

К 200-ЛЕТИЮ ВЕЛИКОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

B. E. Ветловская

ОПЫТ ВЕЛИКОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ В ПОНЯТИИ МОЛОДОГО ДОСТОЕВСКОГО

Нет сомнения в том, что Великая французская революция была для Достоевского, как и для других думающих людей его времени, самым значительным фактом новейшей европейской истории. И естественно. Социальные противоречия, заявившие о себе во Франции конца XVIII века с наибольшей остротой, могли обернуться подобным взрывом в любой стране, стесненной путами феодальной монархии. Но вся Европа томилась в этих путах. Что же касается России, то она хорошо запомнила грозные события собственного недавнего прошлого — пугачевский бунт, навсегда подорвавший доверие к видимому покоям огромной империи. Декларация прав человека и гражданина (основной документ революционной Франции, составленный в 1789 году, дополненный и уточненный в конституциях 1791 и 1793 годов) перечисляла пункты, служившие одновременно и отрицанием старого режима, и утверждением нового порядка вещей. Она обещала свободу, равенство, братство, общее счастье — практическое осуществление того, что прежде считалось беспочвенной и бесплодной мечтой. Одобренная восставшим народом, эта Декларация произвела «целую революцию в умах» и отзывалась далеко за границами Франции.¹

Но Великая революция не сумела выполнить обещаний. Наградив богатством и властью немногих, она ввергла в пущую нищету других. Едва лишь это стало ясным, нашлись люди, начавшие, как вспоминал Достоевский в «Дневнике писателя» за 1876 год, «прямым отрицанием тех „положительных“ приобретений, которыми закончила свою деятельность кровавая французская (а вернее европейская) революция конца прошлого столетия...». Передовые умы слишком поняли, что лишь обновился деспотизм... что новые победители мира (буржуа) оказались еще, может быть, хуже прежних деспотов (дворян) и что „свобода, равенство и братство“ оказались лишь громкими фразами и не более... Победители произносили или, лучше, припоминали эти три сакраментальные слова уже насмешливо; даже наука (экономисты) явилась... на подмогу насмешке и на осуждение утопического значения этих трех слов, для которых было пролито столько крови».²

Но до того как это случилось, некоторым деятелям Великой революции такой печальный итог уже представлялся в виде реальной угрозы. Они полагали, что революция, ограничивающаяся сменой деспотов и форм деспотизма, не может считаться завершенной. Она должна развиваться дальше и прекратиться тогда, когда будут наконец не на словах, а на деле обеспечены интересы неимущего народа. Вскоре после захвата власти термидорианцами (27 июля 1794 года) эту мысль стал повторять Гракх Бабеф. В «Трибуне народа» (№ 36; 1 декабря 1795 года) он писал: «Продолжать революцию... это значит конспирировать против негодного порядка вещей; это значит стремиться к разрушению такого порядка и к замене его новым, лучшим. И поскольку то, что никуда не годно, еще не разрушено, а то, что представляло бы ценность, еще не утверждено, я ни за что не признаю, что пора кончать революцию. По крайней мере, я ни за что не

¹ Кропоткин П. А. Великая французская революция: 1789—1793. М., 1979. С. 114—115.

² Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1981. Т. 23. С. 34. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте. Первая цифра — том, вторая — страница.

признаю, что пора кончать революцию в интересах народа». И дальше: «Мне понятно, что люди, которые во всем видят лишь собственную выгоду, говорят, что хватит заниматься революциями, когда благодаря революции они уже достигли наилучшего положения... И тогда, вне всяких сомнений, революция окончена, но только для них... для народа революция отнюдь не завершена, поскольку ничего не сделано, чтобы обеспечить счастье народа, и, напротив, сделано все, чтобы истощать его, этот народ, чтобы вечно наполнять его потом и кровью золотые сосуды горстки ненавистных богачей. Следовательно, надо продолжать ее, эту революцию, продолжать до тех пор, пока она не станет революцией для народа».³ Именно Бабеф и его единомышленники отчетливо понимали, что для счастья обездоленного большинства необходимо соединить политическую борьбу с коренным преобразованием социальных основ существующего порядка — с преобразованием института собственности, так, чтобы равенство людей (главный момент революционного лозунга в доктрине Бабефа и бабувистов) было не условным равенством перед законом, а фактическим (равенством имущества).⁴ В Манифесте бабувистов говорилось: «Равенство! Первое требование природы, главная потребность человека, главный узловый пункт всякой законной ассоциации!»⁵ Подхватывая коммунистические идеи дореволюционных и революционных лет, бабувисты отстаивали общность имущества, отмену частного владения землей, отмену неравногого распределения ее плодов.

Однако Бабефу и его друзьям не удалось направить отступающую революцию в русло глубоких социальных перемен. Идеи бабувизма (заговор во имя равенства) оказались яркой, но последней вспышкой творческого гения Великой революции; среди мрака восторжествовавшей реакции они освещали путь тем, кто продолжал мечтать о всеобщем счастье. «Расстреляв Бабефа, — писал Достоевский в 1873 году, — первого человека, сказавшего еще 80 лет назад пламенным первым революционерам, что вся их революция без существа дела (без социальной реорганизации, без изменений форм собственности. — В. В.) есть не обновление общества на новых началах, а лишь победа одного могучего класса общества над другим... расстреляв этого первого досадного грубияна, предводители республики и революции стали видеть мало-помалу, чем далее, тем яснее, что вся жизнь Франции все более и более обращается в какой-то ложный мираж, в какую-то фантастическую картину и утрачивает всякое значение чего-нибудь живого и необходимого» (21, 235). В этом призрачном существовании под игом маскирующегося в разные обличья деспотизма реальной оставалась одна возможность революционного взрыва, а следовательно, и насущная необходимость «новых начал» — тех социальных преобразований в пользу угнетенного народа, о которых говорил Бабеф. Идеи Бабефа, по логике Достоевского, оказались наиболее важным выводом из опыта Великой революции, подтвержденным позднейшими событиями европейской истории (революции 1830-го, 1848-го годов).⁶ Вот почему теоретическая мысль, занятая проблемой народного благополучия и всеобщего счастья, должна была в дальнейшем от правляться от той точки, на которой стоял Бабеф, и исходить из абсолютной необходимости социальных реформ.

Так и случилось. Как только результаты революции обнаружились с полной очевидностью, «явились люди, прямо возгласившие, что дело остановилось напрасно и неправильно, что ничего не достигнуто политической сменой победителей, что дело на-

³ Бабеф Г. Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 4. С. 44—45.

⁴ «Бабеф всегда понимал формулу „равенство“ в триедином лозунге революции как равенство на деле — *égalité en fait*, т. е. равенство имущественное» (Черткова Г. С. Гракх Бабеф во время термидорианской реакции. М., 1980. С. 134).

⁵ Буонарроти Ф. Заговор во имя равенства. М., 1963. Т. 2. С. 133.

⁶ Об отношении Достоевского к Бабефу, гораздо более точном и проницательном, чем у многих профессиональных историков, см. в цитируемом издании — 21, 478 (комментарий М. Б. Рабиновича).

добно продолжать, что обновление человечества должно быть радикальное, социальное... засветилась опять надежда и опять начала возрождаться вера» (23, 34). Достоевский говорил это о движении европейской общественной мысли конца 1820-х—1830-х годов, связанном с теориями утопического социализма Сен-Симона, Фурье, Оуэна и отразившемся в произведениях европейских литературу. «История этого движения известна, — пояснял он дальше в «Дневнике писателя» за 1876 год, — оно продолжается до сих пор и, кажется, вовсе не намерено останавливаться» (23, 34). Понятно, почему в сознании Достоевского Великая французская революция не могла отделяться от того, что ее сопровождало, — в частности, от тех социальных (и социалистических) учений, которые явились на почве осмысления ее уроков: «Все эти тогдашние новые идеи нам в Петербурге ужасно нравились, казались в высшей степени святыми и нравственными и, главное, общечеловеческими, будущим законом всего без исключения человечества. Мы еще задолго до парижской революции 48 года были охвачены обаятельным влиянием этих идей» (21, 130—131).

Однако это влияние, судя по всему, не было безграничным. Отвечая на вопросы Следственной комиссии по делу петрашевцев, Достоевский писал: «Что же касается до социального направления, то я никогда и не был социалистом, хотя и любил читать и изучать социальные вопросы... Но именно оттого, что я не принадлежу ни к какой социальной системе, а изучал социализм вообще, во всех системах его, именно потому я... вижу ошибки каждой социальной системы» (18, 162). Писатель «не был социалистом» в том смысле, что он никогда не был правоверным последователем какой бы то ни было определенной теории, кому бы она ни принадлежала, начиная с Сен-Симона и Фурье — первых и, по словам Достоевского («Дневник писателя» за 1877 год), «„идеальных“ толкователей этих идей» (25, 55). Стارаясь, например, оправдать в глазах последователей «излишнее увлечение» К. И. Тимковского учением Фурье, Достоевский заметил: «...он недавно только ознакомился с его системой и еще не успел переработать ее собственной критикой» (18, 152). Это значило, что сам писатель уже успел это сделать.⁷

Достоевский не говорит, в чем заключаются «ошибки» каждой из западных систем. Но в чем бы они ни заключались, они ведут, по его мнению, к одному результату — полной неприложимости этих теорий к реальной жизни: «Я уверен, что применение хотя которой-нибудь из них поведет за собою неминуемую гибель. Я уже не говорю у нас, но даже во Франции» (18, 162). По убеждению Достоевского, «фурьеизм, вместе с тем и всякая западная система... неудобны для нашей почвы», они «продукт тамошнего, западного положения вещей, среди которых разрешается во что бы то ни стало пролетарский вопрос» (18, 134). Как раз поэтому не только в России, где нет пролетариев, но и во Франции, где они составляют главную революционную силу, «в эту минуту всякая система, всякая теория вредна... ибо голодные пролетарии в отчаяньи хватаются за все средства и из всякого средства готовы сделать себе знамя. Там минута крайности. Там голод гонит на улицу» (18, 133).

Пролетарии (имеются в виду вконец разорившиеся крестьяне и городская беднота) играли существенную роль во время Великой французской революции и даже раньше. Голодные бунты возникли с самого вступления на престол Людовика XVI и в конце 1788—начале 1789 года переросли в крестьянские восстания, поддержанные волнениями городского плебса. Народ требовал хлеба,⁸ и эти требования определяли ход событий. 4—5 сентября 1793 года, когда «плебейский натиск» на Гору достиг максимального размера, народ кричал прокурору Коммуны Шометту: «Хлеба, хлеба!»; «Нам нужны не

⁷ Об основательном изучении молодым Достоевским западных работ социалистического толка см. в цитируемом издании — 18, 315—316 (комментарий Г. М. Фридлендера).

⁸ См.: Кропоткин П. А. Указ. соч. С. 22 и др.; Манфред А. З. Великая французская революция. М., 1983. С. 60.

обещания, а хлеб, и притом немедленно!».⁹ Депутация Коммуны направилась в Конвент, где Шометт заявил: «Новые сеньеры, не менее жестокие, не менее жадные, не менее наглые, чем прежние, поднялись на развалинах феодализма. Другой класс, такой же жадный, такой же преступный, как и первый, завладел предметами первой необходимости. Вы нанесли ему удар, но этот удар лишь оглушил его, и даже под сенью законов он продолжает свои разбои». Шометт и воодушевлявшая его беднота видели выход в революционном терроре. Они настаивали на создании революционной армии: «Пусть за этой армией будут следовать неподкупный и грозный трибунал и роковое орудие (гильотина. — В. В.). . . Пусть она заставит скопость и жадность вернуть народу богатство земли, этой неистощимой кормилицы всех своих детей».¹⁰ Санкюлотам и руководителям Коммуны казалось, что «достаточно революционной армии, трибуналов и гильотины, чтобы решить все социальные проблемы».¹¹ Такова была прелюдия якобинской диктатуры. Трибуналы и гильотина действовали, но социальные проблемы оставались: масса пролетариев росла. Избавиться от голода и нищеты нужно было во что бы то ни стало. В эту сторону, как правильно подчеркнул Достоевский, и была устремлена мысль и общие рекомендации западных утопистов.

Бедность, по мнению Сен-Симона, Фурье и их последователей, главное зло существующего порядка. Оно растет на глазах, неся физический и нравственный ущерб отдельным людям и революционные потрясения государствам. А так как политическая борьба, какими бы лозунгами она ни освящалась, судя по опыту Великой революции, не ведет к необходимой цели, от этой борьбы, сеющей семена, а потом пожинающей плоды кровавого раздора, следует раз и навсегда отказаться. Ср. в Декларации прав 1793 года: «Статья 1. Целью общества является всеобщее благо. Правительство установлено для того, чтобы обеспечить человеку пользование его естественными и неотъемлемыми правами».¹² Но революции, считали утописты, только увеличивают беду — всеобщую вражду и разобщенность. Необходим иной путь — путь проповеди и примера, которые должны убедить богатых и бедных в выгоде взаимной любви. «Существенное условие успеха нашего святого начинания. . . — говорил Сен-Симон, — это то, что единственным средством, дозволенным нам для достижения нашей цели, является убеждение. Пусть нас преследуют, как и первых христиан, но нам совершенно невозможно действовать физической силой».¹³

Далее. Никакое правительство ничего не сможет «обеспечить» до тех пор, пока собственность будет считаться неприосновенной. Ср. в Декларации прав: «Статья 2. Такими (т. е. «естественными и неотъемлемыми»). — В. В.) правами являются: равенство, свобода, безопасность, право собственности».¹⁴ Но Сен-Симон утверждал: «. . .закон, устанавливающий власть и форму правления, не имеет. . . такого влияния на благосостояние наций, как закон, устанавливающий собственность и регулирующий пользование ею».¹⁵ Поэтому вопрос о собственности самый важный. И нет ничего «естественного и неотъемлемого» в «праве», которое возникает из несправедливости — захвата победителями чужого добра и обездоливания и ущемления свободы побежденных.¹⁶

Без имущественного достатка нет и не может быть ни свободы, ни каких-либо других «неотъемлемых прав». Нет и равенства. О том и другом «праве» в Декларации сказано: «Статья 3. Все люди равны от природы и перед законом. . . Статья 6. Свобода есть

⁹ Цит. по: Ревуненков В. Г. Очерки по истории Великой французской революции: Якобинская Республика и ее крушение. Л., 1983. С. 92—93.

¹⁰ Там же. С. 94.

¹¹ Там же.

¹² Буонарроти Ф. Указ. соч. Т. 2. С. 71.

¹³ Сен-Симон. Избр. соч. М.; Л., 1948. Т. 2. С. 78. Ср. С. 92.

¹⁴ Буонарроти Ф. Указ. соч. Т. 2. С. 71.

¹⁵ Сен-Симон. Избр. соч. 1948. Т. 1. С. 354—355.

¹⁶ Там же. С. 358—359.

право каждого человека делать все, что не наносит вреда правам других людей».¹⁷ Однако, рассуждали сенсимионисты вслед за учителем, если даже призвать на помощь всю науку, «докажет ли она нам... что сын бедняка свободен так же, как сын богатого? Свободен! Когда не имеешь хлеба! Что они равноправны? Равноправны! Когда один имеет право жить, не работая, а другой, если он не работает, имеет лишь право умереть!».¹⁸ «В самом деле, — писал Достоевский в 1863 году, — провозгласили... *Liberté, égalité, fraternité*. Очень хорошо-с. Что такое *liberté*? Свобода... Даёт ли свобода каждому по миллиону? Нет. Что такое человек без миллиона? Человек без миллиона есть не тот, который делает все что угодно, а тот, с которым делают все что угодно». Затем «равенство перед законом». «Про это равенство перед законом можно только сказать, что в том виде, в каком оно теперь прилагается, каждый француз может и должен принять его за личную для себя обиду». Наконец, «что же остается из формулы? Братство. Ну эта статья самая курьезная...» (5, 78—79). Для позднего Достоевского курьезная потому, что ее осуществление предполагалось авторами Декларации и теми, кто ее одобрил и принял, где-то потом и в будущем, а пока это «братьство» соединялось с трибуналами и гильотиной. Над абсурдностью такого соединения горько иронизировали «идеальные» утописты, ссылаясь на «достопамятную, напечатанную крупными буквами на всех стенах общественных зданий фразу: „Единение, нераздельность республики, свобода, равенство, братство или — смерть!“»¹⁹ (ср. у Достоевского — 5, 81). Причем к смерти приговаривали и кровь лилась хотя и под благородными лозунгами, но в действительности сплошь и рядом за личное преимущество как в отношении власти, так и в отношении собственности. Фурье, не делая никаких исключений, говорил, что республиканцы Великой французской революции, «克莱твенно заверяя в смертельной ненависти к коронованной власти, не стремились ни к чему иному, как только взойти на престол».²⁰

По мысли утопистов, получалось: то, что революционеры 1793 года оставили неприкосновенной собственность, уравнив ее с другими «естественными и неотъемлемыми правами», исключило какую бы то ни было возможность реализации этих других прав.

Но что предлагали утописты? «...Индивидуальное право собственности, — писал Сен-Симон, — может быть основано лишь на общей пользе при осуществлении этого права».²¹ Иначе говоря, никто не должен быть обеспечен сверх меры в ущерб другому и за его счет. Напротив, людям следует организоваться так (в трудовые ассоциации у Сен-Симона, в фаланстеры у Фурье), чтобы умножение богатства каждого вело к умножению богатства всех. Обеспеченные, облагодетельствовав бедных, уступят им часть своего избытка, бедные ответят на это признательной благодарностью. Альтруистическое чувство любви, распространяясь вширь и вглубь, вытеснит из мира вражду и уврачует социальные недуги гармонией согласованных интересов. Это не предполагало равенства состояний. Это предполагало их правильную координацию. Проектируемый Сен-Симоном и Фурье гармонический строй опирался на градацию, он удерживал иерархический принцип. Ибо, по убеждению и Сен-Симона, и Фурье, неравенство заключено в природе мира и человечества.²² Но, по мысли утопистов, в этом нет ничего дурного: ведь последний «бедняк» при гармоническом строем (и в перспективе) станет богаче любого богача, который когда-либо был известен. Оставалось, правда, неясным, из каких соображений люди решились бы отказаться от реального богатства уже теперь во имя будущей и если не сомнительной, то далекой выгоды? И с какой бы стати богачу, жаждущему наживы, для начала что бы то ни было отдавать и таким образом лишать себя

¹⁷ Буонарроти Ф. Указ. соч. Т. 2. С. 71—72.

¹⁸ Изложение учения Сен-Симона. М.; Л., 1947. С. 82—83. Это «Изложение» — публикация лекций сенсимионистов, прочитанных ими в 1828—1829 годах.

¹⁹ Сен-Симон. Избр. соч. Т. 1. С. 421.

²⁰ Фурье Ш. Избр. соч. М.; Л., 1951. Т. 1. С. 394.

²¹ Сен-Симон. Избр. соч. Т. 1. С. 361.

²² См., например: Фурье Ш. Избр. соч. 1954. Т. 3. С. 136.

реальных удовольствий в расчете на те, которые когда-нибудь появятся на почве общего достатка? Не проще ли, напротив, богатеть одному, всеми средствами, хотя бы и на чужом несчастье? Ведь все равно, отдавая свое состояние, всех бедняков не накормишь — следовательно, зла не искоренишь и только сам обеднеешь. Так какая здесь выгода? и кому прибыль? Вот простейшее возражение, которое возникает по поводу рекомендаций «друзей человечества». Оно, конечно, приходило в голову утопистам. Но тут-то и нужна была проповедь любви (преимущественно у Сен-Симона и его учеников) и убедительный пример процветания при новой социальной системе (преимущественно у Фурье, всю жизнь прождавшего, но так и не дождавшегося благодетеля, готового уступить свои капиталы на создание опытного фаланстера).

Разумеется, этот путь к всеобщему счастью был чистой утопией, особенно очевидной в пору обострения классовой борьбы, когда нетерпение голодных бедняков угрожало не только достатку, но самой жизни богачей и тем не менее не побуждало их к радикальным уступкам. Вот почему ирония Достоевского по поводу системы Фурье (да и любого мирного способа социальных преобразований), выраженная в объяснениях со Следственной комиссией, была продиктована самым искренним чувством: «Фурьеризм — система мирная... Реформы политической фурьеризме не полагает; его реформа — экономическая. Она не посягает ни на правительство, ни на собственность... Фурьеристы во время всего февральского переворота (революция 1848 года. — В. В.) ни разу не вышли на улицу, а остались в редакции своего журнала, где они проводят свое время уже с лишком двадцать лет в мечтах о будущей красоте фаланстеры». Их учение — «утопия, самая несбыточная... Нет системы социальной, до такой степени осмеянной... непопулярной, освистанной, как система Фурье на Западе. Она давно уже померла... и даже кабетизм, нелепее которого ничего не производилось на свет, возбуждает гораздо более симпатии» (18, 133). Характерно, что, говоря о фурьеризме как экономической реформе, Достоевский не увидел в ней посягательства на собственность, хотя и Фурье, и Сен-Симон имели в виду (главным образом и прежде всего) реорганизацию этого института. Что это значит? Лишь одно: экономическая реформа мирных утопистов не казалась Достоевскому настолько радикальной, чтобы в ней можно было усмотреть решительный вызов существующему (и на взгляд самих же утопистов — порочному) порядку. Вот почему кабетизм (коммунизм в той форме, в какой он виделся Э. Кабе. — В. В.), отрицавший иерархию частнособственнических отношений и отстаивавший, как и другие коммунистические системы, общность имуществ, и возбуждал в революционной Франции «гораздо более симпатии».

Но коммунизм интересовал и петрашевцев. Из материалов процесса известно, что «Достоевский был... на том вечере у Петрашевского (в декабре 1848 г.), когда подсудимый Тимковский читал речь, в которой... рассуждал о прогрессе, фурьеризме, коммунизме и пропаганде, потом предлагал разделить мир на две части, отдав одну часть на опыт фурьеристам, а другую коммунистам, и кончил советом устроить кружки, на которых занимались исключительно вопросами коммунизма...» (18, 185). И Тимковский, и его слушатели знали о коммунистических идеях, разумеется, не столько по роману Э. Кабе «Путешествие в Икарнию», вышедшему первым изданием в 1840 году, сколько по знаменитой книге Ф. Буонарроти «Заговор во имя равенства». Она была опубликована в 1828 году и имела огромное влияние как благодаря имени автора (ближайшего друга и единомышленника Бабефа, возглавившего после его казни европейское революционное движение), так и благодаря многим документам и четкому изложению коммунистической доктрины бабувистов. Книга Буонарроти появилась в то время, когда стали распространяться идеи Сен-Симона и Фурье. А поскольку там и тут речь шла о социальных вопросах и путях переустройства мира, то сопоставление этих учений было вполне естественным. Но Бабеф и бабувисты не занимали Следственную комиссию, и Достоевскому не пришлось высказываться насчет коммунистической доктрины. Комиссия остановилась на Фурье.

Говоря о Фурье и других социалистах, Достоевский коснулся лишь одной стороны дела — их положительной программы, которая казалась писателю неосуществимой. Он не стал углубляться в более серьезную область. Ведь утописты не ограничивались проповедью любви. В тех же целях убеждения они рисовали удручающую картину современного общества, представлявшегося им сплошной аномалией. Фурье, например, писал: «...цель моя — не улучшить строй цивилизации, а уничтожить его и вызвать желание изобрести лучший социальный механизм, доказывая, что порядок цивилизации нелеп в частях, как и в целом».²³ Это и было главным в учении утопистов. Оно ставило задачу беспощадного анализа современного мира, в котором торжествует хаос враждебных друг другу интересов, а любые благие человеческие отношения и страсти проявляются в перевернутых, искаженных до неузнаваемости формах. Ведь страсти нельзя подавить: «Натолкнувшись на препятствие в одной точке, они производят извержение в другой, идут к своей цели разрушительными путями вместо того, чтобы идти к ней путями благодетельными».²⁴ Общее неблагополучие «социального механизма» воздействует на каждого человека, поскольку он всегда и всюду зависит от обстоятельств. Если бы было проведено исследование строя цивилизации, то данные этого исследования, полагал Фурье, «возбудили бы общий ужас».²⁵ Но до сих пор никто не предпринял такого труда.

Однако с начала 1830-х годов европейская литература двинулась в том самом направлении, котороеказалось единственно важным Фурье. Она все более приобретала аналитический характер. Предполагалось, что яркое изображение язв и разнообразных пороков действительности послужит отысканию средств для исцеления человечества от его социальных болезней. Ведь «круг страданий, который литература наблюдает и воссоздает, — писала Жорж Санд в статье 1833 года, — с каждым днем все ширится... и книга, в которой господь ведет счет этим бедствиям, раскрыта, может быть, только на первой странице».²⁶ Писатели, по мнению Жорж Санд, должны обратиться к психологическому анализу, к исследованию болезненных аномалий человеческой души в дурном и уродливом обществе.

Призыв к всестороннему изучению реальной жизни, настойчиво звучавший в западной печати 1830—1840-х годов, не был новостью для русской литературы. В творчестве Пушкина, Гоголя, Лермонтова это изучение уже сказалось с огромной художественной силой. Новостью был разве что крайний радикализм западных критических выводов и особый пафос альтруистической пропаганды, побуждающий к немедленному действию в пользу трудящегося и несчастного народа. В полемике с покойным К. Аксаковым и его живыми единомышленниками в 1861 году Достоевский, защищая бывших западников, писал: «Смотрите, как... К. Аксаков... относится сплошь ко всей русской литературе. Он смотрит на нее враждебно-скептически, он отрицаает в ней свое... У него вся литература наша — сплошь подражание и стремление к иноземному идеалу. Он отрицает всякое проявление сознания общественного в нашей литературе, не верит анализу, в ней проявлявшемуся, самоосуждению, мукам, смеху, в ней отражавшимся... Да, конечно, европейский идеал, европейский взгляд и вообще европейское влияние сильно отзывалось в созданиях нашей литературы, отзывается и до сих пор. Но разве мы рабски воспринимали их, разве не переживали их жизненным процессом, разве не вырабатывали своего русского взгляда на эти иноземные явления?...» (19, 62). Подчеркивая самостоятельность русской мысли, Достоевский, безусловно, имел в виду и собственный творческий опыт. Судя по ранним произведениям, начинающего писателя вполне устраивал радикализм отрицательных воззрений на сложившийся социальный порядок. В критике этого порядка, в исследовании бездны и фантастических модификаций присущего ему зла До-

²³ Там же. Т. 1. С. 375. Ср. С. 20.

²⁴ Там же. 1954. Т. 4. С. 177—178.

²⁵ Там же. С. 134.

²⁶ Санд Ж. Собр. соч.: В 9 т. Л., 1974. Т. 8. С. 633.

стоевский даже шел гораздо дальше западных утопистов. Но у него была совсем особая точка отсчета.

Главное зло существующих обществ Достоевский видел не в бедности, а в неравенстве состояний. В этом смысле ему были ближе коммунистические идеи, а не идеи Сен-Симона и Фурье, сохранявших неравенство в планах будущей социальной гармонии. Ссылка на природные различия, которым Сен-Симон, Фурье и все их сторонники придавали слишком большое значение, для Буонарроти, например, ничуть не убедительна, поскольку ни красота, ни ум, ни талант никогда не преуспевали в мире, где жизнь людей в большей степени, чем природными дарованиями, определяется той или иной мерой достатка. Кроме того, у всех от природы одинаковые чувства и одинаковые потребности. Именно поэтому «равенство составляет естественное право»,²⁷ для осуществления которого, по мнению бабувистов, необходимы общность имущества, совместный и обязательный для всех труд, равное пользование его продуктами.²⁸ Бабеф и его соратники, в отличие от Кабе, не верили в возможность мирного перехода к коммунистическому строю. Его следовало завоевать организованной политической борьбой, поддержанной народным восстанием. По убеждению Бабефа, если люди будут сражаться за равенство с той энергией, с какой они сражались «против феодально-монархического здания, то нет сомнения в том, что крушение варварской системы частной собственности приведет в скором времени к счастливым временам золотого века и подлинного братства на земле, совершенно изгнанного из нашего чудовищного общества честолюбием и алчностью».²⁹ Разумеется, там, где устои феодальной монархии вообще не поколеблены и всевозможные привилегии сохраняют силу, честолюбие и алчность не ведают удержа и пределов. «...Монархический строй, — утверждал Бабеф, — верх всякого неравенства».³⁰

Достоевский взглянул на дело иначе (мы опускаем конкретный анализ ранних произведений, оставил лишь его результаты — основные положения и их логическую связь, поскольку только они и имеют значение в такого рода статье). Признавая важность несправедливых имущественных отношений, наделяющих одних всеми благами богатства, других — невзгодами нищеты, писатель сосредоточил внимание на неравенстве как общем принципе социальной структуры — монархической точно так же, как и любой другой, — структуры, повсеместно господствующей ныне, господствовавшей везде и всюду в прошлом и предлагаемой известными проектами в возможном будущем. Достоевский исследует неравенство само по себе. Независимо от конкретных проявлений, оно всегда выражается градацией, узаконенной иерархией принятого в обществе порядка. Сообразно этой иерархии, люди, наделенные чином и званием, соотнесены с той или иной степенью социальной лестницы, и хотя они могут и опуститься по ней, и подняться, они не могут при всем желании реально выскочить за ее границы. Эту-то иерархическую структуру Достоевский и принимает как исходную данность одной и той же «среды», одних и тех же «обстоятельств», от которых зависит каждый человек и все люди.

Зло несправедливого общественного устройства писатель изучает на уровне социальной психологии — в еще не ведомой тогда сфере знаний.³¹ Такая психология, по мысли Достоевского, отражает (и должна отражать) важнейшие особенности «социального механизма», логику установленного им порядка. Ведь горе бедных людей («Бедные люди») не просто в том, что они бедны, а в том, что их бедность существует рядом и в противоположность чьей-то обеспеченности. Все связаны и разделены иерархической системой общественных отношений. Она и формирует души людей всякого ранга и

²⁷ Буонарроти Ф. Указ. соч. Т. 2. С. 143.

²⁸ Там же. С. 144—145.

²⁹ Там же. С. 211.

³⁰ Там же. С. 225.

³¹ Сен-Симон считал, что наука о человеке в его социальной сущности — ближайшая задача истинной философии (см.: Сен-Симон. Избр. соч. Т. 1. С. 17).

состояния на каждой отведенной им в обществе ступени. Поэтому в принципе безразлично, какую или какие из них избрать: влияние целого скажется сходным образом там и тут. В «Бедных людях» писатель остановился внизу здания — той социальной пирамиды, чье основание, по мнению большинства утопических реформаторов, состоит из самых ценных пород; ср., например: «Общество часто сравнивали с пирамидой. Мы допускаем, что народ должен быть размещен в виде пирамиды; мы глубоко убеждены, что... от основания пирамиды и до ее вершины слои должны состоять из все более и более ценных материалов. Когда же мы рассматриваем современную пирамиду, нам кажется, что ее основание из гранита, что до известной высоты ее слои состоят из очень ценных материалов, но что ее верхняя часть... не что иное, как позолоченный гипс. Основанием современной народной пирамиды являются рабочие, занимающиеся ручным трудом» (имеются в виду все труженики, включая крестьян).³² Но Достоевский не обошел вниманием и верхних ступеней общего здания, так как, говоря о бедняках, он рассказывал и о тех, кто вполне обеспечен.

Влияние общества на отдельных людей писатель показывает в двух планах. Один — это психология человека, включенного в систему иерархических связей. Другой — психология частных, интимных привязанностей в границах той же системы. Такой угол зрения давал Достоевскому все основания для согласия или полемики со своими предшественниками. Ведь речь шла о главном — характере современного человека (того, кого надлежало спасти во имя братства, равенства и свободы) и характере и пределах его дружески-любовных симпатий, о характере и пределах его альтруизма (здесь не исключались и те, кто спасает).

Что касается психологии современного человека (да и любого человека, созданного такими же «обстоятельствами»), то она искажена особым чувством амбиции, чувством насквозь социальным и потому в большей степени или меньшей, но неизбежно увлекающим ум и сердце людей. Ср. признание главного героя в «Бедных людях»: «...амбиция моя мне дороже всего» (1, 65); ср. также рассуждение фельетониста в «Петербургской летописи» (1847): «Коль неудовлетворен человек, коль нет средств ему высказаться и проявить то, что получше в нем (не из самолюбия, а вследствие самой естественной необходимости человеческой сознать, осуществить и обусловить свое Я в действительной жизни), то сейчас же и впадет в какое-нибудь самое невероятное событие; то... сопьется... то, наконец, с ума сойдет от амбиции... И смотришь — невольно дойдешь до заключения... что в нас мало сознания собственного достоинства» (18, 31).

Однако без такого сознания нет и не может быть личности. Чувство собственного достоинства — нормально и законно, удовлетворение его — самая естественная в человеке потребность («необходимость сознать, осуществить и обусловить свое Я в действительной жизни»), следовательно — основное естественное его право, утрата которого лишает человека и всех других прав, так как она лишает его возможности числиться человеком. Эта потребность дает о себе знать при всех обстоятельствах — даже тогда, когда человек едва сыт, едва одет и обут. Не исключено (и Достоевский показывает, что только так и бывает), что при этих-то несчастных обстоятельствах она более всего и дает о себе знать. И может быть, если бы человеку сказали, что он будет и сыт, и одет при одном непременном условии — никак не заявлять о собственной личности, то он не захочет ни есть, ни одеваться. Такая постановка проблемы естественных чувств, потребностей и прав (обозначенных в знаменитой декларации 1793 года и затем корректировавшихся в утопических системах в сторону права материальной обеспеченности, имущественного достатка) принадлежит исключительно Достоевскому.

При существующем порядке вещей чувство собственного достоинства подменяет и замещает амбиция — дурное искажение благих начал в дурно устроенном обществе (ср. идею извращения страстей у Фурье). Амбиция возникает (и должна возникнуть)

³² Там же. Т. 2. С. 330.

на почве навязанного человеку «обстоятельствами» сопоставления себя с другими людьми, располагающимися так или иначе на лестнице социальных отношений: *я и они, я и все остальные*. Это сопоставление является всякий раз, когда для него есть повод, т. е. всякий раз, когда рядом с сопоставляющим и в противоположность ему оказываются одни и другие — те, кто более обеспечен, и те, кто обеспечен менее. Иначе говоря, для него достаточно любого неравенства, любых двух смежных ступенек внизу, середине или вверху лестницы. Там, где этой лестницы нет (если допустить подобную ситуацию) и где возможность каждого проявить себя уравнена с такой же возможностью всех других, сопоставление теряет тот специфически социальный смысл, который и важен Достоевскому.

Герой «Бедных людей» помещается на одной из самых нижних ступенек, так что почти все «они», все остальные, оказываются выше его. Выше не только в имущественном отношении, но и в любом ином. Ведь каковы бы ни были достоинства ума и сердца бедного человека (его способности и добродетели), они в действительности ничего не стоят и никого не интересуют. Интересует чин, состояние, достаток (больший чин — большее жалованье), в конце концов — деньги, на которые этот достаток может быть переведен и которые и представляют в обществе «наибольшую гражданскую добродетель» (1, 47). В самом деле: какой от бедняка прок? какая польза обществу? Никакой. Одна морока. Ведь сколько бы он ни трудился, он никому, и даже себе, не способен помочь. Между тем человек обеспеченный, каковы бы ни были источники его достатка, всегда может (если захочет) с кем-нибудь из бедных поделиться. И чем больше у него денег, тем больше его «гражданские» возможности. Следовательно, ему и «честь» (в официальном порядке она обозначена чином), и «добroe имя» (в официальном порядке — чиновной титулатурой). И чем больше у него возможностей (т. е. денег, и зависящих и не зависящих от чина и жалованья), тем больше ему и честь (ср. 1, 98).

Сопоставление себя с другими людьми отражается в душе бедного человека ощущением своей непривлекательности. Оно внушает бедняку убеждение, что он хуже прочих: ведь все «они» (или почти все) более, чем он, «достаточные» и все «они» (или почти все) его выше. У «них» и деньги, и честь, а у него — ни того, ни другого. Ввиду этих его неприятных отличий, о которых бедняк ни на минуту не может забыть, так как ни на минуту не забывает о собственной бедности, все «они» не просто выше его, но тайно или явно ему враждебны. Ведь каждому из «них» довольно на бедняка взглянуть, чтобы увидеть всю его «недостаточность», а стало быть — и соответствующие размеры всех его «добродетелей»; довольно взглянуть, чтобы со своей высоты (и чести, и достатка) над ним посмеяться. Вот почему главная забота бедного человека, осознающего свою бедность как срам и бесчестье (и также любого человека, лишь ощущающего себя бедным по отношению к кому-то), — быть точно таким, как «они», ничуть не хуже других. К этому и сводится вся амбиция. Естественная потребность заявить о собственной личности здесь неожиданно оборачивается настойчивым желанием ничем от «них» не отличаться. И заметим: в этом вверх, от ступеньки к ступеньке, устремленном желании трудно найти черту, до какой оно может считаться нормой и с какой его следует считать пороком — алчностью и честолюбием. Ведь каждая ступенька для того, кто на ней, во всех отношениях «недостаточна», а для того, кто внизу, во всех отношениях вожделенна. И как больший достаток, и как пущая честь. На самом деле это желание (естественное и благое в основе) порочно от начала и до конца, поскольку оно сформировано иерархической социальной структурой, извращающей его суть и диктующей ему свои формы. Разница разве в том, что наверху его порочность более заметна, чем внизу.

Но и внизу достаток и честь неразделимы. И последняя важнее первого. Бедный человек (как и любой) ест, пьет и одевается не для себя (напомним: речь идет о социальной стороне дела), а для других. Поэтому ему совершенно необходимо есть, пить и одеваться, как все, во всяком случае — не хуже прочих. Материальное благо (еда, питье, одежда) становится предметом амбиций (1, 17, 76). Ведь отличись бедный человек

хоть в чем-нибудь — и тотчас (на чужой и враждебный взгляд и так же на взгляд его самого) пострадает его «доброе имя» и «честь», пострадает амбиция. Вот почему, хотя потребность в материальном, имущественном достатке может быть вполне удовлетворена уже на самых низких ступенях (за исключением той, которую нельзя считать никакой высотой, так как она, собственно, вне лестницы и служит ее подножьем), потребность в большей и большей чести и необходимого для нее имущественного превосходства решительно ничем не ограничена. Поэтому если предположить ту степень достатка, которая позволит человеку удовлетворить все и всякие (самые прихотливые, как хотелось бы Фурье) его потребности, то довольно одного достатка степени выше, чтобы потребность «чести» оказалась неудовлетворенной для того, кто внизу. Да и зачем бы там, наверху, избыток, если он не нужен ни для каких потребностей и если в нем нет ровно никакой чести? Зачем бы за него держаться, а не отдать тотчас всем и каждому? Вот один из доводов против тех теорий «социального рая», которые обещают удовлетворение всех потребностей, а вместе с тем удерживают неравенство имуществ (ср. Сен-Симон, Фурье).

Однако желание быть, как все (т. е. несколько выше, чем в действительности), выражает не только потребность чести, но и более настоятельную нужду — потребность в свободе, этом необходимом условии проявления личности. Ведь существующий иерархический порядок — порядок власти и принуждения: один (тот, кто выше) повелевает, другой (кто ниже) — повинуется (1, 61). Чин чину подчинен и чин от чина зависит. Но всякая зависимость и принуждение — та или иная степень рабства. В границах социальной лестницы (а они совпадают с границами общества) на каждой ее ступени соединены свобода и зависимость, власть и принуждение: каждый кому-то повелевает (тому и тем, кто ниже) и кому-то повинуется (тому и тем, кто вверху). Оставаясь вплоть до самых верхних ступеней рабом, человек уже на самых низких над кем-то властен. И пределы свободы здесь совмещаются с пределами власти, а пределы рабства — с пределами принуждения. Поэтому любовь к свободе при иерархическом порядке неизбежно оборачивается властолюбием и может быть удовлетворена лишь за счет ущемления свободы других, за счет чужого рабства. Логика вещей такова, что амбиция любого человека на любой социальной ступени ведет его к желанию быть абсолютно свободным — т. е. только властвовать и никому не подчиняться. Осуществление этого желания каждым (на какой бы ступени он пока ни находился — вверху, середине или внизу лестницы) непременно означает рабство всех остальных.

Между тем Марат («Цепи рабства», 1774) и Мирабо («Опыт о деспотизме», 1776) полагали, что властолюбие (деспотизм) — прирожденное свойство монархов, а рабство — лишь дурная привычка, внущенная ими людям: «...чтобы удержать народы в оковах, монархи стали считать более верным вести их к рабству, постепенно усыпляя их, развращая их до потери любви к свободе, воспоминания о ней и даже до утраты самой идеи свободы».³³ Увивая цепи рабства цветами,³⁴ они навязывают подданным собственную порочность, играя на низких страстиах и вызывая честолюбие и властолюбие в одних, ненависть в других, вражду и рознь между всеми: «Повсюду высшие презирают низших, низшие ненавидят высших... Эти... страсти правители пускают в ход, чтобы разжечь раздор между членами государства».³⁵ Все это служило обоснованием необходимости (во имя свободы) общего сопротивления деспотизму вплоть до свержения ненавистных монархов.³⁶ По мнению Сен-Симона, уже знакомого с практическими результатами такого рода идей (приход к власти Наполеона, его правление),

³³ Марат Ж.-П. Памфлеты. Б. м. 1934. С. 126.

³⁴ Там же. С. 137. Ср. С. 138.

³⁵ Там же. С. 112.

³⁶ См. об этом: Манфред А. З. Три портрета эпохи Великой французской революции. М., 1978. С. 131—132.

властолюбие прирождено всем людям: «Длинным рядом наблюдений удостоверен тот факт, что каждый человек испытывает в большей или меньшей степени желание господствовать над всеми остальными людьми».³⁷

Но согласно убеждению Достоевского, стремление к деспотизму — отнюдь не природное свойство. Оно воспитывается определенным порядком, и, вопреки расхожему представлению, разводящему в разные стороны деспотизм (вершина пирамиды) и рабство (ее основание), Достоевский полагал, что они спокойно уживаются на любом социальном уровне и в каждой человеческой душе, добросовестно усвоившей уроки этого порядка. Уже в самых тесных рамках всего лишь одной «восприимчивой» души, какое бы место на социальной лестнице она ни занимала, деспотизм в такой же мере навязывает рабство, в какой рабство тайно вынашивает деспотизм, так как властолюбие лишь извращенная, именно рабская, форма желания свободы. В этом смысле, более чем в каком-нибудь ином, Наполеон и был «добрый сыном строя цивилизации». Ср. ироническое замечание Фурье: «Будучи добрым сыном строя цивилизации, он хотел все взять себе и не мог упустить возможности метить в крупных воров, в людей, зарабатывающих 50 миллионов на спекуляциях во имя блага своей отчизны».³⁸ Но, разумеется, Наполеон был одержим скорее честолюбием и властолюбием, чем грубой корыстью, и Буонарроти был ближе к истине, называя его «вульгарным властолюбцем».³⁹

В иерархии власти и подчинения наиболее подчинен и зависим тот, кто в самом низу. Все, кто над ним, имеют право ему повелевать, и каждому из них он не имеет права не подчиниться. Чувства любви, симпатии, дружеского участия не предусмотрены существующим порядком: ведь странно было бы спрашивать любви в том, кто и без нее может приказать, и в том, кто и без нее обязан повиноваться. Неограниченное право высшего над низшим порождает злоупотребление и произвол, и ничего больше. Как бы ни был беден бедняк, он никем и ничем не защищен, зато «они» и все остальные, не будучи обязанными бедняку помочь, не только могут, но и вправе выказать свою власть и над ним посмеяться (шинели не сделают, сапог не купят и лишь над бедностью посмеются — 1, 63). Но, конечно, те, кто при своем достатке могли бы и не хотят бедняку помочь, а способны лишь посмеяться, — «злые люди» (1, 47).

Вот ход мысли, который ведет к заключению, что бедность добродетельна, а богатство порочно, — излюбленной идее Руссо, хорошо усвоенной его учениками, заседавшими в Учредительном собрании 1789—1791 годов и революционном Конвенте, а также теми, кто позднее думал на эту тему. Робеспьер заявлял: «Богатые претендуют на все, они хотят все захватить и над всем господствовать. Злоупотребление — дело и область богатых, они бедствия для народа».⁴⁰ По мнению Робеспьера, не принадлежащему ему одному, «народ — труженики, крестьяне, ремесленники — это самая ценная часть нации, тогда как богатые несут с собой порок и преступление».⁴¹ Уже в естественном состоянии, в котором пребывали люди до подчинения законам, они подвергались нападкам «со стороны сильных и злых».⁴² В истории утопической Икарии народ тиранят «злые завоеватели», «злые короли», «злые аристократы».⁴³

Но, конечно, не только они. Поскольку те, кто превосходят бедняка достатком (и, следовательно, могут, но не хотят ему помочь), занимают лишь более высокое положение на лестнице социальных отношений, то «злые люди» начинаются для бедного человека с ближайшей к нему ведущей вверх ступеньки. И точно так же, с другой стороны, считая с него самого и ближайшей ступеньки, ведущей вниз,

³⁷ Сен-Симон. Избр. соч. Т. 1. С. 130.

³⁸ Фурье Ш. Избр. соч. Т. 1. С. 394.

³⁹ Буонарроти Ф. Указ. соч. 1963. Т. 1. С. 188—189.

⁴⁰ Цит. по: Манфред А. З. Великая французская революция. С. 301.

⁴¹ Там же. С. 300.

⁴² Буонарроти Ф. Указ. соч. Т. 2. С. 143.

⁴³ Кабе Э. Путешествие в Икарию. М.; Л., 1935. Т. 1. С. 82.

начинаются для бедного человека «добрые люди» — те, кто еще беднее и кто при всем желании не может ни посмеяться над ним, ни помочь. А так как бедность (обеспеченность) относительна и любая ступенька в сопоставлении с другой, нижней, — та или иная степень достатка (за исключением самой нижней и последней, которая уже вне сопоставлений), то «злые люди», вообще говоря, размещаются на всех ступенях иерархической лестницы. Число этих «злых» почти ничем не ограничено: ведь любой достаток в сравнении с абсолютной нищетой (деклассированности и подножья) для этой нищеты может оказаться свидетельством алчности и гордыни. Вот почему в принципе (и в крайнюю минуту) и самого малого достатка, на чей-нибудь «добрый» взгляд, вполне довольно для трибунала и гильотины. Но даже если и не доходит до этого логически безупречного итога, упорство в «злобе» всех остальных, кто повыше, разумеется, заслуживает наказания. В 1793 году Марат писал: «Ввиду невозможности переделать их сердца и тщетности всех усилий, применявшихся до сих пор для того, чтобы призвать их к долгу... я не вижу другого способа, кроме полного истребления этого проклятого отродья для обеспечения спокойствия государства, которое они не перестанут подрывать, пока сохранят силу».⁴⁴ С необходимостью революционного террора после некоторых колебаний согласился, как известно, Бабеф.

В отличие от утопистов, у которых «злость» (честолюбие и алчность) ничем не обусловлена или привязана к богатству, а «доброта», при всех оговорках, — к бедности и нищете, у Достоевского эти понятия предстают в самом тесном сближении. На социальной лестнице каждый «зол» в сравнении и по отношению к тому, кто иерархически ниже его, и он же «добр» в сравнении и по отношению к тому, кто выше («Бедные люди»). Ведь «злость» здесь предопределена (и ограничена) возможностями власти, а «доброта» предопределена (и ограничена) необходимостью повиновения. Любой, выскакивающий за границы предусмотренной для него «доброты» в сторону не предусмотренной для него «злости», именно потому что он превышает границы отпущенной ему власти, может и должен рассматриваться как преступник, которого всегда найдутся средства обуздать, чтобы указать его настоящее место («Двойник»). Вот почему, по мысли Достоевского, в современном обществе и действует «основной принцип», согласно которому, как пишет Сен-Симон, «принято положение, что бедные должны быть великодушны к богатым» и «величайшие преступники, воры высшего порядка, грабящие у всей совокупности граждан триста или четыреста миллионов в год, облечены властью наказывать мелкие проступки против общества».⁴⁵ Этим неписанным законам, дающим основания в одном и том же поступке увидеть и преступление и норму (в зависимости от чина и звания тех, кто его совершает), реально и следует общество, какие бы высокие моральные истины оно по видимости ни возвещало. Ср. у Крылова («Мор зверей»):

Но их безбожных самых дел
Никто и шевелить не смел.
И все, кто были тут богаты
Иль когтем, иль зубком, те вышли вон
Со всех сторон
Не только правы, чуть не святы.

Поэтому христианские догмы, официально исповедуемые христианскими государствами, сплошь и рядом неприменимы к действительности. И хуже: принятые кем-либо слишком всерьез, они в известных случаях могут оказаться грехом и преступлением. Так, по Достоевскому, объясняется причина явления, которое Фурье констатирует как факт: христианские требования в современном обществе «большей частью неприменимы на деле», например «догмат, повелевающий любить и поддерживать высочайшую истину:

⁴⁴ Марат Ж.-П. Памфлеты. С. 723.

⁴⁵ Сен-Симон. Избр. соч. Т. 1. С. 434.

пусть человек пойдет в какой-нибудь салон сказать там высочайшую истину насчет собравшихся, разоблачить незаконные махинации того или иного присутствующего финансиста, любовные связи той или иной присутствующей дамы, наконец, тайное поведение всех присутствующих, — все в один голос станут поносить его; пусть вздумает он обнародовать правду о растрочении государственных средств и опорочить высоких особ, — он увидит, куда ведет практика высочайшей истины».⁴⁶ Но не надо забираться ни в слишком высокий салон, ни в слишком высокие истины, достаточно сделать подобный шаг в сторону ближайшей верхней ступеньки, и этот шаг поведет «заблудшего» к тому же самому следствию («Двойник»). Если же ступени гармонической иерархии тоже будут связаны с властью и подчинением, то и здесь такого следствия не избежать: высочайшие истины точно так же будут «неприменимы на деле», как и прежде.

Итак, обобщенно мысль Достоевского выглядит так: разные ситуации в одном случае заставляют людей быть «добрьими», в других — позволяют им быть «злыми», но всегда — в сравнении и по отношению друг к другу (1, 47). Поскольку сейчас, в настоящем, «злость» и «доброта» обусловлены одним и тем же порядком, то ни «злые» не заслуживают гильотины, ни «добрьи» — патетического умиления. Ведь даже если эта «доброта» продиктована искренним чувством, она вынуждена проявляться в обстоятельствах порочного «социального механизма», который признает лишь две «способности» — власти и повиновения — и вызывает в каждом одну потребность — кого-то превзойти и быть выше.

Анализу дружески-любовных (альtruистических) отношений в современном мире посвящены в основном «Бедные люди». В отличие от тех, для кого «братьство» (любовь, дружба, альтруизм) имело вневременной, абстрактный смысл (деятели Великой французской революции, позднейшие утописты), Достоевскому оно важно именно в своей конкретности. Только так, по мысли писателя, и должен быть поставлен этот вопрос, чтобы не повиснуть в воздухе в виде пустого восклицания, оторванного от реальности, более того — чтобы не вобрать в себя смысл, как раз восходящий к этой порочной реальности. Ведь если торжество добра и братства провозгласить хотя бы и сию минуту, «добрьи» чувства, разумеется, обнаружатся в таких формах и распространятся в таком направлении, в каком и в каких они уже обнаруживаются. Поэтому необходимо присмотреться к тому, как выглядят (да и должны выглядеть) в действительности примеры братства, в привлекательности которых «идеальные» утописты не сомневались.

Достоевский ставит своих героев в положение, где один любит и помогает, другая принимает его помочь и тоже любит. Причем герой и героиня так бедны, что между ними по части «достатка» почти нет разницы и по ходу рассказа они меняются местами, так что и героиня в какой-то момент тоже вынуждена своему другу помочь. Но общая ситуация постоянна: кто-то благотворит, кто-то благотворителем. Однако (и это главное) благотворит и помогает здесь человек, чей характер сформирован известными «обстоятельствами», — человек с амбициозной душой, беспрерывно озабоченный желанием и мыслью быть, как все, и уж во всяком случае «их» не хуже.

Но как раз в ситуации благодеяния (и только в ней) с амбицией бедного человека все обстоит благополучно. И понятно: ведь тут не кто-то ему, а он кому-то помогает. И любит, и сочувствует, и жалеет. Но жалеют и помогают тому, кто находится в большей крайности, чем тот, кто может и хочет помочь. Этого довольно. В помощи бедного человека (да и любого) действительно есть своя выгода. Однако совсем не та, о которой говорили утописты. Она не ведет к увеличению любви, она ее исключает. Поддерживая другого, бедный человек и чувствует, и сознает, что он в «гражданских» своих добродетелях (так же, как в прочих) бесспорно и очень многих ничуть не хуже. По крайней мере, не хуже всех. По крайней мере, не хуже тех, которые нуждаются в его под-

⁴⁶ Фурье Ш. Избр. соч. Т. 3. С. 330.

держке. Дружеское расположение и любовь, по мысли Достоевского, в современной, амбициозной душе непременно осложняются и затем (в принципе) совпадают с отношениями привычного иерархического порядка. Тот, кто помогает, оказывается на более высокой ступеньке и как бы выше чином, чем другой. Неравенство убивает дружески-любовные, родственные чувства, так как, совпадая с отношениями известного порядка, они предполагают все удовольствия и выгоды власти, с одной стороны, и всю тоску и невыгоду повиновения — с другой. Ведь каждое следующее благодеяние для благодетеля — удовольствие и повод к «утехе» (как свидетельство собственной высоты и нравственных достоинств), а для облагодетельствованного — скорбь и стеснение (как свидетельство собственной «недостаточности»). По мере новых услуг благодетель оказывается и властен и вправе (поскольку откуда бы взялись претензии к тому, кто не просто любит, но и добрыми делами, вещественно и материально подтверждает свою любовь?), а облагодетельствованный — бесправен и зависим (поскольку у него нет возможностей для ответных «воздаяний» и поскольку не то что протест, а малейшее противоречие благодетелю может быть им расценено как неблагодарность). Тот, кому помогают, оказывается стесненным вдвойне — и материально (так как ему не обойтись без поддержки), и духовно (так как любая его неосторожность, задев амбицию благодетеля, может тому показаться пороком). Но подозрение в порочности для того, кому помогают, страшнее всякой нехватки. Ведь отсутствие достатка и нужда зависят, в конце концов, от «судьбы», от несчастного стечения событий, тогда как нравственная испорченность — только от него самого. Для того чтобы избежать этих оскорбительных подозрений, облагодетельствованному остается одно: раз и навсегда другу своему не противоречить (ведь как знать, на что он обидится и что сочтет неблагодарным). Выходит: помимо той обездоленности, которая назначена бедняге «судьбой» (по убеждению писателя — несправедливым социальным порядком), он должен обездолить себя еще больше, отказавшись от собственной свободы в пользу свободы друга и благодетеля и от собственной воли в пользу чужого произвола. Логика отношений такова, что она роковым образом ведет благодетеля к деспотизму, а того, кому благотворят, — к рабству. Один господствует — другой как раз за это господство и вынужден любить и благодарить. Но кто же станет любить и благодарить за пущую и такую нужду? Никто. До тех пор пока в человеке сохраняется понятие о собственной личности и, следовательно, сохраняется потребность в необходимой ей свободе.

Гармония, строящаяся в расчете на благодеяние и ответную благодарность, по убеждению Достоевского, — фантазия, она недостижима. Будучи более тонкой, более завуалированной и потому более коварной формой неравенства, такая «гармония» исключает возможность «общего счастья». Исключает даже тогда, когда в основу этого «счастья» кладется общность имуществ. Ведь общность имуществ сама по себе не упраздняет всех и всяких отличий. Между тем, если устроители нового мира воспринимают свою деятельность как благодеяние, предполагающее в ответ единодушное одобрение, признательность и благодарность, ничего хорошего от таких отношений ждать нельзя. Они неизбежно повлекут «благодетелей» к деспотизму (который в их глазах тем более будет оправдан, что, имея возможность приумножить достаток, они отказались от материальных преимуществ), а «облагодетельствованных» — к духовной зависимости, духовному рабству. Вот почему, согласно логике Достоевского, если бы даже заговор Бабефа и удался, это отнюдь не означало бы наступления «счастливых времен золотого века и подлинного братства». В одном из документов бабувистов (он был ответом Директории общественного спасения на запросы агентов о причинах задержки сигнала к восстанию) говорилось: «Все мы хотим, как вам известно, чтобы это восстание было последним, чтобы оно принесло, наконец, счастье народу. Нам пришлось принять все предосторожности, способные обеспечить такой результат. Мы хотели, чтобы возвзвание, которое объявит это восстание, служило гарантией первого благодеяния, простого вступления в состояние высшего счастья,

которое мы намереваемся доставить народу...» и т. д.⁴⁷ Скорее всего это «первое благодеяние» было бы вместе с тем и последней надеждой народа на подлинное равенство и братство, следовательно — и на «высшее счастье».

Подчеркнем, что для того строя чувств, которые испытывает благодетель, для его «утех» и удовольствий (прямо связанных с нравственным ущербом другого) размеры благодеяний не существенны. Все относительно и все зависит от того, из каких возможностей благотворят. Ведь и самая малая услуга для бедняка заметнее, чем самые большие услуги людей более, чем он, обеспеченных. Этих-то малых услуг оказывается вполне достаточно, чтобы удовлетворить фантастические притязания раздраженной амбиций. Почему? Потому что благодеяния, как бы малы они ни были, поднимают бедняка в собственном мнении выше «их», выше любого и каждого, поскольку отдавать и помогать из последнего может только он. Но для такой высоты, возносящей бедного человека над всякой ступенькой, да и всей лестницей, совершенно необходимо, чтобы там, внизу, был хоть один, хоть кто-нибудь еще беднее и несчастнее, чем он сам. Достоинство амбициозной души и все ее «утехи» увеличиваются лишь пропорционально унижению достоинства и несчастью кого-то другого. В конце концов за его счет.

По мысли Достоевского, иерархический порядок, порядок неравенства, отражаясь в душах людей, искажает их чувства и сознание на каждой (и самой нижней) социальной ступеньке. Внушая бедному человеку, что он никому не брат, так как он хуже прочих, этот порядок парадоксально и неизбежно ведет его к заключению, что он не только не хуже, а лучше всякого («Бедные люди»). При этом порядке все обособлены и враждебны друг другу; здесь никто никому не равен — тем, кто выше, по одним причинам, тем, кто ниже, по другим — но все равно не равен. Не только в силу «обстоятельств», но и в силу чувств и убеждений, порожденных этими «обстоятельствами». Более того, здесь каждый человек даже и себе не равен: в иерархической системе отношений он непременно должен раздвоиться на того, кто кого-то выше, и того, кто кому-то уступает. И будучи потенциальным врагом одним, высшим (ввиду навязанной ему необходимости уступки), и явным врагом другим — тем, кто внизу (ввиду отпущенности ему власти), он неожиданным образом оказывается врагом самому себе. Он, собственно, и себе не брат. Этого следовало ожидать: естественное желание родства и равенства с другими здесь выражается сначала в эгоистическое противопоставление себя другим, затем — в завистливое желание сравняться и породниться с тем, кто выше («Двойник»). Вот почему до тех пор пока душа человека окована цепями порочного порядка (они-то и являются на самом деле самыми страшными «цепями рабства», увитыми и не увитыми цветами), будущее, творимое этими людьми, их «общее счастье» неизбежно, при всех видоизменениях, станет дурным воспроизведением того, что уже есть. В этом направлении Достоевский и полемизировал с утопическими теориями — и теми, которые защищали неравенство, и теми, которые, отрицая его, не учитывали могущества этого зла, способного скрываться в самых невинных обличьях. Достоевский более трезво смотрел на положение вещей, чем те, кто в тревогах крайней минуты видели зло лишь в очевидных и недвусмысленных формах.

Обдумывая опыт Великой французской революции, Буонарроти писал: «Немало восхваляли почти полное единодушие, с каким, казалось, была осуществлена революция 1789 г. Полагаю, что те, которые воздали этим честь общественной добродетели, не были достаточно знакомы с характером этой революции. Представьте себе различные слои властолюбцев, тяготеющих над массой народа и стремящихся подняться на высшие ступени. Дворянство, расположенное на вершине лестницы, всех их подавляло; все они, следовательно, должны были приветствовать его крушение, к чему были направлены первые революционные движения. Таким образом, эта видимость единодушия не была следствием добродетели, а следствием беспокойной зависти слоев, промежуточ-

⁴⁷ Буонарроти Ф. Указ. соч. Т. 2. С. 264.

ных между дворянством и народом. К тому же, поскольку класс трудящихся ставился ни во что заправилами этого периода, то видные патриоты 1789 г., за небольшими исключениями, относились доброжелательно ко всем злоупотреблениям, кроме злоупотреблений наследственного дворянства».⁴⁸ В области социальной психологии (а именно в этом направлении развивается мысль) Буонарроти, как видим, придерживался все той же абстрактной теории, разделяющей общество на «добрьих» и «злых». В Великой революции во всех слоях (кроме народа) действовали силы эгоизма (алчности и властолюбия). Но в принципе (это следует из рассуждения) могли бы действовать силы общественной добродетели (ненависть к любому деспотизму и альтруизму), если бы добродетель «заправил этого периода» соединилась с добродетелью народа. Перед Буонарроти не вставало вопроса (как он безусловно вставал перед Достоевским): что было бы, если бы «заправили этого периода» слишком оценили свою добродетель (ввиду благодеяний, оказанных ими народу; ср. цитированный документ бабувистов, объясняющий задержку сигнала к восстанию), а народ, который все-таки должен был платить за нее собственной кровью, не ответил бы никакой благодарностью? Напротив, обнаружил бы те же пагубные наклонности к беспокойной зависти и эгоизму? Волею обстоятельств тотчас стало бы необходимым для вразумления неблагодарных во имя братства, равенства и свободы вновь прибегнуть к трибуналам и гильотине. И это по-прежнему не решило бы социальных проблем и ни на шаг не приблизило к «общему счастью».

Социальная мысль Достоевского не знает абстрактных и механических разделений. Все, от вершины иерархической лестницы до основания и подножья, формируются одной структурой общественных отношений. Поэтому в конечном счете все «злы» — в той степени, в какой их души воспринимают и отражают зло порочного социального порядка, и все «добрь» — в той степени, в какой им удается осознать это зло и от него освободиться. Достоевский был абсолютно согласен с принципиальной идеей социальных реформаторов, утверждавшей зависимость человека от среды и обстоятельств. Но он оригинально истолковал эти «обстоятельства» и последовательно провел в своем художественном исследовании самый принцип — вплоть до тех выводов, которые вскрывали внутреннюю противоречивость всех известных ему утопических систем.

Опыт Великой французской революции, согласно логике Достоевского, показал, что участвовавшие в ней слои и отдельные люди были недовольны лишь положением, которое они занимали при прежнем порядке (поэтому они и стремились подняться выше), но всех, за редким исключением, устраивал самий порядок и положение тех, кто внизу. Для молодого Достоевского это означало страшную силу зла, заключенного в структуре сложившихся социальных отношений и необходимость немедленной борьбы с несправедливым порядком. Не столько путем мирной проповеди, в радикальные результаты которой он не верил (поскольку и без проповеди довольно малейшего «вольнодумства», чтобы человека сразу отправили куда следует; ср. «Двойник»), сколько путем тайного заговора, нацеленного на «переворот в России» (18, 194). Решение социальных проблем молодой Достоевский ставил в прямую связь с решением прежде всего политических задач.⁴⁹ Что же касается будущих форм общественного устройства, как они тогда писателю представлялись, то у нас слишком мало данных, чтобы судить об этом достаточно определенно. Безусловно одно: они должны были учитывать национальные особенности крестьянской России и исходить из национальных традиций.⁵⁰

⁴⁸ Там же. Т. I. С. 140—141.

⁴⁹ Ср. цитируемое издание — 18, 314 (комментарий Г. М. Фридлендера).

⁵⁰ Ср. показания В. А. Головинского, которого Достоевский ввел в социалистический кружок и с которым солидаризировался в спорах по крестьянскому вопросу: «В славянском начале есть основание, которое избавит Россию от ужасных последствий социализма, — это община. Так в России существует два рода собственности — личная и общинная — деревенская, т. е. крестьянская земля принадлежит не какому-либо отдельному лицу, а целому миру — общине, которая распределяет ее между мирянами» (Дело петрашевцев. М.; Л., 1951. Т. 3. С. 225).