России”, что пришел к Чернышевскому с просьбой образумить радикалов — в надежде, что они его послушаются. Они не слушались. Он стал для них идолом, которого всуе называли учителем, но учиться у него не хотели. Это идолопоклонничество, царившее вокруг Н. Г. Ч., отмечали многие (скажем, С. М. Соловьев). Идола могли мазать жертвенной кровью, но вкладывали в его уста лишь то, что хотели сами услышать. Клянясь его именем, перечили самой сути его учения (особенно явно потом это проделал Ленин). Поэтому не только эта, но и написанная вроде бы сторонником Чернышевского Н. Шелгуновым прокламация была выпадом-ответом на прокламацию учителя, да и на всю его деятельность. Скажем, Н. Г. Ч. предлагал крестьянам брать за образец социальное и политическое устройство Западной Европы (французов и англичан): “У французов да и англичан крепостного народа нет. <...> У них и царь над народом не властен, а народ над царем властен. Потому что у них царь, значит, для всего народа староста, и народ, значит, над

этим старостою, над царем-то, начальствует. <...> И при царе тоже можно хорошо жить, как англичане и французы живут”²¹.

А нигилисты возражали, да резко: “Хотят сделать из России Англию и напитать нас английской зрелостью. <...> Нет, мы не хотим английской экономической зрелости, она не может вариться русским желудком. <...> Мы не только можем, мы должны прийти к другому. В нашей жизни лежат начала вовсе не известные европейцам. Немцы уверяют, что мы придем к тому же, к чему пришла Европа. Это ложь. <...> Европа не понимает, да и не может понять, наших социальных стремлений; значит, она нам не учитель в экономических вопросах. Никто нейдет так далеко в отрицании, как мы, русские. <...> У нас нет страха перед будущим, как у Западной Европы; вот отчего мы смело идем навстречу революции; мы даже желаем ее”²².

Поразительно, как совпали в неприятии идей и позиции Чернышевского и нигилисты, и самодержавие. Обе эти силы, вроде бы противостоявшие друг другу, всё в России хотели делать силой прихоти, силой произвола. Впрочем, как не раз замечалось и в западной, и в нашей литературе, радикальные нигилисты и большевики, по сути, отражали худшие черты самодержавия, да еще в гротескно увеличенном виде. Конечно, портреты Чернышевского после казни повисли на стенках в каждой интеллигентной и тем более нигилистически настроенной семье, кружке, квартирке. Так в застойные времена диссидентствующих узнавали по портретам Солженицына в рамочке. Эту славу — революционера-страдальца — подарило Н. Г. Ч. самодержавие. В ней он не нуждался. Но она была тем сильнее, чем беззаконнее выглядело решение суда. Сознание государственного произвола по отношению к независимому мыслителю было всеобщим, особенно явно у русских европейцев. На вопрос Александра Второго, что делается в литературе, граф Алексей Константинович Толстой ответил, что “русская литература надела траур — по поводу несправедливого осуждения Чернышевского”. Был возмущен этим актом С. М. Соловьев. А спустя тридцать лет его сын В. С. Соловьев все с той же страстью негодования на несправедливость напишет: “В деле Чернышевского не было ни суда, ни ошибки, а было только заведомо неправое и насильственное деяние, с заранее составленным намерением. Было решено изъять человека из среды живых — и решение исполнено. Искали поводов, поводов не нашли, обошлись и без поводов”²³.

Не случайно шутили в советское время, что некоторых русских царей необходимо посмертно наградить орденом Октябрьской Революции за создание революционной ситуации в стране. Это надо уметь — выкинуть из жизни человека, который мог воздействовать благотворно на развитие страны, выкинуть из страха перед его самостоятельностью и независимостью! Снова обратимся к Розанову, чтоб оценить государственный масштаб Н. Г. Ч.: “Это — Дизраэли, которого так и не допустили бы пойти дальше “романиста”, или Бисмарк, которого за дуэли со студентами обрекли бы на всю жизнь “драться на рапирах” и “запретили куда-нибудь принимать на службу”. Черт знает что: рок,

судьба, и не столько его, сколько России. <...> Поразительно: ведь это — прямой путь до Цусимы. Еще поразительнее, что с выходом его в практику — мы не имели бы и теоретического нигилизма”²⁴. А уж от цусимского поражения лишь один шаг до первой русской революции и далее. Иными словами, Розанов считал, что губительное преступление самодержавия — испугавшись личности такого масштаба, уничтожить его и как деятеля, и как соперника (вины не было!), убрав подальше от способной к самодвижению России. “Он бы Россию благоустроил”, но его согнали с причитавшегося ему кресла законодателя, а когда свято место стало пусто, место это заняли бесы.

5. О христианском пафосе Н. Г. Ч.

Что же так корежило и крайне левых, и крайне правых при соприкосновении с его идеями? Почему его вырвали из среды живых и отправили в Мертвый дом? Надо вообразить, что это был период, когда роль христианской церкви, по сути, приняла на себя литература, чувствуя малоэффективность церкви и крайне слабую христианизацию страны, отсутствие в навыке российского бытия самых элементарных христианских ценностей. Отсюда страстная христианская проповедь Достоевского, Вл. Соловьева и прочих неорелигиозных русских мыслителей. Ибо только в усвоении этих ценностей есть, как говорил Достоевский, единственное убежище Русской земли от всех зол. Иначе лезут изо всех щелей разнообразные бесы — от гоголевских и щедринских чиновников до отрицающих все и вся нигилистов.

Посмотрим в этом контексте на идеи Чернышевского. Бердяев замечал: “Чернышевский был очень кроткий человек, у него была христианская душа, и в его характере были черты святости”²⁵. Правда, десятью строчками ниже он продолжает: “Чернышевский был материалистом, последователем Фейербаха, и вместе с тем идеалистом земли”²⁶. Мне же кажется, что Н. Г. Ч. так же, как и его великие современники, пытался ответить на запрос эпохи — о пробуждении в России христианских идеалов. Хочу напомнить реакцию (1865 г.) на его роман “Что делать?” архимандрита Феодора (А. М. Бухарева). Он полагал, как справедливо замечается в предисловии к постсоветскому изданию его текстов, что Чернышевский не сделал новых открытий в области нравственности, что только отпавшим от христианства могли показаться странными отношения героев в его романе. Архимандрит писал, что если мужчина и женщина будут “становиться в сообразность” с христианскими “первообразами”, то “тогда самые высшие догматы истины Христовой будут проводиться и раскрываться и в самых низменностях нашей жизни. У г. Чернышевского удивительное на это чутье. Вот Господь наш столько возлюбил человечество, что ради человека принял в единство Своего лица человеческую природу, и таким образом “Я”, так сказать, стоит за каждое человеческое “Я”, только бы не отвергал человек такой благодати. И кто действительно и совершенно принимает и усваивает такую благодать Господа, в том она становится всем, впрочем, не поглощая не только его личности, но и национальности, и возраста, и пола, напротив, сама дивным образом входя в меру его личности,

национальности, пола. Вера Павловна у г. Чернышевского ощутила, хоть только в сновидении, и эту тайну благодати, разнообразно возбуждающей и руководящей человека.. . <...> Рассмотрев с этой точки роман г. Чернышевского, я не могу не видеть в нем замечательного выражения русской мысли, неудержимо рвущейся к свету истины”²⁷.

Зная из личного опыта беспомощность русской церкви, Н. Г. Ч., по сути дела, дал русскому обществу систему глубоко христианских ценностей, секуляризованных в современной ему позитивистской одежде. Каких же?

Одна из важнейших евангельских тем — жизнь вечная, жизнь против смерти, то есть отказ от языческой установки, где человек прежде всего жертва безличных сил, а не свободно выбравший путь к истине, ведущей к жизни. “Я есмь путь и истина и жизнь” (Иоан. 14, 6). А принявший христианскую систему ценностей тем самым “перешел от смерти в жизнь” (Иоан. 5, 24). Евангелие ориентировано не на смерть, не на убийство, а на воскресение, возвращение в жизнь. Так Христос воскрешает девицу: “И, взяв девицу за руку, говорит ей: “талифаЪ-куЪми”, что значит, “девица, тебе говорю, встань”. И девица тотчас встала и начала ходить” (Мар. 5, 41—42). Сцена, особенно умилявшая Ф. М. Достоевского. То есть Богочеловек дает не только жизнь вечную, но и печется о жизни здешней, земной, видит в ней смысл и ценность.

Я не буду писать о евангельских парафразах в текстах Чернышевского, замечу только, что так возмущающее многих словосочетание “новые люди” не им придумано, а напрямую заимствовано из Евангелия. Да и в русской литературе имеет устойчивую традицию. Напомню из “Повести временных лет”, как после Крещения князь Владимир назвал крестившихся русичей: “Владимир же был рад, что познал Бога сам и люди его, посмотрел на небо и сказал: “Христос Бог, сотворивший небо и землю! Взгляни на новых людей этих и дай им, Господи, познать тебя истинного Бога, как познали тебя христианские страны””²⁸ (курсив мой.— В. К.). Такие устойчивые евангельские и библейские словосочетания в языке мыслителя заслуживают специальной работы. Задача, которую я постараюсь разрешить, иная и, кажется, более сложная. А именно: отойдя от трагической судьбы Н. Г. Ч., показать систему его взглядов на какой-либо его большой работе.

Можно взять, конечно, любой текст, но наиболее общественно значимых два — диссертация “Эстетические отношения искусства к действительности” и роман “Что делать?”. Однако если о романе иногда писались кисло-одобрительные соображения (но не забудем слов Бахтина, что именно с романа Чернышевского начинается в России “идеологический роман”, высшие образцы которого дали Толстой и Достоевский), то диссертация восхвалялась всегда такими фигурами от советской философии, что невольно хотелось вперекор им назвать диссертацию гнусной и губительной для искусства. Что наши эстетствующие оппозиционеры с удовольствием и делали, пролистывая, но не читая сочинение Н. Г. Ч. Даже те, кто пытался противопоставить

Чернышевского Нечаеву, о диссертации старались не распространяться. Между тем именно в ней впервые прозвучала с такой силой неожиданная для русского общества, а потому и непонятая, евангельская тема жизни. Прозвучала в контексте российских бытийственных архетипов, что тоже понятно, к несчастью, не было. Значительность текста современники чувствовали, но читали, исходя из мелких сиюминутных проблем. Отстояние почти в полтора года лет дает возможность посмотреть на этот трактат спокойно, заодно разглядев и ту нелепицу, которая потом так победно утвердилась в понимании диссертации Чернышевского (приблизиться к ее пониманию я хотел давно). Попробуем же увидеть истину, то есть исходя из этимологии слова, то, что есть, а не соображения по поводу.

Начнем с полемики вокруг второго издания диссертации, ибо именно оно вызвало шквал откликов. Автор был уже на каторге, что придавало особую остроту всем за и против. Как камертон к дальнейшим рассуждениям хочу привести едва ли не единственную в те годы положительную оценку его диссертации, но зато оценку, которая стоит многих других, данную, кстати, когда имя Н. Г. Ч. еще по-прежнему запрещено было поминать в печати. Говоря о том, как собирается “целое человечество вокруг невидимого, но могучего центра христианской культуры”²⁹ и роли искусства в этом собирании, ища в русской культуре зачатки такого христианского понимания искусства в эстетической теории, В. С. Соловьев именно трактат Чернышевского (1894 г.!) называет “первым шагом к истинной положительной эстетике”³⁰.

6. Воскрешение, или Жизнь после казни

19 мая 1864 года состоялась “гражданская казнь” Чернышевского, 20 мая он был отправлен на каторгу в Сибирь. А 4 ноября того же года в Санкт-Петербурге было “дозволено цензурою” печатание маленькой книжки, почти брошюры, всего 152 страницы небольшого формата, которая и вышла в начале следующего года без имени автора: “Эстетические отношения искусства к действительности, издание второе, А. Н. Пыпина”. И вот уже в третьем номере “Современника” за 1865 год было помещено объявление, что “в книжном магазине, при главной конторе редакции “Современника” в С.-Петербурге, на Невском проспекте, против Николаевского (Аничкова) дворца, в доме № 64 (Меншикова) продаются следующие книги...”. Седьмым номером шли “Эстетические отношения искусства к действительности”. СПб., 1865, ц. 75 к., вес за 1 ф.”. В том же номере статья М. А. Антоновича “Современная эстетическая теория”, посвященная книге безымянного мыслителя.

Буквально в самом начале статьи критик “Современника” заявил: “Первое издание этого сочинения было отпечатано в 1855 году, и этот год нужно считать эпохой в истории наших литературно-эстетических воззрений; в этом году и в этом сочинении в первый раз были высказаны, доказаны и развиты те эстетические воззрения, которые в

настоящее время получили право гражданства и почти исключительное господство в нашей литературе”³¹. В апрельском номере “Русского слова” появилась статья В. Зайцева, первые слова которой перекликались со словами его постоянного оппонента из “Современника”: “Мне особенно приятно поговорить с читателем об одной небольшой книжке, где десять лет тому назад были изложены главные основания того взгляда на искусство и отношение его к действительности, которому мы следуем”³². В следующем номере этого же журнала была помещена статья Писарева “Разрушение эстетики”, дававшая свою трактовку диссертации Чернышевского. В мае журнал “Книжный вестник” помещает в разделе “Дополнение к прежней библиографии” сообщение о выходе книжки под номером 372-м с такой преамбулой: “В этой брошюре изложены основания реальной эстетической критики, обусловливаемой духом нового времени, неумолимо рвущейся в жизнь и отстранить которую невозможно, несмотря ни на какие усилия отживающих эстетиков старой школы”³³.

Одновременно второе издание книги Чернышевского вызвало и нападение либерально-охранительной части русских литераторов. В мартовском номере “Отечественных записок”, в разделе “Литературная летопись” после извещения о выходе книги “Об эстетических отношениях (!) искусства к действительности” следовало краткое редакционное примечание: “Грустное впечатление производит это второе издание “Эстетических отношений”. И нужно бы сказать, что теория сапогов, которые лучше Шекспира, а также много других положений, теперь совершенно ясных, кроются в упомянутом нами сочинении, как принципы еще несмелые и едва появившиеся на свет Божий — но мы отлагаем до другого раза”³⁴. И действительно, вскоре журнал публикует подряд пять статей известного в 60-е годы сторонника “чистого искусства” Николая Соловьева под общим заглавием “Вопрос об искусстве”. Две из них специально посвящены подробнейшему разбору диссертации Чернышевского, причем главный тезис автора, определяющий весь пафос его сочинения, следующий: “У искусства, можно сказать, не было еще такого сильного врага, как автор “Эстетических отношений””³⁵. В свою очередь, славянофильская газета “День” публикует статью (1865, № 27 и № 30) своего постоянного сотрудника, беллетриста и публициста Н. Ф. Павлова (под псевдонимом “Н. Б.”), полную сарказма по поводу влияния эстетики Чернышевского на современный литературный процесс: “Эта книга для реалистов составляет нечто более священное, чем алкоран для мусульманина” (№ 27, с. 645). А в апрельской “Библиотеке для чтения” (1865, №№ 7, 8) Н. Н. Страхов печатает свою статью о романе “Что делать?”, которую начинает с пространной цитаты из статьи, помещенной в газете “День”, и далее, анализируя роман, на его материале полемизирует с эстетикой Чернышевского. Эстетика эстетикой, но Чернышевского почитали мужицким демократом, который, как говорилось в хорошо известном современникам приговоре, “злоумышлял к ниспровержению существующего порядка”³⁶. И в проснувшемся вдруг интересе к его диссертации невольно просматривали охранители (и, к сожалению, справедливо, добавим) революционный интерес. Поэтому “Московские

ведомости” М. Н. Каткова дали ряд передовых статей, посвященных прославлению русского самодержавия, которому русский народ “сознательно и доверчиво” вручил все свои политические права: “Политическая жизнь течет успешно <...> там, где политические интересы <...> основаны на чувстве обязанности, где политические права стоят на втором плане... Русский народ, не зная политического властолюбия, совершенно чужд и политической зависти... Никто так не ошибается насчет России, как те, которые называют ее демократической страной. Напротив, нет народа, в котором демократические инстинкты были бы слабее, чем в народе русском”³⁷. Размышления, кстати, вполне архетипичны, а потому и кажутся, что словно из сегодняшней газеты.

Однако вернемся к эстетике. Сразу все желающие высказаться не успели. Еще года два или три продолжались споры вокруг второго издания диссертации. Так самый первый оппонент Чернышевского Е. Н. Эдельсон в своей работе “О значении искусства в цивилизации” хотя и утверждал, что “это странное сочинение запутало все эстетические понятия”, ибо в нем “скрывалось явное и полное пренебрежение ко всякой художественной деятельности”, тем не менее понимал и признавал за диссертацией то достоинство, что она “ясно и последовательно развивает известное учение, которое таким образом получило окончательное выражение, формулировалось так ясно и положительно, что с ним можно считаться”³⁸. Напротив, поэт К. Случевский просто заявил, что “вся гибельность влияния Ч. (так он обозначал запретное имя. — В. К.) была в оглушении людей”³⁹. В 1867 году следом за этими двумя работами вышла книжка А. Немировского “Наши идеалисты и реалисты”, в которой он сделал попытку примирить враждующие стороны, но о диссертации говорил скорее негативно. И уже в 1868 году перешедшие к тому времени в руки Некрасова “Отечественные записки” публикуют статью молодого сотрудника журнала, позитивистски настроенного А. М. Скабичевского, в которой тот пытался “оправдать” теорию Чернышевского, уверяя, что она доказывает “не ничтожество искусства вообще, а ничтожество его в таком только случае, если мы будем смотреть на него с узкой точки зрения старой эстетики”⁴⁰.

Таким образом, “юбилейное” издание диссертации (спустя ровно десять лет после первой публикации) явилось поводом, чтобы помянуть мыслителя-каторжанина и снова задать свои вопросы теории, которая столь явно вызывала интерес всех направлений русской общественной мысли.

7. Значит, не “мертвечина”!..

Чем еще знаменательны эти споры? Во-первых, они говорят о жизненности той самой теории, которая при первом своем появлении была названа “мертвечиной”⁴¹ и которой в силу этого предрекалось быстрое забвение. Более того, обсуждение диссертации после расправы правительства с ее автором продемонстрировало противостояние значительной части общества явно выраженному велению

правительства забыть и вычеркнуть из жизни весь комплекс идей и настроений, связанных с именем Чернышевского. С положительным ли, с отрицательным ли знаком, но все спорившие отмечали, что диссертация безымянного автора явилась событием в духовной жизни русского общества.

Во-вторых, из этой полемики видно, какая из идей диссертации больше всего занимала умы современников и, следовательно, была в ту эпоху наиболее актуальной. “Главное положение,— замечал “Книжный вестник”,— к которому сводится новая теория изящного, есть его определение: прекрасное есть жизнь”⁴². Именно это положение выделяют как основное и другие участники полемики: одни, видя в нем высочайшее завоевание мысли, другие — источник всех бед, постигших русское искусство. Исходя из этого тезиса (и это в-третьих), современники выводили диссертацию за пределы собственно эстетической теории.

Действительно, Чернышевский как будто давал основания для такого прочтения. На первых же страницах диссертации он так характеризовал свое кредо и задачу: “Уважение к действительной жизни, недоверчивость к априорическим, хотя бы и приятным для фантазии, гипотезам, вот характер направления, господствующего ныне в науке. Автору кажется, что необходимо привести к этому знаменателю и наши эстетические убеждения, если еще стоит говорить об эстетике” (II, 6). Во всяком случае, Писарев, процитировав вышеприведенную мысль, восклицал: “Если еще стоит говорить об эстетике — оговорка очень замечательная! <...> Автор, разумеется, имел в виду не основание новой, а только истребление старой и вообще всякой эстетической теории”⁴³. Плеханов замечал на это, что “Писарев плохо понял Чернышевского”⁴⁴. Это и так, и не так. Чернышевский действительно не собирался губить эстетику, но существенно другое: не только эстетика и ее проблемы волновали его в диссертации, через проблемы искусства он хотел судить об обществе, решать социальные и культурно-строительные проблемы, а не только эстетические. И это-то было почувствовано в спорах середины 60-х годов⁴⁵.

Эстетические вопросы, полагал Чернышевский, были для русских мыслителей со времен Белинского “по преимуществу только полем битвы, а предметом борьбы было влияние вообще на умственную жизнь” (III, 25). Объяснял он это неразвитостью русской жизни, тем, что только через литературу можно было действовать на общество, не имевшее других способов развития и саморегуляции. “В странах, где умственная и общественная жизнь,— писал Н. Г. Ч.,— достигла высокого развития, существует, если можно так выразиться, разделение труда между разными отраслями умственной деятельности, из которых у нас известна только одна — литература... Литература у нас пока сосредоточивает почти всю умственную жизнь народа, и потому прямо на ней лежит долг заниматься и такими интересами, которые в других странах перешли уже, так сказать, в специальное заведование других направлений умственной деятельности” (III, 303). К сожалению, этот

исторический контекст, как бы двойной счет, по которому оценивал русский мыслитель искусство и эстетику, в свое время понят не был. Поэтому, когда пытались подходить к его теории с сугубо эстетической точки зрения, то видели в ней либо существенные недостатки, либо приписывали те “достоинства”, которыми должна была бы обладать строго эстетическая теория наподобие гегелевской, но не обладает трактат Чернышевского.

Вместе с тем его концепция до сих пор не рассматривалась в контексте тем и проблем, поставленных русской художественной культурой, тех символических образов, в которых литература выражала свое понимание действительности.

А между тем ее темы, ее образы были тем реальным материалом, на котором выростала и на который опиралась русская философская и общественно-эстетическая мысль⁴⁶. Тут можно назвать имена и Чаадаева, и Белинского, и И. Киреевского, и Герцена, и А. Григорьева, и других. Диссертация и явилась в известном смысле теоретическим выражением противо-стояния (как на реке Угре, без битвы) русской художественной культуры самодержавию. На этом фоне, в этом контексте мне и хотелось бы рассмотреть текст Чернышевского. К тому же вопросы, недоумения, полемика вокруг второго издания, сама конкретная ситуация — очевидная неслучайность ареста, гражданской казни и каторги автора книги — позволяют показать реальный пафос эстетической теории Н. Г. Ч., направленной против системы ценностей, укорененной в самом способе, стиле общественно-государственного бытия России.

8. Тень смерти, или Система ценностей николаевского царства

“Первый главный тезис, изложенный в сочинении,— писал о диссертации Н. Соловьев,— есть определение прекрасного... Но в чем же состоит это определение, так категорически выставленное в статье? “Прекрасное есть жизнь”. Но это не определение. Тут неопределенное определяется еще более неопределенным, прекрасное — жизнью. А что такое жизнь?..”⁴⁷ Очевидно, с точки зрения строгих категорий, к которым апеллировал Н. Соловьев, принятых в классических философских системах немецкого идеализма, определение Чернышевского не выдерживало критики. Однако стоит вспомнить тот общественно-исторический и художественно-культурный контекст, ту эпоху, когда создавалась диссертация Н. Г. Ч., чтобы основной его тезис обрел культурно-историческую обязательность.

Диссертация вышла в свет в начале 1855 года, а писалась, как известно, в 1853-м (!). У нас обычно связывают ее появление с крымским поражением и общественным подъемом середины 50-х, начиная со смерти Николая I (1855). Напомним, однако, что шли годы тридцатилетнего николаевского царствования, последние годы “мрачного семилетия” (1848—1855), но конца им никто не видел. Когда умер Николай I, то руководитель диссертации Чернышевского

профессор А. В. Никитенко записал в дневнике: “Я всегда думал, да и не я один, что император Николай переживет и нас, и детей наших, и чуть не внуков”⁴⁸. И теория молодого мыслителя была непосредственной реакцией на то состояние общественной жизни, которое он наблюдал вокруг и о котором мог читать в лучших произведениях отечественной литературы тех лет.

Что же это были за годы? Это был очевидный современникам антипетровский переворот, совершенный после декабристского восстания Николаем I, направленный против западноевропейского просвещения и образования, отчаянная и довольно успешная попытка удержать Россию в неподвижности, огражденной от живой жизни Запада. “Моровой полосой” назвал Герцен это тридцатилетие. “Человеческие следы, замеченные полицией, пропадут, — писал он об этом времени, — и будущие поколения не раз остановятся с недоумением перед гладко убитым пустырем, отыскивая пропавшие пути мысли”⁴⁹. В конце 1847 года, когда грянули громы над литературой и искусством, удрученный окружающей обстановкой профессор Никитенко писал в дневнике: “Жизненность нашего общества вообще хило проявляется: мы нравственно ближе к смерти, чем следовало бы, и потому смерть физическая возбуждает в нас меньше естественного ужаса”⁵⁰. Хуже прочих было вступающим в жизнь молодым писателям, мыслителям, поэтам. В их житейском опыте не имелось сопереживания государству в его попытках либерально-европейского развития России. Сразу же их деятельность по просвещению страны оказывалась под запретом. Вспомним хотя бы смертный приговор петрашевцам и Достоевскому, приговоренному “к смертной казни расстрелянием” за чтение вслух письма одного литератора другому (Белинского — Гоголю). Ссылки, каторга, солдатчина — вот что ждало многих. Разумеется, погибали не все, стоит назвать имена Герцена, того же Достоевского, Чернышевского, но сколь хрупко и ненадежно было их существование.

“В самой пасти чудовища выделяются дети, не похожие на других детей; они растут, развиваются и начинают жить совсем другой жизнью. Слабые, ничтожные, ничем не поддержанные, напротив, всем гонимые, они легко могут погибнуть без малейшего следа, но остаются, и если умирают на полдороге, то не все умирает с ними. Это начальные ячейки, зародыши истории, едва существующие, как все зародыши вообще” (Герцен, IX, 35). Увиденная их глазами николаевская Россия напоминает “убогое кладбище” (Герцен), “Некрополис”, город мертвых (Чаадаев), “Сандвичевы острова”, то есть, по представлениям людей XIX века, место, где поедают людей (Никитенко), а обитатели этого мира поголовно — “мертвые души” (Гоголь)⁵¹. В 1854 году Грановский писал Герцену за границу: “Надобно носить в себе много веры и любви, чтобы сохранить какую-нибудь надежду на будущность самого сильного и крепкого из славянских народов. Наши матросы и солдаты славно умирают в Крыму; но жить здесь никто не умеет”⁵². В том же 1854 году бывший каторжанин Достоевский задумывает свои “Записки из Мертвого (!) дома”; рисуя находящиеся в каторжных стенах все

сословия необъятной русской земли, восклицает: “И сколько в этих стенах погребено напрасно молодости, сколько великих сил погибло здесь даром”⁵³.

Характерна и не случайна метафизическая тоска, прозвучавшая в стихах Пушкина уже в первые годы николаевского царствования:

Дар напрасный, дар случайный

Жизнь, зачем ты мне дана?

Живущие в установленной самодержавием системе ценностей по сути своей не живут: это философическое углубление понятия “жизнь” мы находим в трагическом вопросе Пушкина, в гоголевской поэме... “Мертвое царство”, населенное “мертвыми душами”, — так показал николаевскую империю Гоголь. Гоголевская поэма была задумана как трехчастная, восходящая наподобие дантовской “Божественной комедии” от “Ада” к “Раю”. Но действительность дала писателю материал только для “Ада”, где по разным кругам подземного царства разъезжает скупщик “мертвых душ”, который не только не хочет живых душ, но и не видит их вокруг себя. Второй том, предполагаемое “Чистилище”, уже показал писателю невозможность, оставаясь в пределах предложенного действительностью реального материала, осуществить свой замысел. К “Раю”, к третьему тому, он и не приступал. Исправление Чичикова в результате столкновения с “живыми душами” (Костанжогло, Муразов) не состоялось .

У Гоголя и Чаадаева речь уже шла не о физической, физиологической жизни, а о жизни духовной. Именно она в самодержавной России прежде всего обрекалась на смерть. Но в основе, разумеется, лежало пренебрежение к жизни, физической жизни любого человека — личности или еще не выработавшегося в личность. Поэтому если обычный законопослушный подданный просто приносился в жертву (то есть тоже язычески) целям государства (что с беспощадной откровенностью показал Радищев, сравнив российскую монархию со стозевным чудищем), то обладатель духовной жизни, самосознания подвергался каре, целенаправленно уничтожался. Вспомним мартиролог деятелей русской культуры, предъявленный Герценом самодержавию⁵⁴. Именно это имел в виду Белинский, когда в своем знаменитом письме Гоголю писал, что в николаевской России нет “никаких гарантий для личности, чести и собственности” и первейшая ее нужда — “пробуждение в народе чувства человеческого достоинства, столько веков потерянного в грязи и навозе” (Белинский, X, 213). Духовно уснувших и погибших людей (описанных в русской литературе) от гоголевского Тентетникова и гончаровского Обломова до чеховского Ионыча можно насчитать не один десяток. О том, что это равнодушие к духовной жизни рождено не сегодня, а в традициях и обычаях еще домосковской Руси, Чернышевский говорил неоднократно. По его словам, равнодушие русского общества “ко всем высшим интересам общественной, умственной и нравственной жизни, ко всему, что

выходит из круга личных житейских забот и личных развлечений... <...> — наследство котошихинских времен, времен страшной апатии. Привычки не скоро и не легко отбрасываются отдельным лицом, тем более народом <...> Мы до сих пор все еще дремлем от слишком долгого навыка к сну” (III, 351). Это типичный “мертвый сон”, и кто пробуждается от него, духовно оживает, тот закономерно уничтожается государством. Продолжая и теоретически осмысляя традицию великой русской литературы, боровшейся против этого “сна-смерти”, “мертвого сна”, навеваемого русским самодержавием, той гласно не объявленной, но реально и безостановочно действующей системы ценностей, когда жизнь человека ничего не стоит, Чернышевский и выдвигает свой знаменитый тезис: прекрасное есть жизнь. Это и в самом деле был тезис, который знаменовал собой переворот в ценностной ориентации всего общества.

Стоит напомнить эпиграф к начавшему выходить в 1857 году герценовскому “Колоколу” (спустя два года после публикации диссертации): “Зову живых!” Да и сам символ “колокола”, отзванивающего по павшим и умершим, который вместе с тем мог звучать, как набат, “звонить”, созывать живых людей, будить их от мертвого сна (вспомним хотя бы характерный для русской поэзии того времени образ “вечевого колокола” как символа подавленной московским самодержавием Новгородской республики). Если же говорить, как этот тезис связан с искусством, не противоречит ли ему, то достаточно напомнить фразу Льва Толстого, который в 1865 году начал публикацию “Войны и мира” и, разумеется, не принимал участия в развернувшихся спорах вокруг диссертации Чернышевского, однако в письме (лето 1865 г.) к П. Д. Боборыкину написал, иронизируя над его пристрастием к злобе дня: “Вопросы земства, литературы, эмансипации женщин и т. п. полемически выступают у вас на первый план, а эти вопросы в мире искусства не только не занимательны, но их нет. Вопросы эмансипации женщин и литературных партий невольно представляются вам важными в вашей литературной петербургской среде, но все эти вопросы трепещутся в маленькой луже грязной воды, которая кажется океаном только для тех, кого судьба поставила в середину этой лужи <...> Цель художника... в том, чтобы заставить любить жизнь в бесчисленных, никогда не истощимых всех ее проявлениях”⁵⁵ (курсив мой.— В. К.).

9. Прекрасное есть жизнь... личности

Однако о какой “жизни” идет речь? Вл. Соловьев одним из важнейших тезисов диссертации назвал признание Чернышевским объективной красоты в природе. Это верно, и о важности этого тезиса сегодня можно говорить в связи с лавиной экологических предсказаний, пророчеств и тревог. Но сам же Соловьев, указав на христианский смысл диссертации, позволяет взглянуть дальше. Ведь основная проблема ее была все же в том, что речь тут прежде всего шла о жизни человека. “Прекрасное есть жизнь,— писал Чернышевский и, уточняя, добавлял: — И ближайшим образом жизнь, напоминающая о человеке и о человеческой жизни” (II, 13). Однако же и люди бывают разные,

вследствие этого еще пояснение: “прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь такую, какова должна быть она по нашим понятиям” (II, 10). Однако современники справедливо могли сказать, что “наши понятия” бывают разные. Чернышевский вполне предвидел этот вопрос. Говоря о сложившемся в самодержавной России восприятии красоты среди разных слоев населения, в своей диссертации Н. Г. Ч. выстраивает своеобразную триаду.

В основание ее он кладет представление о красоте у “простого народа”: “В описаниях красавицы в народных песнях не найдется ни одного признака красоты, который не был бы выражением цветущего здоровья и равновесия сил в организме, всегдашнего следствия жизни в довольстве при постоянной и нешуточной, но не чрезмерной работе” (II, 10). Отрицанием этой простой жизни, близкой к природному процессу, является жизнь высшего света, для которого характерно “увлечение бледною, болезненною красотою — признак искусственной испорченности вкуса” (II, 11). Но синтезисом, как тогда говорили, высшей точкой у него выступают жизнь и представление о красоте “образованных людей”, которые уже различают “лицо”, личность: “Всякий истинно образованный человек чувствует, что истинная жизнь — жизнь ума и сердца. Она отпечатывается в выражении лица, всего яснее в глазах — потому выражение лица, о котором так мало говорится в народных песнях, получает огромное значение в понятиях о красоте, господствующих между образованными людьми; и часто бывает, что человек нам кажется прекрасен только потому, что у него прекрасные, выразительные глаза” (II, 11). Напомню здесь евангельские слова, которые дают существенный контекст к высказыванию Н. Г. Ч.: “Светильник тела есть око” (Лк. 11, 34). Не очевиден ли первоисточник? Я уж не говорю, что впервые в русской нерелигиозной литературе звучит тема лица, лика!

Эти выражения: “истинно образованный”, “истинная жизнь” — говорят нам, что Чернышевский видел именно в “жизни ума и сердца” высшую точку развития человека. Иными словами, то, что каралось самодержавием, тех людей — “поэтов, мыслителей, граждан”, — которых Герцен заносил в мартиролог погубленных властью, Чернышевский называет выразителями истинного понимания о жизни. Впоследствии, в “Что делать?”, он о таких людях скажет: “новые люди”, лучшие среди которых — “двигатели двигателей”, “соль соли земли”. Опять же евангельский парафраз: “Вы — соль земли”, — говорит Христос своим ученикам (Мф. 5, 13).

Разумеется, “антропологизм” Чернышевского есть еще и результат влияния Фейербаха. Об этом писал он сам в предисловии к третьему изданию диссертации, это обстоятельство неоднократно отмечалось всеми. Существенно, однако, что применялись им идеи Фейербаха совсем в иной исторической, политической и культурной ситуации и, соответственным образом переосмысленные и развитые, служили ответом на совсем иные вопросы, вопросы, которые ставила русская действительность перед русским мыслителем. В этом плане имеет смысл обратить внимание на критическое отношение Чернышевского к

гегелевской системе. Гегеля называли идеологом государственности; примерно так оценивал политическую позицию Гегеля и Герцен: “Гегель видел в монархии на манер прусской, с ее потсдамской религией, абсолютную политическую и религиозную форму государства” (Герцен, XIV, 1 7 1). Чернышевский полагал невозможным совместить этатистский монархический принцип с правами личности⁵⁶. “Мы <...> — писал он, — выше человеческой личности не принимаем на земном шаре ничего” (V, 597). В России были к тому же особые счеты с Гегелем и его системой, ибо в свое время формулу немецкого философа (“все действительное разумно; все разумное действительно”) русские мыслители прочли как оправдание самодержавия и деспотии Николая I, а Белинский в своей знаменитой статье “Бородинская годовщина” поставил идею самодержавного государства, воплощенную в царе, выше идеи отечества, а личность и ее жизнь ставил в полную зависимость от нужд империи: “Под словом “народность” должно разуметь акт слития частных индивидуальностей в общем сознании своей государственной личности и самости. И наше русское народное сознание вполне выражается и вполне исчерпывается словом “царь”, в отношении к которому “отечество” есть понятие подчиненное, следствие причины <...> Пора сознать, что мы имеем разумное право быть горды нашею любовью к царю, нашею безграничною преданностию его священной воле, как горды англичане своими государственными постановлениями, своими гражданскими правами, как горды Северо-Американские Штаты своею свободою” (Белинский, III, 247). Как известно, он впоследствии проклял свое “гнусное стремление к примирению с гнусною действительностью” (Белинский, XI, 556)⁵⁷. “Агентом отрезвления” критика, как говорили современники (П. В. Анненков), стал Лермонтов, который решительно развел понятия государства и отечества. Официозному прославлению государства, его величия в прошлом и настоящем он противопоставил любовь к простой жизни, соразмерной человеку:

Люблю отчизну я, но странною любовью!
 Не победит ее рассудок мой.
 Ни слава, купленная кровью,
 Ни полный гордого доверия покой,
 Ни темной старины заветные преданья
 Не шевелят во мне отрадного мечтанья.

Принимая диалектический метод, Чернышевский выступил против того, что ему казалось в гегелевской эстетике пренебрежением к человеку и человеческой жизни и в этом смысле корреспондировало с реальной практикой и системой ценностей российского самодержавия. Он писал, что проповедовать в России “повиновение властям — не значит ли это совершенно не понимать характера и положения людей, с которыми имеешь дело? <...> Все мы воспитаны обществом, в котором владычествует обскурантизм, застой, произвол; потому, какими понятиями ни пропитываемся мы потом из книг, все-таки большая часть из нас сохраняют привычное расположение к обскурантизму, застою и произволу” (V, 648, 666). Отсюда и понятно его стремление к смене

системы ценностей во всех областях жизни, в том числе и “к изменению понятий и о самой сущности искусства” (II, 31).

10. Красота спасает не мир, но индивидуальность

Надо сказать, что не только противники каторжанина, но и его сторонники, вроде Варфоломея Зайцева, увидели в диссертации категорическое отрицание искусства, вовсе не поняв того обстоятельства, что Чернышевским отрицался определенный тип искусства. Прочитав фразу Чернышевского, что “искусство льстит нашему искусственному вкусу” (II, 72), и весь дальнейший пассаж, объясняющий эту “третью причину”⁵⁸ любви человека к искусству, В. Зайцев именно ее объявляет характерной и самой важной и раздражается следующим умозаключением: “Я недаром привел такую <...> выписку: ею доказывается как нельзя лучше то мнение автора “Эстетических отношений”, которое напрасно некоторые пытаются затушевать,— мнение, что искусство не имеет настоящих оснований в природе человека, что оно не более как болезненное явление в искаженном, ненормально-развившемся организме; что, по мере совершенствования людей, оно должно падать и что оно заслуживает полного и беспощадного отрицания. И я, право, не понимаю, как можно пытаться стусевать мнение, столь ясно выраженное? Человек начал с того, что объявил искусство несравненно ниже действительности, чем уже совершенно лишил его видного значения; затем оно признано порождением искажившейся до лживости, дошедшей до фантастических потребностей природы современного европейского общества; признано, что даже невозможно угождать эстетическим потребностям общества; что такое угождение навлекает только насмешку или даже презрение. Кроме ненормальностей искаженности в развитии современного цивилизованного человека, за основание поклонения искусству приняты странное тщеславие и нелепый предрассудок ценить редкие и с трудом доставшиеся вещи выше обыкновенных и доставшихся даром. Здесь, я полагаю, автор был вынужден только побочными обстоятельствами,— а именно тем, что статья его — диссертация,— отнестись довольно мягко к этим двум другим причинам. В сущности же они не заслуживают этого”⁵⁹.

Разумеется, истинный нигилист, духовно близкий Ткачеву и Нечаеву, Зайцев не мог, да и не хотел видеть тот подлинный переворот в понятиях, совершенный непонятым им “учителем”, замечая же свои с ним расхождения, он назвал их “побочными обстоятельствами”⁶⁰. Но и там, где он выступает “сторонником”, что ни слово, то передержка. Во-первых, Чернышевский никогда не говорил о переизбытке европейских начал в русском обществе. Полемизируя со славянофилами, он иронически писал: “Люди, которые скорбят о том, что наше общество, наше просвещение и т. д. как две капли воды походят на западное общество, западное просвещение и т. д., оскорбляются фактами, решительно созданными их воображением. Если б мы разделяли их понятия, мы, напротив, повсюду видели бы повод к радости: сходства между нами и Западом пока еще не заметно ни в чем, если хорошенько

вникнем в сущность дела” (III, 353). Во-вторых, и это самое существенное, Чернышевский довольно точно указал причины “искусственного вкуса”, причем и после диссертации говорил о них не раз, так что спустя десять лет можно было бы это заметить. Помянув про “искусственность вкуса”, он заметил: “Мы очень хорошо понимаем, как искусственны были нравы, привычки, весь образ мыслей времен Людовика XIV; мы приблизились к природе, гораздо лучше понимаем и ценим ее, нежели понимало и ценило общество XVII века; тем не менее мы еще очень далеки от природы; наши привычки, нравы, весь образ жизни и вследствие того весь образ мыслей еще очень искусственны... Ослабевшая болезнь не есть еще полное здоровье” (II, 72). Иными словами, искусственность, вычурность, неправдоподобие он видит в эпохе абсолютистского французского государства, понимавшегося просветителями как деспотическое, от которого и шла вся ложь в искусстве, желающего стать “выше природы, выше действительности”, а точнее, исказить ее, приукрасить. В таком искусстве “господствует мелочная погоня за эффектностью отдельных слов, отдельных фраз и целых эпизодов, расцветивание не совсем натуральными, но резкими красками лиц и событий” (II, 73).

Но этот псевдоклассицизм был возрожден и в николаевской России. Напомню анализ Белинским официозных и ура-патриотических произведений Бенедиктова и Кукольника (“Рука всевышнего отечество спасла” и т. п.). Подобное искусство Чернышевский достаточно прямо называет результатом “угождения господствующему образу мыслей” (II, 73). Не надо забывать, что это писалось в 1853 году — в период господства “патриотических сочинений”. В 1854 году, рассуждая о подобных стихах Каролины Павловой⁶¹, Никитенко заносил в свой дневник: “Любовь к отечеству — чувство похвальное, что и говорить. Но выражение этой любви хорошо, когда оно истинно, когда оно не пустая звонкая фраза, а мысль реальная и верная. Сказать: “ пусть гибнут имена, лишь бы возвеличилось отечество”, — значит сказать великолепную нелепость. Отечество возвеличивается именно сынами избранными, доблестными, даровитыми, которые не гибнут без смысла, без достоинства и самоуважения”⁶². Но только ли Каролина Павлова?! Как пример подавления государством даже правдивых художников он приводит Гоголя, у которого “за недостаток “отрадных” лиц вознаграждают “высоколирические” отступления” (II, 73). Впрочем, и Достоевского, по сути дела, приговорили к смерти за то, что он согласился с Белинским, который считал “лирические отступления” первым шагом к верноподданническим пассажам “Выбранных мест из переписки с друзьями”. Позднее в “Селе Степанчикове и его обитателях” Достоевский разделяется с поздним Гоголем (наблюдение Тынянова), вложив в уста Фомы Опискина, нравственного деспота и изломанного своим положением несамостоятельного существа, слова из “Выбранных мест”.

Выступая против гегельянских “абсолютов”, Чернышевский отстаивал право человека на индивидуальность, опасаясь, что даже понятие как абсолют искусство может служить самодержавию и подавлять простые

сегодняшние потребности человека. В самодержавно-абсолютистском государстве, выдвинувшем в области культуры “абсолютные” понятия, которым должна была подчиняться вся творческая деятельность,— “православие, самодержавие и народность”, Чернышевский утверждал: “В действительности мы не встречаем ничего абсолютного; потому не можем сказать по опыту, какое впечатление произвела бы на нас абсолютная красота; но мы знаем, по крайней мере, из опыта, что... нам, существам индивидуальным, не можем перейти за границы нашей индивидуальности, очень нравится индивидуальность, очень нравится индивидуальная красота, не могущая перейти за границы своей индивидуальности” (II, 47). Более того, все абсолютное, подавляющее человека, казалось ему и враждебным искусству: “Из мысли о том, что индивидуальность — существеннейший признак прекрасного, само собою вытекает положение, что мерило абсолютного чуждо области прекрасного” (II, 47). Вот этого-то личностного пафоса, поистине революционного в самодержавной стране, подавлявшей всякое проявление личностного начала, Зайцев и не заметил, полагая самым революционным в теории Чернышевского выступление против тех теоретиков, которые в искусстве видели альфу и омегу всей духовной деятельности, стараясь изолировать ее от других типов деятельности, короче, против теоретиков “чистого искусства”.

Для сторонников “чистого искусства” оно было собственно искусство, все же остальное как искусство вовсе не воспринималось. Отрицание “чистого искусства” и объявление прекрасного жизнью казалось им возвращением к временам самодержавного диктата и дидактики. Тургенев писал по поводу первого издания диссертации Чернышевского: “Это худо скрытая вражда к искусству — везде скверна, а у нас и подавно. Отними у нас этот энтузиазм — после того хоть со света долой беги”⁶³. Тургенев не почувствовал личностного пафоса новой теории, перемены всех знаков и ценностей культуры, где соответственно и искусство должно было зазвучать по-новому.

Чернышевский говорил: жизнь выше искусства, ведь чтобы создавать искусство, наслаждаться им, необходимо быть живым — и физически, и прежде всего духовно. Самодержавие и крепостническое общество убивают жизнь и подлинную красоту, но “чистое искусство”, поначалу ими отвергаемое, они все же способны переварить и приспособить, вспомним хотя бы, говорит Чернышевский, изящные безделушки эпохи французского абсолютизма. Чуть позже поставил этот вопрос Достоевский в романе “Идиот” (1868). Влюбленный князь Мышкин, по словам одного из персонажей романа, произносит свою знаменитую фразу, что “мир спасет красота”⁶⁴, а далее всем своим романом писатель доказывает, что в этом мире подлинная красота обречена смерти (Настасья Филипповна убита).

11. Чистое искусство и самодержавный утилитаризм, или Почему жизнь выше искусства

Сторонники “чистого искусства” не учитывали в своих построениях

конкретно-исторической обусловленности своей концепции, утверждая, что только с появлением теории Чернышевского стало плохо искусству, а раньше-де искусство всеми воспринималось как совершенно независимая область жизни. “Формальное гонение на искусство и поэзию,— писал Е. Н. Эдельсон,— безусловное отрицание их значения, как чего-либо самостоятельного, и их пользы, даже обвинение их во вредном влиянии начались в нашей литературе сравнительно очень недавно. Было время, и многие еще, конечно, помнят его, когда поэзия считалась какою-то привилегированною областью, свободным, не знающим законов “языком богов”, когда даже требование от поэзии и искусств вообще серьезной мысли, серьезной задачи и содержания было у нас довольно новым и смелым нововведением. Поэты и артисты считались каким-то особым, исключительным племенем, повинующимся лишь требованиям своего прихотливого вдохновения, а деятельность их, не подлежащую другой критике, кроме так называемой художественной, т. е. критике формы”⁶⁵.

Утверждение это, однако, исторически неверно. Точнее сказать, это была своеобразная мифологема, которую выдвигали и отстаивали теоретики “чистого искусства”, противопоставляя свою теорию требованиям самодержавно-государственного дидактизма и официозного утилитаризма. Даже еще Державин, несмотря на весь свой громадный поэтический талант, был вполне государственный поэт. Если пушкинские державные стихи “Клеветникам России” и “Бородинскую годовщину”, написанные в защиту европеизма России, публика по ошибке приняла за верноподданнические, то уж у Гоголя в “Выбранных местах из переписки с друзьями” было не только прямое восхваление императора Николая I, но и целая программа жизни, которую великий писатель рекомендовал каждому русскому человеку: “Полная любовь не должна принадлежать никому на земле. Она должна быть передаваема по начальству, и всякий начальник, как только заметит ее устремление к себе, должен в ту же минуту обращать ее к поставленному над ним высшему начальнику, чтобы таким образом добралась она до своего законного источника, и передал бы ее торжественно в виду всех всеми любимый царь Самому Богу”⁶⁶.

На этом фоне отказ от идеи государственной пользы имел поначалу вполне прогрессивный конкретно-исторический смысл. Именно это подразумевал Чернышевский, когда писал о теории “чистого искусства”: “Мысль эта имела смысл тогда, когда надобно было доказывать, что поэт не должен писать великолепных од, не должен искажать действительности в угоду различным произвольным и приторным тенденциям. К сожалению, для этого она появилась уж слишком поздно, когда борьба была кончена, а теперь и подавно она ни к чему не нужна: искусство успело уж отстоять свою самостоятельность и должно думать о том, как ею пользоваться”

(II, 271). Как показал исторический опыт, самодержавие вполне научилось сосуществовать с “чистым искусством”, да к тому же, что еще более важно, узкий круг “чистых эстетов” был слишком узок, чтобы

своей изолированной жизнью и деятельностью хоть как-то повлиять на развитие свободы и независимости, “живой жизни” в душах своих соотечественников, схваченных тисками самодержавно-полицейского государства. “Чистое искусство”, по сути, отказывалось от помощи человеку, а “человек,— писал Чернышевский, повторяя великую гуманистическую формулу Канта,— сам себе цель; но,— добавлял он,— дела человека должны иметь цель в потребностях человека, а не в самих себе” (II, 79). Поэтому, принимая “чистое искусство” как один из моментов сопротивления самодержавному давлению, Чернышевский тем не менее подчеркивал его недостаточность, ограниченность, ибо оно не служило человеку. А задача искусства в России — пересоздать человека, превратить его в свободное, самодействующее существо, научить его жить, а не прозябать, не спать, вытащить из состояния сонной смерти. Поэтому и требовал он от искусства “быть для человека учебником жизни” (II, 90). Такая цель одушевляла и его самого, когда писал он свой роман: “Добрые и сильные, честные и умеющие, недавно вы начали возникать между нами <...> Если бы вы были публика, мне уже не нужно было бы писать; если бы вас еще не было, мне еще не было бы можно писать. Но вы еще не публика, а уже вы есть между публикою,— поэтому мне еще нужно и уже можно писать”⁶⁷.

12. “Мы подошли к Древу Жизни: но...”

Надо сказать, что тема жизни как противостояния смерти, протеста против рабского состояния человека стала ведущей в великой русской литературе. Пушкин, Гоголь, Чаадаев, Лермонтов, Герцен, Белинский — их имена уже упоминались. Но тут и Достоевский, взыскующий “живой жизни” и объявляющий в “Братьях Карамазовых” самодержавное государство языческим учреждением, стремящимся убить, а не восстановить заблудшего человека. Стоит ли добавлять, что язычество на Руси было связано с культом мертвых⁶⁸, и самодержавие в этом контексте приобретало страшный облик гоголевского мертвяка. Великий бунтовщик и протестант Лев Толстой, объявивший несовместимой службу государству с истинными целями человеческой жизни, пишет в конце 80-х годов трактат “О жизни” как основной проблеме, достойной человеческого разума. Примеры можно множить⁶⁹.

Семинарист Чернышевский, которого в юности, как я уже говорил, называли “надеждой русской церкви”, глубоко усвоил это основное христианское понятие о ценности жизни, о том, что величайшее событие человечества было казнь и воскрешение Богочеловека, “смертью смерть поправшего”, обещавшего своим сторонникам “жизнь вечную”. В иерархии христианских ценностей жизнь активно противостоит смерти. И это противостояние стало определяющим в творчестве русского мыслителя. Более того, именно в христианской книжной культуре, противостоявшей язычеству, представление о просвещении традиционно связывалось с понятием жизни. Чтобы увидеть это, достаточно прочитать хотя бы первую страницу Жития Константина Философа, в иночестве Кирилла, создателя системы славянской

письменности: “Бог милостивый и щедрый, желая покаяния человеческого, чтобы все были спасены и пришли к познанию истины, ибо не хочет смерти грешников, но покаяния и жизни. <...> Как сделал и для нашего поколения, воздвигнув нам такого учителя, который просветил народ наш”⁷⁰ (курсив мой.— В. К.).

Пафос жизни и являлся основным пафосом трактата Чернышевского: “Воспроизведение жизни — общий характеристический признак искусства, составляющий сущность его; часто произведения искусства имеют и другое значение — объяснение жизни; часто имеют они и значение приговора о явлениях жизни” (II, 92). Но именно это введение искусства в сферу более широкую — сферу жизни, подчинение ее потребностям, слова об объяснении и приговоре, задачи, которые ставятся искусству, и казались русским либералам проявлением дидактического консерватизма, сродни самодержавно-государственному. “Мы имеем дерзость <...> доказать, по мере сил наших, — писал Николай Соловьев,— что вся она (теория Н. Г. Ч. — В. К.) прикрыта только либеральной оболочкой, одета в прогрессивную одежду, в сущности же самая из всех консервативная, самая отсталая”⁷¹. Между тем у Чернышевского просветительский пафос учительства неразрывно связан с понятием свободы, не мыслится без нее. “Свобода <...> не составляет какого-нибудь частного вида человеческих благ,— утверждал он,— а служит одним из необходимых элементов, входящих в состав каждого блага; свобода и просвещение — это кислород и водород, <...> без которых не существует в природе никакая жизнь” (VII, 17). Такая позиция в принципе исключает подавление личности и ее пристрастий.

Почему так боятся у нас просвещения и мудрости? Не буду напоминать кантовское, что Просвещение есть выход человечества из состояния несовершеннолетия. Но еще в “Книге Притчей Соломоновых”, имеющейся и в синодальном переводе Библии, говорится: “Плод праведника — древо жизни, и мудрый привлекает души” (Пртч. 11, 30). Получается, что у нас мудрый никого не привлекает, а мудрость его кажется сухостью, неусваиваемой соотечественниками.

М. А. Антонович так определял принцип пользы у Н. Г. Ч.: “Эта теория, не отвергая самостоятельности искусства и его самостоятельных специальных целей, требует, чтобы оно всегда находилось в тесной связи с человеческой жизнью, имело в виду и другие цели или, лучше сказать, содействовало, с своей стороны, достижению общей главной цели человека, достижению разумной, здоровой и довольной жизни, чтобы оно доставляло человеку не одно только эстетическое удовольствие, но и пользу в обширном и благородном значении этого слова, чтобы оно было не только искусством для искусства, но и искусством для мысли, для развития и уяснения понимания, для облагораживания характера и для улучшения человеческих отношений”⁷². Антонович вроде отводит от теории Чернышевского упреки в грубом утилитаризме и дидактике. Но, похоже, он все-таки не понял, что же за переворот в отношении к искусству совершил автор “Эстетических

отношений”.

Утверждая, что искусство должно служить не нуждам самодержавного государства, а человеку, Чернышевский ввел не новое должествование, а новый принцип подхода к искусству, в корне отвергающий любой утилитаризм. Отвечая на упреки в тенденциозности, в неприятии свободы поэзии, Чернышевский следующим образом объяснил Некрасову свою позицию: “Свобода поэзии не в том, чтобы писать именно пустяки, вроде чернокнижия или Фета (который, однако же, хороший поэт), — а в том, чтобы не стеснять своего дарования произвольными претензиями и писать о том, к чему лежит душа. Фет был бы несвободен, если бы вздумал писать о социальных вопросах, и у него вышла бы дрянь... Гоголь был совершенно свободен, когда писал “Ревизора” — к “Ревизору” был наклонен его талант; а Пушкин был несвободен, когда писал под влиянием декабристов “оду на вольность” и т. п., и свободен, когда писал “Клеветникам России” или “Руслана и Людмилу”, — каждому свое, у каждого своя свобода. Я свободен, когда не ем телятины (если вы помните) — у другого это было бы принуждением, и он свободен, когда ест телятину, не стесняясь моими вкусами. В этом и состоит свобода, чтобы каждый делал то, что требуется его натурой” (XIV, 314). Иными словами, он и здесь отверг основной российский архетип, основной принцип, на котором строилось самодержавное правление, не считавшееся с натурой, с внутренним “я” человека, не признававшее за человеком свободы выбора самого себя.

Этот принцип он называл произволом, на котором базируются как верховная власть, так и народное стремление к воле, не считающееся со свободой другого человека. Разумеется, в конечном счете все решила в России высшая власть, даже в мелочах проявляя свое господство, не давая развернуться самодеятельности подданных. Но лишенный прав и законов народ приучался на примерах верховной власти всего добиваться силой волевого решения, силой прихоти, произвола, даже в тех случаях, когда он выступал против этой верховной власти. Вот, быть может, одно из важнейших наблюдений мыслителя: “Основное наше понятие, упорнейшее наше предание — то, что мы во все вносим идею произвола. Юридические формы и личные усилия для нас кажутся бессильны и даже смешны, мы ждем всего, мы хотим все сделать силою прихоти, бесконтрольного решения; на сознательное содействие, на самопроизвольную готовность и способность других мы не надеемся, мы не хотим вести дела этими способами; первое условие успеха, даже в справедливых и добрых намерениях, для каждого из нас то, чтобы другие беспрекословно и слепо повиновались ему. Каждый из нас маленький Наполеон или, лучше сказать, Батый. Но если каждый из нас Батый, то что же происходит с обществом, которое все состоит из Батыев? Каждый из них измеряет силы другого, и, по зрелом соображении, в каждом кругу, в каждом деле оказывается архи-Батый, которому простые Батыи повинуются так же безусловно, как им в свою очередь повинуются баскаки, а баскакам — простые татары, из которых каждый тоже держит себя Батыем в покоренном ему кружке завоеванного племени, и, что всего прелестнее, само это племя привыкло считать, что так тому делу и следует быть и что иначе

невозможно” (VII, 616).

Именно этот тип отношений существовал, как мы знаем, в среде нечаевских пятерок (ср. “Бесы” Достоевского), где Батыем, распоряжающимся жизнью и смертью своих соратников, хотел быть Нечаев, а позже та же модель возникла и среди большевистских вождей первого призыва, пока не сформировался главный Батый — Сталин, такая же паучья драка была и в постсталинском, и в брежневском Политбюро, а теперь мы аналогичную ситуацию наблюдаем на верхних этажах нынешней власти. Модель произвола повторяется из раза в раз. Как не раз говорили, нечаевщина была искаженно-увеличенным отражением самодержавия, которое с помощью большевиков-нечаевцев прекрасным образом было модифицировано в однопартийную советскую власть с таким же убийственным отношением к человеку. Недаром наши нынешние охранители так легко путают верность престолу с верностью Ленину и Сталину.

Произвол уничтожает личность, а стало быть, и саму возможность искусства. Идея произвола была противопоставлена идея свободы, родившаяся в Западной Европе (Г. П. Федотов) и укоренявшаяся в России усилиями великих русских поэтов и мыслителей, но именно Н. Г. Ч. отразил это противопоставление свободы и воли. Чернышевский, по сути, выстроил новую — гуманистическую — иерархию духовных ценностей, указав достойное место и “чистому искусству”.

Проблема, теоретически сформулированная Чернышевским в диссертации (“прекрасное есть жизнь”), оказалась, как мы видим, в центре раздумий самых значительных русских писателей XIX века. И тем не менее мыслитель не был понят своими современниками, но слово было сказано, он сумел его произнести, и оно звучало в размышлениях его последователей и оппонентов, утверждавших жизнь в противовес смерти, носителем которой выступало самодержавие. Оно-то со всей отчетливостью почувствовало пафос доктрины Чернышевского и думало уничтожить эту новую для России систему ценностей, уничтожив ее самого яркого выразителя. Но произнесенное слово и сама жизнь Чернышевского стали достоянием русской культуры. С течением времени это начали признавать и те, кто не мог принять весьма многих его идей.

И поразительно, что идейные противники понимали его значение много яснее, чем “ученики” и идолопоклонники. Ведь уже для Толстого и Достоевского идеи и герои Чернышевского задали тот уровень, на котором спор превращался в философское размышление о судьбах России и человечества. Они воспринимали его как великого и несчастного оппонента, на его идеи не злясь, негодуя на последователей, “золотую посредственность”, которая “тащит идею по улице”, как говорил Достоевский. Он замечал: “Чернышевский никогда не обижал меня своими убеждениями. Можно очень уважать человека, расходясь с ним в мнениях радикально”⁷³.

А уже Василий Розанов (вернусь к цитате, с которой начал эссе), видя неизбежный накат “бесов” и падение государства, так написал о нем перед революцией (с чувством, какое не у каждого сторонника найдем): “Конечно, не использовать

такую кипучую энергию, как у Чернышевского, для государственного строительства — было преступлением, граничащим со злодеянием. <...> С самого Петра (I) мы не наблюдаем еще природы, у которой каждый час бы дышал, каждая минута жила и каждый шаг обвеян “заботой об отечестве”. <...> Каким образом наш вялый, безжизненный, не знающий, где найти “энергий” и “работников”, государственный механизм не воспользовался этой “паровой машиной” или, вернее, “электрическим двигателем” — непостижимо. Что такое все Аксаковы, Ю. Самарин и Хомяков или “знаменитый” Мордвинов против него как деятеля, то есть как возможного деятеля, который зарыт был где-то в снегах Вилюйска? <...> Я бы <...> как лицо и энергию поставил его не только во главе министерства, но во главе системы министерств, дав роль Сперанского и “незыблемость” Аракчеева... Такие лица рождаются веками; и бросить его в снег и глушь, в ели и болото... это... это... черт знает что такое. Уже читая его слог (я читал о Лессинге, то есть начало), прямо чувствуешь: никогда не устанет, никогда не утомится. <...> Именно “перуны” в душе. <...> Ну — а такие орлы крыльев не складывают, а летят и летят, до убоя, до смерти или победы. Не знаю его опытность, да это и не важно. В сущности, он был как государственный деятель (общественно-государственный) выше и Сперанского, и кого-либо из “екатерининских орлов”, и браваурного Пестеля, и нелепого Бакунина, и тщеславного Герцена. Он был действительно solo. <...> Это — Дизраэли, которого так и не допустили бы пойти дальше “романиста”, или Бисмарк, которого за дуэли со студентами обрекли бы на всю жизнь “драться на рапирах” и “запретили куда-нибудь принимать на службу”. Черт знает что: рок, судьба, и не столько его, сколько России. <...> Поразительно: ведь это — прямой путь до Цусимы. Еще поразительнее, что с выходом его в практику мы не имели бы и теоретического нигилизма. В одной этой действительно замечательной биографии мы подошли к Древу Жизни: но — взяли да и срубили его. Срубили, “чтобы ободрать на лапти” Обломову...” (выделено мной.— В. К.)⁷⁴.

А либеральный историк русской общественной мысли Нестор Котляревский писал о Чернышевском: “В нем судили и наказывали самый процесс зарождения развития нового общественного типа, нового направления в жизни и в мыслях. Предполагалось, что это направление может заглухнуть и умереть, если заглухнет и умрет имя человека. Заглушить ненавистное имя действительно удалось в том смысле, что лет тридцать оно в пределах России не появлялось в печати. Вокруг не названного, но всем известного имени вспыхивали споры, все еще достаточно ожесточенные,— яркие зарницы умчавшейся бури”⁷⁵. Первой такой зарницей стали споры вокруг второго издания “Эстетических отношений искусства к действительности”. Мечтали, однако, о другой буре, освободительной, которая почему-то должна была защитить свободу личности.

Буря, разразившаяся в XX веке, принесла иной, враждебный надеждам Чернышевского строй жизни. Восторжествовал произвол, а не свобода, победил чуждый личности принцип бытия. Вряд ли в этом можно винить мыслителя. Здесь должна решаться иная проблема — почему идеи перетолковываются до полной своей противоположности, почему пророки не только побиваются камнями, но и предаются поношению и после своей смерти, а также почему всегда и везде происходит наглое использование образа страдальца для прикрытия совсем иных целей и задач.

Повторю свой вопрос: можно ли сегодня размышлять о Чернышевском? Кажется даже, что необходимо.



¹ Розанов В. В. Уединенное. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1990, с. 207—208.

² Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30-ти т. Т. 21. Л., 1980, с. 26.

³ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. В 15-ти т. Т. XIV. М., 1949, с. 461. В дальнейшем все ссылки на это издание даны в тексте. Курсив во всех цитатах из Чернышевского мой. — В. К.

⁴ Вот что написано было в прокламации “Молодая Россия”: “Мы не страшимся ее (революции. — В. К.), хотя и знаем, что прольется река крови, что погибнут, может быть, и невинные жертвы; мы предвидим все это и все-таки приветствуем ее наступление, мы готовы жертвовать лично своими головами, только пришла бы поскорее она, давно желанная. <...> Как очистительная жертва сложит головы весь дом Романовых” (Революционный радикализм в России. Век девятнадцатый. Под ред. Е. Л. Рудницкой. М., 1997, с. 144).

⁵ Эту ситуацию он сам вполне предвидел, иронически, как всегда, заметив в письме Добролюбову (1858): “Мы берем на себя роли, которые выше натуральной силы человека, становимся ангелами, христами и т. д. Разумеется, эта ненатуральная роль не может быть выдержана, и мы беспрестанно сбиваемся с нее и опять лезем вверх” (XIV, 359). Но он выдержал, несмотря на самоиронию. А может, и благодаря ей.

⁶ Соловьев В. С. Из литературных воспоминаний. Н. Г. Чернышевский. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1989, с. 650.

⁷ Пушкин А. С. Собр. соч. В 10-ти т. Т. VIII. М.-Л., 1949, с. 122.

⁸ Там же. Т. VII, с. 344.

- ⁹ Пушкин А. С. Собр. соч. В 10-ти т. Т. VIII, с. 126.
- ¹⁰ Соловьев В. С. Византизм и Россия. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1989, с. 578.
- ¹¹ Литературное наследство. Т. 86. Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. М., 1973, с. 380.
- ¹² Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 21, с. 16.
- ¹³ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 19, с. 66.
- ¹⁴ Молодая Россия // Революционный радикализм в России. Век девятнадцатый. Под. ред. Е. Л. Рудницкой. М., 1997, с. 146. Надо сказать, хоть в сноске, что этот сборник — самое полное документальное собрание высказываний русских крайних радикалов, дающее наконец-то реальное представление о том, на каких идеях выростала ленинская партия большевиков. Тираж этой ценнейшей книжки, к сожалению, всего 1000 экземпляров.
- ¹⁵ Письмо из провинции // Революционный радикализм в России. Век девятнадцатый. Под. ред. Е. Л. Рудницкой. М., 1997, с. 84.
- ¹⁶ См. напр.: Володин А. И., Карякин Ю. Ф., Плимак Е. Г. Чернышевский или Нечаев? М., 1976.
- ¹⁷ Чернышевский Н. Г. Что делать? Л., Наука, 1975, с. 132.
- ¹⁸ Степун Федор. Встречи и размышления. London, 1992, с. 112.
- ¹⁹ Барским крестьянам от их доброжелателей поклон // Революционный радикализм в России. С. 92.
- ²⁰ Юрьев день! Юрьев день! // Революционный радикализм в России. С. 57.
- ²¹ Барским крестьянам от их доброжелателей поклон // Революционный радикализм в России. Сс. 89, 90.
- ²² К молодому поколению // Революционный радикализм в России. Сс. 98, 99, 100.
- ²³ Соловьев В. С. Из литературных воспоминаний. Н. Г. Чернышевский. С. 649.
- ²⁴ Розанов В. В. Уединенное. С. 208.

- ²⁵ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990, с. 42.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев). О духовных потребностях жизни. М., 1991, с. 146—147.
- ²⁸ Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. М., 1978, с. 133.
- ²⁹ Соловьев В. С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В. С. Собр. соч. В 10-ти т. Т. 7. СПб., б. г., с. 73.
- ³⁰ Там же, с. 74.
- ³¹ Антонович М. А. Литературно-критические статьи. М.-Л., 1961, с. 196.
- ³² Русское слово. СПб, 1865, № 4, отд. 2, с. 80.
- ³³ Книжный вестник, 1865, № 9, 15 мая, с. 183.
- ⁴¹ Тургенев И. С. Собр. соч. В 12-ти т. Т. 12, М., 1958, с. 184.
- ⁴² Книжный вестник, 1865, № 9, с. 183.
- ⁴³ Писарев Д. И. Соч. В 4-х т. Т. 3, с. 420. И далее Писарев замечает: ““Прекрасное,— говорит автор,— есть жизнь...” Это определение до такой степени широко, что в нем совершенно тонет и исчезает то, что называется красотой” (там же, с. 422).
- ⁴⁴ Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. В 5-ти т. Т. V, с. 245.
- ⁴⁵ “Что значит — “прекрасное есть жизнь”? — задавал вопрос А. Немировский.— Дает ли эта фраза какое-либо определение прекрасного, если под жизнью понимать жизнь во плоти? Ведь и истинное — такая жизнь, и нравственное, и полезное — такая жизнь,— и в границах такого определения нет, в сущности, никакой разницы между прекрасным, полезным, нравственным, истинным и искусство не отделяется от науки, наука от ремесла” (Немировский А. Наши идеалисты и реалисты. СПб., 1867, с. 150).
- ⁴⁶ У нас, писал Белинский, “только в одной литературе, несмотря на татарскую цензуру, есть еще жизнь и движение вперед” (Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. X, М., 1956, с. 217; курсив мой.— В. К.). В дальнейшем ссылки на это издание даны в тексте с указанием тома и страницы.

⁴⁷ Отечественные записки. 1865, май, кн. II, сс. 309, 310.

⁴⁸ Никитенко А. В. Дневник. В 3-х т. Т. 1. Л., 1955, с. 402. Вообще влияние Никитенко на молодого студента Чернышевского практически не освещено в научной литературе. Никитенко как общественный деятель был умеренным либералом, соредактором “Современника” в 40-е годы, однако “потаенный” Никитенко, каким он встает в своем дневнике, достаточно остер, зол, наблюдателен и радикален. Можно предположить, что некоторыми своими мыслями он делился со студентами (см. об этом: Прокопенко З. Т. А. В. Никитенко и Н. Г. Чернышевский// Русская литература, 1978, № 2, сс. 127—129).

⁴⁹ Герцен А. И. Соч. В 30-ти т. Т. IX. М., 1956, с. 35. В дальнейшем ссылки на это издание даны в тексте с указанием тома и страницы.

⁵⁰ Никитенко А. В. Дневник. Т. I, с. 308. Называя николаевскую Россию Сандвичевыми островами, Никитенко писал: “На Сандвичевых островах всякое поползновение мыслить, всякий благородный порыв, как бы он ни был скромн, клеймятся и обрекаются гонению и гибели” (там же, с. 315).

⁵¹ Так воспринимали николаевскую империю не только русские писатели: “Здесь можно двигаться, можно дышать не иначе как с царского разрешения или приказания. Оттого здесь все так мрачно, подавленно, и мертвое молчание убивает всякую жизнь. Кажется, что тень смерти нависла над всей этой частью земного шара” (Кюстин де, Астольф, маркиз. Николаевская Россия. М., 1990, с. 74).

⁵² Т. Н. Грановский и его переписка. Т. 2. М., 1897, с. 448.

⁵³ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30-ти т. Т. 4, с. 231. Надо сказать, что первым из деятелей русской культуры выступил против самодержавно-государственного пренебрежения к человеческой жизни М. В. Ломоносов, хотя объяснял он ценность человеческой жизни, еще исходя из пользы государства: “Полагаю самым главным делом: сохранением и размножением российского народа, в чем состоит величество, могущество и богатство всего государства, а не в обширности, тщетной без обитателей” (Ломоносов М. В. Соч. М., 1957, сс. 444—445).

⁵⁴ “Ужасный, скорбный удел уготован у нас всякому, кто осмелится поднять свою голову выше уровня, начертанного императорским скипетром; будь то поэт, гражданин, мыслитель — всех их толкает в могилу неумолимый рок. История нашей литературы — это или мартиролог, или реестр каторги” (Герцен, VII, 208).

⁵⁵ Толстой Л. Н. Собр. соч. В 22-х т. Т. XVIII. М., 1984, с. 634. Любопытно, что Боборыкин, спустя 30 лет выступив против эстетики

Чернышевского, напал именно на этот ее тезис: “Вся суть диссертации Чернышевского, затормозившей дальнейшее научно-эстетическое движение нашей художественной критики, заключается в признании безусловного преимущества жизни над искусством”// Вопросы философии и психологии, 1893. № 1. С. 107.

⁵⁶ Самодержавие, или “дурное управление”, как именовал его Чернышевский, ведет народ к бедности, а, “говоря о бедности, производимой дурным управлением, мы уже видели, что оно производит ее через подавление нравственной энергии в народе. Действительно, может ли быть энергичным человек, привыкший к невозможности отстоять свои законные права, человек, в котором убито чувство независимости, убита благородная самоуверенность? Соединим теперь упадок нравственных сил с бедностью, и мы поймем, почему дремлют также умственные силы нашего народа. Какая энергия в умственном труде возможна для человека, у которого подавлено и сознание своего гражданского достоинства, и даже энергия в материальном труде, который служит школой, подготовляющей человека к энергии в умственном труде?” (V, 709).

⁵⁷ В том же письме (к В. П. Боткину) он, продолжая эту мысль, восклицал: “Для меня теперь человеческая личность выше истории, выше общества, выше человечества. Это мысль и дума века!” (Белинский, XI, 556).

⁵⁸ Первая причина любви к искусству, по Чернышевскому, в том, что оно есть результат “человеческого труда” (II, 72), а вторая — в том, что “произведения искусства свидетельствуют об уме человека, о его силе и потому дороги для нас” (II, 71—72).

⁵⁹ Русское слово, 1865, № 4, с. 84.

⁶⁰ Чернышевский же достаточно твердо говорил, что “причины пристрастия к искусству”, им приведенные, “заслуживают уважения, потому что они естественны: как человеку не уважать человеческого труда, как человеку не любить человека, не дорожить произведениями, свидетельствующими об уме и силе человека?” (II, 72).

⁶¹ “Да возвеличится Россия,
И гибнут наши имена”
(К. Павлова. Разговор в Кремле).

⁶² Никитенко А. В. Дневник. Т. I, с. 389.

⁶³ Тургенев И. С. Собр. соч. В 12-ти т. Т. 12, с. 184.

⁶⁴ Начиная с Вл. Соловьева, эта формула меж тем постоянно приписывается самому писателю, что методологически неверно и прямо

противоположно идее Достоевского, вырастающей из романа.

⁶⁵ Эдельсон Е. О значении искусства в цивилизации. С. 8.

⁶⁶ Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. М., 1993, с. 175.

⁶⁷ Чернышевский Н. Г. Что делать? С. 14.

⁶⁸ См. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981, сс. 35—36, 141—144.

⁶⁹ Анализ отношений русской мысли к проблеме жизни и смерти см.: Фролов И. Т. О жизни, смерти и бессмертии // Вопросы философии. 1983, №№ 1, 2.

⁷⁰ Сказания о начале славянской письменности. М., 1981, с. 71.

⁷¹ Отечественные записки, 1865, май, кн. II, с. 309.

⁷² Антонович М. А. Литературно-критические статьи. Сс. 198—199.

⁷³ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30-ти т. Т. 21, Л., 1980, с. 29.

⁷⁴ Розанов В. В. Уединённое. Сс. 207—208.

⁷⁵ Котляревский Н. Канун освобождения. 1855—1861. Из жизни идей и настроений в радикальных кругах того времени. Пг., 1916, с. 257.



в начало страницы



По всем вопросам обращаться к [Татьяне Тихоновой](#) и [Сергею Костырко](#) | [О проекте](#)