

“Новые люди” – надежда на будущее или реинкарнация прошлого?

В. Н. ПОРУС

От редакции. 70 лет исполнилось Владимиру Натановичу Порусу – философу, автору широко известных работ по философско-методологической тематике, переводов, монографий по истории русской философии, книг о кризисных процессах в современной культуре и многочисленных статей, рецензий, откликов. Владимир Натанович обладает способностью чутко реагировать на процессы, идущие в мире и в отечественной философии, на работы своих коллег. Он постоянный автор нашего журнала и его статьи всегда вызывают широкий резонанс.

Редакция и редколлегия “ВФ” поздравляет Владимира Натановича с юбилеем, желает здоровья и ждет от него новых интересных статей.

Размышления над книгой: *Никольский С.А.* Русское мировоззрение. “Новые люди” как идея и явление: опыт осмысления в отечественной философии и классической литературе 40–60-х годов XIX столетия. М.: Прогресс-Традиция, 2012, 624 с.

Review article on the S. Nikolsky *Russian Worldview* (2012).

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: русская философия, русская литература, мировоззрение.

KEY WORDS: Russian philosophy, Russian literature, worldview.

Новое время – новые люди. Формула лаконична как команда, приказ истории. Кому же отвечать на вызовы последней, как не *новым людям*, “детям”, готовым действовать, не дожидаясь ни одобрения, ни даже молчаливого согласия “отцов”, а то и ломая их сопротивление. Но что значит “ответить на вызов истории”? Нормальные люди просто живут себе как могут, как позволяют условия. А если те меняются, то и люди меняют что-то в своей жизни, приспособливаются к обстоятельствам, иногда пытаются что-то изменить и в самих обстоятельствах, уж как получится. Удачно – хорошо, неудачно – страдают, но живут... Значит ли это, что они отвечают на вызов истории? Нет ли здесь какого-то избыточного пафоса, нарочито возвышающего то, что есть просто обыденность, реакция на стимулы, идущие от действительности?

А если жизнь человека складывается из реакций на обстоятельства, что же такое “сам человек”? Карл Ясперс писал об этом: “Единовластно господствующий со времен Гегеля исторический миф внушает нам, что мы абсолютно зависимы от нашей эпохи. Он не допускает ни малейшей возможности для нас быть иными, чем того требует наше время. Если мы вообще представляем собой что-нибудь, то это “что-нибудь” есть лишь удовлетворение требований века; мы действительны лишь постольку, поскольку отвечаем своему времени. В противном случае мы – ничто, или, если хотите, ничтожества” [Ясперс 1994, 112]. Конечно, добавлял он, хорошо бы знать, что же это такое – “наше время”. Выросший из гегелевского мифа марксизм отвечал: “наше время” определяется общественными отношениями, господствующими в нем. Собственно, человек и есть не что иное, как “ансамбль этих отношений”. Все, что в человеке не выводится из такого ансамбля, не отнесится к его “сущности”, то есть ничтожно.

“Кое-что, – продолжал Ясперс, – тут и в самом деле верно: никому из нас не дано удостовериться в своем бытии как отдельного человека иначе, как во времени, в исторических костюмах нашего настоящего, во всех подробностях нашего происхождения, положения, словом, нашего так-бытия. Но само это удостоверение возможно только на основании истины и происходит вопреки всякому времени, то есть по существу никогда не бывает современным или – что то же – современно всегда... Ход вещей в мировом масштабе никто не в силах ни направить, ни предвидеть. Однако каждый из нас может желать воздействовать на него в том направлении, которое открывается ему как истинное” [Там же].

Открывается всем в отдельности? Или все-таки не каждому дано уловить истину бытия (личного и всеобщего), да так, чтобы захотеть и смочь сопоставить открывшееся с тем, что рядом, вокруг, “со всеми подробностями” своего положения? С тем чтобы судить с позиции истины, возвышающейся над любой действительностью? Тому, кто не только отважился бы на свой суд, но и захотел бы сделать современников его участниками, следовало бы представить слишком убедительные аргументы. Но это и значило бы, что хотя истина одна на всех, путь к ней открывается не всем, а только избранным, кто способен не только найти эти аргументы, но решиться сообщить о них, призвать других людей стать на этот путь. Увлечь их своим примером. Получается, что “вызов” истории доходит до людей через идеи и поступки тех, кто пытается говорить и действовать от ее имени.

Тогда – другая формула: новые люди – новое время. И обе по-своему верны. Изменившееся время призывает новых людей, которые берут на себя ответственность за его изменение. Новые люди – это новые социальные роли и взгляды, уклад жизни, привычки и оценки. Вот все это изменилось. Изменились ли при этом *сами люди*? Или эти изменения затрагивают только *внешность* их жизни, но не ее *внутреннюю суть*? Да и возможно ли изменить эту суть так, чтобы явился и вправду “новый человек”?

Генеалогию таких вопрошаний можно возвести к Новому завету. В России середины XIX столетия они вышли на авансцену культурной истории. Ими болел русский *Zeitgeist*, как будто ускользавший из теоретических сетей, сплетенных исторической и философской мыслью Западной Европы, но, казалось, ухваченный чутьем русской литературы.

Об этом новая книга С.А. Никольского – третий том из реализуемого им многолетнего исследования процесса формирования “русского мировоззрения” и его отражения в русской литературной классике. В первых двух томах [Никольский, Филимонов 2008; Никольский, Филимонов 2009] тот же процесс рассматривался на более ранних стадиях, как поиск смыслов и ценностей русской культуры и истории, определение различных программ “позитивного дела” и причин, по которым их осуществление то делало рывок, то оказывалось заторможенным либо вовсе неосуществимым. Теперь же в фокусе – отображение в русской литературе феномена “нового человека” в середине XIX в., в те несколько десятилетий, в которые вместились ожидание и проведение социально-экономической реформы, связанная с нею ломка мировоззренческих оснований жизни и последующее осмысление ее результатов.

Главное событие этих лет – отмена крепостного права, которым веками определялась не только социально-экономическая и государственно-политическая основа существования Российской империи, но и вся сложнейшая вязь человеческих отношений. В нее впле-

лись нити, связующие горожанина с сельским “миром”, разночинца – с бюрократической машиной, “новых людей” со старшими поколениями, “нового общества” – с природой и Богом. И оттого она предстала странно-причудливой, вызывающей недоумение и страх у одних, надежды на лучшее – у других. Неподвижность “русского мировоззрения” взорвалась наглядностью исторического движения: для одних – это был *прогресс*, ранее как-то обходивший стороной или по касательной “Третий Рим”, в чем даже виделось свидетельство миссии России, хранящей от западной ли, от восточной ли порчи ценности христианского вероучения и миропонимания, для других – крушение этой миссии, падение в смрадную буржуазную *трясину*.

“Русь, куда же несешься ты? Дай ответ!” Гоголь притворился, будто не услышал ответа. Скорее, все же услышал – такое, что пришлось сжечь второй том “Мертвых душ” и сдаться болезни и смерти. И к тем временам подошли бы слова современного поэта, обращенные к России:

Поедешь налево – умрешь от огня,
поедешь направо – утопишь коня,
туман расстилается прямо.
Поехали по небу, мама.

Лучше по небу, чем по дороге, ведущей неведомо куда из нового плена, сменившего, казалось, лишь оковы (“Вместо цепей крепостных люди придумали много иных...”). Пройти по небесному пути без чудотворной помощи? Это вряд ли. Но упование на чудо невнятно, а то и греховно, ибо на что же даны человеку свободная воля и разум, как не на то, чтобы идти навстречу божественному промыслу, а не вспять и не в сторону от него? Неужели свобода и разум ведут на “путь топора”, и разве такой путь ведет к Храму? Став на него, уж точно по небу не поедешь...

“Новым людям” следовало бы найти верный путь. Осознать “новизну времени”. Но при том – отличить призвание от самозванства, найти самих себя. А. И. Герцен посвятил этим поискам свою жизнь. “Осознав особую роль русской литературы в жизни общества и сделав литературу предметом социально-философского анализа, Герцен тем самым предпринял своего рода исследование русского человека и общества” (с. 24). “Тем самым”, ибо не было в то время более активной и умной силы в русской культуре. Литература не только “представляла господствующие в определенной части социума настроения и потребности” (с. 25), она пыталась их формировать, предугадывая черты “нового человека”. Куда было ей обратить взор? Есть две России (остальное – “безликая масса”), писал Герцен: “сельская община и дворянство, которые больше столетия стояли лицом к лицу, не понимая друг друга. Одна Россия, утонченная, придворная, военная, стремящаяся к центру, окружает трон, презирая и грабя другую; другая, земледельческая, разбросанная, деревенская, мужицкая, поставлена вне закона”. А между ними – “чернильная аристократия”, “самый отвратительный человеческий тип, какой только можно себе представить”, чиновничество, вышедшее из низов, смешавшееся с “аристократией крови”, но никогда не возвращавшееся к народу [Герцен 1987, 312–313]. Где же искать “нового человека” и какими резонами оправдывать его появление?

В дворянской среде, впитавшей влияние европейской культуры и европейского образования, “новыми людьми” были декабристы. Герцен привлек сочувственное внимание к этому типу, но и для него революционеры-аристократы оставались “печальной загадкой”. “Лишние”, вроде Чацкого, Онегина с Печориным и Бельтова с Обломовым, тоже могли сойти за “новых людей”, но – разве что со скептической усмешкой. Не запасшись, по замечанию Н. Добролюбова, “характером и средствами для осуществления своих благих намерений” [Добролюбов 1937, 243], они скорее походили на пародийных персонажей “человеческой комедии”¹, и уж во всяком случае не им было отвечать на вызовы времени – еще и потому, что их ответов, даже случись они, некому и незачем было слушать.

¹ Пушкинская Татьяна догадывалась об Онегине: “Уж не пародия ли он?”

Крестьянская же Русь, пораженная апатией и равнодушием, изредка просыпалась к активности, но затем снова погружалась в сонное прозябание. Причиной тому, считал Герцен, был тектонический разлом между “народной массой” и “просвещенной частью общества”. В складках этого разлома таились “дикие необузданные взрывы”, разрушавшие культуру и разлагавшие человеческую личность. “Новые люди” делились на имевших культурную основу (декабристы и другие дворянские вольнодумцы и реформаторы) и “варваров” (разночинцы, иногда добивавшиеся до “новой власти”, вроде пермского губернатора-высочки Тюфяева, которому Герцен в “Былом и думах” посвятил яркие страницы). Обе группы скорее презирали друг друга, чем были готовы к “совместному действию”. Да и внутри групп разногласия были существенными; например, спор славянофилов и западников о выборе исторической перспективы России (эхом донесенный до наших дней).

Кого из них назвать открывателями новых путей России? Ответа не было тогда (да и сегодня подобный вопрос висит в воздухе). Но Герцен предупреждал: “новые люди”, которых ждет Россия, не явятся сами собой, их должна создать длительная работа, “ежеминутная проповедь”, обращенная ко всему, что есть здорового и жизнотворного в народе. Кто проповедники, откуда почерпнут они свои идеи, а также силу духа, убежденность в своей правоте, оптимизм, противостоящий катаклизмам, – на эти вопросы Искандер внятных ответов не имел. Не ответил на них и Н. Огарев, который был убежден, что основой личности “нового человека” должен стать свободный и творческий труд, но как устроить, чтобы это стало возможным в жизни, не знал.

То же и теоретики народничества – П. Лавров, Н. Михайловский, П. Ткачев. Они назвали ряд признаков, характеризующих “новых людей” как борцов за социальный прогресс, трактуемый в духе “народнического социализма” или либеральной демократизма. Но этими признаками определялась абстрактная модель, для реализации которой не было человеческого материала. Русская художественная литература того времени прошла мимо нее. Особняком – роман Н. Чернышевского “Что делать?”, с которого выражение “новые люди” стало ассоциироваться с его героями. Отношение к его героям – водораздел не между литературно-эстетическими, но социально-политическими взглядами. С.А. Никольский относится к этим героям иронически: “Они живут и поступают так, как будто не было и нет тысячелетней культуры... Они как будто пришли на голое место и с помощью кухонного здравого смысла открывают азбучные истины, посредством которых они претендуют на решение вековых вопросов морали, справедливости и добра” (с. 102).

В начале 80-х гг. XIX в. В.С. Соловьев бросил упрек “новым людям”: они разглагольствуют о том, *что делать* в России, словно у них есть единственно верная теория этого действия, но почти не задаются вопросом “*готовы ли сами делателю?*”. Они выдвигают идеалы общественного устройства или межличностных отношений, но кто претворит эти идеалы в действительность? Без “внутреннего преобразования” человека не получится и внешнее преобразование жизни. Плох расчет и на то, что сама деятельность по устройению “новой жизни” преобразует “внутреннюю суть” человека. Скорее, предупреждал философ, случится иное. Стараясь приблизить идеальное общественное устройство, “непреобразованные преобразователи” станут рассматривать существующий порядок вещей как досадное препятствие и разрушать его, а людей, защищающих этот порядок, – убивать. “В достижении общественного идеала путем разрушения все дурные страсти, все злые и безумные стихии человечества найдут себе место и назначение; такой общественный идеал стоит всецело на почве существующего в мире зла. Он не представляет своим служителям никаких нравственных условий, ему нужны не духовные силы, а физическое насилие, он требует от человечества не внутреннего *обращения*, а внешнего *переворота*” [Соловьев 1991, 249–250].

Конечно, Соловьев не менее Чернышевского понимал неизбежность прихода “новых людей”. После “освободительного акта” 1861 г., писал он, жизнь общества более не могла определяться “готовыми рамками, в которые рождение ставило каждого человека и каждую группу людей”, теперь она должна была существенно зависеть от “мыслей и убеждений”, каковым и следовало явиться, определяя собою “новизну человека” [Там же, 248].

Но что это за мысли и убеждения, откуда они должны проистечь, как им стать силой, направляющей течение жизни? Соловьев решительно заявляет: “общественный идеал”, каким бы привлекательным он ни казался, пока он не связан с внутренним духовным преобразованием, остается “грубым и поверхностным”, “попытки к его реализации только утверждают и умножают уже господствующее в мире зло и безумие”. “Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздастся вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления” [Там же, 251].

Странно. “Новые люди” Чернышевского не похожи на бесноватых и увечных. Скорее это можно бы отнести к “бесам” Достоевского. Неужели Соловьев помещает в один ряд “шигалевщину” и грезы Веры Павловны о дворцах-общежитиях из хрусталя и алюминия, населенных счастливыми и свободными “новыми людьми”? Представить трудно. Тем не менее это действительно так.

Между “бесами” и “новыми людьми” Соловьев видел нечто существенно общее, хотя и не сказал об этом прямо. И те, и другие хотят переделать человеческий мир по своему усмотрению, привести в соответствие своим проектам. Они по-разному понимают “зло” и “добро”, но в любом случае “добро” в их разумении должно одержать верх над “злом”, изжить, подавить его сопротивление. “Зло” имеет своих носителей, защитников старого мира – долой этот мир вместе с его защитниками! “Зло” присуще человеческой природе – долой эту природу, ее следует изменить, а кто не захочет или не сможет перемениться, пусть разделит участь старого мира. Мир должен быть преобразен во что бы то ни стало. “Весь мир насилия мы разроем...”. Этот мотив пока еще приглушен и не всем слышен, но уже близок час, когда он станет гимном. Сарказм истории в том, что вскоре под его звуки встанут в одном строю шигалевы и верховенские рядом с лопуховыми и рахметовыми. Потом, когда начнется строительство “нового мира” и пойдут распри, кому в нем должна принадлежать власть, одни изничтожат других, но до поры они вместе “наваливаются” на “старый мир”. Это безумие! – восклицает Соловьев: “Человек, который на своем нравственном недуге, на своей злобе и безумии основывает свое право действовать и переделывать мир по-своему, – такой человек, *каковы бы ни были его внешняя судьба и дела* (курсив мой. – В.П.), – по самому существу своему есть убийца; он неизбежно будет насильствовать и губить других, и сам неизбежно погибнет от насилия” [Там же].

О “бесах”, выведенных “дрожащей от гнева” рукой Достоевского, и говорить нечего, предвидения Соловьева сбывались уже в самом романе. С “новыми людьми” Чернышевского – сложнее. Их заблуждения как будто невинны. Они всего лишь ищут простых решений для вопросов, затрагивающих глубинные основы жизни. Им кажется, что надо предложить “идеалы” (эмансипацию женщины, кооперацию свободных тружеников, рациональный быт и досуг, “разумный эгоизм”: делая добро другому, человек достигает вящей пользы для себя самого), на примерах (взятых скорее “из головы”, чем из действительности) показать их несравненную красоту, чтобы увлечь за собой людей. И когда массы вдохновятся этими идеалами, тут-то и начнется всеобщее преобразование или, как говорил Чернышевский, перенесение из будущего в настоящее всего светлого и радостного, соответствующего подлинной человеческой природе. Тупой злобе, жлобству, звериному (“карамазовскому”) сладострастью, жадности, подлости, свившим гнездо в глубинах человеческой души, больше не будет места. Время перемен пришло и оно не терпит. Вот это “нетерпение” и вызывает опасения Соловьева.

Безудержному оптимизму Чернышевского, верившего, что природу человека можно переделать по образцу, созданному воображением и поддержанному утопическим энтузиазмом, он противопоставляет реализм Достоевского, который “хорошо знал все глубины человеческого падения”, знал, что “злоба и безумие составляют основу нашей извращенной природы и что если принимать это извращение за норму, то нельзя прийти ни к чему, кроме насилия и хаоса” [Там же]. “Новые люди” Чернышевского не примут извращение за норму. Но что делать с действительными извращениями, они не знают. С чудовищами, гнездящимися в человеческом сознании, они пытаются управиться при помощи нехитрой

этической модели – разумного эгоизма. Герой романа “Дар” В. Набокова сравнивал эту модель с проектами “вечного двигателя”: “Этические построения Чернышевского – своего рода попытка построить все тот же перпетуум-мобиле... Нам очень хочется, чтоб это вертелось: эгоизм-альтруизм-эгоизм-альтруизм... но от трения останавливается колесо. Что делать? Жить, читать, думать. Что делать? Работать над своим развитием, чтобы достигнуть цели жизни: счастья. Что делать? (Но судьба самого автора, вместо дельного знака вопроса, поставила насмешливый восклицательный знак)” [Набоков 2010, 439]. Ирония вдвойне грустная, ибо судьба похожим образом распорядилась и с Россией.

Но В.К. Кантор возражает: ни Чернышевский, ни его герои не были экстремистами, желавшими одними волевыми усилиями, без учета российской истории “перепахать” страну. Напротив, автор “Что делать?” подчеркивал, что только через всеобщее просвещение, через изжитие произвола и насилия пролегает дорога к общественным преобразованиям. Что до “внутреннего преобразования”, то оно достигается не морализаторством, а “деланием” добра и противодействием злу – это единственно надежный путь становления человеческой личности. То, что идеи Чернышевского нашли почитателей в среде радикального революционаризма – от террористов XIX до большевиков XX столетий – говорит только о том, что эти люди сделали из него идола, которого все называли учителем. “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)” [Кантор 2005, 402].

С.А. Никольский “по большинству позиций” не согласен с точкой зрения В.К. Кантора (см. с. 96). На то и спор. По мне, таких позиций все же не так много. Если “отжать” эмоции и второстепенные (по отношению к теме “новых людей”) моменты, например, оценки “Что делать?” как явления художественной литературы (здесь, кажется, спорить-то не о чем!), останется вот что: В. К. Кантор видит в Чернышевском “русского европейца” и даже находит в его трудах “христианский пафос” (“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” [Там же, 405]), а С.А. Никольский относится к “секуляризованному христианству” Чернышевского скептически, а в нем самом видит предтечу большевизма. Такие полюса, пожалуй, не сблизить. Но в том, что касается “новых людей”, оба автора должны согласиться: от абстрактного проектирования до конкретности жизни – огромное расстояние, и беда, если его хотят перескочить враз, принять желаемое за действительное. Что и было удостоверено историей России.

Об этой беде предупреждал Н.С. Лесков (“Идеи, которые некому и негде осуществлять, скверные идеи!” говорил он). Вызов времени был в том, чтобы адаптировать социально-экономическую систему к главным переменам общественного уклада – высвобождению десятков миллионов крестьян из-под крепостной зависимости и изменению привычных условий существования еще для нескольких миллионов человек. Кто же более адекватен этому вызову: “революционеры”, лихорадочно спешащие довести и без того раздираемое противоречиями общество до взрыва, или “люди позитивного дела”, обучающиеся сами и терпеливо обучающие других новым формам экономического и социального поведения?

Вокруг этого вопроса кипели страсти. Речь не об абстракциях, а о живых людях, и судить о них только по формам поведения – значило не разглядеть их “внутреннюю суть”. И не только разглядеть, но иметь смелость поведать о ней. Это очень трудно – “повернуть глаза зрачками в душу”, особенно если душа к такому повороту не готова и противится ему. Лесков был “безжалостно объективен”, передавая черты “русской души” и “русской жизни”. Дикая жестокость, привычка к насилию, готовность преступить божеские и человеческие законы ради удовлетворения страстей и прихотей, в немыслимом, казалось бы, сочетании с ленью и тупой покорностью, ненависть к инакомыслию, презрение к тем, кто хотел бы жить “по совести”, – перечень этих черт, каждая из которых у Лескова имеет своих носителей, живо “списанных с натуры”, казалось бы, перечеркивает надежду на появление каких-то иных людей, которые не стали бы жертвами, а напротив, переменили бы

жизнь к лучшему. Такое изображение действительности вызвало праведный гнев у “прогрессивной” литературной общественности, настоящую травлю писателя, пришедшую к апогею после выхода его романа “Некуда”, где он изобразил “новых людей” как никчемных фантазеров, не знающих жизни, не умеющих и не желающих употребить свои силы для осмысленного и полезного дела.

В “новую жизнь” вступили массы отнюдь не новых людей. Они принесли с собой веками сложившиеся привычки подневольного труда и покорности начальству, и потому их свобода слишком походила на былое рабство. Речи о необходимости перемен (независимый суд, гласность, самоуправление, гражданские права, достоинство личности) воспринимались ими как странные ритуальные излишества, почему-то допускаемые властью, в которых приходилось участвовать, но помня, что все это только мишура, а под нею все то же, что было и будет всегда: самодурство одних и покорность других как две незыблемые основы жизнеустройства. И “цивилизаторство” – балаган, игра марионеток (“органчиков”), в какую играют “ташкентцы” (вчерашние Митрофанушки, перетолковывающие призывы “нового времени” на свой старорежимный манер, что яснее всего видно в российской “глубинке”, где нет нужды в столичном изощренном лицедействе, где эти призывы гложут и вязнут в обывательском болоте). Этот ярлык, навеки приклеенный М.Е. Салтыковым-Щедриным к имитаторам цивилизаторских реформ, конечно, не имеет географической “привязки”: вся Россия время от времени становится огромным Ташкентом (и это, заметим, продолжается и по сей день). “Как термин отвлеченный, Ташкент есть страна, лежащая всюду, где бьют по зубам и где имеет право гражданственности предание о Макаре, телят не гоняющем... Истинный Ташкент устраивает свою храмину в нравах и сердце человека... Всякий, кто в физиономии своего ближнего видит не образ божий, а ток, на котором может во всякое время молотить кулаками, есть ташкентец; всякий, кто не стесняясь, швыряет своим ближним, как неодушевленной вещью, кто видит в нем лишь материал, на котором можно удовлетворять всевозможным проказливым движениям, есть ташкентец... Нравы создают Ташкент на всяком месте; бывают в жизни обществ минуты, когда Ташкент насильно стучится в каждую дверь и становится на неизбежную очередь для всякого существования. Это в особенности чувствуется в эпохи, которые условлено называть переходными” [Салтыков-Щедрин 1988^a, 90, 91]. Вот именно: “условлено называть”. Переход – но к чему? Кто и кого ведет по этому переходу?

Власть, приспосабливаясь к требованиям времени, “цивилизует” массы подданных, придавая крепостническим, по сути, хваткам “новые”, с виду “европейские”, формы. Но и массы воспринимают “новизну” лишь как перемену декораций. Ничего в сущности не меняется, да и меняться не должно, ибо “жизнь в неволе” не просто привычна, она естественна, другой жизни нет и не может быть. Пусть модно болтать о “новых началах”, но из болтовни ничего реального не произойдет. “Привычка жить по распоряжению, в соответствии с дозволениями или запретами, то есть, как это формулирует Щедрин, “под начальством”, – универсальная российская черта” (с. 260), поэтому рассуждения на эту тему бесполезны и смешны. Человек, вдруг решившийся иметь “миросозерцание”, помимо усвоения простейших правил безопасности и приспособления к известным условиям, не найдет себе места в городе Глупове, потому что “истинное глуповское миросозерцание состоит в отсутствии какого бы то ни было миросозерцания” [Салтыков-Щедрин 1988^b, 377]. “Новое время” – это время “помпадуров и помпадурш”, этой, с позволения сказать, элиты, приучившейся разглазговствовать о “принципах” и “саморазвитии”, жонглировать “либерализмом” и “консерватизмом”, но преуспевающей только при условии, что у власти достанет жесткости пресекать бунты и взимать недоимки. “Новые” люди, по Щедрину, – это хорошо известные русскому читателю “старые” типы, взятые, однако, с прежде не рассматривавшейся столь подробно стороны – как управляющие и управляемые. При этом управляемость впервые анализируется как тотальность, как процесс, который охватывает все стороны не только деятельности, но самой жизни – всех сфер существования человека, вплоть до распоряжения его пребыванием на земле” (с. 315–316). Такой анализ актуален и сегодня, не так ли?

“Новое время” не может прийти раньше, чем обновится человек. Но это обновление – не сладкая мечта просветителей и прогрессистов. Глубины человеческой души – terra incognita, и их исследователю может открыться нечто такое, что заставит его содрогнуться и усомниться в возможностях решительного “преображения” человека. Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский были такими исследователями. Художественные открытия, сделанные ими, потрясли Россию, да и весь мир, и по сей день не воспринявший их так, чтобы надежда на силы добра, преодолевающие зло, не была ими угашаема, а продолжала теплиться в сердце человека.

Вот величайшая из драм любви, созданных человеческим гением – “Анна Каренина”. Традиционно ее понимание как безвыходного конфликта между страстью и культурными рамками, в которые она насильно втиснута. С.А. Никольский продолжает эту традицию. “Страсть – одна из высот человеческого если не духа, то чувства и уже в силу этого не может быть однозначной. Великие страсти, равно как и великие идеи, в конечном счете движут миром. Однозначно в них, на мой взгляд, только одно – их пагубность, то есть гибельность для их носителя” (с. 331). Но что такое “великая страсть”? Чем страсть Анны отличается от “невеликих”, обыденных страстишек Стивы или Бетси? И стоит ли она в ряду тех страстей, какими движется мир (к свету или во тьму – это и вправду “неоднозначно”)?

Величие страсти нельзя измерить общим аршином. Страсть велика, когда она высвобождает человека из-под власти всеобщих ценностных принципов, которыми определяется его социальное и личностное бытие. Так бывает, если эти принципы – формальные правила, к которым привыкают как к чему-то необходимому, но стоит только заглянуть вовнутрь их словесных оболочек, чтобы увидеть их пустоту, фиктивность, отсутствие в них того, что питает живое чувство подлинности. Глашатаи этих принципов – “крашенные гробы”, по слову Иисуса, обращенному к фарисеям. Тогда великая страсть – рывок, какой совершает душа, стремясь освободиться от опостылевшей власти культуры. Да, этот прыжок в никуда часто оказывается последним, глоток свободы – ядом. Беглецу не укрыться даже в последнем убежище – в одиночестве, потому что доставляемая одиночеством свобода невыносимо горька и гнетет душу сильнее, чем любой из культурных запретов. Поезд, раздавивший Анну – последний дар этой свободы. Переехав ее тело, он продолжает свое убийственное движение: вслед за Анной в духовное небытие отправляется и Вронский – предмет и спутник ее великой страсти, сгорающий, будучи втянутым в поле ее притяжения. А Константин Левин, избежавший соблазна отдаться страсти-любви, посвящает свою жизнь поиску жизненной правды, которую он находит не в фальшивых моральных установлениях, принятых “культурным обществом”, не в далеких от справедливости “правилах” пореформенной жизни, а в вечных связях, соединяющих людей труда с природой. Но едва ли можно сказать, что Левину, в отличие от погибших Анны Карениной и Алексея Вронского, выпало стать “новым человеком”, которого ждет эта “новая жизнь”. Скорее, напротив, он с недоумением и опаской всматривается в нее, недоверчиво вслушивается в ее призывы, изо всех сил пытается устоять на почве здравого смысла и близких к крестьянскому быту традиций, чтобы не быть унесенным ветром перемен в то “никуда”, где жизнь и любовь так явно оборачиваются безнадежными страстями и гибелью.

А вот еще один кандидат в “новые” – “подпольный человек” Ф.М. Достоевского, центральный персонаж самых значительных его произведений. Писатель гордился тем, что “впервые вывел настоящего человека *русского большинства* и впервые разоблачил его трагическую и уродливую сторону”, и добавлял: “трагизм состоит в сознании уродливости” [Достоевский 1980, 329]. Это сознание заставляет человека страдать и казнить себя, находя в страдании источник болезненного самолюбования, якобы выделяющего человека из массы и даже возвышающего над ней. Примечательно, что такого рода душевный выверт писатель считал именно тем “настоящим” у *большинства* русских людей, которое

до него умалчивалось или наивно полагалось чем-то вроде психической болезни². Об этом уже высказано множество суждений, в том числе и такие, что Достоевский опрокинул “истины гуманизма”, открыв бездны иррациональных человеческих начал (Н.А. Бердяев). Здесь – обширное поле для современных дискуссий о гуманизме и его исторических судьбах, о принципах европейской культуры и их сложных преломлениях в человеческой личности. С.А. Никольский отдает дань этим дискуссиям и сам участвует в них. Вот один из обсуждаемых вопросов. Является ли “подпольность” коренным свойством человеческой природы или она вносится в эту природу “новым временем”? Можно спросить иначе: это “время” изламывает человеческую душу, совращает и калечит ее или, напротив, никакая внешняя “новизна” не способна так изменить внутренний мир человека, чтобы изгнать тающихся в нем монстров либо ослабить их силу?

“Подпольный” человек – не отдельный персонаж... Это – вообще все самое низкое, подкорковое, что, как полагает Достоевский, присуще человеку XIX столетия. И в этом смысле этот обнаруженный в России тип всечеловечен” (с. 450). Конечно, открытия, сделанные в подвалах человеческой души великим писателем, не следует локализовать как специфические характеристики русского человека, проявленные в конкретных исторических условиях. Но никуда не уйдешь и от того, что эти открытия совершались в России и в ней получали особо тревожащий смысл. Когда Дмитрий Карамазов говорит о чрезмерной широте человека, вмещающей “идеалы” Содома и Мадонны, его забота прежде всего о русском, а не вселенском человеке. И гениальный бред Ивана Карамазова о втором пришествии Иисуса в Севилью XVI века, где властвует воля Великого Инквизитора, это прежде всего взгляд на мировую историю из катакомб отечественной действительности. Другое дело, что проблема “новых людей” получает у Достоевского смысл, позволяющий возвести ее от оснований русской жизни к обобщениям всемирно-эсхатологического масштаба. Его “подпольные люди” не находят себе места в жизни, сходят с ума, гибнут – но не оттого, что их одолевает жестокая реальность Петербурга, Москвы или Скотопригоньевска; они бунтуют против всего устройства человеческого общежития, если оно ограничивает их иррациональную свободу (“глупую волю”) во имя торжества неких принципов (“культурных универсалий”), отнюдь не делающих людей счастливыми, а только поддерживающих устоявшийся порядок, привычный обман, из паутины которого не выбраться и после смерти. Самое страшное и унижительное для них – что они не могут освободиться от этих принципов даже в своем внутреннем мире. Родион Раскольников признается, что он не человека убил, а принципы, но *переступить* через них не смог, а значит, принципы оказались неубиенными. В этом – мука идейного убийцы: какое же он ничтожество, “эстетическая вошь”, если лживым и презираемым им принципам не может противопоставить свою вольную волю! Если Кириллов самоубийством еще пытается поспорить с Богом, утвердить свою свободу и тем самым возвыситься над любимыми культурными принципами, то Ставрогин просто сбегает в смерть (подчеркнуто унижительную) от ничтожной жизни. “Подпольные люди” Достоевского новы в этом горьком, трагически осознаваемом смысле: они выламываются из самого существа культуры и потому никакая “новая жизнь” не укажет им никакого выхода. Где-то на горизонте их сознания едва брезжит надежда на чудо, на то, что вера осветит их “подвал”, но ее свет не пробивается сквозь мрачную пустоту. И они бессильны указать какое-то направление к “новой жизни”, все, на что они способны, это осознавать себя как *Sein-zum-Tode*. Вот в этом – суть “подпольности”. “Она и в самом деле универсальная человеческая черта, становящаяся характеристикой отдельной личности при определенном с ее стороны моральном попустительстве и при определенных обстоятельствах” (с. 469).

² Одно из важнейших влияний Достоевского на мировую литературу в том, что его «подпольный человек» утратил свою национальную принадлежность, перестал рассматриваться как проявление «загадочной русской души» и расселился по всему миру – от Европы и Азии до Нового Света. Имена выдающихся философов и писателей, заметивших это расселение и способствовавших ему, общеизвестны и составляют почетный ряд в мировой культуре.

А.Н. Островский интересен автору «прежде всего своим опытом исследования свободного человека в его противостоянии “денежному насилию”» (с. 511). Власть денег, разумеется, не нова. “Новое время” только превратило эту власть во всевластие. Русское мировоззрение болезненно вобрало в себя это превращение, торжество “темного царства”, где универсален лишь принцип “всему своя цена”, цена, измеряемая деньгами. Тот, кто не признает всевластия денег и самодурства и пытается жить “по совести” или “собственно-му разумению”, доверяя им свои поступки, какими бы нелепыми или отчаянными они ни казались, обречен на гибель или маргинальное существование. Кто же может быть назван “новым человеком”: тот, кто принял это всевластие как веление “нового времени” и подчинился ему, или тот, кто бежит от него к смертельному обрыву над Волгой? Н.А. Добролюбов назвал Катерину из “Грозы” “лучом света в темном царстве”, т.е. признал за нею право быть “новым человеком”. Но путь Катерины – из жизни, а не в “новую жизнь”. Над “новизной жизни” тяготеет проклятие: она несет в себе обесценивание идеалов добра и счастья, отбрасывая их в область мечтаний и фантазий.

Еще более мрачную связь между “новой жизнью” и человеческими пороками исследует А.В. Сухово-Кобылин. В его знаменитой трилогии эту связь воплощают участники “преступной государственной корпорации”, которая использует власть и закон как орудия уголовной деятельности. Такого еще не знала русская литература: до “Дела” и “Смерти Тарелкина” критика власти в художественных произведениях носила моральный либо политический характер. Сухово-Кобылин трактует власть как организованную преступную группировку, которая навязывает всему обществу воровские принципы и установления как норму, облачая ее в демагогические формулы и грозя насилием всякому, кто ее не признает. Эта банда действует нагло и безнаказанно. “Государство, не имеющее в общественной жизни противовеса в лице сколько-нибудь серьезно организованного общества, не подчиненное власти законов (в силу их намеренного отсутствия или игнорирования), не контролируемое независимой печатью, делающей поступки чиновников известными обществу и потому потенциально наказуемыми, – такое государство превращается в монстра...” (с. 538). “Новое время” в изображении драматурга предстает зловещей фантазмагорией, обретшей реальность. Если мздоимцы, насильники и воры в чиновничьих мундирах – “новые люди” России, то нельзя вообразить более саркастическую трактовку этого понятия.

Итак, идея “новых людей” в русской классической литературе середины XIX в. несет в себе противоречие – между требованиями нового уклада жизни и укорененными в сознании ценностями и традициями “старого времени”, по-хамелеонски меняющими свои внешние формы, но сохраняющими внутреннюю суть. В исследовании этого противоречия классическая литература продвинулась так далеко, что философии пришлось делать широкие шаги, чтобы поспеть за ней. Впоследствии эти движения то сливались, открывая новые горизонты, то расходились, и в этом процессе отобразилась трудная история российской культуры. Вот и сегодня она стоит перед теми же проблемами, какие волновали русских литераторов и философов середины позапрошлого века. Опять на дворе “новое время”, снова этот факт мучительно переживается русским национальным сознанием. И как прежде, России требуются “новые люди”. Какими они будут? Надежда и опасения звучат в этом вопросе. Снова, как и полтора века назад, скорбный скепсис и пессимизм идут рядом с мечтательным оптимизмом. И потому обращение к урокам русской классики – одна из самых настоятельных потребностей времени. “Новое” оно или все еще “старое” – это *наше* время: “Времена не выбирают, в них живут и умирают” – сказал поэт. Вроде бы совсем просто...

ЛИТЕРАТУРА

- Герцен 1987 – *Герцен А.И.* Эстетика. Критика. Проблемы культуры. М., 1987.
- Добролюбов 1937 – *Добролюбов Н.А.* Литературная критика 1859–1862 гг. / Полн. собр. соч. в 6 т. Т. 2. М.-Л., 1937.
- Достоевский 1980 – *Достоевский Ф.М.* Заметки, планы, наброски. Январь–ноябрь 1875 г. / Полн. собр. соч. в 30 томах. Т. 16. Л., 1980.
- Кантор 2005 – *Кантор В.К.* Русская классика или Бытие России. М., 2005.
- Набоков 2010 – *Набоков В.* Дар / Собр. соч. в 4 т. Т. 3. СПб., 2010.
- Никольский, Филимонов 2008 – *Никольский С.А., Филимонов В.П.* Русское мировоззрение. Смыслы и ценности российской жизни в отечественной литературе и философии XVIII – середины XIX столетия. М., 2008.
- Никольский, Филимонов 2009 – *Никольский С.А., Филимонов В.П.* Русское мировоззрение. Как возможно в России позитивное дело: поиски ответа в отечественной философии и классической литературе 40-60-х годов XIX столетия. М., 2009.
- Никольский 2012 – *Никольский С.А.* Русское мировоззрение. “Новые люди” как идея и явление: опыт осмысления в отечественной философии и классической литературе 40-60-х годов XIX столетия. М., 2012.
- Салтыков-Щедрин 1988^а – *Салтыков-Щедрин М.Е.* Господа Ташкентцы / Собр. соч. в 10 т. Т. 3. М., 1988.
- Салтыков-Щедрин 1988^б – *Салтыков-Щедрин М.Е.* История одного города / Собр. соч. в 10 т. Т. 2. М., 1988.
- Соловьев 1991 – *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского / *Соловьев В.С.* Философия искусства и литературная критика. М., 1991.
- Ясперс 1994 – *Ясперс К.* Ницше и христианство. М., 1994.