

РУССО
И РУССКАЯ КУЛЬТУРА
XVIII — начала XIX века

Среди зарубежных мыслителей и писателей, чье творчество особенно глубоко повлияло на развитие русской литературы и общественной мысли, всей русской культуры, имя Жан-Жака Руссо должно быть названо в первую очередь. Действительно, трудно назвать иностранного писателя, влияние которого на русского читателя было бы таким глубоким и таким длительным. Можно с полным основанием утверждать, что интерес к Руссо в России возник еще до того, как его имя приобрело во Франции громкую популярность, и оставался живым и активным в годы, когда на Западе творчество его привлекало уже главным образом историков литературы и общественной мысли. В середине XVIII в. Сумароков жаловался на популярность сочинений Руссо среди русской молодежи: «Они в беседах только во время ветра бывают, а в тихое время читают они книгу Жака Руссо [...] об алмазном веке, в котором люди крайним невежеством украшались»¹.

А в 1901 г. Л. Толстой назвал Руссо в числе своих ближайших литературных предшественников. «Прежде всего я обязан двоим — Руссо и Стендalu. Руссо не отдавали должного; не ценили благородства его мыслей, порицали его на все лады. Я прочел всего Руссо, да, все двадцать томов, включая „Музыкальный словарь“. Я не только восхищался им; я боготворил его:

¹ А. П. Сумароков. Полн. собр. всех соч., т. X. Изд. 2. М., 1787, стр. 128.

в пятнадцать лет я носил на груди медальон с его портретом как образок. Многое из написанного им я храню в сердце, мне кажется, что это написал я сам»².

Имя Руссо вплетается в творческую биографию Радищева и Карамзина, Пушкина и Герцена, Достоевского и Толстого. И это не одно из многих имен в длинном перечне литературных увлечений. Имя Руссо возникает всякий раз, когда заходит речь о коренных вопросах мировоззрения: о проблеме народа и народности, об отношении к правам человека, природе его личности и природе общества, об историческом прогрессе, о значении цивилизации и науки, о плебейской ненависти к угнетению и о высоком представлении о достоинстве человека. Наследие Руссо органически связано с историей русского общественного сознания, и глубоко прав был А. И. Герцен, писавший в 1865 г.: «Мы так же пережили Руссо и Робеспьера, как французы»³. При изучении международных связей русской литературы проблема «Руссо и Россия» — одна из центральных. Она неожиданно проступает как подоснова таких проблем, как «Шиллер и русская литература», «Байрон и русская литература», и часто исследователь с изумлением убеждается, что именно те черты того или иного мыслителя Запада, которые были навеяны Руссо, связаны с руссоистской традицией плебейской демократической культуры, оказывались особенно близкими и понятными русскому передовому читателю, а его-то мы и имеем, естественно, в виду.

Глубина и длительность влияния идей Руссо на деятелей русской культуры не были случайностью. Страна, основную часть населения которой составляло крестьянство, порабощенное феодальным гнетом, вырабатывала в своих недрах в качестве передовой теории идеи боевого антифеодального демократизма. Антитеза существующего несправедливого общества и прекрасного естественного порядка, свободы человека и рабства подданного, отвращение от культурного прогресса, промышленного развития, разделения труда, как неизбежных спутников угнетения, гневное осуждение сословных предрассудков и сословной культуры, внимание к человеческой личности — все эти идеи были близки демократической культуре государства, в котором борьба с крепостным правом и его порождениями оставалась самой живой, актуальной задачей в течение длительного времени. Именно плебейский эгалитаризм был наиболее близок настроениям русской демократии в крепостническую эпоху, поскольку, с одной стороны, она боролась за равенство против всех форм угнетения, а с другой — не могла быть противницей частной собственности уже потому, что основным пунктом ее программы было наделение крестьян землей и уничтожение нетрудовой собственности помещиков во

² «Л. Н. Толстой в воспоминаниях современников», т. II. М., Гослитиздат, 1960, стр. 154.

³ А. И. Герцен. Собр. соч., в тридцати томах, т. XVII. М., 1959, стр. 322.

*Титульный лист русского перевода
первого «Рассуждения»
Ж.-Ж. Руссо. 1768*

имя защиты трудовой собственности. И именно потому, что основной социальный конфликт русской жизни длительное время носил характер борьбы народных масс и феодально-помещичьего государства, демократические идеи Руссо долго оставались для русского читателя живыми и актуальными.

Любопытно проследить, как идеи, которые обычно называют «руссоистскими» и которые на самом деле точнее было бы называть антифеодальными и демократическими, зарождаются в русской культуре задолго до возникновения произведений Руссо и проникновения их в Россию. В этих идеях сквозит убеждение в том, что положительное начало скрыто в природе, в ее «естественному порядке». Это представление мелькает в средневековых описаниях рая как вполне материального, прекрасного и изобильного края. В «Сказании отца нашего Агапия» (перевод XII в.) в раю «одр и трапеза украшена от камения драгааго и лежаше хлеб на нем белее снега [...] кладезь белей млеча и слажеи мёду». Таков же рай в послании новгородского архиепископа Василия Тверскому епископу Федору. В «Сказании об Индийском царстве» речь идет о сказочно прекрасном и социально благоустроенным крае: «А нет в моей земли ни тата, ни разбойника, ни завидлива человека, занеже моя земля полна всякого богатства. А нет в моей земли ни ужа, ни жабы, ни змеи, а хотя и войдет, ту и умрет». В литературе XVII в. средневековая утопия, изображающая фантастический неземной край, противопоставляемый действительности, заменяется изображением пейзажа, красоты природы, противопоставляемой «немилости» людей. Так, в «Житии» протопопа Аввакума рядом с описанием жестокостей и самоуправств воеводы Пашкова, «зимы еретической», царящей на русской земле, появляется кар-

РАЗСУЖДЕНИЕ,
УДОСТОЕННОЕ ИЛГРАЖДЕНИЯ

ОТЪ
**АКАДЕМИИ
ДИЖОНСКОЙ**

ВЪ 1750. ГОДУ,
НА
ВОИРОСЪ
ПРЕДЛОЖЕННОЙ СЕЮ
АКАДЕМИЕЮ,
Что поэстаниюение Наукъ и худо-
жествъ способстовало ли ко
исpirationю ирапопѣ?
сочиненное
господиномъ
Ж. Ж. РУССО.
переводиль
ПАВЕЛЪ ПОТЕМКИНЪ.

Barbarus hic ego sum, quia non intelligor illis.
OVID.

Печатано при Императорскіи Московскіи Уни-
верситетѣ г. 1768. года.

тина прекрасной природы. В основе пейзажа у Аввакума — противопоставление справедливости и красоты созданной богом природы и злобы человека: «...горы высокие, утесы каменные и зело высоки,— двадцать тысяч верст и больши волочился, а не видал таких нигде. Наверху их палатки и повалуши, врата и столпы, ограда каменная и дворы,— все богоделанно. Лук на них ростет и чеснок,— больши романовского луковицы, и сладок зело. Там же ростут и конопли богорасленные, а во дворах травы красныя и цветки и благовонны гораздо. Птиц зело много, гусей и лебедей по морю, яко снег, плавают. Рыба в нем — осетры, и таймени, стерледи, и омули, и сиги, и прочих родов много. Вода пресная, а нерпы и зайцы великия в нем: во окиане море большом, живучи на Мезени, таких не видал. А рыбы зело густо в нем: осетры и таймени жирни гораздо,— нельзя жарить на сковороде: жир все будет». Этот «богоделанный» и «богорасленный» мир создан на благо человека, содержит все необходимое для человеческого счастья: «А все то у Христа тово света наделано для человеков, чтоб, успокося, хвалу богу воздавал». Зло исходит от человека, нарушающего естественный порядок: «А человек, суете которой уподобится, дние его, яко сень, проходят; скачет, яко козел; раздувается, яко пузырь; гневается, яко рысь; съесть хощет, яко змия; ржет зря на чюжую красоту, яко зребя; лукавствует, яко бес»⁴.

Так возникают в мироощущении Аввакума примечательные антитезы. Природа, божье создание — союзник человека и источник блага. «Курочка у нас черненькая была; по два яичка на день приносила ребяти на пищу, божиим повелением нужде нашей помогая; бог так строил [...] Ни курочка, ни што чудо была: во весь год по два яичка на день давала; сто рублей при ней плюново дело; железо! А та птичка одушевленная, божие творение, нас кормила, а сама с нами кашку сосновую из котла тут же клевала; а нам против этого по два яичка на день давала. Слава богу, вся строившему благая!»⁵ Во всем описании звучит нежность, которую испытывает Аввакум к этому прекрасному, созданному богом миру. Природа — божественна по своей сути, и поэтому не грех молиться за зверя: «Богу вся надобно: и скотинка и птичка во славу его, пречистого владыки, еще же и человека ради»⁶. Особенно важно последнее — природа создана «человека ради», ради его земного благополучия, мирного счастья. Эта мысль противоречит неоднократно высказываемому тем же Аввакумом по традиции средневековому аскетическому убеждению в том, что земная жизнь — юдоль плача и страдания. Вместе с тем, показательно, что тот же протопоп Аввакум, который служил молебен о здравии кур («молебен пел, воду святил, куров кропил и кадил»), молился о погибели сына воеводы Пашкова.

⁴ «Житие протопопа Аввакума». М., «Academia», 1934, стр. 110—111.

⁵ Там же, стр. 99.

⁶ Там же, стр. 100.



Последние слова К.-К. Руссо. Гравюра Мора младшего

Не случайно образ широты и приволья в природе широко распространился в фольклоре XVII в. Замечательна запись, сохранившаяся в сборнике Кирши Данилова. В ней резко противопоставлены порядок, широта и красота в природе и беспорядок, нарушение всех человеческих связей в обществе:

*Высока ли высота поднебесная,
Глубока глубота акиян-море,
Широко раздолье по всей земли,
Глубоки омоты Непровских,
Чуден крест Леванидовской,
Долги плеса Чевыпецких,
Высокия горы Сорочинских,
Темны леса Брынских,
Черны грязи Смоленских,
А и быстрыя реки понизовских.
При царе Давыде Евсеевиче,
При старце Макарье Захарьевиче,
Было беззаконство великое:
Старицы по кельям — родильницы,
Чернецы по дорогам — разбойницы,
Сын с отцом на суд идет,
Брат на брата с боем идет,
Брат сестру за себе емлет⁷.*

Противопоставление красоты и правды, царящих в природе, неправде человеческого общества выражено здесь с большой художественной силой и еще не осознанным, но зреющим пафосом социального отрицания.

Следует признать, что народная мысль эпохи крепостничества изучена нами недостаточно. Конечно, не следует искать в ней сколь-либо ясной социальной программы, но вместе с тем неоспорим тот факт, что именно она в глубинах своих порождала чувства и образы, питавшие демократические теории той эпохи. Так, в народном сознании складывалось убеждение в природном равенстве людей, в праве народа-труженика самому вершить свою судьбу. Но, конечно, не знали, что осуществляют идею народного суверенитета, те крестьяне — участники восстания 1769—1771 гг. в Кижах, которые организовывали свою власть как непосредственное управление общинной (сумёма), в которой не было «ни первого, ни последнего»⁸, а выбранный староста присягал народу: «Я буду стараться за вас до последней капли крови»⁹, отчитывался перед народом и сменялся им. Точно так же не знал, что весьма

⁷ «Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым». М.—Л., 1958, стр. 259—260.

⁸ Я. Балагуров. Кижское восстание. Петрозаводск, 1951, стр. 69.

⁹ Там же, стр. 52.

точно воспроизводит мысль одного из произведений Новикова («Рецепт г. Безрассуду»), тот крестьянин, который говорил летом 1824 г., обращаясь к дворянину, осматривавшему Бородинское поле, на котором еще дотлевали кучи человеческих костей: «Что, узнаете ли, которая князя, графа или нашего брата, простого человека»¹⁰.

«Предрусскоистские» идеи мы обнаруживаем и в русской литературе XVIII в. задолго до того, как раздался мощный голос французского мыслителя, откликнувшийся во всех уголках Европы. Кризис рационалистического сознания, веры в спасительную силу отвлеченного разума и абсолютистского государства заставил обратиться к природе человека как высшей ценности. Тот самый Кантемир, который начинал свою деятельность с прославления разума, науки и просвещения, видя именно в них средство против всех форм социального и нравственного зла, в конце 1730-х гг. написал сатирическую «На человеческое злонравие вообще. Сатир и Периерг», в которой город, его нравы, обычаи, вся городская цивилизация объявлены ложью и злом, а положительный герой — лесное существо сатир — отказывается от всяких сношений с извращенными и лживыми жителями города — «ничего не требую, в лес свой возвращаюсь»¹¹.

Таким образом, учение Руссо пришло в Россию как живое, пламенное слово, отвечающее с беспощадной решительностью на вопросы, выдвинутые самой русской действительностью. На всем протяжении своей жизни в русской литературе Руссо воспринимался целостно — как талантливый писатель с самобытным литературным стилем и политический мыслитель, учитель жизни, «защитник вольности и прав», по характеристике Пушкина. При этом достойна быть отмеченной следующая особенность. Как отмечал академик В. П. Волгин, во Франции «Общественный договор» привлекал в середине XVIII в. «несравненно меньше внимания, чем другие произведения Руссо»¹². В. П. Волгин при этом ссылается на данные Д. Морне¹³, согласно которым из 500 каталогов частных библиотек дореволюционного времени 126 содержали «Новую Элоизу», но только 67 — «Рассуждение о неравенстве» и лишь один — «Общественный договор». Между тем, у нас есть все основания утверждать, что для русского читателя Руссо — писатель и Руссо — автор «Общественного договора» с самого начала стояли рядом¹⁴. Мы не имеем

¹⁰ «Бумаги, относящиеся до Отечественной войны 1812 г.». Собр. и изд. П. И. Щукиным, ч. III. М., стр. 9.

¹¹ Антиох Кантемир. Собрание стихотворений. Л., 1956, стр. 120.

¹² В. П. Волгин. Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке. М., 1958, стр. 227.

¹³ D. Mornet. Les enseignements des bibliothèques privées (1750—1780). — «Revue d'histoire littéraire», XVII, juillet — sept., 1910.

¹⁴ Для понимания особенностей восприятия и истолкования в России идей «Общественного договора» очень много дает учет различия между фигурирующими в этом трактате понятиями о «общей воле» и «воле всех». Свое изложение этого вопроса в

исчерпывающего обзора каталогов русских библиотек XVIII в., но знакомство с теми, которые сохранились до настоящего времени, убеждает в том, что подсчет по русским библиотекам дал бы решительно иные цифры. «Общественный договор» не был редкой книгой в русских библиотеках. Имелся он, например, и в библиотеке Румянцева-Задунайского¹⁵, которой пользовался высоко ценившим Руссо Я. Козельский. В своем основном труде «Философические предложения» (1768) он поставил Руссо на первое место среди близких ему философов: «Из всех философов нашел я только четырех человек, а именно: господ Руссо, Монтескиу, Гельвеция и некоторого анонима, коего книга под титулом „Philosophie morale réduite et ses principes“, которые писали основательно о материалах правоучительной философии»¹⁶. Из всех сочинений Руссо Я. Козельский особенно высоко ценит «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» и «Об общественном договоре», на которые в своей книге широко опирается. Восприняв идею общественного договора, Козельский особенно горячо откликнулся на критику цивилизации и идею естественной доброты и гармоничности человеческой природы. В «Рассуждениях двух индийцев, Калана и Ибрагима, о человеческом познании» (1788) он писал: «Чтение сочинений славного философа Руссо и созревающее размышление заставили меня примечать пользу от наук, и тут я, к удивлению моему, находил несколько сходно с его мыслями, что науки в руках моих приносят мне пользу, а в руках моего ближнего причиняют мне вред. Такие опыты возбуждали горячесть мою на согласное с Руссом проклятие наук и на оглашение их орудиями всякого зла и вреда»¹⁷.

Следует отметить, что именно эта сторона вопроса: проблема естественной доброты или врожденной испорченности природы человека — стала в России первоначально наиболее дискуссионной, возбуждающей острые споры вокруг наследия Руссо. Если представители зарождающегося демократического лагеря, ссылаясь на авторитет Руссо, говорили о естественной доброте человека и, следовательно, возлагали ответственность за все зло, царящее в мире, на извращенную структуру общества, то дворянские идеологи видели зло в коренных пороках природы человека. Реакционные деятели и дворянские либералы делали из этой предпосылки различные выводы: консерваторы

настоящей работе, а также в статье «Отражение этики и тактики революционной борьбы в русской литературе конца XVIII века» («Ученые записки Тартуского гос. университета», вып. 167. — «Труды по русской и славянской филологии», т. VIII, Тарту, 1965), я строю на основе анализа проблемы, предложенного В. С. Алексеевым-Поповым (см. «Тезисы конференции, посвященной 250-летию со дня рождения Ж.-Ж. Руссо», Одесса, 1962, стр. 23 и сл.).

¹⁵ Гос. Исторический музей, ф. 342, ед. хр. 113, л. 88.

¹⁶ «Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.», т. I, 1952, стр. 418.

¹⁷ Там же, стр. 554—555.

апеллировали к спасительной силе самодержавия, их противники требовали просвещения и законодательного ограничения эгоизма людей (в том числе и царей). Не случайно наиболее острые споры вокруг наследия Руссо загорелись именно в связи с этим вопросом. Утверждение природной доброты человека связывалось с отрицанием пользы наук, а мысль о врожденной злобе людей — с требованием исправлять их ум и сердце наукой, моралью и политикой. В этом отношении любопытны темпераментные выступления против Руссо А. П. Сумарокова, который в специальной статье «К добру или к худу человек рождается» доказывал врожденный эгоизм людей: «Человек рождается ради себя к добру, а ради другого человека, и ради всякого другого животного к худу. Каждое дышащее вредоносно другому дышащему и во своем и в чужом роде». «Все наши действия происходят от любви к себе и от ненависти к другому. Не естеством, но Моралью и Политикой склонны мы к добродетели»¹⁸. Из этого следовало высказанное Сумароковым в статьях «О новой философической секте» и «О слове Мораль» резкое осуждение той критики просвещения и цивилизации, которая была развернута в сочинениях Руссо, начиная с его первого «Рассуждения». Сумароков резко осуждает русских сторонников Руссо, говорящих: «Не надобны науки ради того, что сказал Жак Руссо, что науки вредны, а кто де ему не верит, тот да будет проклят»¹⁹.

В том же духе, с рационалистических позиций осмеивал русских последователей Руссо и Фонвизин:

*Без грамоты пшиг, без мыслей философ,
Он, не читав Руссо, с ним тотчас согласился,
Что через науки свет лишь только развратился²⁰.*

До начала 1770-х годов спор вокруг Руссо был связан с проблемой отношения к науке и просвещению. Именно эта сторона вопроса особенно затрагивала русских дворянских рационалистов XVIII в. Социально-политические выводы учения Руссо еще не обнажились, и связь идей общественного договора с революционной практикой не была очевидна. Это приводило к любопытному парадоксу: работы Руссо, богатые примерами своеобразного историзма («Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов», «О происхождении неравенства»), подвергаются в лагере дворянских рационалистов резкому осуждению. Зато положительно оценивается «Общественный договор», так как он привлекает их рационалистической методой рассуждения. А демократизм излагаемой в этом трактате доктрины парализуется своеобразной «поправкой»: на место народа-суворена у Руссо ставится дво-

¹⁸ А. П. Сумароков. Полн. собр. всех соч., т. X, стр. 132.

¹⁹ Там же, стр. 127.

²⁰ Д. И. Фонвизин. Собр. соч. в двух томах, т. I. М.—Л., 1959, стр. 213—214.

рянство, долженствующее «корпусом своим представлять нацию»²¹, народная же масса вообще исключается из рассуждений. «Договор» истолковывается как соглашение граждан-дворян, носителей политического суверенитета, и государя. Такой подход позволил М. М. Щербатову сблизить Руссо и Монтескье и использовать их общий авторитет для критики «Наказа» Екатерины II. Комментируя известное место в «Наказе», которое позже привлекло внимание Радищева, «какой предлог самодержавного правления? — Не тот, чтобы у людей отнять естественную их вольность, но чтобы действия их направить к получению самого большего ото всех добра», Щербатов замечает: «Не может быть другого предмету окромя сего ни в каком правлении; ибо, говорит Руссо: „Понеже великие правители первоначально были избраны народами для утверждения их благополучия, то во учинении с сими избранными правителями договора между уступленных прав народ не мог свою естественную вольность уступить, яко вещь такую, без которой его благополучие никак соделаться не может; а если бы, последует сей писатель, и нашелся такой неосторожной народ, которой бы свою вольность уступил, то должно его почитать яко безумного, от которого никакой договор силы не имеет“». Но должно здесь рассмотреть, соответствует ли самодержавная власть такому первенствующему договору. И сие мне кажется сумнению подвергнуто²². Причем интересно, что Щербатов не только ссылается на «Общественный договор», но и, цитируя его с большой вольностью, придает мысли Руссо, казалось бы, даже более демократическое звучание, чем то, которое присуще было оригиналу. Он утверждает, что гражданское состояние человека сохраняет всю полноту свободы состояния естественного. Именно такое же утверждение мы встретим в дальнейшем у Радищева. Между тем Руссо считал, что «благодаря общественному договору человек теряет свою естественную свободу [...] выигрывает же он гражданскую свободу»²³. Однако «решительность» Щербатова не должна нас вводить в заблуждение. Именно она — лучшее свидетельство того, что в начале 1770-х годов еще не появился тот русский читатель, который мог бы прочесть в сочинениях Руссо декларацию народоправства. Щербатов видит в нем лишь союзника в борьбе за ограничение самодержавия и не допускает мысли, что под понятие о суверенном народе можно подвести не просвещенное дворянство, а «невежественную» крестьянскую массу.

Новый этап в отношении к Руссо приходится на последнюю четверть XVIII в. Именно в этот период в сочинениях Радищева русская демократическая мысль XVIII в. получила свое зрелое и полное выражение. Естественно, что истолкование Руссо стало одним из путей формирования той системы общественных идей, которые отразили идеиную программу русской демокра-

²¹ Д. И. Фонвизин. Собр. соч. в двух томах, т. II, стр. 265.

²² М. М. Щербатов. Неизданные сочинения. — «Труды ГИМ», 1935, стр. 23.

²³ J.-J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. VI. Paris, 1824, p. 27.

тии XVIII в., выражавшей боль и гнев, протест и чаяния масс крепостного крестьянства.

Радищев познакомился с произведениями Руссо еще в юношеском возрасте, причем знакомство с сочинениями «женевского гражданина» было лишь частью его широкого ознакомления с литературой французского Просвещения. То, что уже тогда в сознании Радищева вперед выдвинулись Руссо, Гельвеций и Мабли, чрезвычайно характерно для его позиции. Само сочетание этих имен свидетельствует, что уже в эти годы речь шла не о пассивном усвоении, а о своеобразном столкновении, внимании активном, избирательном, органически связанном с формированием собственной системы взглядов.

Сопоставление с идеями Руссо чрезвычайно существенно для понимания позиции Радищева²⁴. Между тем вопрос этот не только еще не был предметом серьезного научного рассмотрения, но даже не была сделана элементарная работа: в произведениях Радищева не обнаружены скрытые цитаты из сочинений Руссо, не произведено сопоставление политической терминологии обоих мыслителей. Между тем количество подобных цитат весьма значительно. Так, например, в главе «Новгород» «Путешествия из Петербурга в Москву» читаем дважды повторенную мысль: «Может ли существовать право, когда нет силы на приведение его в действительность», «право без силы было всегда в исполнении почтаемо пустым словом»²⁵. Эти места следуют сопоставить с известным положением из «Общественного договора», гласящим, что «так как всегда прав самый сильный, то и нужно лишь действовать так, чтобы стать таковым. Но что же это за право, которое исчезает, как только прекращается действие силы?» (кн. I, гл. III).

Ф. Ушаков в сочинении, переведенном, отредактированном и изданном Радищевым, так излагает доктрину «Общественного договора»: «Народ есть общество людей, соединившихся для снискания своих выгод и своея сохранности соединенными силами, подчиненное власти, в нем находящейся; но как все люди от природы суть свободны, и никто не имеет права у них отнять сия свободы, следовательно, учреждение обществ предполагает всегда действительное или безмолвное согласие»²⁶. Непосредственно за этим идет фраза, вполне возможна внесенная Радищевым при публикации им сочинений Ушакова в 1789 г., настолько тесно она связана с полемикой против тех русских мыслителей, которые, подобно Гоббсу, отстаивали тезис о врожденной злой природе человека-эгоиста («единственника»): «О сем иные сомневаются,

²⁴ Наиболее полно вопрос рассмотрен в статье: T. Witkowski. Radiščev und Rousseau.— «Studien zur Geschichte der russischen Literatur des XVIII Jahrhunderts» Berlin, Akademie-Verlag, 1963.

²⁵ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. I. М.—Л., 1938, стр. 263—264.

²⁶ Там же, стр. 188.

почитая народ собранием единственников. Но оно представляет нравственную особу, общим понятием и хотением одаренную». Показательно, что для подкрепления своей позиции Радищев сослался на Руссо, приведя его слова о том, что «l'Etat ou la Cité n'est qu'une personne morale dont la vie consiste dans l'union de ses membres» («Du contrat social», Livre II, Chap. IV). Вместе с тем весьма примечательно и различие: Руссо говорит о государстве, Ушаков — Радищев переводят это понятие словом «народ». Как мы увидим, это отнюдь не случайно. Многие основные идеи Руссо: идея народного суверенитета, общественного договора, эгалитарного распределения собственности, представление о том, что сама эта собственность должна зиждиться на личном труде, и ряд других, более частных тезисов его обширного наследия были близки Радищеву и разделялись им. Однако из этого не следует, что в позиции двух мыслителей не было значительных расхождений.

Радищев прошел еще в молодости школу гельвецианского материализма и до конца дней своих считал, «по системе Гельвециевой», что «разум идет чувствованиям в след, или ничто иное есть, как они»²⁷. Материалистическое понимание природы человека наложило отпечаток на этику Радищева, определив ряд расхождений его с Руссо. Разница между утверждением Руссо о врожденно добной природе человека и разделяемым Радищевым тезисом о том, что он по рождению ни добр, ни зол, не была существенной для их общественно-политических взглядов, ибо оба мыслителя были убеждены в том, что источником зла является не «естество», а несправедливое общественное устройство, оба верили в высокое предназначение человека. Антропологическая природа человека, по мнению Радищева, прекрасна. Зло рождается в обществе. Согласно радищевскому представлению о человеке, о его исконной антропологической основе,— это «существо, всесилю и всеведению сопричастное»²⁸, наделенное внешним «благолепием», стремящееся и к личному, и к общему благу. Основанному на представлениях сенсуалистического материализма идеалу человеческой личности соответствовал и определенный общественный идеал. Человек рожден для счастья: «Дерзай желати своего блаженства и блажен будешь»²⁹.

Но уже здесь начинаются расхождения между поклонником гельвецианского материализма Радищевым и Руссо: Радищев верит в спасительную силу человеческого эгоизма. Человеческое общество возникает не вопреки индивидуальному эгоизму, а благодаря ему. Человек-эгоист социален, а не антиобществен по своей природе. Стремление человека к личному счастью не противостоит стремлению к нему других людей, ибо все они, живя в одинаковых условиях, подвергаясь однаковому воздействию среды, имеют сход-

²⁷ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. III, стр. 346.

²⁸ Там же, т. II, стр. 51.

²⁹ Там же, т. III, стр. 29.

ные представления, сходные потребности и интересы. В свободном от угнетения обществе эгоистическое стремление человека к личному счастью вместе с тем есть и гражданственное стремление к общему благу. «Доколе единомыслие в обществе царствовало, закон не что иное был, как собственное каждого к пользе общей побуждение, не что иное, как природное почти стремление исполнять каждому свое желание; *ибо каждый в особенности своей не иного чего желал, как чего желали все...*»³⁰ Из этого проистекало убеждение в том, что личная польза человека совпадает с нравственными критериями, и стремление связать материальный интерес с общественной моралью. «Всякое действие его (человека.— Ю. Л.) во благе и во зле есть мздоимно», так как «причина к общежитию есть единственна, а именно собственная каждого польза»³¹. Другим следствием изложенной системы являлось убеждение в том, что, заключая общественный договор, человек сохраняет всю свободу естественного состояния, поскольку его свобода, по Радищеву, не имеет (в отличие от того, как на это смотрел Руссо) антиобщественного характера. «Закон положительный.— писал Радищев в „Опыте о законодательстве“,— не истребляет, не долженствует и немощен всегда истребить закона естественного»³².

«Гражданин,— писал Радищев в „Путешествии“,— становясь гражданином, не перестает быть человеком»³³.

Из подобного понимания характера общества закономерно вытекало и представление о «естественном» государственном порядке. Цель государства — счастье граждан: «Государство есть великая машина, коей цель есть блаженство граждан»³⁴. Радищевское понимание природы человека заставляет его верить в народную массу, поэтому идея прямого и непосредственного народовластия находит в нем естественного и страстного защитника: «Собрание граждан именуется народом; соборная нарова власть есть власть первоначальная, а потому высшая...» Исполнительная власть, которую «вверяет народ единому или многим», находится под прямым и непосредственным контролем народа. «Худое власти народной употребление есть преступление»³⁵.

В демократической программе Руссо Радищева привлекали беспощадное отрицание всего феодального порядка и идея прямого народоправства, мысль о народе «в соборном его лице» как источнике и носителе суверенитета. Эти представления навсегда вошли в политическое сознание Радищева. Однако различия в понимании природы человека породили и различие в толко-

³⁰ Там же, (ср.: «Свою творю, творя всех волю».— Курсив мой.— Ю. Л.).

³¹ Там же, стр. 30.

³² Там же, стр. 10.

³³ Там же, стр. 47.

³⁴ Там же, стр. 5.

³⁵ Там же, стр. 10.

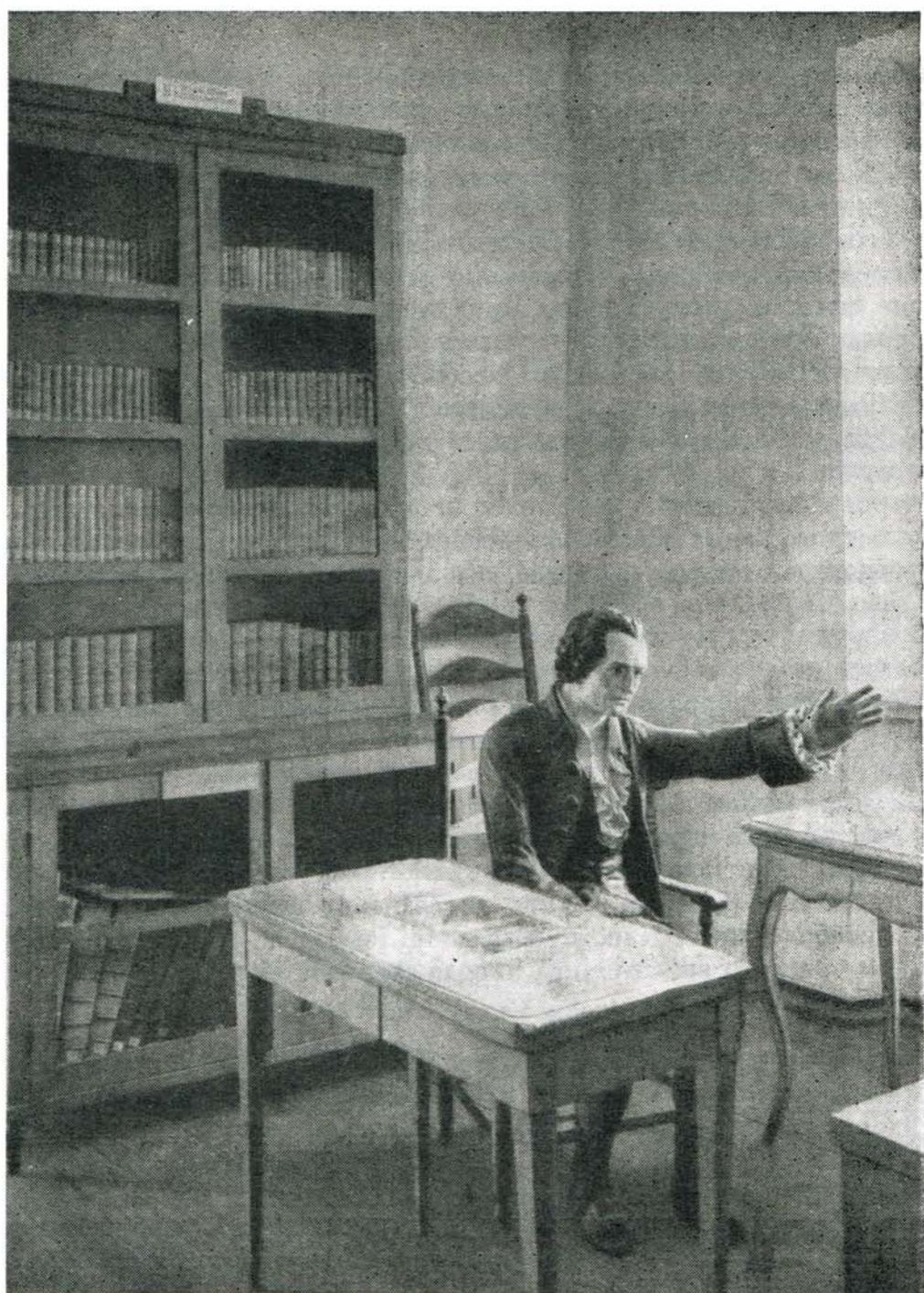
вании природы общественного договора. Некоторые из этих различий дают основание говорить о большей, по сравнению с Руссо, революционности мышления и выводов Радищева. Размышая о механизме политического управления, гарантирующем полноту народного суверенитета, Радищев сначала, подобно Руссо, видел условие его действенности в малых размерах территории государства, поскольку еще в примечаниях к переводу Мабли он недвусмысленно выразил свое отрицательное отношение к защищаемой Мабли идее народного представительства, отдавая явное предпочтение прямому народоправству, сторонником которого, как известно, был и Руссо. Именно поэтому он в начале 1780-х годов предсказал будущей освобожденной России федеративное устройство (опять-таки высоко ценимое Руссо). Россия рисовалась ему в оде «Вольность» как свободный союз небольших по территории общин, способных осуществлять непосредственное участие всех граждан в управлении.

*Из недр развалины огромной,
Среди огней, кровавых рек,
Средь глада, зверства, язвы темной,
Что лютый дух властей возжег,—
Возникнут малые светила;
Незыблемы свои корнила
Украсят дружества венцом,
На пользу всех ладью направят...³⁶*

Однако в дальнейшем Радищев к этой идеи не возвращался и даже резко осудил Руссо в одном из своих черновых набросков за мысль о том, что обширным государствам по природе их свойственна монархия. Здесь он писал, что Руссо «с умствованием много вреда» сделал тем, что, «не взяв на помощь историю, думал, что добroе правление может быть в малой земле, а в больших должно быть насилие»³⁷. Отказавшись от идеи федерации, Радищев разработал оригинальную теорию защиты народного суверенитета. Он его видит не в существовании парламента (отчуждение суверенитета) и не в возможности всего народа собираться на площади, а в постоянной готовности народа к вооруженному выступлению. Революция превращается в постоянно действующий политический институт. Именно в ходе ее народ осуществляет свой суверенитет. Он отвергает действия той власти, которая не

³⁶ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. I, стр. 16.

³⁷ Там же, т. III, стр. 47. Необходимо в то же время учитывать, что Руссо рассматривал монархию, как и любую иную форму организации исполнительной власти, как «служителя» народа, единственного и безраздельного обладателя власти законодательной. Но сохранение им самого термина монархия, отождествлявшегося в глазах Радищева с самовластием, «насилием», не могло не вызвать его негодования.



Восковая фигура Ж.-Ж. Руссо
в библиотеке кн. Н. Е. Юсупова в Архангельском

соответствует его интересам, и учреждает новую, сохраняя за собой право сбросить и ее в случае необходимости. Прообразом такой системы Радищев считал древнерусское вече, якобы свободно приглашавшее и изгонявшее князей³⁸. Если народ постоянно готов к защите своего суверенитета, то безразлично, как организована исполнительная власть. В этом случае Радищев, как и Руссо, приходивший к аналогичным выводам относительно любой власти, действующей сообразно законам (*légitime*), был склонен и единоличное правление считать республикой. При этом Радищева интересовал вопрос о критериях, которые могут свидетельствовать о нарушении властью первоначального договора и, следовательно, быть достаточным основанием для революции. Решал он его очень интересно. Люди вступают в общество для своего блага, собственная польза отдельного человека — основа общественного договора.

Критерием исполнения государем своих обязанностей является счастье отдельного гражданина. Поскольку (здесь, как было уже отмечено выше, Радищев расходится с Руссо) эгоизм отдельного человека должен совпадать в справедливо устроенном обществе с общенародными интересами и является основой морали, то государство, созданное как орудие общей пользы, не может посягать на счастье даже одного из граждан: «Отъявленный единственный из сих прав (имение, честь, вольность или жизнь.— Ю. Л.) у гражданина, государь нарушает первоначальное условие и теряет, имея скипетр в руках, право ко престолу»³⁹. Единственный случай угнетения есть свидетельство искажения всего государственного порядка. Радищев выписал «мнение судии Гольма»: «Если человек заключается властью незаконною, то сие есть достаточная причина всем для принятия его в защиту [...] Когда свобода подданного нарушается, то сие есть вызов на защиту ко всем английским подданным»⁴⁰. Уничтожение несправедливой власти мыслится Радищевым как революционный акт, венцом которого является суд народа-суверена над мятежником-царем:

*Преступник власти, мною данной,
Вещай, злодей, мной увенчанный,
Против меня восстать как смел⁴¹.*

³⁸ Ср. у Монтескье в «Духе законов», произведении Радищеву хорошо известном: «Чтобы заставить своих правителей подчиняться законам, критяне придумали весьма своеобразное средство, а именно — восстание. Часть граждан восставала, возмущалась, обращала в бегство правителей и заставляла их вернуться к частной жизни. Это считалось законным образом действия. Кажется, что учреждение, обращавшее мятеж в средство противодействия злоупотреблениям власти, должно было бы погубить любую республику; но оно не разрушило республики Крита...» (Ш. Монтескье. Избр. произв. М., 1955, стр. 260).

³⁹ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. III, стр. 15.

⁴⁰ Там же, стр. 44.

⁴¹ Там же.

Народная революция и суд над царем утверждаются как своеобразный государственный институт, проявление народного суверенитета. В примечании Радищева к переводу из Мабли читаем: «Неправосудие государя дает народу, его судии, то же и более над ним право, какое ему дает закон над преступниками»⁴². «Худое власти народной употребление есть преступление величайшее, но судить о нем может только народ в соборном своем лице»⁴³, — писал Радищев в юридических набросках. Суд над царем мыслится как общенародный акт (ср.: «На вече весь народ течет»). Таким образом, система внутренних порядков и установлений демократического государства, создаваемая Радищевым, не только включала, как это было у Руссо, потенциальную возможность революционных выводов и действий народа (притом лишь в определенных исторических условиях), но и прямо узаконивала народную революцию в качестве гаранта верховенства народа и торжества общих интересов.

Однако другая грань в отличиях позиции Радищева и Руссо раскрывает большую революционность французского мыслителя. Именно потому, что Радищев стоял на почве этики материалистов XVIII в. и был убежден в том, что разумно понятый личный интерес полностью совпадает с общественным, он не допускал никакого насилия над личностью, в том числе и революционного. Мысль о том, что общество может диктовать индивидууму свои нормы свободы, вопреки его естественным представлениям о счаствии, мысль о том, что человек и гражданин имеют разное представление о свободе, была Радищеву органически чужда. Поэтому Радищев не воспринял тех элементов учения Руссо, которые готовили теорию революционной диктатуры. Не случайно он в дальнейшем осудил деятельность якобинцев. В конце жизни в «Песни исторической» он пишет о Сулле:

*Нет, никто не уравнится
Ему в лютости толикой,
Робеспьер дней наших разве⁴⁴.*

Итак, система общественно-политических воззрений Радищева, во многом сближаясь с идеями Руссо, в определенном смысле с ними расходилась. Этим объясняется наличие и восторженных, и остро полемических суждений Радищева о сочинениях «гражданина Женевы». Но при этом, вследствие причин, отмеченных выше, именно творчество Радищева было вершиной в истории рецепции общественно-политических идей Руссо в России XVIII в. Екатерина II имела все основания найти в «Путешествии» Радищева «умствование, взятое из разных полумудрецов его века, как-то Руссо, аббé Рейналя»⁴⁵

⁴² Там же, т. II, стр. 282.

⁴³ Там же, т. III, стр. 10.

⁴⁴ Там же, т. I, стр. 97.

⁴⁵ А. Н. Радищев. Избр. соч. М.—Л., ГИХЛ, 1949, стр. 667.

Однако Руссо — не только публицист-проповедник, но и писатель, автор романов, создатель художественного направления. Эта сторона его творчества также широко отразилась в русской литературе XVIII в. Касаясь ее, мы снова будем иметь в виду не столько перечень переводов, сколько общую картину восприятия и истолкования Руссо русскими писателями.

Здесь мы отчетливо замечаем две тенденции. Первая связана с демократическим направлением в развитии русской прозы. Она проявлялась в стремлении взглянуть на феодальное общество глазами «естественного человека», отвергающего все формы угнетения и предрассудков. Авторы подобных произведений создают в русской прозе повествовательную традицию, связанную с идеями Руссо, высказанными в его общественно-политических трактатах, в «Эмиле» и «Новой Элоизе». Причем это направление и роман Руссо воспринимало больше в плане идейном, чем чисто художественном. Следы интереса к «Исповеди» обнаруживаются в этом лагере значительно реже.

Сама сущность философского романа просветителей требовала наличия в нем двух планов: критического изображения жизни в ее реальном облике и утверждения превосходства жизни в ее «естественному виде». Двуплановый подход к явлениям действительности мог в практике художественной прозы реализовываться несколькими путями. Писатель мог сосредоточить внимание на «естественному» развитии, вынеся сопоставление его с реальной действительностью за скобки и предоставив делать это сопоставление самому читателю. Так возникали утопии об «естественному» обществе и сюжеты, построенные на «робинзонаде». Герой, изъятый из общества, развивался по законам человеческой природы, не зная угнетения и общественного зла. Повествование о воспитании по образцу «Эмиля» Руссо или рассказы о жизни путешественника, оказавшегося на необитаемом острове, позволяли отделить истинные потребности от ложных, противоестественные привычки, воспитанные обществом и модой, от вытекающих из самой человеческой природы прав, интересов и склонностей. К этому же ряду относятся произведения о «добрых» дикарях, их естественной и потому счастливой жизни.

Сопоставление «естественных» мыслей человека, воспитанного в соответствии с его прекрасными возможностями, и предрассудков, уродливостей современного общества сообщало этим произведениям ту двуплановость, которая составляла отличительную черту просветительского философского романа.

Появлялись романы, где сопоставление «дикого» и человека современного общества переносилось и на русскую почву. Назовем хотя бы роман П. Богдановича «Дикий человек, смеющийся учеными и нравам нынешнего света», вышедший в Петербурге в 1781 г. и, «вторым тиснением», в 1790 г.

П. Богданович был человеком, бесспорно «захваченным просветительски-

*Титульный лист
русского перевода второго
«Рассуждения» Ж.-Ж. Руссо. 1770*

ми идеями»⁴⁶. Взгляды его не были свободны от противоречий, но присущее ему критическое отношение к самодержавно-крепостническим порядкам не вызывает сомнений. П. Богданович не во всем согласен с «женевским гражданином», для критики идей которого он использует доводы Вольтера. В приложении к роману он поместил перевод «Разговора дикого с бакалавром из сочинений г. Вольтера». Однако и с последним его позиция совпадает далеко не полностью. В его романе «дикий» совсем не в восторге от имущественного неравенства и не считает его нормальным. Он изумлен тем, что мать его возлюбленной выставляет требование: «Чтобы вы имели несколько земли [...], чтобы могли сказать: моя земля, мой дом и пр., но как притом все уже земли заняты и все принадлежит одной половине людей, а другая владеть оными ожидает своей очереди, то покамест не прийдет ваша очередь, я вам запрещаю изъясняться в любви перед дочерью моей». Ацем (так зовут «дикого») подвергся нападению разбойника. «Ты жестокосерднейший из всех людей на свете.— Нет,— ответствовал ему разбойник,— я с жалостию у тебя одного (кошелька.— Ю. Л.) спрашиваю, необходимость меня к тому понуждает. Я рожден от таких родителей, которые никогда ни на одну ступень земли у себя не имели: они выучили меня ремеслу [...], но обстоятельства времени

РАЗСУЖДЕНИЕ о

НАЧАЛЪ И ОСНОВАНИИ НЕРАВЕНСТВА МЕЖДУ ЛЮДЬМИ, СОЧИНЕННОЕ ГОСПОДИНОМЪ Ж. Ж. РУССО, перевелъ ПАВЕЛЬ ПОТЕМКИНЪ.

Non in depravatis, sed in his quae bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale.
ARISTOT. о пол. К. 2.



Печатано при Императорскомъ Московскомъ Университетѣ 1770, году.

⁴⁶ Л. Светлов. А. Н. Радищев и политические процессы конца XVIII в.— Сб. «Из истории русской философии XVIII—XIX вв.». М., Изд. МГУ, 1952, стр. 64—65; Г. Маконенко. Новые материалы о Д. И. Фонвизине и неизвестные его сочинения.— «Русская литература», 1958, № 3, стр. 137.

сделали оное для меня бесполезным, и меня самая крайность принудила приняться за разбойничество»⁴⁷.

Разбойник — тоже своего рода «естественный» человек, он изгнаник из общества. И то, что он выступает не как преступник, а как жертва, раскрывает преступность общественного порядка. Если роман начинается тем, что «дикий человек, скитавшийся в одних токмо лесах и пустынях [...], вознамерившись обозреть все различные народы, обитающие на сем малом земном шаре, пришел некогда [...] в столицу самого просвещеннейшего государства» (стр. 6), то в конце он ее с проклятием покидает: «Ах! Боже мой! — воскричал Ацем,— что слышу я? Ах, чудовища! Жестокие, бесчеловечные! Нет, не хочу более у вас оставаться: непостоянство ваше приводит меня в ужас; я менее буду подвержен бедствиям, скитаясь по самым дремучим лесам; там могу я следовать по своей воле движениям естества, и там и львы, и тигры не столь свирепы» (стр. 53). Правда, противник руссоистской идеи «уединенного жития», П. Богданович отправляет своего героя искать страну, «где люди лучше, справедливее, человеколюбивее, великодушнее и чувствительнее поступают», но, оставаясь в цензурных возможностях, автор не мог изобразить утопической картины всеобщего равенства и благодеяния и оборвал на этом роман.

Идеал «естественного» человека, с точки зрения которого оценивается действительность, мог быть воплощен не только в дикаре, но и в ребенке. В этом отношении особо примечателен «Отрывок путешествия в ...И*** Т***».

«Отрывок» построен весьма знаменательно. Сталкивая два описания жизни — крестьян и богачей, «любимцев Плутовых»⁴⁸, автор вводит в повествование образы трех грудных младенцев. Для того чтобы создать такой образ в начале 1770-х годов, надо было пережить своеобразный идеально-художественный перелом. До тех пор, пока добродетель человека ставилась в прямую зависимость от его «разумности», а чувства оценивались как источник «эгоистических», антиобщественных устремлений, положительный герой — и это характерно не только для Сумарокова, но и для Фонвизина — должен был быть «разумным». Для Фонвизина «Простаков» — значащее имя для характеристики глупого, т. е. отрицательного, персонажа. Простак же Вольтера — положительный герой именно в силу детского простодушия характера, ставящего его вне мира социального зла. Показательно, что уже Нарежный в «Российском Жиль-Блаве» использовал фамилию «Простяков» как значащее имя для положительного персонажа. Рупором авторских идей у Фонвизина выступает Стародум — человек, умудренный опытом, годами, чтением нравственных сочинений. Ребенок вводится в литературу лишь как объект воспи-

⁴⁷ П. Богданович. Дикий человек, смеющийся учености и нравам нынешнего света. Второе тиснение. СПб., 1790, стр. 51.

⁴⁸ От Плуто — бог богатства у древних греков.

тения. Он раскрывает свои положительные качества при ложным усвоением наук, тем, что рассуждает как взрослый. Митрофан же, сохраняющий детский ум в недетском возрасте,— отрицательный персонаж.

Для того чтобы сделать ребенка не только положительным героем, но и носителем лучших человеческих качеств, надо было поставить нравственную ценность в зависимость не от ума, а от близости к «природе человека».

Хотя осуждение дворян происходит в «Отрывке» детьми разных возрастов (эпизод с крестьянскими детьми, разбегающимися при виде дворянского мундира), но центральное место занимают образы трех грудных младенцев, воплощающих три основные черты природы человеческой личности. Автор «Отрывка», бесспорно, читал «Эмиля» Руссо, где образ грудного младенца неоднократно выступает в той же роли. Руссо писал: «Жалуются на состояние детства, а не видят того, что род человеческий погиб бы, если бы человек не начал с состояния детства»⁴⁹. И далее о грудных младенцах: «Их первый голос, говорите вы, плач? Охотно верю: вы угнетаете их с самого рождения; первые дары, которые они получают от вас,— цепи; первое обращение, которое они испытывают с вашей стороны,— пытки. Располагая свободно только голосом, могут ли они не воспользоваться им для жалобы? Они кричат о зле, которое вы им делаете; если бы вас так связали, вы бы кричали громче их»⁵⁰. Руссо виделась связь природы ребенка с общественными проблемами, когда он писал: «Никогда не забуду, как на моих глазах один из этих несносных плакс получил шлепок от своей кормилицы. Он моментально умолк: я подумал, что он испугался. Я сказал себе: это будет рабская душа, от которой ничего не добьешься иначе как строгостью. Я ошибся: несчастный задохнулся от гнева, он почти перестал дышать; я видел, как он посинел. Минуту спустя последовали пронзительные крики; все признаки злобы, бешенства, отчаяния этого возраста оказались в его звуках. Я боялся, что он испустит дух от волнения. Если бы я сомневался в том, что чувство справедливого и несправедливого врождено душе человеческой, то один этот пример убедил бы меня. Я уверен, что раскаленная головешка, улавшая случайно на руку этого ребенка, была бы для него менее чувствительна, чем этот шлепок, довольно легкий, но данный с очевидным намерением оскорбить»⁵¹.

Речь, конечно, идет не о каком-либо заимствовании внешнего приема,— точно так же, как интерес к детям (и особенно крестьянским) у Тургенева, Некрасова, Толстого и Чехова, каждый раз своеобразно переосмысленный, не представлял заимствования, а вытекал из природы мировоззрения самих этих писателей. Автор «Отрывка путешествия в И *** Т ***» резко подчеркнул этот мотив: он ввел в повествование трех грудных младенцев одного

⁴⁹ Ж.-Ж. Р у с с о. Эмиль, или о воспитании. СПб., 1913, стр. 12.

⁵⁰ Там же, стр. 19.

⁵¹ Там же, стр. 42—43.

возраста в одной и той же избе — случай редкий и маловероятный с точки зрения житейского правдоподобия, той эмпирической правды, которая привлекала, например, Чулкова. Но автора в данном случае это не беспокоит. В бытовом ключе дано отрицательное — описание жизни крестьянина; здесь отклонения от правдоподобия были бы нарушением торжественно сформулированного принципа: «Истина первом моим руководствует!» Но младенцы представляют второй, «теоретический» план отрывка. Они призваны нести «философскую» правду о природе человека. В данном случае осуществляется тот принцип, который сформулировал Руссо, характеризуя романы Вольтера: «Он нарушал правдоподобие, не нарушая правды»⁵². Недаром помочь младенцам оценивается автором «Отрывка» как «услуга человечеству».

Что же считает автор «Отрывка» «естественными» свойствами человека? Первая потребность — пища: «Увидел я, что у одного упал сосок с молоком; я его поправил, и он успокоился». Далее, это — стремление к сохранению жизни: «Другого нашел обернувшегося лицом к подушонке из самой толстой холстины, набитой соломою; я тотчас его оборотил и увидел, что без скорой помощи лишился бы он жизни, ибо он не только что посинел, но и, почернев, был уже в руках смерти; скоро и этот успокоился». Третий младенец олицетворяет стремление избежать страданий: «Подошел к третьему, увидел, что он был распеленан, множество мух покрывали лицо его и тело и немилосердно мучили сего ребенка; солома, на которой он лежал, также его колола, и он произносил пронзающий крик. Я оказал и этому услугу [...]; замолчал и этот»⁵³.

Автор истолковывает протест младенцев как свидетельство наличия у человека природных, неотъемлемых прав и прямо переходит отсюда к общим социальным вопросам. Отсутствие пищи и страдания младенцев — философская «робинзонада», свидетельствующая о «неестественноти» отнятия средств пропитания и мучений народа. «Смотря на сих младенцев [...], вскричал я: жестокосердый тиран, отъемлющий у крестьян наущенный хлеб и последнее спокойство! Посмотри, чего требуют сии младенцы! У одного связанны руки и ноги, приносит ли он о том жалобы?»⁵⁴ Нет, он спокойно взирает на свои оковы. Чего же требует он? Необходимо нужного только пропитания. Другой произносил вопль о том, чтобы только не отнимали у него жизнь. Третий вопиял к человечеству, чтобы его не мучили. Кричите, бедные твари, сказал я, проливая слезы, приносите жалобы свои, наслаждайтесь последним

⁵² J.-J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. III. Paris, 1824, p. III.

⁵³ «Сатирические журналы Н. И. Новикова». М. — Л., 1951, стр. 296.

⁵⁴ Любопытное свидетельство того, что образы младенцев имеют «философский», а не «эмпирический» смысл: спеленуты, конечно, все три младенца, а не один, но автор в каждом из них берет лишь то, что может прояснить идею «естественных» нужд; поэтому связанные руки и ноги двух других младенцев его уже не интересуют.

сим удовольствием во младенчестве; когда возмужаете, тогда и сего утешения лишитесь. О солнце, лучами щедрот своих Россию озаряющее, призри на сих несчастных!»⁵⁵

Обращает на себя внимание то, что в число «естественных» потребностей автор «Отрывка», разойдясь с Руссо, не включил свободу. Показательно и то, что младенец «спокойно взирает на свои оковы», а сам путешественник, «оказав услугу человечеству», совершает действие, резко осужденное Руссо,— пеленает ребенка «другими, хотя и не чистыми, но одвако же сухими пеленками». Вспомним, что именно обычай пеленания, а также найма кормилиц встретили со стороны Руссо резкое осуждение как «противоестественные». Под влиянием энергичной проповеди Руссо эти обычай стали исчезать во второй половине XVIII в. из практики воспитания. Известно, что Екатерина II, демонстрируя свою связь «с идеями века», изгнала пеленки из детской своих внуков — великих князей Александра и Константина. Автор «Отрывка», бесспорно, читал вышедшего в 1762 г. «Эмиля», и позиция его в этом вопросе не может рассматриваться как случайная. Конечно, ошибочно было бы полагать, что автор «Отрывка» признает «естественным» положение скованного раба, если только он сыт,— автакрепостнический дух отрывка не подлежит сомнению, и в этом отношении мы можем вполне положиться на революционное чутье И. А. Добролюбова, который склонен был скорее преувеличивать, чем замалчивать связь сатириков XVIII в. с либералами — обличителями своего времени. Расходясь с Руссо, автор «Отрывка» сближался с этикой французских материалистов Гельвеция и Гольбаха. Философы-материалисты считали, что человек обладает лишь следующими «естественными» свойствами: стремлением к наслаждению и отвращением к страданию и смерти. Стремление к свободе возникает уже как вторичная потребность в обществе, отнимающем у человека возможность наслаждения.

Определенная часть произведений отразила и проблематику «Новой Элоизы». Таковы «Письма Ернеста и Доравры» Ф. Эмина и роман Н. Эмина «Игра судьбы».

Однако, как мы уже говорили, в последней четверти XIX в. в русской прозе наметилось и иное истолкование наследия Руссо-писателя, причем на первый план выдвинулся вопрос о Руссо — мастере психологического анализа. Именно здесь и возник интерес к «Исповеди». Как известно, в системе идей Руссо «Исповедь» не только не противостояла его общественно-политическим трактатам, но, напротив того, органически с ними согласовывалась. Сама идея предельного обнажения своей души была связана с верой в природную доброту человеческого сердца, в значительность отдельной человеческой личности. Беспредельная искренность подразумевала противопоставление естественной чистоты и социальной испорченности, вытекала из

⁵⁵ Сатирические журналы Н. И. Новикова», стр. 298.

той критики лицемерия, которая прозвучала уже в ранних работах Руссо. Однако в русской традиции вопрос этот подчас получал иное толкование. Сложная противоречивость идей французского мыслителя, выступавшая под его пером как диалектически сложное целое, здесь оборачивалась возможностью различных интерпретаций. Руссо в восприятии русского писателя-демократа XVIII в. и современного ему дворянского литератора, конечно, не был одинаков. Каждый период в развитии русской общественной мысли, русской литературы открывал своего Руссо, видя идейное богатство французского писателя сквозь светофильтры своего мировоззрения.

В этом смысле показательно, что для русского писателя (и читателя) демократического лагеря в XVIII в. Руссо-мыслитель и социолог заслонил Руссо-педагога и писателя-психолога. На подобный характер рецепции указывает тот факт, что русские журналы XVIII в. переводят и публикуют из романа «Новая Элоиза», как правило, философские и общественно-политические рассуждения. То же характерно и для отрывочных переводов в рукописных сборниках той поры. В высшей степени показательно, что в наследии такого внимательного читателя Руссо, каким был Радищев, мы не встречаем ни одного упоминания об «Исповеди». Зато произведение это привлекло внимание деятелей другого общественного и литературного лагеря.

Д. И. Фонвизин принадлежал к писателям, органически усвоившим традиции рационалистической культуры. Тем непримиримее он был к Руссо и его культурпессимизму. Однако в конце 1770-х годов в его сознании происходит явный сдвиг. Наблюдение над русской действительностью и посещение Франции повергли самого Фонвизина в глубокий пессимизм. Вера в разум как двигатель прогресса была поколеблена.

Рационалистическое сознание искало выхода из общественных конфликтов на пути чисто политических преобразований. Стремление к социальным реформам было ему чуждо, и не случайно представители русского рационализма принимали Монтескье, но решительно отвергали Руссо. Однако для Фонвизина кризис веры в политические реформы не привел к выдвижению социальных требований. Отказавшись от веры в политический прогресс, Фонвизин обратился к идее личного усовершенствования. Политическим ухищрениям им была противопоставлена личная чистота. Не случайна самохарактеристика Фонвизина (и его alter ego Стародума) в эти годы: вместо распространенной в просветительской литературе формулы «друг человечества» — «друг честных людей». С этих позиций меняется отношение к Руссо, в котором Фонвизин видит не социального пророка, а мыслителя, преодолевающего беспощадной искренностью ложь в себе самом.

Показательно изменение отношения Фонвизина к Руссо в письмах из Франции в 1778 г. В начале он еще не выделяет его из круга энциклопедистов, распространяя и на него свое ироническое отношение к деятельности философов просвещения. Он пишет сестре 11/22 марта 1778 г.: «Руссо твой

в Париже живет, как медведь в берлоге [...] Мне обещали показать этого урода. Вольтер также здесь; этого чудотворца на той неделе увижу»⁵⁶. В нравственном разложении предреволюционной королевской Франции Фонвизин увидел влияние материалистической философии, а в самих философах его, в первую очередь, заинтересовал их человеческий и нравственный облик. «Все они, выключая весьма малое число, не только не заслуживают почтения, но достойны презрения. Высокомерие, зависть и коварство составляют их главный характер». «Мало в них человеческого [...] Не могу вам довольно изъяснить, какими сквердями нашел я в натуре тех людей, коих сочинения вселили в меня душевное к ним почтение»⁵⁷. И именно это — нравственная высота, совпадение жизни и проповеди — заставляет Фонвизина выделить Руссо и переменить свое к нему отношение. В письме, написанном в августе 1778 г., сообщая сестре слух о самоубийстве Руссо, он пишет: «Итак, судьба не велела мне видеть славного Руссо! Твоя, однако, ж, правда, что чуть ли он не всех почтеннее и честнее из господ философов нынешнего века. По крайней мере бескорыстие его было строжайшее»⁵⁸. Особенно же потряс Фонвизина замысел «Исповеди» и то бесстрашие, с которым Руссо — автор «Исповеди» обнажал «без малейшего притворства всю свою душу, как мерзка она была в некоторые моменты, как сии моменты завлекали его в сильнейшие злодеяния, как возвращался к добродетели»⁵⁹. Жанр этого произведения Фонвизин определил так: «Книга, которую он сочинил, есть не иное что, как исповедь всех его дел и помышлений»⁶⁰. Показательно, что начатое им в конце жизни автобиографическое произведение Фонвизин назвал «Чистосердечное признание в делах моих и помышлениях». И если в 1778 г. в письмах к сестре Фонвизин не без иронии писал «твой Руссо», то в 1784 г. в письме к родным фигурирует уже «наш любимый Руссо»⁶¹.

Начало революции во Франции заставило по-новому прочесть сочинения Руссо. Наследие французского философа стало предметом полярно-противоположных оценок. В одном и том же 1794 г. мы можем найти такие суждения. И. В. Лопухин, масон, в книге «Излияние сердца, чущего благость единоначалия» писал: «Le Mr. Sansjugement⁶², желая издать такую книгу, которая бы ни с какой в мире не сравнилась (что, может быть, и удастся ему в глупости), начинает писать о равенстве состояний. Для справок вынимает из своей библиотеки „Contrat social“». А в том же году заточенный за воль-

⁵⁶ Д. И. Фонвизин. Собр. соч. в двух томах, т. II, 1959, стр. 438.

⁵⁷ Там же, стр. 443, 444.

⁵⁸ Там же, стр. 452.

⁵⁹ Там же, стр. 479.

⁶⁰ Там же, стр. 81.

⁶¹ Там же, стр. 535.

⁶² Имя это означает в переводе «Безрассудный». Цит. по «Друг юношества», 1809, май, стр. 48.

нодумство в Валаамской монастырской тюрьме П. А. Словцов в стихотворном послании к М. М. Сперанскому так изливал свои чувства:

*Сижу в стенах, где нет полдневного луча,
Где тает вечная и тусклая свеча.
Я болен, весь опух и силы ослабели,
Сказал бы более, но слезы одолели.
Я часто жалуюсь, почто простой народ
Забыл естественный и дикий жизни род?
Почто он вымыслил гражданские законы
И утвердил почто правительство и троны?*⁶³

Большой интерес представляет эволюция оценок Руссо в творчестве Н. М. Карамзина. На протяжении творческого пути Карамзина он несколько раз коренным образом пересматривал свое отношение к Руссо, причем каждый раз характер изменения оценок определялся, с одной стороны, внутренней эволюцией самого писателя, а, с другой,— тем, что развитие общественной жизни XVIII — начала XIX в. раскрывало и подчеркивало все новые и новые стороны в наследии Руссо.

В начале Французской революции отношение Карамзина к Руссо было благожелательным. Это тем более бросалось в глаза, что и непосредственные литературные руководители Карамзина — масоны из кружка А. М. Кутузова — Н. И. Новикова, и официальная литература относились к Руссо в эти годы отрицательно. В 1786 г., переводя по заказу Новикова прозой поэму Галлера «О происхождении зла», Карамзин, видимо, был согласен с тем, что источник его в природе человека, отрицая мысль о том, что близость к естественному состоянию освобождает от пороков. Лапландцы «суть те же рабы пороков. Они подобно нам нерадивы, исполнены скотских вожделений, суэтны, корыстолюбивы, леностны, завистливы и злобы. Не все ли едино, рыбий ли жир или злато смертоносную вражду производит»⁶⁴. Но в 1791 г. в «Московском журнале», рецензируя книгу «Voyage de Mr. le Vaillant dans l'intérieur de l'Afrique par Cap de Bonne Esperance dans les années 1780, 1781, 1782, 1783, 1784 et 1785», Карамзин писал прямо противоположное: «Путешественники говорят противное прежним, описывающим самыми гнусными красками человека дикого или натурального». Он протестует против «иных философов», которые, говоря о «натуре человеческой», «представляют ее злою». «Я осмелиюсь сказать,— замечает он,— что если где-нибудь на сей земле уважают еще благопристойность в поведении и нравах, то надобно идти искать храм ее среди пустынь»⁶⁵. В «Письмах русского путешественни-

⁶³ «Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.», т. I, стр. 404

⁶⁴ «О происхождении зла». Перевод с нем. В типографии Компании Типографической, 1786, стр. 59.

⁶⁵ «Московский журнал», 1791, ч. I, кн. 1, стр. 114—118.

ка», которые начали появляться в «Московском журнале» в том же году, читатель встречал не только ряд сочувственных упоминаний имени Руссо, но и ссылки на его идеи. Цюрихский юноша прославляет «союз братский» вольного и простого народа: «Мы [...] не знаем роскоши, которая свободных в рабов и тиранов превращает. На что нам блеск искусства, когда природа нам сияет во всей своей красе»⁶⁶.

Не следует думать, что сочувствие Карамзина руссоистическим тезисам в эти годы определялось непониманием связей, существовавших между идеями «женевского гражданина» и революционной практикой. Для Карамзина — внимательного читателя французских газет, журналов и брошюр, побывавшего в эти бурные дни в Париже, связь эта не осталась тайной. Но в те дни это еще не пугало его. В первой книжке журнала за 1792 г. он рекомендовал русскому читателю книгу Мерсье «De J.-J. Rousseau, considéré comme l'un de premiers auteurs de la révolution», называя ее и «Руины» Вольнея «важнейшими произведениями французской литературы в прошедшем году»⁶⁷.

Показательно, что, по условиям русской цензуры тех дней Карамзин не мог не только прореферировать рекомендуемую им книгу, но и дать ее полное название, заменив упоминание революции скромным «etc». Связь идей Руссо и революции была подчеркнута в книге, которую Карамзин рекомендовал русскому читателю самым недвусмысленным образом. Следы чтения книги Мерсье сохранились в произведениях Карамзина. Например, видимо, здесь он заимствовал рассказ о впечатлении, которое произвела на Руссо ария Орфея в опере Глюка⁶⁸. Карамзин внимательно и сочувственно информировал своих читателей о культе Руссо в революционном Париже, отклинувшись, например, на постановку пьесы «J.-J. Rousseau à ses derniers moments». Карамзину присуще было очень широкое восприятие наследия Руссо. В отличие от представителей более демократических кругов он воспринимает Руссо не только как политического писателя, но и как выдающегося психолога. В «Письмах русского путешественника» он отмечал: «„Confessions“ de J.-J. Rousseau, Stillings Jugendgeschichte и Anton Reiser предполагают я всем систематическим психологиям в свете»⁶⁹. Карамзин останавливается на влиянии Руссо-писателя, сопоставляя «Новую Элоизу» и «Вертера» («основания и многие положения (situations) в „Вертере“ взяты из „Элоизы“, но в нем более натуры»)⁷⁰.

⁶⁶ Там же, ч. IV, кн. 2, стр. 187.

⁶⁷ «Московский журнал», 1792, ч. V, кн. 1, стр. 150—151.

⁶⁸ Ср. «Письма русского путешественника», 1801, ч. V, стр. 207 и прим. на стр. 5 в книге Мерсье.

⁶⁹ «Московский журнал», ч. II, кн. 1, стр. 42. «Stillings Jugendgeschichte» — опубликованная в 1777—1778 гг. серия автобиографических книг немецкого писателя И. Г. Юнга, названного Штиллингом (1740—1817); Anton Reiser — вышедший в 1785—1790 гг. в Берлине автобиографический роман видного представителя периода «Бури и натиска» К. Ф. Морица (1757—1793).

⁷⁰ «Московский журнал», ч. VI, кн. 1, стр. 41.

Перелом в отношении к Руссо обозначился не тогда, когда раскрылась связь его идей с революцией, а когда сама эта революция приняла решительно неприемлемый для Карамзина, как и для всего круга его единомышленников, характер — в 1793 г., т. е. после установления якобинской революционной диктатуры⁷¹. Первым выступлением Карамзина против Руссо явилась статья «Нечто о науках, искусствах и просвещении». Весьма важно точно датировать это произведение. Еще в статье «Что нужно автору?» (начало 1793 г.) Карамзин отзывался очень положительно о «человеколюбии» Руссо, что в условиях тех дней не могло еще звучать двусмысленно: «В самых его заблуждениях сверкают искры страстного человеколюбия»⁷². Но стремительная динамичность политической жизни этого года определяла и эволюцию оценок Руссо, и мы не поймем их, если не будем стремиться к точным — по дням — датировкам. Статья «Нечто о науках» писана в 1793 г., но, как указал сам автор, это было еще «при жизни Бонната». А так как швейцарский натуралист и философ Шарль Бонне скончался 20 мая 1793 г., то значит статья эта была написана, когда революционная борьба уже достигла большого напряжения, но не привела еще к победе антижирондистского восстания 31 мая — 2 июня 1793 г. и к установлению якобинской диктатуры. Это и определяет дух статьи. Она направлена против культурпессимизма Руссо, но весьма далека от того ругательного тона, который в это время, под влиянием правительства, возобладал в русской печати. Карамзин писал: «Руссо! Руссо! Память твоя теперь любезна человекам; ты умер, но дух твой живет в „Эмиле“, но сердце твое живет в Элоизе — и ты восставал против наук, против Словесности! И ты проповедывал счастье невежества, славил бессмыслие, блаженство зверской жизни! Ибо что иное как не зверь есть тот человек, который живет только для удовлетворения своим физическим потребностям»⁷³. Однако любопытно, что в этой статье Карамзин не нападает на «философов XVIII века», не смешивает энциклопедистов и Руссо и не винит их, как это было свойственно в те дни почти всем русским литераторам, в подготовке революции⁷⁴. Более того, нападая на Руссо, он озабочен

⁷¹ Отношение Карамзина к якобинской диктатуре было противоречивым: резкое осуждение выступлений санкюлотов сочеталось с личным преклонением перед Робеспьером. Подробнее см. Ю. Лотман. Этика и тактика революционной борьбы в отражении русской литературы конца XVIII в. Статья I.— «Труды по русской и славянской филологии Тартуского университета», т. VIII. Тарту, 1965.

⁷² Н. М. Карамзин. Соч., т. III, 1848, стр. 372.

⁷³ Там же, стр. 396.

⁷⁴ Один из наиболее страстных поклонников Руссо в России, переводчик его общественно-политических трактатов П. С. Потемкин, писал И. И. Шувалову: «Вы, будучи знакомы всем философам нашего века: Вольтеру, Руссо, Рейналю и грубому Дидро (...), вразумите меня постигнуть, как могли сии, столь знаменитые разумом люди, возбуждая народы к своеольству, не предвидеть пагубные следствия для народа? Как могли они не предузнать, что человек может быть премудр, но люди буйны суть» («Московский вестник», 1809, ч. I, стр. 89).

*Титульный лист русского перевода
статьи «О политической экономии»,
СПб., 1777*

тем, чтобы защитить идею просвещения, особенно просвещения русских крестьян, от невежд, которые «под эгидой славного женевского гражданина злословят просвещение»⁷⁵. Карамзин пытался отгородиться и от «якобинского» духа Руссо, и от реакции, прославляя быстрое, но эволюционное движение к идеалам, провозглашенным философами XVIII столетия. Статья оптимистична по своему духу и резко выделяется на фоне всего того, что писалось в эти дни в России о Франции, ее философах и политической жизни. Однако увидеть свет ей было суждено только в 1794 г., когда настроения Карамзина резко переменились. Якобинская диктатура и революционный террор потрясли его. Конец этой диктатуры, кратковременное смягчение реакции в России в 1796 г. вызвали у Карамзина новые надежды и он снова сочувственно отзывался о революции и ее пророке Руссо: «Французская революция — одно из тех событий, которые на долгие века определяют судьбы людей. Начинается новая эра: я ее вижу, но Руссо ее предвидел. Прочтите примечание в „Эмиле“, и книга выпадет у вас из рук»⁷⁶.

С иных позиций начал полемизировать Карамзин с Руссо в 1800-е годы, когда вся система идей XVIII в. была им подвергнута решительному пересмотру. Такие его сочинения, как «Чувствительный и холодный» и «Моя исповедь» весьма показательны для определения новых принципов изображения человека в карамзинской прозе XIX в. Его позиция в этом вопросе про-

⁷⁵ Н. М. Карамзин. Соч., т. III, стр. 374.

⁷⁶ «Письма Н. М. Карамзина к И. И. Дмитриеву». СПб., 1866, стр. 480. В том месте «Эмиля», о котором идет речь (кн. III, п. 136), Руссо утверждал, что «мы приближаемся к эпохе кризиса, к веку революции», а в примечании отрицал возможность длительного существования современных ему европейских монархий.

СТАТЬЯ
о
ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЭКОНОМИИ,
или
ГОСУДАРСТВЕННОМЪ
БЛАГОУЧРЕЖДЕНИИ.

Переведена изъ Енциклопедіи.



въ САНКТПЕТЕРБУРГѣ
при Императорской Академіи Наукъ
1777 года.

тивопоставлена просветительской традиции XVIII в., традиции Радищева и, особенно, Руссо. В очерке «Чувствительный и холодный» (направленность этого произведения подчеркнута подзаголовком: «Два характера») Карамзин демонстративно утверждает врожденную природу человеческого характера, независимость его от внешних условий. Не случайно очерк начинался прямой полемикой с просветительской точкой зрения: «Дух системы заставлял разумных людей утверждать многие странности и даже нелепости: так, некоторые писали и доказывали, что наши природные способности и свойства одинаковы; что обстоятельства и случаи воспитания не только образуют или развиваются, но и дают характер человеку, вместе с особым умом и талантами [...] Нет! одна Природа творит и дает: воспитание только образует. Одна Природа сеет: искусство или наставление только поливает семя, чтобы оно лучше и совереннее распустилось. Как ум, так и характер людей есть дело ея: отец, учитель, обстоятельства, могут помогать его дальнейшим развитиям, но не более»⁷⁷. Вся судьба героев очерка, Эраста и Леонида, определена не средой, не воспитанием, а врожденными свойствами. Даже политические воззрения героев всецело обусловлены их врожденным темпераментом: «Эраст обожал Катона, добродетельного самоубийцу,— Леонид считал его помешанным гордецом. Эраст восхищался бурными временами греческой и римской свободы — Леонид думал, что свобода есть зло, когда она не дает людям жить спокойно»⁷⁸.

Однако особенно отчетливо этот поворот во взглядах Карамзина проявился в повести «Моя исповедь», своеобразном «Анти-Эмиле». Повесть эта направлена и против «Эмиля», и против «Исповеди» Руссо, и — шире — против идеи врожденной доброты, а, следовательно, внутренней значительности человеческой личности. Однако, трактуя природу человека как врожденно-эгоистическую, злую, Карамзин выступает против подчеркнутого интереса человека к своей личности, против субъективизма, тем самым подымая руку и на собственное творчество предшествующих периодов. Именно в подобном смысле легко могли быть истолкованы слова: «Ныне путешествуют не для того, чтобы узнать и верно описать другие земли, но чтобы иметь случай поговорить о себе»⁷⁹. Но ведь именно в этом упрекали самого Карамзина его многочисленные критики! Он, однако, пошел еще дальше — и передал отрицательному герою свои собственные программные заявления 1790-х годов. В «Моей исповеди» этот отрицательный герой оправдывает свою страсть к самопризнаниям, свой интерес к описанию собственных чувств направлением современной ему литературы: «Ныне всякой сочинитель романа спешит

⁷⁷ Н. М. Карамзин. Соч., т. III, стр. 618—619.

⁷⁸ Там же, стр. 622. Напомним, что Катон был одним из любимейших героев Руссо, а понятию о свободе у него часто сопутствует эпитет бурная (*orageuse*). Образ Катона был весьма популярен в русской литературе от Ломоносова до Радищева.

⁷⁹ Н. М. Карамзин. Соч., т. III, стр. 504.

как можно скорее сообщить свой образ мыслей о важных и неважных предметах. Сверх того, сколько выходит книг под титлом: „Мои опыты“, „Тайный журнал моего сердца“! Что за перо, то и искреннее признание⁸⁰. Но ведь это же те принципы, которые неоднократно декларировал сам Карамзин! В статье «Что нужно автору?» (1793) он писал: «Ты берешься за перо и хочешь быть Автором: спроси же у самого себя, наедине, без свидетелей, искренно: „Каков я?“ Ибо ты хочешь писать портрет души и сердца своего»⁸¹.

Карамзин передал герою «Моей исповеди» и свое любимое выражение: «Весь свет казался мне беспорядочною игрою китайских теней». «Я родился философом — сносил все равнодушно и твердил любимое слово свое: „Китайские тени! Китайские тени!“»⁸². Но ведь читатель прекрасно помнил, что еще в 1801 г. Карамзин в заключении «Писем русского путешественника» так характеризовал мир в авторском тексте от своего собственного лица!

Однако главный адресат полемики — все же не собственное творчество. Повесть, как уже отмечалось, направлена против принципов Руссо. И название ее — «Моя исповедь» и слова о том, что «нынешний век можно назвать веком откровенности [...] Мы хотим жить, действовать и мыслить в прозрачном стекле»⁸³ — не могли не напомнить читателю об «Исповеди» Руссо. В еще большей мере повесть направлена против «Эмиля». Перед читателем проходит жизнь героя, построенная как повествование о воспитании человека. Учителями героя были «природа», «естественное влеченье» и воспитатель-швейцарец — персонаж, который пройдет в дальнейшем через ряд литературных произведений. Он мелькнет в черновиках «Евгения Онегина»: «Мосце швейцарец благородный», «Мосце швейцарец очень строгий», «Мосце швейцарец очень важный»⁸⁴. В сочетании с такой характеристикой воспитателя формула:

*Учил его всему шутя,
Чтоб не измучилось дитя —
Не докучая бранью [шумной] —⁸⁵*

становится описанием педагогики Руссо, основанной на отказе от средств принуждения. Воспитывать играя — один из принципов Руссо. Лишь в дальнейшем, когда воспитателем стал «француз убогий», весь отрывок переосмыслился. Образ швейцарца-воспитателя в русской литературе дожил до эпохи 40—50-х годов. Воспитатель-женевец, который «изучил всевозможные трактаты о воспитании и педагогике от „Эмиля“ и Песталоцци до Базедова и

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же, стр. 374.

⁸² Там же, стр. 515.

⁸³ Там же, стр. 504.

⁸⁴ Пушкин. Полн. собр. соч., т. VI. М., 1937, стр. 215.

⁸⁵ Там же.

Николаи»⁸⁶, определит годы ученичества Бельтова. «Молодой швейцарец» воспитывал и Лавредского.

Воспитатель в «Моей исповеди» — не только земляк Руссо, он вольнодумец и республиканец. «Я родился в республике и ненавижу тиранство»⁸⁷, — говорит он.

Предоставленный «природе», воспитанный по правилам просветительской педагогики, герой Карамзина вырастает, однако, эгоистом. Человек, по мнению автора, не может почерпнуть основ морали ни в своей природе, ни в своих разумно понятых интересах. Инстинктивные стремления его — антиобщественны. Не менее важно и другое; предоставленный самому себе, отделенный от всего «внеличностного»: морали, религии, народных обычаяев, семейных привязанностей — герой обречен не только на себялюбие, но и на неизбывную скучу — жизнь его делается пустой. Человек XVIII в., герой просветительских романов, убежденный в том, что «мораль — в природе вещей», уверенный в доброте неизвращенного человека, находил опору в самом себе. Именно через собственные «интересы» герой приобщался к народу и человечеству. Вместе с утратой веры в человеческую личность возникает стремление опереться на вне человека лежащие силы — прежде всего, на традицию, обычай. Человек, оторванный от обычаяев, мыслится как безнравственный и пустой, бесодержательный. Именно стремление заполнить душевную пустоту побуждает героя совершить ту цепь нелепых и безобразных поступков, которая составляет фабулу «Моей исповеди». Герой Карамзина, по сути дела, даже не эгоист, в понимании XVIII в., ибо не стремится к собственному благу. Убежденный в том, что счастья вообще нет, он хочет лишь развлечений, заполняющих жизнь. Суть же его забав не в том, что они доставляют ему счастье ценой притеснения других людей, а в циническом удовольствии осмеяния любых нравственных принципов. В этом смысле показательно поразительное совпадение «забав» героя «Моей исповеди» и Ставрогина, независимо от того, явилось ли это совпадение плодом случайности или означало сознательную перекличку.

Герой «Моей исповеди» «наделал много шуму в своем путешествии — тем, что, прыгая в контрансах с важными дамами немецких княжеских дворов, нарочно ронял их на землю самым непристойным образом; а всего более тем, что с добрыми католиками, целуя туфель папы, укусил ему ногу и заставил бедного старика закричать изо всей силы»⁸⁸.

Это как раз те дерзости «совсем неслыханные», «совсем дрянные и мальчишеские», которыми развлекался «принц Гарри»:

«Николай Всеволодович поднял мадам Липутину — чрезвычайно хорошенькую дамочку, ужасно перед ним робевшую,— сделал с ней два тура,

⁸⁶ А. И. Герцен. Собр. соч. в тридцати томах, т. IV. М., 1955, стр. 90.

⁸⁷ И. М. Карамзин. Соч., т. IV, стр. 506.

⁸⁸ Там же, стр. 507—508.

уселся подле, разговорил, рассмешил ее. Заметив, наконец, какая она хорошенькая, когда смеется, он вдруг, при всех гостях, обхватил ее за талию и подделовал в губы, раза три сряду, в полную сласть. Испуганная бедная женщина упала в обморок»⁸⁹.

Эпизод с губернатором в «Бесах» разительно напоминает поступок карамзинского героя в Ватикане: «Я вам, пожалуй, скажу, что побуждает,— угрюмо проговорил он и, оглядевшись, наклонился к уху Ивана Осиповича [...] Бедный Иван Осипович поспешно и доверчиво протянул свое ухо; он до крайности был любопытен. И вот тут-то и произошло нечто совершенно невозможное, а, с другой стороны и слишком ясное в одном отношении. Стничок вдруг почувствовал, что Nicolas, вместо того, чтобы прошептать ему какой-нибудь интересный секрет, вдруг прихватил зубами и довольно крепко стиснул в них верхнюю часть его уха. Он задрожал, и дух его прервался.— Nicolas, что за шутки! — простонал он машинально, не своим голосом»⁹⁰.

Не один Карамзин пересмотрел в начале XIX в. свое отношение к наследию Руссо. Вопрос этот был неотделимо связан с общей идеальной проблематикой эпохи: с отношением к Французской революции и всему комплексу вызванных ею к жизни конфликтов.

Отношение к Руссо в России начала XIX в. было очень своеобразным. Внимание к творчеству писателя не падало: дневники, письма той поры свидетельствуют о живом интересе русских читателей к творчеству Руссо. Так двадцатилетний Андрей Тургенев записывал в дневнике 21 декабря 1801 г.: «„Новая Элоиза“ будет моим *Code de morale* во всем: в любви, в добродетели, в должностях общественной и частной жизни»⁹¹. Об общественном интересе к творчеству Руссо в эти годы нельзя судить по количеству переводов, весьма ограниченному. Мы имеем сведения, что издание ряда переводов из Руссо в эти годы по разным причинам, частично, видимо, цензурным, не было доведено до конца. Так, В. Попугаев в стихотворении «Ода на случай позваления, сделанного советом на пропуск *Contrat Social*, сочинение славного женевского философа Руссо, представленное цензуре на рассмотрение», приветствовал данное цензурой разрешение «великих гениев читать»⁹². Однако в свет это издание не появилось, как не появилось из-за цензурного запрета и приветствовавшее его стихотворение Попугаева. А в ноябре 1801 г. А. Кайсаров сообщал Андрею Тургеневу: «Карамзина просят перевести „La nouv [elle] Heloi [se]“ и дают по 30 рублей за лист»⁹³. Издание это тоже не состоялось.

⁸⁹ Ф. М. Достоевский. Собр. соч. в десяти томах, т. VII. М., 1957, стр. 51.

⁹⁰ Там же, стр. 53—54.

⁹¹ Архив ИРЛИ АН СССР. Архив бр. Тургеневых, ф. 309, № 272, л. 21 об.

⁹² «Поэты-радищевцы», 1935, стр. 278—279.

⁹³ Архив ИРЛИ АН СССР. Архив бр. Тургеневых, ф. 309, № 50, л. 42 об.

В эти годы Руссо начинает восприниматься как писатель,озвучный романтическому культу природы и бурному субъективизму русских поклонников Шиллера. В сознании русских читателей начала XIX в. он при этом чаще всего воспринимается в противопоставлении Вольтеру. Андрей Тургенев в письме Жуковскому (1802) рассказывал о своей беседе с Е. М. Соковниной: «Я сказал, что ты переводишь Вольтера; она: „А он обещал мне, что никогда не будет любить Вольтера“; я: „Он, поверьте, совсем его не любит, а Руссо его наставник“»⁹⁴. Характерно, что тут же нашелся третий собеседник, который «восстал против Руссо».

Новая эпоха в истории восприятия идей Руссо в России началась в период формирования дворянской революционности. Поколение декабристов с детства было знакомо с его сочинениями. Александр Muравьев на следствии показал, что вольнодумство свое заимствовал от чтения «разных политических книг», среди которых назвал «Contrat Social de J.-J. Rousseau»⁹⁵. М. Фонвизин показал, что «свободный образ мыслей» сложился у него «в 17-ть лет из чтения Монтескью, Райналя и Руссо»⁹⁶. Н. Крюков сообщил, что чтение Руссо породило в нем «желание познать человека и то, что может служить к его счастию»⁹⁷. Н. Muравьев вспоминал детские годы, когда он, «не ставя преграды воображению своему, возбужденному чтением „Contrat Social“ Руссо, мысленно начертал себе всякие предположения в будущем. Думал и выдумал следующее: удалиться через пять лет на какой-нибудь остров, населенный дикими, взять с собою надежных товарищей, образовать жителей острова и составить новую республику»⁹⁸. Однако свидетельства эти сравнительно немногочисленны, что заставляет исследователя задуматься. Нет никакого сомнения, что подавляющее большинство декабристов было широко осведомлено о идеях и сочинениях Руссо и что знакомство это произошло рано, на грани детского и юношеского возрастов. Между тем, в ответах на знаменитый седьмой вопрос следственной комиссии: «Откуда заимствовали первые вольнодумческие и либеральные мысли», где специально предлагалось назвать книги, способствовавшие «мнениям сего рода», большинство декабристов не называли Руссо. Они называли Бенжамена Констана, Bentama, Биньона, Герена, Дестю де Траси, политические газеты, журналы и парламентские отчеты после 1815 г. и другие источники. Вряд ли можно предположить в этом лишь прием самозащиты, поскольку тут же, в этих же показаниях они открыто признавались в речах, мнениях и делах неизмеримо более криминальных, с точки зрения их судей, чем чтение Руссо. Вероятнее

⁹⁴ Архив ИРЛИ АН СССР. Архив бр. Тургеневых, ф. 309, № 4759.

⁹⁵ «Восстание декабристов», т. III, стр. 8.

⁹⁶ Там же, стр. 66.

⁹⁷ Там же, т. XI, стр. 371.

⁹⁸ «Русский архив», 1885, № 9, стр 25.

предположить, что в ряде случаев показания были искренними. Дело, видимо, в том, что, несмотря на безусловное знакомство с сочинениями Руссо, многие декабристы не связывали его идеи с теми конкретно-политическими задачами, которые им приходилось решать. В принципиальном отношении идеи Руссо отпугивали их своей беспощадной плебейской радикальностью. Как решение конкретных политico-тактических вопросов они представлялись наивными, не соответствующими той сложности общественно-политических проблем, которая раскрылась в результате всемирно-исторического опыта конца XVIII — начала XIX века. На фоне практических рекомендаций Бенжамена Констана пафос Руссо воспринимался как высокопарные мечтания, годные для юношей, но не для политиков.

В этом смысле показательно, что Н. Тургенев с его либеральным доктринерством относился к Руссо весьма противоречиво. Хорошо с детства зная его сочинения, он сочувственно выделял в нем одну, своюственную и самому Тургеневу мысль: народ в нравственном отношении выше дворянства. Читая в 1816 г. «Исповедь», он замечает: «Давно уже я заметил, что между простыми людьми гораздо более хороших и добрых людей, нежели между людьми, принадлежащими к высшим классам. Это замечание Руссо для меня приятно»⁹⁹. Однако социально-политические концепции Руссо, сама идея общественного договора, ему кажутся наивными. Еще в 1811 г. он присоединился к критику-иезуиту Жофруа, утверждавшему, что «*Contrat Social ouvrage tres ennuieux et nепонятнее апокалипсиса*»¹⁰⁰. Уже зрелым политическим мыслителем, одним из ведущих идеологов Союза Благоденствия, Н. Тургенев, осуждая ссылки на Руссо в речи президента неаполитанского парламента, писал: «Без буфонства они не на час. Теория договора есть настоящее буфонство; но может быть ясна для итальянских понятий»¹⁰¹.

Совершенно иным было отношение к Руссо в более радикальных кругах декабристского Юга. Например, В. Ф. Раевский «Общественный договор» Руссо «вытвердил, как азбуку»¹⁰². Не случайно его ум так занимало идеальное государство «Атлантида»¹⁰³. А. В. Поджио называл себя: «Поклонник мо-

⁹⁹ Н. Тургенев. Дневники, т. II.—«Архив бр. Тургеневых», вып. З. СПб., 1913, стр. 316.

¹⁰⁰ Там же, стр. 85 («Общественный договор очень скучен»). Любопытно сопоставить с утверждением консервативного Т. фон Бока: «Библейское общество есть не что иное, как Ж.-Ж. Руссо в духовном облачении. Направление этого общества по существу революционно, как направление и самого Евангелия» (А. В. Предтеченский. Записка Т. Е. Бока.—Сб. «Декабристы и их время». М.—Л., 1951, стр. 200).

¹⁰¹ «Декабрист Н. И. Тургенев. Письма к брату С. И. Тургеневу». М.—Л., 1936, стр. 319.

¹⁰² П. Е. Щеголов. Декабристы. М., 1926, стр. 13; ср. «Литературное наследство», т. 60, стр. 116.

¹⁰³ «Литературное наследство», т. 16—18, стр. 660—661.

его любимого Руссо»¹⁰⁴. Как отмечал исследователь, возникшее в те же годы в Одессе радикальное разночинное «Общество независимых» «интеллектуально тяготело к идеям „Общественного договора“ Руссо („Общество независимых. Закон его — следовать природе. Монаршей власти не признавать, а быть всем равными, признавать натуру творцом всего“)»¹⁰⁵.

В этом плане особенный интерес представляет динамика отношения к наследию Руссо А. С. Пушкина.

Даже среди своих современников Пушкин выделялся глубиной и органичностью связей с культурой «философского столетия». Причем именно лучшее наследие просветителей — демократические идеи равенства людей и их исконных, неотъемлемых прав, — в значительной степени питало революционный пафос молодого Пушкина. В период сближения в Кишиневе с кружком М. Орлова обаяние идей природного равенства и общественного договора для поэта резко возросло. Пушкин, конечно, читал Руссо и прежде. В лидее поклонником Руссо был Кюхельбекер. Да и вообще трудно представить себе образованного молодого человека тех лет, незнакомого с сочинениями Руссо, чье имя уже более полувека было неразрывно связано с политической жизнью, философией, публицистикой, литературой. Однако бесспорно, что самостоятельное отношение Пушкина к Руссо сложилось именно в связи с общим идейным влиянием на него декабристов Юга.

В Кишиневе, в тесном общении с демократически настроенными членами тайных обществ Пушкин заново пересмотрел свое отношение к философи, чьи взгляды, например, к кругу Николая Тургенева явно не встречали одобрения. Специально изучивший этот круг вопросов Б. В. Томашевский пишет: «Под влиянием политических споров, возбуждаемых революционной обстановкой на Западе, Пушкин обращается к Руссо и перечитывает его произведения»¹⁰⁶. Именно в это время Руссо начал восприниматься поэтом как «защитник вольности и прав» или, в черновом варианте, — «Руссо — Апостол наших прав»¹⁰⁷. Строки эти написаны еще в Кишиневе, в мае 1823 г., приблизительно за полгода до того, как возник первоначальный план «Цыган».

Поэма «Цыганы» обычно трактуется как разрыв Пушкина с романтизмом и осуждение индивидуализма романтического героя.

Думается, что проблематика поэмы вообще лежит в несколько иной плоскости. Под влиянием бесед с кишиневскими декабристами, напитанными просветительскими демократическими идеями об исконной доброте и равенстве людей, Пушкин задумал поэму о жизни «естественного» человека. Такой сюжет совсем не означал стремления уйти от острой проблематики в буквальном

¹⁰⁴ А. В. Поджио. Записки декабриста. 1930, стр. 59.

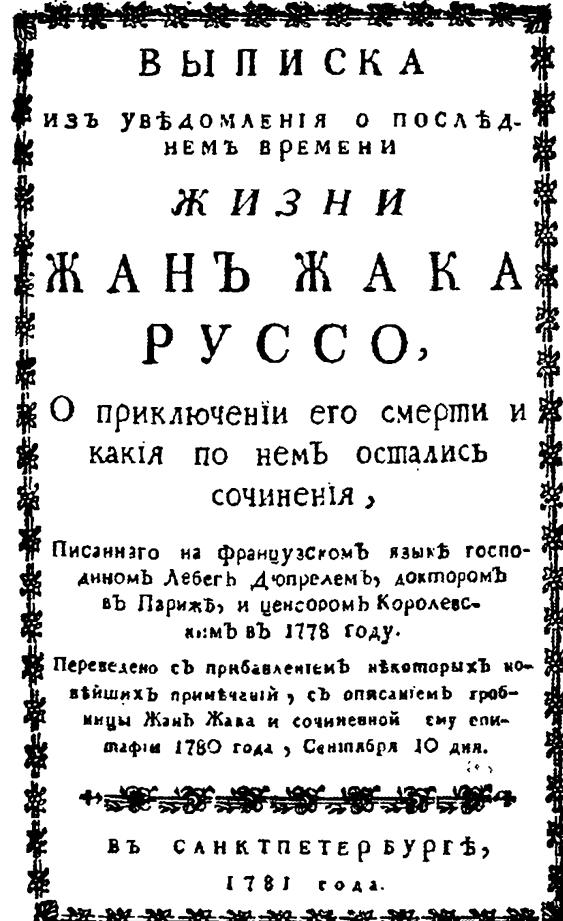
¹⁰⁵ «Декабристы». Неизданные материалы и статьи под ред. Б. Л. Модзалевского и Ю. Г. Оксмана. М., 1925, стр. 76.

¹⁰⁶ Б. В. Томашевский. Пушкин и Франция. Л., 1960, стр. 95—96.

¹⁰⁷ Пушкин. Полн. собр. соч., т. VI, стр. 233.

*Титульный лист брошюры с биографией
Ж.-Ж. Руссо. СПб., 1781*

ское благодушие. Идеал прекрасных возможностей человека лишь оттепляя мысль о его угнетенном, рабском состоянии. «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах», — писал Руссо в «Общественном договоре». Замысел поэмы о свободном народе, живущем по законам природы, был исполнен политической остроты и вполне созвучен настроениям кишиневских декабристов — друзей Пушкина. С самого начала замысел поэмы строился на противопоставлении «естественной» жизни цыганского табора и «противоестественной» цивилизации. Мир цыган — мир воли и веселья. Уже в первых черновиках появилась формула: «Как вольность, весел их начлег». Веселье и свобода для Пушкина так же тесно связаны, как уныние и рабство. И не случайно эпиграф «веселый» первоначально густо окрашивал все описание жизни цыган. В черновой редакции: «веселым табором noctуют»¹⁰⁸; Земфира боре «все так весело, так живо»¹⁰⁹, в дни молодости в старом цыгане кровь «весело кипела»¹¹⁰. Алеко стал «вольный житель мира, и солнце весело над ним полуденной красою блещет». В представлениях Руссо, Мабли и других философов демократического крыла Просвещения, свобода неразрывно связана с равенством и бедностью. Если описание нищеты реального народа современности (например, русского крестьянина в «Путешествии из Петербурга в Москву») — свидетель-



¹⁰⁸ Там же, т. IV, стр. 405.

¹⁰⁹ Там же, стр. 408.

¹¹⁰ Там же, стр. 413.

¹¹¹ Там же, стр. 423.

привыкла к «веселой воле»¹⁰⁹, в дни молодости в старом цыгане кровь «весело кипела»¹¹⁰, в дни молодости в старом цыгане привыкла к «веселой воле»¹⁰⁹, в дни молодости в старом цыгане

ство социальной несправедливости, так как подразумевает на другом общественном полюсе роскошь, то идеальный народ философской повести весь беден, и это мыслится как необходимое условие равенства. Руссо уже в своем первом «Рассуждении» на тему, предложенную Дижонской академией, доказывал, что науки гибельны не сами по себе, а именно потому, что не могут развиваться без роскоши: «Что были бы искусства без роскоши, которая их питает?»; «Вот каким образом, роскошь, распущенность и рабство во все времена становились наказанием за попытки выйти из счастливого неведения, в которое погрузила нас вечная Мудрость»¹¹². Мабли писал о современной ему Европе (цит. по переводу А. Н. Радищева): «Разумы равно от сребролюбия и сладострастия изнемогают»¹¹³. Таким образом картины бедности и мудрого неведения входили в положительную характеристику народа. В них видели залог равенства и социальной справедливости. Так появляются «издранные шатры». Вместо «полузавешанных коврами» первоначально было: «Покрытых бедными коврами», «рубищем». Бедность и воля — синонимы. Старый цыган говорит:

*Будь наш — привыкни к нашей доле,
Бродящей бедности и воле¹¹⁴.*

Пушкин резко подчеркнул эту связь (бедность и свобода) в наброске примечания к «Цыганам»: «Привязанность к дикой вольности, обеспеченной бедностью»¹¹⁵.

Антитезой бедной и простой жизни цыган является «неволя душных городов». Цивилизованное общество — богатое и рабское одновременно: там «прсят денег да цепей»¹¹⁶.

...там огромные палаты,
Там разноцветные ковры...¹¹⁷

Жилище старого цыгана и Земфиры

...телеага,
убогим крытая ковром¹¹⁸.

Старый цыган также противопоставляет свободу и богатство:

Ты любишь нас, хоть и рожден
Среди богатого народа.
Но не всегда мила свобода
Тому, кто к неге приучен¹¹⁹.

¹¹² J.-J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. I. Paris, 1815, p. 25, 23.

¹¹³ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. II, стр. 245.

¹¹⁴ Пушкин. Полн. собр. соч., т. IV, стр. 180.

¹¹⁵ Там же, т. XI, стр. 22.

¹¹⁶ Там же, т. IV, стр. 185.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же, стр. 202.

¹¹⁹ Там же, стр. 186.

Именно любовь к роскоши, неспособность привыкнуть «к заботам жизни бедной» не дала Овидию насладиться в изгнании вольностью. В черновых вариантах особенно резко подчеркнуто то, что герой оставил ради свободы «златую» «роскошь и забавы», бросил «цепи роскоши пустой»¹²⁰.

Активное сближение Пушкина с демократическими тенденциями философской мысли XVIII в. сильно чувствуется в «Цыганах». Деятели «Союза благоденствия» придавали просвещению особое значение в освободительной борьбе, и Пушкин до южной ссылки вполне разделял их убеждения. Даже в 1821 г. в Кишиневе, переживая усиление радикальных настроений, поэт все еще верил в связь просвещения и свободолюбия. Он стремился в «просвещении стать с веком наравне»¹²¹. Но уже в 1824 г., одновременно с работой над «Цыганами», он пишет:

*Где благо, там уже на страже
Иль просвещенье, иль тиран¹²².*

Тирания и цивилизация здесь приравнены. За этим стоит убеждение, что человеческое общество страдает не от несовершенства человека, а от порочности устройства общества, которое должно быть переделано. Эта мысль подчеркнута и в «Цыганах». Алеко «волен», потому что презрел «оковы просвещения».

Противопоставление свободы патриархального общества рабству цивилизации особенно резко выразилось в судьбе героя поэмы. Город, из которого ушел герой,— дарство Закона. «Его преследует Закон». Закон с большой буквы — это, конечно, не какой-нибудь конкретный, нарушенный героем закон, а само гражданское общество, само выродившееся «общественное состояние».

В предшествующий период Пушкин, как и большинство декабристов, считал, что народ неразумен, подчинен страстям и может двигаться к свободе, лишь подчиняясь просвещенному руководству. Поэтому он уделял особое внимание Закону как силе, способной регулировать отношения между членами общества, властью и народом: «С вольностью святой Законов мощных сочетанье». Но если считать, что люди по природе склонны к добру, если между частным и общим благом нет противоречий, то отпадает необходимость в Законе, регулирующем отношения человека к другим людям. Цыгане живут без властей, без Закона, не образуя гражданского общества. Очень существенная такая деталь. Земфира, объясняя отцу, почему Алеко решил стать цыганом, первоначально говорила: «Ему по сердцу наш закон». Пушкин исправил «по сердцу» на «по нраву» и остановился на этом варианте как на окончательном — переписал отрывок¹²³. Но в окончательном тексте он резко изменил смысл: у цыган нет Закона. Закон — принадлежность гражданского общества,

¹²⁰ Там же, стр. 414—415.

¹²¹ Там же, т. II, кн. 1, стр. 187.

¹²² Там же, стр. 333.

¹²³ Там же, т. IV, стр. 409, 410.

враг свободы. Стих зазвучал так: «Его преследует Закон». Ребенок не будет гражданином, потому что Алеко хочет воспитать его человеком. Центральное место в этом отношении — изъятый из окончательного текста монолог Алеко над колыбелью младенца. Сын Алеко вместе с жизнью получил «неоценимый дар свободы».

*Рости на воле без уроков
Не знай стеснительных палат
И не менай простых пороков
На образованный разверт.
Под сенью мирного забвенья
Пускай цыгана бедный внук
Лишен и неги просвещенья
И пышной суеты наук —
За то беспечен, здрав и волен...¹²⁴*

А далее:

*От общества быть может я
Отъемлю ныне гражданина —
Что нужды — я спасаю сына —
И я б желал, чтоб мать <моя>
Меня родила в чаще леса...¹²⁵*

При этом необычайно существенно то, что в роли «естественного народа» у Пушкина выступает народ кочевой, лишенный земельной собственности. Следует помнить, что Руссо в трактате «О причинах неравенства» подчеркнул, что именно возникновение земельной собственности порождает общественное состояние человека. Ту же мысль развивал и Радищев в хорошо известном Пушкину трактате «О человеке, его смертности и бессмертии».

Сын Алеко — «дитя любви, дитя природы», а не закона: Алеко и Земфириу связывает свободная сердечная склонность, а не юридическая зависимость. Не случайно Пушкин отбросил формулы «Я для него супругой буду», «И я его женою буду», ради: «Но я его подругой буду»¹²⁶. Слово «муж» будет применено к Алеко лишь тогда, когда начнется борьба между ним и Земфирией за право ее на свободу. Принимая Алеко в семью и общество, старик не требует ни клятв, ни обрядов, ни обязательств:

*Я рад. Останься до утра
Под сенью нашего шатра
Или пробудь у нас и доле,
Как ты захочешь...¹²⁷*

¹²⁴ Пушкин. Полн. собр. соч., т. IV, стр. 445.

¹²⁵ Там же, стр. 446.

¹²⁶ Там же, стр. 409 и 180.

¹²⁷ Там же, стр. 180.

Только добровольное согласие удерживает Алеко в обществе цыган. За преступление он наказуется лишь изгнанием, ибо, как доказывали многие мыслители XVIII в., общество не может ни удерживать человека против его воли, ни лишать жизни.

Свободные люди патриархального общества просты душой, добры, им не знакомы злоба и ревность. «Нет существа более кроткого, чем человек в первобытном состоянии» (Руссо. О происхождении неравенства), ибо именно в нем проявляется с наибольшей силой природа человека. Радищев писал: «Из внешнего сложения человека мы видели, что менее всех других животных он способен к хищности. Пальцы его не вооружены острыми когтями для раздирания своея седи, как у тигра; нет у него серпообразных клыков на отъятие жизни [...] Итак, человек не есть животное хищное»¹²⁸.

Доброта человека, ведущего естественный образ жизни, исключает ревность — чувство собственника. «Караибы — народ, который менее, чем какие-либо из ныне существующих народов, отдался от естественного своего состояния, — как раз миролюбивее всех в своих любовных делах и менее всех подвержены ревности, хотя они и живут в знойном климате, который, казалось бы, должен сообщить страсти этим еще большую деятельность»¹²⁹.

Характерно, что в монологе Алеко над колыбелью сына ревность причислена к общественным предрассудкам наравне с сословной дворянской честью, зависимостью от вельмож и т. д.

*Нет не преклонит он колен
Пред идолом какой-то чести,
Не будет вымышлять измен
Трепеща тайно жаждой мести¹³⁰.*

Однако если внимательно рассмотреть первоначальный замысел поэмы, то становится очевидным, что даже в период наиболее решительного отрицания современных общественных порядков Пушкин не был во всем согласен с Руссо. Руссо считал, что «естественный человек» прост, добродушен, не ярок. Он говорит даже о «косности первобытного состояния», называет человека в естественном состоянии тупым животным. Страсти — гибельное начало в человеческом существе. Высшая добродетель требует отказа от личного счастья, героизма. Обычный человек заботится о своем собственном счастье. «Взоры истинного героя простираются дале: счастье людей — вот его цель»¹³¹. На основе подобных представлений вырастала мораль героического аскетизма, разнообразно проявившаяся и в якобинском искусстве, и в творчестве Шиллера, и в русской гражданской поэзии 1800—1810-х годов.

¹²⁸ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч., т. II, стр. 53. Отрывок этот — явно скрытая цитата из «Рассуждения» Руссо о происхождении неравенства.

¹²⁹ Ж.-Ж. Руссо. Рассуждение о происхождении неравенства, 68 стр. настоящего издания.

¹³⁰ Пушкин. Полн. собр. соч., т. IV, стр. 446.

¹³¹ J.-J. Rousseau. Oeuvres complètes, t. I, 1815, p. 392.

Позиция Пушкина была более сложной. Он отдал дань (особенно в лирике) декабристскому противопоставлению гражданской и любовной поэзии. В его стихотворениях первого петербургского и южного периода мы встретим идеал сурового гражданина, пренебрегающего радостями любви. Но в лирике тех же лет мы найдем и другой идеал, связанный с пониманием природы страсти философами-материалистами XVIII в. Это будет образ человека, гармонически развитого, исполненного жизненных сил и жажды счастья, свободолюбивого не вопреки своей привязанности к земной любви и красоте, а именно благодаря ей. Страстная, яркая личность не противостоит в этом понимании героическому образу борца, а сливается с ним. Раевский призывал Пушкина оставить «другим певцам любовь» и воспеть свободу. В том же духе высказывался и С. Тургенев. Рылеев отказывался от любовной поэзии («Любовь никак неайдет на ум, увы, моя отчизна страждет»). Пушкин и сам в оде «Вольность» демонстративно отказался петь «Цитеры слабую дарицу». Но в стихотворении «Краев чужих неопытный любитель...» поэт приравнял страсть натуры свободолюбию. Как равные идеалы, стоят рядом —

...гражданин с душою благородной,
Возвышенной и пламенно свободной

и —

...женщина — не с хладной красотой,
Но с пламенной, пленительной, живой¹³²,

а в собрании Кривцова — еще выразительнее: «огненной, пленительной, живой». «Хладному и пустому» свету противопоставлен «блестательный, веселый, просвещенный» (отношение в 1817 г. к просвещению еще положительное) круг друзей. А мы уже видели, что «веселый» у Пушкина — устойчивый синоним понятий «свободный» и «свободолюбивый» (ср. в «Кавказском пленнике»: «С веселым призраком свободы»).

То же противопоставление мы находим и в «Цыганах». Мир неволи — мир однообразия, серости, где страсти заменены торговлей, где нет ни ярких умов, ни ярких чувств. Мир цыган не только свободен — он ярок, нестроен, самобытен, исполнен огня, страсти и движений. Это добрые, но самобытные и плаенные характеры.

«Все живо посреди степей»¹³³:

Лохмотьев ярких пестрота,
детей и старцев нагота,
Собак и лай и завыванье,
Волынки говор, скрып телег,
Всё скудно, дико, всё нестройно,

¹³² Пушкин. Полн. собр. соч., т. II, кн. 1, стр. 43, 522.

¹³³ Там же, т. IV, стр. 179.

*Но все так живо-неспокойно,
Так чуждо мертвых наших нег,
Так чуждо этой жизни праздной,
Как песнь рабов однообразной!*¹³⁴

В городах:

*Любви стыдятся, мысли гонят*¹³⁵.

В этом стремлении подчеркнуть полноту красок народной жизни нельзя не увидеть и подхода, отличного от романтического. Противопоставляя личность «толпе», романтики охотно говорили о герое ярком, необычном, грандиозном. Но сама эта характеристика подразумевала представление о «пошлой» и безликой толпе. Мысль о яркой личности, составляющей лишь единицу в «пестро-нестройной», яркой народной толпе, романтизму чужда. Если он и обращается к народу, то делает это в поисках «внеличностного»: смирения, простоты, отказа от индивидуального своеобразия. Между тем в «Цыганах» личность Земфиры не менее ярка, чем Алеко. Противостоит не яркий герой безликой массе, а яркость свободного примитивного народа однообразию рабской жизни города.

Если бы вся разработка сюжета была завершена в этом ключе, то и трагическая развязка — результат столкновения двух сильных и свободных натур — не бросила бы тени на антitezу жизни вольного народа степей и рабского мира цивилизации. Но между замыслом поэмы и ее завершением для Пушкина пролегли дни горьких разочарований и тяжелых размышлений.

События 1823 г., неудачи европейских революций, разгром кишиневского гнезда декабристов, горькое недоумение при виде равнодушия народов к своим правам и оторванности передовых людей от народа — все это ввело Пушкина в новый цикл размышлений, и они привели к пересмотру оценки основных идей Руссо. Прежде всего подверглась сомнению просветительская идея природной доброты и разумности человека, на которой зиждалась вера в общественные преобразования.

[И взор я бросил на] людей,
Увидел их надменных, низких,
[Жестоких] ветреных судей,
Глупцов, всегда злодейству близких,
Пред боязливой их толпой
[Жестокой], суетной, холодной
[Смешон] [глас] правды благо<родны>й,
Напрасен опыт вековой!¹³⁶

¹³⁴ Там же, стр. 182.

¹³⁵ Там же, стр. 185.

¹³⁶ Там же, т. II, кн. 1, стр. 293.

*Кто жил и мыслил, тот не может
В душе не презирать людей¹³⁷.*

Эти строки создавались почти одновременно. Пушкина стал занимать образ эгоиста, Наполеона. Черты его простирали в облике Онегина и Алеко. Но и «мирные народы» перестали восприниматься как носители положительного идеала. Поэма «Цыганы» получила пессимистическую концовку. Прежде бедность воспринималась как залог свободы и счастья. Мучительные, «злые» страсти раздирают лишь цивилизованное общество. Охваченный раздумьями переходного периода, Пушкин склонен видеть трагическое несовершенство в самой природе человека. Бедность не несет счастья:

*Но счастья нет и между вами,
Природы бедные сыны!..
И под издранными шатрами
Живут мучительные сны¹³⁸.*

Разочарование Пушкина в 1823 г. в идеях Руссо было частью широкого процесса переоценки теоретического наследия XVIII в. Казалось бы, этим и должна была закончиться история русского руссоизма как живого общественного течения. Новые идеи: историзм, диалектика, новые имена философов Запада — Шеллинга, Гегеля, великих социалистов-утопистов, казалось, должны были навсегда заслонить сочинения «женевского гражданина». Но реальная история русской общественной мысли пошла иной дорогой. Специфическая судьба русской демократии привела к тому, что идеи Руссо еще долго сохраняли актуальность для русского писателя и читателя. Демократизм, эгалитарное решение проблемы собственности, революционный пафос борьбы с насилием над личностью, психологический анализ, основанный на вере в ценность любого человеческого существа, в то, что страдания отдельной личности имеют всемирно-историческое значение, требование неумолимой искренности от писателя, суровый максимализм социальной и этической программы — все это делало сочинения Руссо исполненными для русского читателя XIX в. живого интереса. Все основные направления русской общественной мысли второй половины XIX в. от Чернышевского и Добролюбова до Толстого и Достоевского оказались, каждое по-своему, сложно соотнесенными с идейным наследием великого французского мыслителя — гуманиста и демократа.

*

Изучение дальнейшей судьбы идей Руссо в России не входит в задачу настоящего обзора. Однако рассмотренные нами факты получают исторический смысл лишь в связи с перспективами дальнейшего развития русского руссоизма.

¹³⁷ Пушкин. Полн. собр. соч., т. II, кн. 1, стр. 24.
¹³⁸ Там же, т. IV, стр. 203—204.

Прежде всего следует подчеркнуть, что, и перейдя за грани исторически очерченной проблематики XVIII в., наследие Руссо оставалось живым и современным для деятелей русской культуры середины и второй половины XIX в. Конечно, не абстрактный интерес к далекому прошлому заставил молодого Добролюбова читать в 1853 г. «Об общественном договоре» по рукописному переводу¹³⁹. Но наиболее ярким свидетельством того, что сочинения Руссо сохранили для русского читателя и через сто с лишним лет после их написания всю силу и обаяние современности, является, с одной стороны, непрекращающаяся полемика, с другой,— как и в XVIII столетии — избирательность в усвоении его наследия. Он не становится «классиком», все идеи которого одинаково принимаются, поскольку в равной мере далеки от злобы дня. Каждый из лагерей русской мысли XIX в. имеет «своего» Руссо.

Не рассматривая этого сложного вопроса в полном объеме, отметим лишь, что в интерпретации наследия Руссо в эти годы можно выделить три основных направления.

Первое — связано с оценкой Руссо революционными демократами. Концемся, в этой связи, лишь Чернышевского. Н. Г. Чернышевский был страстным поклонником Руссо, о котором писал: «Ничего, кроме дивно-гениального, не отдавал он в печать»¹⁴⁰. Однако в отношении его к наследию французского мыслителя происходила показательная эволюция. Чернышевский до ареста явно, в первую очередь интересуется Руссо как социальным мыслителем. При этом ему свойственна тенденция «приблизить» Руссо к идеям русских шестидесятников. В «Антропологическом принципе в философии», давая знаменитое определение связи социальных учений с общественной позицией писателя, он говорит: «Руссо — революционный демократ» (VII, 223). Но для Чернышевского «революционный демократ» — это не только обличитель *политической* несправедливости феодально-крепостнического порядка (это для него — «либерал»). В понятие «революционный демократ» непременно входит и критика *социального* угнетения. Революционный демократ для Чернышевского — социалист, и в Руссо он стремится подчеркнуть то, что может быть истолковано как проповедь социализма. В известной работе о Тюrgo Чернышевский делит всех предреволюционных мыслителей Франции на защитников «общественного права» (цензурная замена слова «социализм») и сторонников «индивидуального права», т. е. буржуазных отношений. Ко вторым он относит физиократов. При такой постановке вопроса разница между Мабли и Руссо стирается и, видимо, совершенно сознательно. Чернышевский их безоговорочно объединяет в лагере тех, кто безуспешно пытался противостоять «индивидуальному праву», защищая «общественное право»: «Из мыслителей, занимавшихся

¹³⁹ См. С. А. Рейсер. Летопись жизни и деятельности Н. А. Добролюбова. М., 1953, стр. 51.

¹⁴⁰ Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. XV. М., ГИХЛ, 1950, стр. 239 (все дальнейшие ссылки на это издание даются в тексте).



Фронтиспис издания
«Избранных мыслей» Ж.-Ж. Руссо.
СПб., 1801

социально-экономическими вопросами, такими защитниками были Мабли, Морелли,— но их усилия изменить господствующее направление оставались напрасны. Напрасно также шли против него Жан-Жак Руссо в „*Contrat social*“, Эльвениус в некоторых местах своего „*Traité de l'homme*“, Дидро в некоторых из лучших своих сочинений» (V, 304).

При этом показательно, что ссылка дана именно на «Общественный договор», а не на трактат о неравенстве. Это свидетельствует, что для Чернышевского государство «общей воли» призвано было защищать «общественные права» от напора буржуазного эгоизма и противостояло физиократическому принципу невмешательства политики в экономику.

Не менее любопытно, что во второй период жизни Чернышевского Руссо раскрылся для него как

психолог, предвосхищающий идею ненормативной сложности человеческой натуры. Уже в Петропавловской крепости он попросит у А. Н. Пыпина прислать восемь томов Руссо, отдельно оговорив «*Confession de J.-J. Rousseau*» (XIV, 489). В дальнейшем он начал переводить «Исповедь»¹⁴¹, которая оказалась заметное влияние на его позднейшие литературные опыты.

Второе направление в истолковании Руссо в эти годы связано с именем Л. Н. Толстого. Влияние Руссо на Толстого было столь значительным, что любая попытка охарактеризовать этот вопрос в пределах сжатого обзора заранее обречена на неудачу. Толстой познакомился с творчеством Руссо в юношеские годы и неоднократно обращался к нему в дальнейшем. Позже Толстой рассказывал: «Я прочел всего Руссо, все двадцать томов, включая „Музикальный словарь“. Я не только восхищался им; я боготворил его: в пятнадцать лет

¹⁴¹ См. Н. Г. Чернышевский. Неизданные материалы. Саратов, 1939.

Гитульный лист издания «Избранных мыслей» Ж.-Ж. Руссо. СПб., 1801

я носил на груди медальон с его портретом как образок. Многое из написанного им я храню в сердце, мне кажется, что это написал я сам»¹⁴². Точность воспоминаний мемуариста подтверждается многочисленными другими источниками. Так, в письме Б. Бувье, председателю Общества Ж.-Ж. Руссо в Женеве, Толстой писал: «Руссо был моим учителем с 15-летнего возраста. Руссо и Евангелие — два самые сильные и благотворные влияния на мою жизнь. Руссо не стареет. Совсем недавно мне пришлось перечитать некоторые из его произведений, и я испытал то же чувство подъема духа и восхищения, которое я испытывал, читая его в ранней молодости»¹⁴³. Составляя в начале 1880-х годов список книг, оказавших на него влияние, Толстой включил в раздел «с 14-ти до 20-ти лет»:

«Rousseau Confession	— огромное
Emile	— огромное
„ Nouvelle Héloïse	— очень
большое (т. 66, стр. 67).	

Убеждение в том, что «Руссо не стареет», сопровождало Толстого на всем протяжении его жизненного пути. Чтение Руссо неизменно вызывало у писателя размышление над наиболее волнующими его вопросами. Показательна запись в дневнике в сентябре 1890 г.: «Вчера читал «Emil'a» Руссо. Да, дурно я повел свою семейную жизнь» (т. 51, стр. 86)¹⁴⁴.

¹⁴² Полль Буйе. Три дня в Ясной Поляне.— «Толстой в воспоминаниях современников», т. II. М., Гослитиздат, 1960, стр. 154.

¹⁴³ Л. Н. Толстой. Поли. собр. соч., т. 75. М., 1956, стр. 234. В дальнейшем все ссылки на это издание — в тексте.

¹⁴⁴ Ср. отзыв о «Новой Элоизе» в письме А. Л. Толстому от 29 сентября 1898 г.: «Это прекрасная книга. Заставляет думать» (т. 71, стр. 454).

Д У Х Ъ

и ли

ИЗБРАННЫЯ МЫСЛИ

Ж. Ж. РУССО.

Перевод с Французского

Жана Мартинова.

Въ Санктпeterбургѣ, 1801.

Печатано въ Императорской Типографіи.

Съ дозволенія С. П. Б. Цензуры.

При всей неизбежности того, что любая попытка кратко охарактеризовать отношение Толстого к Руссо будет грубо приблизительна, можно отметить, что основным, привлекавшим его в наследии французского мыслителя, был демократизм, вера в доброту естественных порывов человека и осуждение общества, искающей прекрасные свойства природы. С этим было связано требование искренности, понимаемое как освобождение естественной истины от общественной лжи. Такое понимание объединяло психологизм Толстого и художественный метод «Исповеди». Однако в отличие от революционных демократов, антитеза «истина природы человека — ложь общественного порядка» дополнялась у Толстого противопоставлением: «интуитивное (истинное, природное, народное) — рациональное (ложное, искусственное, барское)». В этом случае истина раскрывалась как рационально не истолковываемая сложность, а человеческое существо — как живое противоречие (в противопоставлении мертвой однозначности теории, бюрократии, государства и разума). Это порождало несколько иное истолкование «Исповеди», характерно отраженное в лаконической записи Горького: «Об „унизительных порывах плоти“ он (Л. Н. Толстой — Ю. Л.) хорошо говорил в воскресенье, беседуя с Чеховым и Елпатьевским по поводу „Исповеди“ Руссо»¹⁴⁵. Это можно было бы истолковать как «аскетизм» позднего Толстого, если бы рядом не было оправдания физиологической любви как «искренней» и «естественной»: «Телом женщины искреннее мужчины, а мысли у нее — лживые»¹⁴⁶.

Во второй период творчества Толстого Руссо все чаще начинает привлекать его не только требованием истины как искренности, освобождения от условной лжи общества, но и призывом к правде как социальной справедливости. Не случайно, выписывая для народного чтения «Изречения мыслителей разных стран и разных веков», он избрал известное место из трактата о неравенстве — о первом человеке, огородившем участок земли. Но еще более интересно, что, наряду с точными цитатами, он включил несколько изречений с пометкой «по Руссо», подчеркнув тем самым, что это не перевод, а изложение основной для Руссо и достойной народного внимания, с точки зрения Толстого, мысли. Изречения эти таковы: «Всякий неработающий человек — негодяй. И потому хорошо всякому человеку уметь работать. Это нужно бедному, чтобы кормиться, а богатому для того, чтобы не чувствовать себя всегда виноватым» (т. 40, стр. 372). Эта мысль показалась Толстому настолько важной, что он с небольшими изменениями переписал ее дважды (ср. т. 41, стр. 116) и далее: «Так же, как противно закону природы то, чтобы дитя управляло взрослым или безумный мудрым человеком, так же противно закону природы и то, чтобы горсть людей была пресыщена излишествами, в то время как голодная толпа не имеет необходимого» (т. 41, стр. 388). Однако в отличие от Чернышевского, Толстой видел в Руссо не социалиста, а эгалитариста, защи-

¹⁴⁵ М. Горький. Собр. соч., в тридцати томах, т. 14, М., Гослитиздат, 1951, стр. 265.

¹⁴⁶ Там же, стр. 266.

ника трудовой крестьянской собственности и земельного закона в духе пропагандируемой им программы требований Генри Джорджа. Проповедь власти «делого» совершенно ускользала от его внимания, а Руссо приобретал черты противника государства¹⁴⁷. При этом Толстого привлекало то, что у Руссо он вычитывал, свойственную ему самому, двойную постановку вопроса — «объективную»: как справедливо устроить социальную жизнь народа (в первую очередь — проблему владения землей), и «субъективную»: как образованному человеку организовать свою жизнь так, чтобы жить в ладу с совестью. Интересно, что, если в изречениях «по Руссо» он хотел выразить *сущность* тех или иных высказываний французского мыслителя, то в неоконченной повести «Мать» Толстой решил воспроизвести *сущность* личности в идейной позиции Руссо, создав образ «по Руссо» — воспитателя Петра Никифоровича: «Он был — не сказать поклонник Руссо, хотя знал и любил его, но был человеком того же склада ума. Это был человек такой, каким мы представляем себе древних мудрецов (...) Он говорил, что жить, как мы живем, не стоит и предлагал мужу (повествование ведется от лица женщины — Ю. Л.) отдать всю землю крестьянам, а самим жить трудами» (т. 29, стр. 252—254). Близость этого образа «по Руссо» идеалам самого автора — очевидна. Руссо был для Толстого действенным писателем. Говоря, что основной вопрос философии: «Что мне делать?», Толстой добавлял «в особенности у Руссо» (т. 35, стр. 183).

Третий тип истолкования Руссо наиболее полно выразился в Достоевском. Если для Толстого Руссо и Евангелие были явлениями одного рода, то Достоевский видит в них антонимы. Достоевского неудержимо влекло к Руссо, но он сопротивлялся этому влечению и спорил всю жизнь с Руссо так же, как всю жизнь вел полемический диалог с Белинским. В черновиках к «Преступлению и наказанию», в разделе «Идея романа» он записал: «Человек не рождается для счастья. Человек заслуживает свое счастье, и всегда страданием. Тут нет никакой несправедливости...»¹⁴⁸ Объект полемики не назван, но ясен. Отождествляя демократию и буржуазность, Достоевский ведет с Руссо острую полемику, видя в нем проповедника социального и политического равенства, что, с его точки зрения, равнозначно буржуазному индивидуализму. Чернышевский видит народность Руссо в его вражде к буржуазной собственности, Толстой — демократа-эгалитариста, противника диктаторства, неотделимого, по его мнению, от социализма. Достоевский противопоставляет демократизм

¹⁴⁷ Интересно указать, что истолкование Руссо как проповедника анархической критики государства и игнорирование многочисленных высказываний автора «Общественного договора» о господстве общей воли над частной было широко распространено в окружении Толстого. Л. Л. Толстой, выступивший против отца со статьей «Отрицание или самосовершенствование?», писал: «Как Руссо был подготовителем французской революции, так Толстой был зажигателем русской. Тот и другой были врагами существующих государственных и общественных организаций своего, да и всякого времени» (т. 56, стр. 538).

¹⁴⁸ «Из архива Ф. М. Достоевского. Преступление и наказание. Неизданные материалы». М.—Л., Центрархив, 1931, стр. 167.

народности и видит в Руссо — проповеднике демократических идей — защитника антинародной буржуазности. Руссоизм становится для него «европейской» идеей в отличие от «русской» — христианства¹⁴⁹. В черновиках «Подростка» это сказано особенно резко: «Он ненавидит Женевские идеи (т. е. человеколюбие, т. е. добродетель без Христа) и не признает в добродетели ничего натурального»¹⁵⁰. Очень характерна другая запись: «Если бы я был чиновник или буржуй, говорит Он, я бы желал порядка, спокойствия, чтобы покомфортнее прожить, в 1-х) мне, а в 2-х) (из гуманности) и другим (с атеизмом-то!). Мало того: сам бы поддерживал порядок. Но так как я честен и совестлив, то я (с атеизмом) хочу откровенного разрушения и злодейства, а не хочу Женевских идей (разрядка моя. — Ю. Л.). Но не справился с злодейством и загрызла совесть»¹⁵¹. С этой позиции, как когда-то у Карамзина, «искренность» становится синонимом себялюбия, т. е. лжи, а «исповедь», обнажающий душу монолог, придается отрицательным героям¹⁵². Наслаждение исповедью равнозначно наслаждению самосозерцанием, т. е. наслаждению эгоизмом, следовательно, преступлением. Жажда «искренности» свойственна у Достоевского «сладострастникам». «Как Руссо находил наслаждение загаливаясь, так и Он находил сладострастное наслаждение загаливаться перед юношней, даже развращать его полюю своей откровенностью»¹⁵³.

Итак, восприятие Руссо в русской литературе XIX в. сложно развивало проблемы, возникшие еще в XVIII столетии. XX век дал в этом отношении новое — острота идейных споров в связи с кругом проблем, поднятых Руссо, не ослабла. Но споры, чаще всего, шли не вокруг произведений Руссо, а его идей, сложно преломленных в европейской культурной традиции XIX в. В таких вопросах, как отношение к «толстовству», антитеза «культуры» и «цивилизации» у Блока, проповедь «естественности» у Куприна («Олеся», «Листригоны») и во многих других спорах, проявляется в новом виде знакомая нам проблематика. Однако «русскоизм» и культура XX в.— особая и сложная проблема.

¹⁴⁹ В этом смысле показательно, что со Швейцарией связан и воспитанный в деревне под Базелем князь Мышкин, и «гражданин кантона Ури»— Ставрогин.

¹⁵⁰ «Ф. М. Достоевский в работе над романом „Подросток“. Творческие рукописи». — «Литературное наследство», т. 77. М., «Наука», 1965, стр. 89. Курсив Достоевского.

¹⁵¹ Там же.

¹⁵² Следует отметить, что явной пародией на сам принцип «исповеди», обнажения души, выступает известная игра в рассказы о дурных поступках на празднике у Настасьи Филипповны. Инициатором ее выступает шут и циник Фердыщенко, который рассказывает явно с проекцией на Руссо случай совершения им мелкой кражи с последующим обвинением невиновной служанки. Эпизод обличения вором своей жертвы — крайне близкий пересказ соответствующего места «Исповеди». Рассказ Фердыщенко об этом воспринимается как циническое хвастовство.

¹⁵³ «Ф. М. Достоевский в работе над романом „Подросток“. Творческие рукописи», стр. 90.