

А. А. Медведев

**«Встречи» с Достоевским
в дневниковых записях М. Пришвина**

*Важно, что и Достоевский лелеял
мечту о святой плоти, как сделал я свя-
тым простой лесной ручей.*

М. Пришвин. Дневник 1943 г.

На сегодняшний день существует лишь единственная работа, посвященная теме «Пришвин и Достоевский», – статья Т. М. Рудашевской [Руда-

шевская 1976], которая рассматривает художественно-философские связи писателя с Достоевским в основном на уровне художественного творчества. Дневниковые же записи Пришвина по известным причинам не были ранее доступны исследователям, хотя именно в них – более объемный, глубокий, касающийся «последних вопросов», диалог Пришвина с Достоевским, их живая встреча.

Пришвин не писал критических статей о писателях: его дневник актуализировал в XX в. понимание другого типа – инаучное понимание в живом потоке бытия, суть которого замечательно выразила, полемизируя с формализмом, М. И. Цветаева: «Чем рассказывать мне, *что* в данной вещи хотела дать – я, лучше покажи мне, *что* сумел от нее взять – ты» [Цветаева 1995:296]. Такое прочтение – личностное переживание, проживание, проникновение, в котором сущность раскрывается не извне, а изнутри.

В живом процессе мысли о Достоевском в дневниковых записях кристаллизуется пришвинская концепция писателя, складывается его цельный историко-культурный портрет, локализуется место обоих художников в единой историко-культурной традиции.

О влиянии Достоевского на писателя говорить не корректно. Пришвин живет в культурной парадигме острого личностного самосознания, ярче всего вспыхнувшего, кстати, именно в творчестве Достоевского. Еще в 1892 г. Розанов констатировал недостаточность прогрессистской модели литературной критики, устанавливающей внешние связи между писателями, предложив личностную парадигму внутреннего видения не «*исходящих* нитей» из духа писателя, а «*входящих*», образующих узел того, чем он жил, «что принес с собою на землю» [Розанов 1996а:245]. Очень точно об этом написала и М. И. Цветаева: «влияние *на*. Вздор. Это давление *на*, влияние – *в*, как река в реку, поди-ка разбери, чья вода – Роны или Лемана. Новая вода, небывшая. Слияние. И еще, слово Гете <...>: «Все, что до меня, – мое»» [Цветаева 1994:117]. И сам Пришвин это прекрасно понимал: «И Двойник Достоевского о мне написан, и Раскольников. Так «Я» борется с другим «Я», находя в нем свое подобие, с болью откалывается и Дон-Кихот, и Гамлет, и Двойник, и Базаров, и так будто змеинная чешуя слезает с настоящего «Я», в котором скрыта воля на неповторимое действие» [Пришвин 1999:12].

Воздушные потоки прочтения Достоевского в дневнике Пришвина образуют стремнины его мысли. Интенции Достоевского, как подводные течения, пронизывают художественно-философское сознание писателя, становясь его собственными установками. С «участием» Достоевского он решает ключевые проблемы русской культуры XX в.: русская революция, проблема романтического типа личности, русской интеллигенции, проблема страдания и возмездия за него, проблема жизнотворчества, проблемы

художественного творчества (психологизм и отношение к читателю). В данной статье обратимся к рассмотрению некоторых из них.

Нужно помнить, что Пришвин общается с писателем, за свою глубоко христианскую сущность запрещенным, не канонизированным советской властью: не попавшим «фигурой на здание Ленинской библиотеки рядом с Горьким, Толстым и другими классиками»¹. Но Пришвин предпочитает Союзу советских писателей «союз» с русской классикой – «с теми, кто определился совершенно и стал, как звезда, на свое место» (202). Такой яркой звездой-ориентиром для Пришвина и был Ф. М. Достоевский.

I. «КНЯЗЬ МЫШКИН». В 1935 г. роман «Идиот» захватывает Пришвина «ни с чем не сравнимо», т. к. в нем он чувствует «нечто личное». В автобиографическом Алпатове писатель видит и природное сходство с Мышкиным и его неосознанную жизнь по этому герою: «Вопрос: у Алпатова природное ли сходство с Мышкиным, или такое впечатление в юности, что переделался в Мышкина и так жил «по герою», не зная сам, что произошел от Достоевского. И чувство «я сам», и линия поведения от этого «я сам» были «в конце концов» от Достоевского» (193). В этом внимании Пришвина к роману «Идиот» и его главному герою – личная попытка разрешить проблему романтизма, романтического типа личности.

Первая запись Пришвина о Мышкине в декабре 1919 г. связана с воспоминанием о любви к В. Измаковой. Свою трагедию неудавшейся парижской «любви по воздуху» [Пришвин 1995:10], трагедию невоплощенной личности он видит в герое Достоевского: «Тут где-то зерно моей трагедии (похоже на «Идиота»), и называли меня тогда некоторые – князь Мышкин» [Пришвин 1994:335]. Встреча с Измаковой и «последующий переворот от теории к жизни» определил, по Пришвину, все его «поведение» [Пришвин 1994:366]. Важно, что и саму направленность жизни и творчества Пришвин формулирует известными словами Достоевского о Раскольникове в финале «Преступления и наказания»: «он ничего бы и не разрешил теперь сознательно; он только чувствовал. Вместо диалектики наступила жизнь, и в сознании должно было выработаться что-то совершенно другое» (6, 422). После чтения «Идиота» в январе 1920 г. Пришвин опять вспоминает свой опыт любви: «до чего это верно, что Ева подала яблоко Адаму, а не он...» [Пришвин 1995:10].

В своей философии женщины писатель, по В. Д. Пришвиной, «идет по его следу» Достоевского, хотя и без ссылки на него. Всю жизнь писавший об «инфернальных» женщинах, в «Подростке» Достоевский совершает открытие «простоты и гармонии в обычной женщине» [Пришвина 1981: 46-47]. Доказывая это, В. Д. Пришвина приводит слова Аркадия в разговоре с Версиковым о Катерине Николаевне, которая в романе еще определяется как «женщина-идеал и в совершенстве» (13, 219), как «тип простой и прямодушной женщины в высшей степени» (13, 384): «женщина есть то,

что вы давеча <...> говорили про «живую жизнь» <...> нечто до того прямое и простое, до того ясно на вас смотрящее, что именно из-за этой-то прямоты и ясности и невозможно поверить, чтобы это было то самое, чего мы всю жизнь с таким трудом ищем. <...> Вам все развитие ваше, вся душа ваша досталась страданием и боем всей жизни вашей, а ей все совершенство досталось даром» (13, 219; 386). В январе 1921 г. Пришвин в дневнике вольно перелагает ответ Катерины Николаевны Версилову, который Аркадий называет «самой окончательной формулой их отношений, все объясняющей и разрешающей» (13, 414): «Парижский период при свете от чтения романа Достоевского «Подросток» (13, 414) («Я бы вас любила, если бы вы меня меньше любили, – я средняя женщина»)) [Пришвин 1995:125]. Напомним, что Версильов в романе – «книжный», «бумажный» «человек», «идеалист», столкнувшийся лбом о действительность (13, 385). С точки зрения Аркадия он любил маму «гуманною и общечеловеческою», а Катерину Николаевну – «простою любовью» (13, 385).

В январе 1920 г. Мышкин начинает отталкивать Пришвина своей болезненностью: «когда представишь себе полного человека: женщина, ребенок и даже просто «обыватель» несут в себе миссию этого полного жизненного человека будущего против уединенной культуры самолюбия современного человека. Если подходить с этой точки зрения к социализму, то тут много правды: этот полный человек у них называется «общественный человек»» (185). Здесь намечается преодоление Пришвиным романтического типа личности, писатель ощущает неудачу недовозлощенного, раздвоенного Мышкина.

Проблема цельного человека – ключевая для Пришвина в «Идиоте». Он выписывает из романа характеристику Гани Иволгина (8, 90), видимо, узнавая в ней самого себя: «Ребачески мечтавший иногда про себя свести концы и примирить все противоположности» (185). В мае-июне 1921 г. в записи под названием «Разрушение пространства» писатель продолжает воспринимать с этой точки зрения Достоевского, создавшего Мышкина на пути соединения земного мира («чувствующего») и идеального мира («умственного»), распавшихся «от несчастья, страдания, греха»: «Но бывают страсти – психологические взрывы, которыми разрушается расстояние, пространство, предмет становится лицом к лицу и мир обыкновенный желанно-прекрасным. Так бывает у влюбленных, поэтов, охотников, страстно-добрых, религиозно-любящих, удачливых игроков и дураков. Кн. Мышкин соединяет небесное и земное, видит далекое в близком, он проныцательный и не может ошибиться – ветряная мельница перед ним или человек» (188). Мышкин важен Пришвину как герой, созданный Достоевским в поисках цельного, «положительно-прекрасного человека».

В апреле 1943 г. Пришвин противопоставляет любимого, типологически ему близкого, утравшегося в своей болезненности христианина-Мышкина

на – неудавшемуся «здоровому (цветущему)» Алеше: «Здоровые предполагают в себе длительность, время, «чти отца». Напротив, христианство в юноше это трепет мысли такой силы, что все тело дрожит, как осиновый листок. Может быть, именно здоровье как длящееся время, как род, как множитель, как сила, как государственность и представляет антитезу учению не от мира сего. И как только Достоевский устранил в «Идиоте» здоровье, так у него получился живой образ, близкий к женщинам» (198). Но героя «Повести нашего времени» Пришвин назовет все же Алешей, продолжая Достоевского в его поиске единства, нерасколоти личности.

II. «ПУСТЫЕ БУДНИ РЕВОЛЮЦИИ» ИЛИ «ОБМАН ВЕЛИКОГО ИНКВИЗИТОРА». Опыт Достоевского важен для Пришвина в восприятии историко-культурных событий XX в. В советской политической реальности он узнает героев «Бесов», а в романе «Бесы» видит и революцию, и политические процессы 30-х гг. Именно Достоевский дает Пришвину в феврале 1920 г. самое полное осмысление феномена революции, социализма: «Когда вдумываешься в Достоевского, то ничего не остается неожиданного в современности («без чуда») и как будто в стороне живешь и никакой не было революции...» (186). Отсылка к чуду, на котором основано общество Великого инквизитора, его обман, – ключевое понятие в понимании Пришвиным революции. Поэтому революция и пуста, а мир – первозданно-божественен: «Сквозь пустые будни революции я увидел священные будни мира и с этими священными «клеякими листочками» соединяю свою поэзию» (194).

В июне 1917 г. в полемике Горького с Достоевским по поводу вины народа в революции Пришвин, продолжая Достоевского, защищает народ, обвиняя интеллигенцию и хлыстов, раздробляющих целое земли и неба: «Горький, вы не правы. Злого духа вызываете вы сами, передовые марксисты, социалисты и пролетарии. <...> Голубиная чистота духа лежит в основе хлыстовства, так же как правда материи заложена в основу марксизма. И путь ваш одинаков: искушаемые врагами рода человеческого хлыстовские пророки и марксистские ораторы бросаются с высоты на землю, захватывают духовную и материальную власть над человеком и погибают, развращенные этой властью <...>. Царь погиб в хлыстовской грязи от раздробления и распыления неба (духовного целого), а вы погибнете от раздробления земли.

Вы создали контроль Советов и Съезда Советов над нашей пищей. Но поверьте, что над духом моим не вам, пролетарии, создать контроль.

<...> Аввадон скоро погибнет. Не буржуазия, которой вы так боитесь, погубит вас, не люди прошлого, земледельцы. Вас погубит Солнце, Ветер, Дурная муха и Сухорос. Вас погубит та сила природы, которая называется Мудростью. После вашего царства вырвется наружу с великой силой стремление человека к свободе» (181).

Нетрудно уловить, что пришивинский ответ Горькому пронизан ключевой интенцией «Записок из подполья»: бесконечность и незавершенность, свобода человеческого духа никогда не удовлетворится рациональным построением социализма, который поэтому ждет крушение. Эта позиция Пришвина подтверждается и его выписками в июле 1918 г. из рассказа «Господин Прохарчин» слов главного героя о ненужности «канцелярии» («Она нужна, слышь ты; и сегодня нужна, завтра нужна, а вот послезавтра как-нибудь там и не нужна») и о собственной непредсказуемости Прохарчина («я смиренный, сегодня смиренный, завтра смиренный, а потом и несмиренный, сгрубил» (1, 255-256)). Эти выписки также свидетельствуют о важности для Пришвина первичности свободы личности перед обществом (184).

Достоевский раскрывает Пришвину природу человека «как она есть». Читая в сентябре 1941 г. «Село Степанчиково» Пришвин удивляется оправданию автором «гаденького человечка в его ничтожном самолюбьице»: «По Горькому бы всех носителей этого подполья надо бы сжечь, вымести, потому что «человек – это звучит гордо». По Достоевскому, если и не поднять, не выправить, то принять во внимание наличие этой гадости у всего человека свойством самой жизни, разделяемой в своем движении на творчество лучшего и отбросы зловонные. «Все ходят до ветру», и чистеньким видом своим мы лишь прикрываем работу желудка – так приблизительно сказал бы Достоевский. Так он показывает нам как бы кишки души всего человека, своего рода материал души, состоящей из самолюбия, этого навоза-перегноя, выращивающего высочайшие культуры. Горький свое «гордо» воплощает в босяках, Достоевский свое «свято» находит в униженных и оскорбленных. Горький выводит своих героев на фашистско-большевистский путь, Достоевский – на путь смирения и христианской святости. <...>

Достоевского порок, что он культивирует жалость, которая является болезненным выходом из страдания взамен любви. Тут-то в этом месте вообще и врывается сверхчеловек, долженствующий освободить плененного жалостью человека от неминуемой его эксплуатации хищником.

Вспомнить попытки Достоевского показать путь любви (Зосима, Алеша и пр.) (195-196). В этой записи Пришвин удивительно близок Розанову, так же полемизировавшему с подобной позицией в статье «Жестокий талант» Н. К. Михайловского: ««подпольного человека можно связать» <...> Т. е. на «почесыванья» есть тюрьма, уголовное наказание, а для предупреждения «почесываний» есть партийная дисциплина. Вообще, в том или другом виде – железо, рамки. <...> Но тюрьма, оковы – не возражение. Против мысли – не возражение...» И Розанов противопоставляет подпольному человеку не тюрьму, а Алешу Карамазова, который «молчанием своим, тихостью своею заставит умолкнуть несколько болтливого «подпольного человека»» [Розанов 1995: 490; 492].

В пришвинской полемике с Горьким в июне 1917 г. важна и проблема русского интеллигента, которого Пришвин октябре 1919 г. определяет именно по герою Достоевского: «не он владеет идеей, а им владеет идея» (184), что, по Пришвину, разрушает личность. Так, например, в январе 1920 г. Пришвин отмечает, что Шатов «стал славянофилом по невозможности быть русским». И здесь же пересматривая все написанное с точки зрения «непосредственного воздействия жизни», Пришвин оценивает как лучшее свое произведение «Черный араб» [Пришвин 1995: 16].

В январе 1920 г. Пришвин противопоставляет в Шатове художника, бытие и революционера, идею. Революционер – продукт среды, художник – личность, которую спасает от идеи насилия творчество: «Вот что бывает с русским художником: в тот момент, когда он делается художником, – он перестает быть революционером (так, когда к Шатову приезжает жена, Шатов счастлив и в этом личном и праведном счастье – счастье, как искупление! – он не революционер: тот, как проклятый, в том бес, а этот искуплен, он заслужил себе положение не быть революционером)» (186).

В записи ноября 1942 г. Пришвин продолжает тему разрушительности рации, и в этом поиске цельной жизни ему опять важен опыт Достоевского: «...Из моего опыта ясно видно, что преступление Раскольникова и Германна исходит из помраченного разума (рацио) в оторванности своей от цельного чувства жизни (Бога, Логоса), выделяющего неподвижную идею (по-видимому, подвижность мысли есть одно из необходимейших условий здоровья души и присутствия Бога)...» (198). Духовному опыту Пришвина, понимающему дьявольский соблазн насильственного рационализма, важен и близок выбор Достоевского между Христом и Истиной в пользу первого, – выбор чистой любви [Из русской 1995:192-193].

Проблема разделение на плоть и дух в искусстве, христианстве, вопрос о хлебе и духе в социализме, капитализме понимается Пришвиным в январе 1927 г. как обман Великого инквизитора: «страсть голодного варвара, его наивная вера, что в материальных благах заключается и душевное благо (обман голода, а как наелся, так все и кончается)» (189).

С другой стороны, Достоевский для Пришвина – один из культурных предшественников революции, которому не удалась попытка выхода из одиночества: «Оба равно пали: Толстой в коммунизм, Достоевский в «Константинополь»» (185). В октябре 1917 г. любовь Горького к Италии, воплощающуюся в большевистском мифе об идеальной Европе, Пришвин осмысляет, противопоставляя почвеннической утопии Достоевского: «Униженным и оскорбленным, которым нет и не может быть выхода материального из унижения и оскорбления, сказал Достоевский утешение: «Терпите, Константинополь будет наш, и се – буде, буде!» И бедные люди, без выхода здесь в лучшую жизнь, страдая, любили свое отечество. Из-за чего же теперь терпеть, страдать, если выход нашелся? Всем этим людям Горький хочет прорубить окно в Италию» (181).

Анализируя установки сознания православного народа, ищущего невидимого града и безбожной интеллигенции, ожидаемой града видимого, приведшие к русской революции, Пришвин раскрывает в этом сознании жертвенную идею подавления «личного начала ради чего-то высшего», «невидимого града», воплощенную в славянофильском мифе Достоевского: «В конце концов это те униженные и оскорбленные, которым Достоевский давал утешеньице: Терпите, Константинополь будет наш, и се буде, буде!» <...> это слово создает моральное состояние, сознание какой-то общей правды, за которую в ближайшие наши годы умерли сотни тысяч людей» (182). При этом Пришвин выбирает позицию русского европейца, стоящего за свободу личности. Пришвин видит прямую связь между идеологией Достоевского и «тараканным мещанством» капитана Игната Лебядкина из «Бесов», сочинившего басню о таракане (10, 136-143) и желавшего называться Эрнестом и князем де-Монбаром, – типичным примером галломана.

III. «ГРЕХ» ДОСТОЕВСКОГО. Проблема революции таким образом уходит как в свой корень проблему соотношения духа и тела. Эта тема продолжается в дневнике декабря 1919 г. розановским вопросом о грехе для спасения, поставленного в «Братьях Карамазовых». В лице Горького, ломающего отношения духа и тела, Пришвин полемизирует с советским типом литературы, отстаивая в новой реальности традицию Достоевского со своей поправкой: для здоровых, цельных душой и телом, «нерасщепленных» людей вопрос о хлебе и вопрос о духе – разные вопросы (185).

В марте 1937 г. Пришвин противопоставляет Пушкина-Толстого с их «радостью жизни, которой закрыта личная трагедия» Гоголю-Достоевскому, у которых «природа, счастье и вся жизнь планеты и вселенной существует как среда и условие страдающей личности». «Смысл и свой подвиг» Пришвин видит в том, чтобы «в чарующей форме погасить свою личную трагедию и этим привлечь к ней людей, как к своему счастью, и тем убедить их в необходимости личного подвига по их собственной линии жизни» (194).

В октябре 1941 г., в период работы над «Повестью нашего времени», Пришвин возвращается к этому вопросу, противопоставляя Толстого-Горького как не знающих греха природных язычников – христианину Достоевскому, погруженному в человека и ставящему «прекрасное в зависимость от греха». Если у Толстого-Горького «чувство поэзии святости мира» утрачивается в «моральном требовании переустройства мира», то у Достоевского другая крайность – невозможность прорваться из человеческого мира к святому миру «клеяких листочков»: Достоевский «погружен в человечину и несвободен в поэзии за пределами греха. Довольно одних «клеяких листочков» Ивана Карамазова, чтобы понять, как жаждал сам Достоевский постигнуть весь этот мир святой, лежащий в пределах человечины, но «осанна» ему не давалась, чуть только шевельнется мысль об осанне, как появляется грех в образе человеческой пошлости» (197). По сути Пришвин

вписывает Достоевского в гоголевскую традицию, которую он так и не смог преодолеть. Поэтому и образ Алеши Карамазова Пришвин считает неудачным в его зависимости от греховного рода: «Плохой пример литературы дал Достоевский, выводя своего святого Алешу из рода Карамазовых. Алеша, как святой, появляется именно вопреки роду, и возможно, оттого он и не удался Достоевскому, что сам Достоевский был лично принижен грехом и не мог оторваться от зрелища разложения рода» (199). Отсюда же становится понятна и полемика Пришвина с Достоевским о красоте: «Не красота спасет мир, а добро. А кто гонится за красотой, тому-то и открывается вид на поле, где Бог с дьяволом борется, а ты себя чувствуешь, как корреспондент газетный на поле сражения» [Пришвин 1969:137].

«Тема Достоевского» понимается Пришвиным как «борьба за бессмертие умирающей личности в разложенной семье, обществе, государстве и церкви», а «тема Толстого-Горького» как «безграничная радость жизни, независимая от человека, содержащаяся в мире вне человека и дарованная ему при рождении в младенчестве, детстве». Пришвин оказывается перед выбором «религии человеческой личности», «поэзии личного бессмертия», преодолении смерти личностью у Достоевского и «религией человека-младенца», «поэзией безликого творческого духа», воспевающей «роды» у Толстого и Горького (197). Свою собственную задачу как художника в будущем Пришвин формулирует как разрешение вопроса Толстого в направлении Достоевского: «из мира природы (роды) – войти в мир человека и смерть представить как роды личности бессмертной» (197).

IV. АЛЕША ИЛИ «ЛЕВ ЛЯЖЕТ С ЯГНЕНКОМ». Таким образом, Пришвин совершает путь от монологического романтического типа личности с двоемирием, эгоцентризмом, замкнутостью (недовоплощенный Мышкин) к цельной личности диалогического типа, воплощающей цельное единство плоти и духа, земли и неба, открытости, любви и смирения (гармоничный Алеша). Причем эта эволюция происходит не только в литературе, но и в самой личности писателя.

В. Д. Пришвина раскрывает в портретном описании Пришвина суть его личности: в глазах его – «выражение напряженной мысли и ее двойное устремление: и *внутрь себя*, и к собеседнику. Полная отданность внимания человеку, доверие и открытость и в то же время какая-то *твердость в себе* (курсив мой. – А. М.), даже неприступность: собеседник не должен был переступать через эту оберегаемую мысленную грань» [Из русской 1995: 176]. Это описание совпадает (вплоть до некоторых слов) с розановской характеристикой Алеши Карамазова как деятельного типа личности, в отличие от пассивного Мышкина: «в нем какое-то глубокое понимание разностороннего в человеческой природе: он как-то близок, интимен со всяким человеком, с которым ему приходится вступать в сношения. Брат Иван и Ракитин, развращенный старик, его отец, и мальчик Коля Красоткин – одинаково доступны ему. Но, вникая в

чужую внутреннюю жизнь, он *внутри себя* всегда остается *тверд* (курсив мой. – А. М.) и самостоятелен. В нем есть неразрушимое ядро, от которого идут всепроницающие нити, способные завязаться, бороться и побеждать внутреннее содержание других людей» [Розанов 1996:16]. Поэтому не случайно, что, поясняя понятие «доминанты на лицо другого», Ухтомский сравнивает исходный для старца Зосимы метод *«растворения всего своего и в сосредоточении всего своего на другом* (на встречной реальности, встречном человеке)» с пришвинской методикой «проникновения в ближайшее, предстоящее пред ним, как в свое родственное». При этом Ухтомский противопоставляет Пришвина и Зосиму – «замкнутости» и «отдельности» Федора Павловича, Мити, Ивана Карамазовых [Ухтомский 1991:154-155].

Осенью 1941 г., создавая «Повесть нашего времени», Пришвин продолжает Достоевского не только в том, что имя Алексей он дает двум своим героям, но и в мучительном разрешении «спора всей жизни Михаила Михайловича и в каком-то смысле и спора человеческой культуры на земле». Пришвин стоит перед дилеммой: гоголевского возмездия за страдания мира (Разрушительность «Страшной мести») и прощения как «нравственного оправдания жизни». Пришвинская приписка от руки к повести, преодолевающая, по определению самого писателя (191), ницшеанскую «молитву» («все понять, ничего не забыть и не простить»), *«переворачивает»* весь смысл произведения» [Пришвина 1981:114-115] в духе Пушкина: ««Медный Всадник» и есть молитва за врага. <...> Мелкомыслящий (мелкотравчатый) упирается в «слезу ребенка» (личность) и не может пропустить ее, чтобы сделать обобщение, то есть пропустить или убить ближнего (как Раскольников). Этим сопротивлением обобщению держится вся христианская мораль, весь Достоевский (почему его и не признают большевики)» (199). Но ведь Достоевский завершает роман не «возвращением билета» Ивана Карамазова, а целованием Христом Великого Инквизитора, которое не есть ли еще более сильно выраженная молитва за врага?

Иван Карамазов, в своем бунте не примиряющийся со страданиями, жаждущий возмездия, хочет «видеть своими глазами, как лань ляжет подле льва и как зарезанный встанет и обнимется с убившим его» (14, 222). Достоевский здесь скрыто цитирует пророчество Исаии о Спасителе: «Тогда волк будет жить вместе с ягненокм, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их» (Ис. 11, 6; 65, 25). Именно этими карамазовскими словами Розанов формулирует «развязку самых мучительных мировых проблем», которую Достоевский «держал «почти в руке»»: « – Ах, вот если бы *это, чего не умею выразить* – то все было бы счастливы, все; и лев лег бы рядом с ягненокм» [Розанов 1995:535].

В сентябре 1945 г. Пришвин по-своему разрешает проблему И. Карамазова-Великого инквизитора: «Весь человек... Мы не ограничены в своем

личном отношении к Богу, потому что Бог един и наша личность едина. Но люди все разные, отношения друг к другу условны, и всякая наша мысль, обращенная не к Богу, а к человеку, неминуемо условна. Великий Инквизитор, «попы», «материализм» и т. п. именно и являются в результате необходимой условности человеческих отношений. Выход из этой роковой условности, этой индивидуальности <...> заключается в воспитании единомыслия между отдельными людьми, чем и занимается церковь, движением своим преодолевая относительность всего сущего. Когда весь человек в Боге станет единой личностью, сыном Божиим, тогда исчезнет вражда и лев ляжет с ягннком» (199).

Эту позицию писателя замечательно выразила В. Д. Пришвина, ощутив в творчестве Пришвина смену просвещенческой парадигмы Нового времени: «Известна декартовская формула: «Мыслью значит существую». Пришвин нашел убедительную для себя данность: «Люблю значит существую...» Отсюда, начиная с наблюдения над доверчивой привязанностью животного к человеку и кончая образом Троицы у Рублева, ему везде видна молчаливая согласная беседа в завершенном круге любви. Мое «ты» существует, значит, вселенная не «вещь в себе», и не иллюзия, и не «относительность», и не бездушный механизм – она реальная живая осуществленность» [Пришвина 1981:181].

V. «ВО ИМЯ ХРИСТА». Опыт творческого поведения Достоевского стал для Пришвина принципиальным, когда он подошел к соблазнительной «роковой черте между поэзией и верой» [Пришвин 1998:97-98]. Этот характерный для русской литературы соблазн писатель преодолевает формой своего Дневника, понимаемого как «творчество жизни в глубочайшем смысле с оглядкой на аскетов, разделивших дух, как благо, от плоти – зла»: «Дневник это не разделяет, а именно утверждает как самую святость жизни акт соединения духа и материи, воплощения и преображения мира. Творчество это непременно требует двух лиц и называется любовью» [Пришвин 1998:99-100].

Но в марте 1924 г. писатель еще опасался, что возникающая в нем «философия наивного реализма», – «начало того страшного пути, которым художник пытается выйти в мир из себя, как художника». При этом Пришвин ориентируется на модель жизнотворчества Достоевского, который оценивается как личность, сумевшая выйти в мир и сохранить себя как художника: «соблазняет постоянно желание выйти из этого круга и жить непосредственно, «как все». Соблазн является в образе чего-то высшего, будь это Природа, Бог или Человек. Примеры: «Портрет» Гоголя, Жизнь Толстого. <...> Есть, однако, пример, когда у нас писатель был на верном пути выхода в мир, не теряя себя как художника – Достоевский» (188).

В сентябре 1926 г. Пришвин осмысляет собственное решение вопроса о романтизме, который оказался роковым для русской литературы и только Достоевский сумел его разрешить: «Редко родится человек совершенно

голым от романтизма <...>. Однако жить нельзя с романтизмом, так односторонне, все заключают договоры с дьяволами <...>. Очень возможно, что у меня тоже не хватит ума. Ведь даже у Пушкина, у Гоголя, у Толстого не хватило, и они кончили совершенно так же, как Блок. Мудрее всех был Достоевский, у него были ошибки, близкие к провалу, но сам он не провалился, ни физически, ни духовно» (188-189).

В мае 1949 г. Достоевский привлекает Пришвина уникальным органическим единством религии и творчества: «Христианство Достоевского ближе к пути естественного труженика, обретающего постепенно смысл и вкус жизни, и чем дальше, тем глубже и крепче сочетающего органически свою веру и труд. Почему это непременно нужно, как у Толстого и Тургенева, чтобы вырвало из тебя язычество и потом полилось внутрь молочко христианства с «Кругом чтения» и т. п. <...> тошнота эта происходит от избытка нечаянной славы и самообольщенного отношения к своему труду» (202).

В апреле 1921 г. Пришвин делает запись о взаимосвязи творчества и личности писателя. Хотя он и зачеркнул ее, видимо, почувствовав несправедливость своей мысли по отношению к Пушкину, тем не менее точно уловил глубинную сущность Достоевского: «Как бедна жизнь Пушкина! <...> Сказать: «Я памятник себе воздвиг» и тут же искать смерти, как будто всего отдал себя и ничего от себя себе не оставил и нечем жить стало. <...> Раздать все свое богатство и остаться ни с чем? Нужно раздать во имя Христа, и тогда останется Христос. Пушкин же просто роздал на великом пиру и, раздав, увидел себя бедным и одиноким. Гоголь потерял себя в этом вопросе, Толстой вовремя спохватился (хотя всегда был с запасцем), но Достоевский, вот диво! Он как будто лишь обогатился и, кажется, проживи еще 100 лет, все полнее и глубже были бы его романы, он не старел! (Розанов тоже богател от писания)» (187-188). Описанная здесь жертвенность как модель поведения «катакомбного» писателя возникает и в дневнике 1948 г., когда Пришвин полемизирует с советской литературой «помыслов»: «И если до сих пор меня не тронули и я остаюсь «экстерриториальным», это потому, что я действительно в писаниях своих отдаю душу свою, а не помыслы. И борьба моя на всем протяжении моего писательства была борьбой за мысль путем жертвы своей душою. И оттого я остаюсь неистощимым, несмотря на свои годы, и верю в бессмертие. Вот почему и сейчас я не присоединяюсь к тайному хору писательских душ, возмущенных требованием жертвы, и отчего тайный хор не делается явным: никто не может подняться против божественного закона о жертве душою своею за други» (201).

Достоевский для Пришвина в советской литературе – катакомбная литература – глубочайшая связь с христианской, евангельской традицией, с источниками глубинного, древнейшего христианства не только в творчестве, но и в жизни: «Посмотрел бы Достоевский! Каждый день пишу по одному детскому рассказу и ем как свинья откормленная... Страшно даже за серьез-

ную работу браться. Мне сейчас неловко думать о Достоевском: посмотрел бы он на это «творчество», на это «счастье»...» [Пришвин 1996а: 327].

VI. «РУЧЕЙ». Восприятие Достоевского Пришвиным было неизбежно субъективным, так как осуществлялось с точки зрения, в зависимости от собственных творческих задач писателя, но в тоже время это и – **конгениальное** прочтение, открытие, объективность которого подтверждается и другими работами о Достоевском в XX веке – Розанова и Бахтина.

Пришвин подвергает критике Достоевского-идеолога, по-гоголевски закрывающего бытие. Так, например, с точки зрения почвеннической идеологии Достоевский увидел в Петербурге город дьявола, пошлости и зла. Пришвин же смотрит поверх идеологии, открывая в Петербурге «весну света» [Пришвин 1957а:470], что внутренне подготавливает его к универсальному христианскому разрешению проблемы зла – к молитве за врага, любви к нему. Поэтому Петербург привлекает Пришвина по-пушкински («Медный всадник») как «город света», «город Петра»: «своим движением к свету – в этом красота», становясь его «духовной родиной» [Пришвин 1957:32]. С этой христианской точки зрения цивилизация, по Пришвину, даже ограничивая природу, еще более подчеркивает ее (решетка сада), тем самым снимая почвеннический конфликт природы и цивилизации, преодолевая грех, зависимость от него.

Отказываясь от идеологии Достоевского, Пришвин продолжил, по его мнению, неудавшийся писателю в «Братьях Карамазовых», – поиск цельного героя, синтез личности. В апреле 1943 г. Пришвин осознал себя продолжателем Достоевского в направлении поиска целостности, достижения гармонии духа и тела: «Но важно, что и Достоевский, значит, лелеял мечту о святой плоти, как сделал я святым простой лесной ручей» (198). Этот ручей жизни, времени, сознания приходит в океан «свободной воды»: «и тогда пришла моя желанная минута и остановилась, и последним человеком от земли я первый вошел в цветущий мир. Ручей мой пришел в океан» [Пришвин 1969:207-209]. Пришвин продолжает метафизическую традицию Достоевского – видения мира как рая в «гимне любви» старца Зосимы: «Любите всё создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. <...> И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью. Животных любите: им Бог дал начало мысли и радость безмятежную. Не возмущайте же ее, не мучьте их, не отнимайте у них радости, не противьтесь мысли Божией. Человек, не вознось над животными: они безгрешны, а ты со своим величием гноишь землю своим появлением на ней и след свой гнойный оставляешь после себя <...> всё как океан, всё течет и соприкасается, в одном месте тронешь, в другом конце мира отдается. <...> Тогда и

птичкам стал бы молиться, всецелою любовью мучимый, как бы в восторге каком, и молить, чтобы и они грех твой отпустили тебе» (14, 289-290).

Примечания

¹ Пришвин М. «Какая остается Россия после бесов». Из дневниковых записей о Ф. М. Достоевском / Вст. заметка, примечания и публикация Л. А. Рязановой // Дружба народов. 1996. №11. 197. Далее сноски на эту публикацию даются в тексте с указанием в круглых скобках страницы цитирования. Ссылки на произведения Достоевского приводятся по Полному собр. соч. в 30 т. (Л., 1972-1990) с указанием в круглых скобках тома и страницы цитирования.

Литература

1. ...Из русской думы: В 2 Т. / Сост. Ю. Селиверстов. М., 1995. Т.2.
2. Пришвин М. М. Дневники. 1918-1919. Кн. вторая. М., 1994.
3. Пришвин М. М. Дневники. 1920-1922. Кн. третья. М., 1995.
4. Пришвин М. М. Дневники. 1923-1925. Кн. четвертая. М., 1999.
5. Пришвин М. М. Дорога к другу. М., 1957.
6. Пришвин М. Незабудки. М., 1969.
7. Пришвин М. Почти каждая любовь начинается раем. М., 1998.
8. Пришвин М. М., Пришвина В. Д. Мы с тобой. Дневник любви. М., 1996а.
9. Пришвина В. Д. Круг жизни. М., 1981.
10. Пришвин М. М. Кащеева цепь // Собр. соч. в 6 т. М., 1957а. Т. 1.
11. Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского // Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996.
12. Розанов В. В. Одна из замечательных идей Достоевского (Русское слово. 1911. 1 марта) // Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995.
13. Розанов В. В. Три момента в развитии русской критики // Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996а.
14. Рудашевская Т. М. М. М. Пришвин и Ф. М. Достоевский (Проблема преемственности традиций) // Русская литература. 1976. №2. С. 59-75.
15. Ухтомский А. А. Из письма к Е. И. Бронштейн-Шур // Воспоминания о М. Пришвине: Сб. М., 1991.
16. Цветаева М. И. Наталья Гончарова // Собр. соч. в 7 т. М., 1994. Т. 4.
17. Цветаева М. И. Поэт о критике // Собр. соч. в 7 т. М., 1995. Т. 5.