Валентина Ветловская

**«Дневник писателя» Ф.М. Достоевского за 1876 год:
О мужике Марее**

Valentina Vetlovskaya

**F.M. Dostoevsky's *Diary of a Writer* (1876):
about the Peasant Marey**

Об авторе: Валентина Евгеньевна ВЕТЛОВСКАЯ – доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Живет в Санкт-Петербурге. E-mail: nataliykovalenko@yandex.ru

About the author: Valentina E. VETLOVSKAYA – Doctor of Letters, chief researcher of the Institute of Russian Literature (Pushkin House). Lives in St.-Petersburg. E-mail: nataliykovalenko@yandex.ru

Аннотация. В статье речь идет об одном из художественных произведений в «Дневнике писателя» Достоевского, рассказе «Мужик Марей», и его публицистическом контексте. В статье называются реальные, литературные и фольклорные источники рассказа. По мнению автора, конечная цель их использования – в расширении временных и пространственных границ повествования, в результате которого положенный в основу рассказа частный случай приобретает особый смысл и позволяет Достоевскому рассуждать о судьбах западноевропейской и славяно-русской цивилизаций.

Ключевые слова: К. Аксаков, мужик Марей, Марий, Рим, Волга, Микула, цивилизации, формулы, идеалы.

Abstract. The article concerns one of the fictional pieces in Dostoevsky's «A Writer's Diary», namely «The Peasant Marey», and its publicistic context. Some factual, literature and folklore sources are named. It is the author's opinion that the final goal of using them is widening of chronological and extensional bounds of the narrative; as a result, the particular case the story is based on takes a new meaning and lets Dostoevsky reason about West European and Slavic / Russian civilizations.

Key words: K. Aksakov, peasant Marey, Marius, Rome, Volga, Mikula, civilizations, formulae, ideals.

Художественные произведения, написанные Достоевским для «Дневника писателя», более или менее очевидно связаны, как известно, с публицистическими его статьями. Рассказ «Мужик Марей» опубликован в качестве третьей части первой главы февральского выпуска «Дневника писателя» за 1876 год. Рассказу предшествуют две подглавки, последняя – под названием «О любви к народу. Необходимый контакт с народом». В этой подглавке, ссылаясь на мнение К.С. Аксакова, высказанное в статье «О современном человеке»¹ [Аксаков], насчет того, что «русский народ – давно уже просвещен и “образован”», Достоевский заявляет: «...я вполне разделяю это же самое мнение, горячо и давно ему сочувствую». И этому убеждению, поясняет писатель, не противоречат слова, сказанные им ранее: «...народ наш груб и невежествен, предан мраку и разврату...» [Достоевский 1972–1990: XXII, 42]. Далее Достоевский подробно растолковывает свою мысль:

В русском человеке из простонародья нужно уметь отвлекать красоту его от наносного варварства. Обстоятельствами всей почти русской истории народ наш до того был развращаем, соблазняем и постоянно мучим, что еще удивительно, как он дожил, сохранив человеческий образ, а не то что сохранив красоту его. Но он сохранил и красоту своего образа. <...> Повторяю: судите русский народ не по тем мерзостям, которые он так часто делает, а по тем великим и святым вещам, по которым он и в самой мерзости своей постоянно воздыхает. <...> Я как-то слепо убежден, что нет такого подлеца и мерзавца в русском народе, который бы не знал, что он подл и мерзок, тогда как у других бывает так, что делает мерзость, да еще сам себя за нее похваливает, в принцип свою мерзость возводит, утверждает, что в ней-то и заключается l' Ordre (франц.: порядок. – В.В.) и свет цивилизации, и несчастный кончает тем, что верит тому искренно, слепо и даже честно [Достоевский 1972–1990: XXII, с. 42].

Неприятие нравственной грязи и порока в себе точно так же, как и в других, способность к самоосуждению означают способность к возрождению, тогда как самонадеянность и довольство собой исключают необходимость совершенствования и стремления к высшей цели. Несоответствие неприглядной, грешной реальности высоким идеалам, всегда осознаваемое русским человеком, дает надежду на грядущее движение к лучшему и отдельных лиц, и общества в целом. А идеалы народа (имеются в виду православные основы народной нравственности) «сильны и святы; и они-то

¹ Статья покойного славянофила (не вполне завершенная) была подготовлена к печати И.С. Аксаковым и напечатана в сборнике Петербургского отдела Славянского Комитета [Аксаков: 241–288]. Достоевский входил в состав Комиссии, издававшей этот сборник.

и спасли его в века мучений; они срослись с душой его искони и наградили ее навеки простодушием и честностью, искренностью и широким всеоткрытым умом <...>. А если притом и так много грязи, то русский человек и тоскует от нее всего более сам, и верит, что всё это – лишь наносное и временное наваждение диавольское, что кончится тьма и что непременно воссияет когда-нибудь вечный свет» [Достоевский 1972–1990: XXII, 42].

Выражение тех же, что и у народа, идеалов Достоевский видит в выдающихся произведениях русской литературы – у Пушкина, Гончарова, Тургенева. «...За литературой нашей, – говорит он, – именно та заслуга, что она, почти вся целиком, в лучших представителях своих и прежде всей нашей интеллигенции <...> преклонилась перед правдой народной, признала идеалы народные за действительно прекрасные» [Достоевский 1972–1990: XXII, 44]. И это тем более примечательно, по мысли Достоевского, что такое признание обнаружилось скорее невольнo (так сказать, из глубокого сродства душ), чем сознательно. Писатель уверен, что «мы», то есть не только писатели, но и вся русская интеллигенция, теперь уже по доброй воле и убеждению «должны преклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли и образа; преклониться пред правдой народной и признать ее за правду, даже и в том ужасном случае (с точки зрения поклонников западного просвещения. – В.В.), если она вышла бы отчасти и из Четьи-Минеи. Одним словом, мы должны склониться, как блудные дети, двести лет не бывшие дома (с Петровских реформ, положивших начало безоглядной ориентации России на Западную Европу. – В.В.), но воротившиеся, однако же, все-таки русскими, в чем, впрочем, великая наша заслуга» [Достоевский 1972–1990: XXII, 45]. И хотя народу тоже есть чему поучиться у «блудных детей» своих, это не должно касаться его духовной жизни и мирозерцания. Ведь близкое знакомство с западной цивилизацией может заставить народ «пройти еще новый фазис разврата и лжи, как прошли и мы его (русская интеллигенция. – В.В.) с прививкой цивилизации». Однако, надеется автор, «огромность» народа поглотит и уничтожит в себе «новые мутные потоки» чужих и чуждых ему влияний, так что они не нанесут ему серьезного ущерба [Достоевский 1972–1990: XXII, 45].

Подглавка «О любви к народу. Необходимый контакт с народом» развивает основные положения статьи К.С. Аксакова с некоторой корректировкой. Достоевский, в отличие от Аксакова, с одной стороны, не видит в русском верхнем слое только нравственную и умственную порчу (отсюда ссылка на русскую литературу), а с другой, не видит и безусловное духовное здоровье народа, которое, несмотря на оговорки, всячески подчеркивает Аксаков. Автор статьи в «Братской помощи...» пишет: «...отсутствие

искренности и бедность душевная (современного человека Западной Европы. – В.В.) повторяются и у нас (в так называемом образованном обществе) в карикатурном виде». Петровское преобразование, повернувшее Россию к Западной Европе,

поставило нас (образованное общество. – В.В.) именно в такое отношение, что мы радуемся ее радостью, досадуем ее досадой, больны ее болезнью, мыслим... но нет, не мыслим даже и подражательно, а вторим ее мыслям. И вот не имея глубины и серьезной стороны того недуга, который объял западное человечество, мы портимся от двоякой причины: оттого, что ничего не делаем своего – это во всяком случае вредно – и оттого, наконец, что, перенимая чужое, мы, счастливые удобным способом жить чужим умом, малодушно обманываем себя, удовлетворяясь своею будто бы деятельностью и жизнью, и без сопротивления, без права, без причины и без смысла заражаемся чужими недугами. Но таково у нас только общество, которое своротило с русской дороги. Народ наш – крестьяне – слава Богу, еще на своей дороге; не к нему относятся наши слова [Аксаков: 243].

И далее:

Петр силился оторвать Россию от ее прошедшего, но он только разорвал ее надвое; в его руках остались только верхние классы; простой народ остался на корню <...>. Преобразованные русские быстро забыли и прошедшую Русь и современный русский народ, и между ними и народностью легла страшная бездна [Аксаков: 252].

Корректировка Достоевским высказываний Аксакова не затрагивает существа дела: с главными положениями автора «Братской помощи...» писатель согласен. У Аксакова речь идет не только о противопоставлении русской интеллигенции и народа, но и (это главное) о противопоставлении нравственных основ католически-протестантской Европы и православной России.

В настоящий момент на Западе, считает Аксаков, «чувствуется и слышится повсюду страшная бедность души, оскудение внутреннего родника жизни» [Аксаков: 241]. Непосредственность и искренность исчезают или исчезли; естественные и творческие проявления сердечных движений замещает их внешняя имитация. Форма скрывает отсутствие содержания, и ложь, как следствие этой ситуации, неизбежно заражает людей [Аксаков: 242–243]; «...все, – пишет Аксаков, – объяла ложь» [Аксаков: 245]. Единственное чувство (в урон всем остальным), увлекающее современного человека и разросшееся в нем до невероятных размеров – это самолюбие: «Наш век – есть век не великих характеров, не гигантских талантов, но гигантских самолюбий» [Аксаков: 244]. Это зло овладело всем западно-европейским человечеством и теми, кто покорно следует за ним. Личное

начало, начало «особняка» (то есть эгоизма) ставится во главу угла. В народах европейского Запада оно «стало исходным пунктом, основой их общественной жизни, как скоро эта жизнь вышла из целости непосредственной» [Аксаков: 260]. Отрицательный результат такого положения вещей логически предсказуем. Эгоизм, которым в западном обществе в избытке наделен любой и каждый, противопоставляет людей друг другу, внося в их отношения отчуждение и вражду, временами выплескивающуюся наружу в резкой неприязни верхних и нижних сословий.

Аксаков пишет: «Невежество и вообще первобытное состояние оставлены были в удел черни; на нее смотрели с гордым и спокойным презрением, оставляя ее в пределах естественных (животных. – В.В.) потребностей <...>. Образованность стала уделом высших классов» [Аксаков: 266]. Эта образованность и сознание превосходства породили

искусственное устройство, которое приняло и свое особое название: свет (monde), название гордое, ибо вместо того, чтоб быть широким, всеобъемлющим, оно, напротив, стало исключительным, тесным. Означая только известное собрание людей и называясь в то же время светом (monde), это общественное устройство уничтожает, следовательно, нравственно всех остальных людей. Известное наименование простого народа: la canaille (то есть каналья, или сброд, жулье, сволочь. – В.В.) подтверждает такой смысл света [Аксаков: 267].

Народ, этот «сброд» и «сволочь», со своей стороны платит верхним сословиям той же монетой – глухим (до поры до времени) презрением и в любой момент готовой взорваться ненавистью.

Вместо сострадания, братского участия человеком здесь движет самолюбивый расчет и выгода (хотя бы и другим в убыток). Вместо живых скреп естественного расположения объединяющей опорой тут служит некий общественный контракт, юридическая сделка, непризнание которой означает, по определению Т. Гоббса (1588–1679), войну всех со всеми (bellum omnium contra omnes).

Любви нет в этом круге людей, – объясняет Аксаков; – она является совершенно лишнею при удержанном во всей силе эгоистическом начале личности и при сделке, отсюда возникшей; такая сделка <...> необходима; что же иначе может удержать личность? Только сделкою достигается здесь наружный мир и наружное согласие; другой связи, связи любви, связи истинно общественной между ними (разрозненными личностями. – В.В.) – нет. Это – сделка эгоизмов, совершенно возможная и между бездушными разбойниками, не терпящими друг друга или равнодушными друг к другу [Аксаков: 261–262].

Такая ситуация естественна: она заключена, по мысли Аксакова, в самой природе западного мира. Опасная социальная болезнь имеет древние корни. Именно поэтому автор историософского рассуждения в «Братской помощи...» увязывает настоящее Европы с давно прошедшим и статье о современном (прежде всего – западном) человеке предпосылает эпиграф из Тита Ливия (59 г. до н.э. – 17 г. н.э.), знаменитого историка и писателя золотого века древнеримской литературы, известного по единственному и далеко не полностью сохранившемуся сочинению с условно принятым названием «История Рима от основания Города». Титу Ливию довелось жить и работать в тяжелые годы римской истории – годы гражданских войн, затем единовластия Цезаря, незаконно захватившего бразды правления, а после его убийства – новых гражданских баталий и кровавой смуты. Общий разлад, нравственное одичание, желание материальных благ и власти всеми способами и вопреки всему, овладевшие людьми, заявили о социальном недуге в открытой форме. Как раз о нем говорят строки эпиграфа, взятые Аксаковым из «Предисловия» Тита Ливия к «Истории Рима...»: «Tempora quibus nec vitia nostra, nec remedia pati possumus (Tit. Liv. l. 1.)» [Аксаков: 241], которые в дальнейшем Аксаков повторяет в русском варианте: «...И болезнь и лекарство нам равно невыносимы» [Аксаков: 248]. У Тита Ливия эти слова звучат в таком контексте:

Мне бы хотелось, чтобы каждый читатель <...> задумался над тем, какова была жизнь, каковы нравы, каким людям и какому образу действий – дома ли, на войне ли – обязана держава своим зарождением и ростом; пусть он далее последует мыслью за тем, как в нравах появился сперва разлад, как потом они зашатались и, наконец, стали падать неудержимо, пока не дошло до нынешних времен, когда мы ни пороков наших, ни лекарств от них переносить не в силах [Ливий Тит 1989: 9–10].

И далее, по убеждению Аксакова, несмотря на научные открытия, технические и прочие успехи цивилизации, зло лишь усиливалось и распространялось, поскольку «ложь (эгоизм, вражда, ненависть. – В.В.) лежит в самых началах западной Европы, в самом пути ее» [Аксаков: 249]. Все новое и существенно важное для человечества на этой дороге не может не быть усилением болезни. Этой мыслью Аксаков заключает все рассуждение:

Hora novissima
Tempora pessima sunt,
Vidilemus [Аксаков: 288], –

то есть: очевидно, (что) новейшее время – худшее время.

Но что же все-таки делать и как спастись? Аксаков пишет:

Теперь нет тех диких народов, которые могли бы оживить человечество, как некогда оживили они его, разрушив Рим. Но теперь и не нужны они. Сказано вечное слово спасения (имеется в виду христианское учение. – В.В.). Оно всегда перед нами <...>. Внешнее обновление материальное – не нужно теперь человечеству. Духовное обновление – вот его подвиг [Аксаков: 250].

Он означает необходимость крутого поворота Запада на другую дорогу – ту, по которой издавна идет Россия. Ведь лекарство, все еще не переносимое для западных народов, – на востоке Европы. Оно заключено в особых началах православной цивилизации, ее общинных устоях, в предпочтении коллективного интереса личному стремлению. Здесь каждая личность, как пишет Аксаков,

отказывается от своего эгоистического обособления не из взаимной своей выгоды, как в ассоциации, где, соединяясь в совокупную силу с другими, она сохраняет и даже усиливает свою внутреннюю отдельность, а из того общего начала, которое лежит в душе человека, из той любви, из того братского чувства, которое одно может созидать истинное общество (то есть общность. – В.В.). Общество дает возможность человеку не утратить себя <...>, но найти себя и слышать себя не в себе, а в общем союзе и согласии, в общей жизни и в общей любви. Для такого явления нужно, разумеется, чтоб не одно, но все личности известной совокупности людей отказывались от своей внутренней одинокости и чувствовали себя в общем целом [Аксаков: 255].

И далее:

Повторяем: личность не уничтожается здесь, как уверяют защитники особничества, напротив, она отрешается от своего эгоизма и, постоянно погружаясь в общее любовное согласие, постоянно слышит себя в этой общей согласной любви и восходит, следовательно, в высшую область духа [Аксаков: 256].

Такое восхождение и такая общность в своем пределе и идеале являют собой не что иное как церковь.

Об этом и пишет Аксаков: «Общество (то есть опять-таки общность. – В.В.), в своем истинном смысле и в своем всеобъемлющем размере, есть церковь, но и церковь на земле – есть церковь воинствующая. Сама церковь совершенна», христиане же, будучи людьми, часто грешат и потому далеки от совершенства. Наиболее безупречной и близкой к идеалу, по мысли

Аксакова, была общность христиан первых веков [Аксаков: 256]. В настоящее время и суть ее и живая память о ней сохраняются в православии, в убеждениях и вере народа, воспитанного в чувстве братской любви к другому, сострадании, необходимости уступки для блага всех – воспитанного, одним словом, в традициях восточного христианства, чьи правила и предпочтения резко отличаются от христианства, усвоившего уроки Рима и латинскую закуску (католичества и протестантства).

Таковы основные положения статьи Аксакова, на которые ссылается, вынося их за скобки, и которые развивает Достоевский в разделе главы, предшествующем «Мужику Марею». Это идеологический комментарий к рассказу, своеобразное *profession de foi*, которому «Мужик Марей» служит иллюстрацией, обладающей достоинствами личного опыта писателя и жизненной правды. Достоевский так и начинает: «...Все эти *profession de foi*, я думаю, очень скучно читать, а потому расскажу один анекдот (то есть историю. – В.В.), впрочем, даже и не анекдот; так, одно лишь далекое воспоминание, которое мне почему-то очень хочется рассказать именно здесь и теперь, в заключение нашего трактата о народе» [Достоевский 1972–1990: XXII, 46].

Воспоминаний, однако, оказалось два: одно из менее, другое из более далекого прошлого. Первое касалось каторжного быта (известного Достоевскому по Омскому острогу, 1850 г.), когда обитатели казарм, в «светлый праздник» свободные от работы, отмечают этот праздник безудержным пьянством, гадкими песнями, картежной игрой, грязными ругательствами, ссорами, драками, чуть ли не поножовщиной. У человека, не склонного разделять весь этот каторжный разгул, они вызывают вполне понятное отвращение и злобу. Рассказчик выскакивает из казармы, чтобы побыть одному, никого не видеть и не слышать. «Мне встретился, – говорит он, – поляк М-цкий, из политических; он мрачно посмотрел на меня, глаза его сверкнули и губы затряслись: “Je haïs ces brigands!” («Ненавижу этих бандитов!» – В.В.), – проскрежетал он мне вполголоса и прошел мимо»² [Достоевский 1972–1990: XXII, 46]. Рассказчик возвращается в казарму и, лежа на нарах с закрытыми глазами, погружается (в противовес мрачно-

² В комментарии в Большом академическом издании сочинений Достоевского В.Д. Рак поясняет, что «поляк М-цкий» – это Александр Мирецкий, о котором писатель не раз упоминает в «Записках из Мертвого дома», где, в частности, пишет: «Между тем М-кий с годами всё как-то становился грустнее и мрачнее. Тоска одолевала его <...>. Озлобление росло в нем более и более. “Je haïs ces brigands”, – повторял он мне часто, с ненавистью смотря на каторжных, которых я уже успел узнать ближе, и никакие доводы мои в их пользу на него не действовали. Он не понимал, что я говорю; иногда, впрочем, рассеянно соглашался; но на завтра же опять повторял: “Je haïs ces brigands”» [Достоевский 1972–1990: XXII, 345]; ср.: [Достоевский 1972–1990: IV, 216, 288].

му настоящему) в светлые воспоминания детства. Ему припомнился сухой, прохладный, ясный августовский день в деревне, когда он, девятилетний мальчик, занимался какими-то своими делами на краю оврага, в густых кустах, а недалеко от него, на поляне, одиноко пахал мужик. Мальчику слышался крик: «Волк бежит!» (это была галлюцинация), и «вне себя от испуга, крича в голос», он кинулся к пашущему мужику, под его защиту [Достоевский 1972–1990: XXII, 48].

«Это был наш мужик Марей. Не знаю, есть ли такое имя, но его все звали Мареем, – мужик лет пятидесяти, плотный, довольно рослый, с сильною проседью в темно-русой окладистой бороде»; он успокоил ребенка и, когда тот решился наконец идти домой, сказал: «Ну и ступай, а я те вослед посмотрю. Уж я тебя волку не дам! – прибавил он всё так же матерински мне улыбаясь, – ну, Христос с тобой, ну ступай, – и он перекрестил меня рукой и сам перекрестился» [Достоевский 1972–1990: XXII, 48]. И все время пока мальчик, оглядываясь, добирался до безопасного места, Марей стоял со своей кобыленкой и ободрительно смотрел на него: «...лица его я уже не мог разглядеть ясно, но чувствовал, что он всё точно так же мне ласково улыбается и кивает головой. Я махнул ему рукой, он махнул мне тоже и тронул кобыленку.

– Ну-ну! – слышался опять отдаленный окрик его, и кобыленка потянула опять свою соху» [Достоевский 1972–1990: XXII, 49].

У мужика Марее был прототип. В.Д. Рак ссылается на воспоминания А.М. Достоевского. Тот, говоря о любви крепостных крестьян к нему и его братьям, писал: «Сцена, <...> описанная впоследствии братом Федором Михайловичем в “Дневнике писателя” с крестьянином Мареем, достаточно рисует эту любовь! Кстати о Марее (вероятно, Марке); это лицо не вымышленное, а действительно существовавшее. Это был красивый мужик, выше средних лет, брюнет с солидною черною бородою, в которую прибавилась уже седина. Он считался в деревне большим знатоком рогатого скота...». «По указанию А.М. Достоевского, – говорит далее В.Д. Рак, – и по устным рассказам, записанным в 1925 г. от крестьян бывшего поместья Достоевских, прототипом Марее можно считать крестьянина села Дарового Марка Ефремова, которому в 1835 г. было 48 лет»³ [Достоевский 1972–1990: XXII, 344–345, коммент.].

Имя мужика – Марей вместо Марка – заслуживает особого внимания. Мало вероятно, что Достоевский, помнивший об этом мужике всю жизнь, вдруг забыл его простое и довольно распространенное имя, назвав другим, весьма редким⁴. И сам подчеркнул это обстоятельство: «Не знаю, есть

³ Указано В.С. Нечаевой. См.: [Нечаева: 67].

⁴ В широко употребительных и неполных святцах это имя не называют вообще. Однако

ли такое имя, но его все звали Мареем». Несомненно, Достоевский знал, что такое имя есть и что оно представляет собой простонародную огласовку, как правильно сказано в академическом комментарии, имени М^арий [Достоевский 1972–1990: XXII, 344, коммент.]. Просторечные замены латинских, греческих и проч. мужских и женских имен, образованные сходным способом, в русском языке обычны, например:

А́вдий (др.-евр.) – Авд^ей,
 Ага́пий (греч.) – Агап^ей,
 Ага́пия – Агап^ея,
 А́гния (греч., лат.) – Агн^ея,
 Алекс^ий (греч.) – Алекс^ей,
 Се́ргий (лат.) – Серг^ей и др.
 И также: М^арий (лат.) – Мар^ей⁵.

Слова Достоевского о том, что он будто бы не знает, существует ли имя Марей, на мой взгляд, не более чем литературный прием, назначенный привлечь внимание к этому имени – примерно так, как позднее он делает в «Братьях Карамазовых», называя старца Зосиму Pater Seraphicus и побуждая читателя задуматься над таким именованием. Иван говорит: «Ну иди теперь к твоему Pater Seraphicus, ведь он умирает...». Затем Алеша: «“Pater Seraphicus” – это имя он откуда-то взял – откуда?..» [Достоевский 1972–1990: XIV 241]. Называя старца Зосиму именем святого Франциска Ассизского (1181 или 1182–1226), Pater Seraphicus (Отец Серафический), автор рассчитывает на сопоставление реального лица и вымышленного персонажа. И не только на сопоставление, но и противопоставление, ибо за характеристикой старца, данной западником Иваном с отсылкой к католическому святому, следует корректирующая ее характеристика автора: «русский иннок»⁶.

В «Мужике Марее» русифицированный вариант имени героя (Мар^ей) заставляет вспомнить о его исконной латинской форме (М^арий) и служит той же цели – сопоставлению и противопоставлению двух характеров, принадлежащих разным, далеким друг от друга историко-культурным эпохам и традициям.

Марий – имя нескольких особ, упоминающихся на страницах римской истории. Самый знаменитый (а точнее, единственно знаменитый) из них – Гай Марий (156–86 гг. до н.э.), талантливый и успешный полково-

иногда оно встречается и сейчас; так например, этим именем подписана одна из статей в новейшем журнале, см.: [Тайны XX века: 24].

⁵ См.: [Петровский: 34, 38, 40, 44, 199, 151 и др.].

⁶ Подробно об этом см.: [Ветловская: 336–360].

дец, весьма примечательная личность. Его жизнь и деятельность приходятся на годы, о которых Тацит (ок. 55 – ок. 120 гг.) писал, что когда римляне покорили или уничтожили города и царей, соперничавших с ними,

для борьбы за власть открылся широкий простор. Вспыхнули раздоры между сенатом и плебсом; то буйные трибуны, то властолюбивые консулы одерживали верх один над другим; на Форуме и на улицах Рима враждующие стороны пробовали силы для грядущей гражданской войны. Вскоре вышедший из плебейских низов Гай Марий и кровожадный аристократ Луций Сулла оружием подавили свободу, заменив ее самовластьем. Явившийся им на смену Гней Помпей был ничуть их не лучше, только действовал более скрытно; и с этих пор борьба имела одну лишь цель – принципат (то есть верховное место в государстве. – В.В.). У Фарсалии и под Филиппами легионы, состоявшие из римских граждан, не поколебались поднять оружие друг против друга... [Тацит: 67]

Родители Гая Мария не могли похвастать известностью и особыми заслугами; они были бедны и, как пишет Плутарх (ок. 46 – ок. 127 гг.), «добывали пропитание собственным трудом» [Плутарх: 66]. Выйдя из низов, Марий на публичном поприще был, по римским понятиям, «новым человеком» («*homo novis*»), человеком без племени и рода, то есть выскочкой. Это не помешало ему, опережая многих, быстро продвигаться по служебной лестнице. С помощью других (так, на первых порах ему помогал Квинт Цецилий Метелл, дому которого семья Мария была чем-то обязана и с которым в дальнейшем его сводила и разводила судьба) и без помощи – своими силами, благодаря собственным достоинствам и точно так же – недостаткам.

Фигура Мария, изображенная древними историками, показательна в двух отношениях: она представляет человека из народа и вместе с тем – человека, в котором наиболее ярко и концентрированно проявился характер этого народа (с его хорошими и дурными чертами). Само собой разумеется, что привычные для римлян ценности и приоритеты (слава, власть, позднее – сопряженное с ними богатство) оставались такими же и для Мария на всем протяжении его жизни.

Чтобы познакомиться с этим героем поближе, следует присмотреться к его биографии. Плутарх пишет: «Марий поздно попал в город и узнал городскую жизнь, а до того у себя, в Арпинской земле, в деревне Цереаты, он жил, не ведая городской утонченности, просто, но зато целомудренно, воспитываясь так, как римские юноши в старину» [Плутарх: 66]. Об этом же пишет и Саллюстий: «Родившись и проведя все детство в Арпине, он, едва возраст позволил ему носить оружие, проявил себя на военной службе, а не в занятиях греческим красноречием (обычных занятиях римской

знати. – В.В.) и не в удовольствиях городской жизни» [Саллюстий: 77]. Военную службу он начал в Испании под руководством знаменитого Сципиона Африканского (разрушителя Карфагена), который заметил юношу благодаря его необычайному мужеству и легкости, с которой тот переносил превратности и тяготы войны [Плутарх: 66]. Мария заметил не только он, и потому когда Марий «впервые добивался от народа должности народного трибуна, то, хотя почти никто не знал его в лицо, все трибы (объединения римских граждан по родовому или территориальному принципу. – В.В.) за его подвиги отдали ему голоса» [Саллюстий: 77].

Высокую должность народного трибуна, охранявшего права плебеев от посягательств патрициев⁷, Марий получил при решительной поддержке Квинта Цецилия Метелла. Но когда Метелл встал на сторону консула и сената, противящихся внесенному Марием закону, ограничивающему в судах могущество знати, «Марий вызвал ликтора и приказал отвести в тюрьму самого Метелла». Сенат был вынужден пойти на уступки. Марий вышел к народу «со славой», его закон утвердили в Народном собрании; «все поняли, что Мария нельзя ни запугать, ни усостыжить и что в своем стремлении заслужить расположение толпы он будет упорно бороться против сената» [Плутарх: 67]. Так впоследствии и оказалось, хотя поначалу, когда вслед за выше описанным эпизодом Марий энергично «воспротивился предложению о раздаче хлеба гражданам и одержал верх», обе противоборствующие партии (сената и народа) почуствовали к нему уважение, решив, что он «не желает угождать ни тем, ни другим вопреки пользе государства» [Плутарх: 67]. Для политического деятеля это было неплохим капиталом. Далее «одну за другой он достиг и других должностей и, облеченный властью, всегда действовал так, что его признавали достойным более высокой должности, чем та, какую он исполнял» [Саллюстий: 77].

И все было хорошо вплоть до того момента, когда самонадеянность и неумеренное честолюбие Мария (в конце концов и погубившие его) заставили его правдами и неправдами добиваться консульства – высшей должности в государстве. Саллюстий считает, что

Мария уже давно мучила мечта стать консулом, для чего у него, за исключением древности происхождения, были в избытке все другие качества: настойчивость, честность (то есть он не воровал у государства и частных

⁷ Народный трибун обладал правом наложить вето на постановления высших должностных лиц и сената, правом созывать собрания плебеев. Личность его считалась неприкосновенной.

лиц в отличие от многих. – В.В.), глубокое знание военного дела, величайшая храбрость на войне, скромность в мирное время, презрение к наслаждениям и богатствам, жадность к одной лишь славе [Саллюстий: 76–77].

Домогательствам высшей должности со стороны Мария предшествовали следующие обстоятельства. В 109 г. до н.э. консулами были избраны Квинт Цецилий Метелл (бывший покровитель Мария) и Марк Юний Силан, которые разделили провинции так, что Метеллу, «деятельному мужу», «человеку, известному своей безукоризненной справедливостью» досталась Нумидия (северная Африка) [Саллюстий: 65]. Метеллу поручили командование войсками в войне с царем Югуртой, захватившим власть в Нумидии вопреки воле римского сената. К тому времени война с Югуртой длилась уже два года без успеха для римлян, так как римские военачальники были куплены Югуртой, а их войско – деморализовано [Саллюстий: 65–66]. Метелл, отправляясь в Африку, в качестве легата (то есть своего заместителя) взял Мария. Своими распоряжениями и действиями Метелл вернул в войско порядок и дисциплину. Что касается Мария, то он поступал со свойственной ему доблестью и бесстрашием не для того, чтобы приумножить славу Метелла: он считал, что «не Метелл назначил его легатом, а счастливая судьба в самый подходящий момент дала ему высокие подмошки для подвигов», дабы он смог показать себя с наиболее выгодной стороны [Плутарх: 68]. Разделяя со своими воинами хлеб и кров, труды и заботы, все опасности войны, Марий «стал любимцем войска и наполнил всю Африку, а затем и весь Рим славой своего имени, ибо все писали из лагеря домой, что не будет ни конца, ни предела войне с варварами, пока Гая Мария не изберут консулом» [Плутарх: 69].

Между тем Метелл переломил ход войны, победив Югурту в крупных сражениях и заставив его перейти к партизанской войне, которая для нумидийского царя тоже складывалась неудачно.

Но Марий, желая скомпрометировать Метелла, принудил его вынести смертный приговор некоему Турпилию (с которым Метелл был связан узами наследственного гостеприимства) по ложному, как впоследствии оказалось, обвинению в измене. Когда злой вымысел открылся и «все говорили вместе с удрученным Метеллом», Марий, «не стыдясь, говорил повсюду, что это дело его рук и что так он воздвиг на Метелла демона, мстящего за убийство друга». С тех пор Метелл и Марий враждовали открыто [Плутарх: 69].

Марий продолжал мечтать о консулате, который в силу обычая был для него, казалось, недостижим; «хотя тогда простому народу были уже доступны другие магистратуры, консульскую должность знать пока сохраняла за

собой, еще передавая ее из рук в руки. Всякого нового человека, как бы он ни прославился, какие бы подвиги ни совершил, считали недостойным этой чести и как бы оскверняющим ее» [Саллюстий: 77].

Так думал и Метелл, который, несмотря на все свои добрые качества, «все же отличался презрительным высокомерием, общим пороком знати» [Саллюстий: 77]. Сначала он удивился намерению Мария получить отпуск, чтобы выступить соискателем на консульских выборах, потом стал отговаривать его и посмеиваться над ним, потом стал затягивать с выполнением многократно повторенной просьбы. Все это лишь разжигало в Марии решимость добиться желанной должности и раздражение против Метелла. Честолюбие и гнев заставили его «не останавливаться ни перед поступком, ни перед словом, лишь бы они способствовали его избранию: от солдат <...> он уже не требовал прежней строгой дисциплины; в присутствии торговцев, весьма многочисленных в Утике (и разносивших вести по всему тогдашнему миру. – В.В.), он вел несдержанные и одновременно хвастливые речи о войне», клонящиеся к умалению заслуг Метелла и возвеличению своих [Саллюстий: 77–78].

Убедившись в том, что Марий больше вредит делу, чем приносит пользу, и потому еще, что Марий давно и заслуженно вызывал его негодование, Метелл отпустил его в Рим. Правда, он сделал это в самый последний момент, всего за десять дней до выборов консулов на 107 г. [Саллюстий: 197, коммент.] Народ встретил известия о «дурном» Метелле и «добром» Марии с удовольствием. Саллюстий пишет:

Для военачальника (то есть Метелла. – В.В.) знатность, ранее служившая ему украшением, стала причиной ненависти; напротив, низкое происхождение Мария усиливало расположение к нему. Впрочем, отношение к каждому из них определялось больше пристрастием враждующих сторон, чем их достоинствами и недостатками. Кроме того, мятежные магистраты (плебейские трибуны. – В.В.) возбуждали чернь, на всех сходках обвиняли Метелла в уголовном преступлении (имеется в виду история с осуждением и казнью Турпилия. – В.В.), превозносили доблесть Мария. В конце концов они так распалили народ, что все ремесленники и сельские жители, чье состояние создается трудом их рук, бросив работу, толпами сопровождали Мария и ставили его избрание выше своих собственных интересов [Саллюстий: 81].

Сам Марий, едва появившись в Риме, просил у народа «дать ему консульство, возводя на Метелла множество обвинений и обещая захватить Югурту живым или мертвым» [Плутарх: 70]. Тем временем Югурта, побеждаемый и теснимый Метеллом со всех сторон, преданный своим окру-

жением и друзьями, «ни днем, ни ночью не знал покоя. Все вызывало его подозрение – и место, и люди, и время суток, сограждан и врагов он боялся одинаково, каждый раз проводил ночь в другом месте, часто совсем не подобающем для царя; <...> так он и жил в страхе, близком к безумию» [Саллюстий: 81].

Марий получил консульство под давлением народа и «при всеобщем ликовании» [Плутарх: 70]. Народ потребовал также, чтобы война с Югуртой была поручена новому консулу, поэтому постановление сената, назначившего незадолго до того военачальником Метелла, «оказалось недействительным» [Саллюстий: 81]. Марий начал новый набор в войско и военные реформы, которые понравились далеко не всем.

Но больше всего нареканий, – пишет Плутарх, – вызвали не действия Мария, а его высокомерные, полные дерзости речи, оскорблявшие самых знатных римлян: он говорил, что консульство – это трофей, с бою взятый им у изнеженной знати и богачей, или что он может похвастаться перед народом своими собственными ранами, а не памятниками умерших и чужими изображениями (имеются в виду изображения прославленных предков, хранившиеся в домах римских патрициев. – В.В.) [Плутарх: 70].

Упорная ненависть к аристократам, получавшим высшие должности и прочие блага по праву рождения (в силу древности и славы их родов), импонировала римской черни, часто поддерживавшей Мария даже тогда, когда его действия заслуживали осуждения. В своей военной и гражданской карьере Марий неизменно опирался на плебс. Но изменялся сам Марий: идя от успеха к успеху, он терял лучшие свои качества, которыми наделила его природа, и в конце концов у него осталось немного – воинственная одержимость и любовь к славе, выродившаяся в маниакальную жажду власти. Нелишним для него оказалось и богатство.

Когда Марий явился в Африку, войско ему передал легат Метелла – Публий Рутилий, поскольку сам Метелл «избегал встречи с Марием, чтобы, – как афористично выразился Саллюстий, – не видеть того, о чем не мог даже слышать» [Саллюстий: 90]. Гордость плебея наткнулась на гордость знатной персоны. Плутарх пишет:

Метеллу не давала покоя мысль о Марии, который потому и возвысился, что забыл о благодарности за все, чем был обязан ему, а теперь, когда война закончена и остается только захватить Югурту, явился, чтобы вырвать у своего благодетеля венец и триумф <...>. Но, в конце концов, Мария настигло возмездие: Сулла отнял у него славу так же, как он сам отнял ее у Метелла [Плутарх: 70].

Суть в том, что именно Сулла, бывший тогда в подчинении у Мария, заместившего Метелла, и быстро постигавший премудрости военного дела, и захватил Югурту, рискуя собственной жизнью. Он не мог не похвалиться такой победой, что «раздражало Мария, человека честолюбивого, не желавшего ни с кем делиться своей славой и склонного к раздорам, но сильнее всего разжигали его гнев противники, которые приписывали первые и самые великие подвиги в этой войне Метеллу, а завершение ее – Сулле, стремясь умерить восторг народа и приверженность его к Марию» [Плутарх: 71].

Случай помог Марию удовлетворить свои амбиции. В Рим пришло известие о надвигающихся с севера полчищах кимвров и тевтонов. По настоянию народа Мария выбрали полководцем и консулом второй раз и сделали это вопреки традиции – в отсутствии кандидата и до истечения срока его прежних консульских полномочий. Вернувшись из Африки, Марий «вступил в должность консула и отпраздновал триумф, проведя по городу пленного Югурту» [Плутарх: 72]. Он становился консулом еще несколько раз и по той же причине – ввиду военной угрозы [Плутарх: 74].

Победа над тевтонами и комврами, спасшая Рим и доставшаяся Марию и его товарищу по должности Катулу немалым трудом, была одной из немногих в ряду деяний, за которые Мария не в чем было упрекнуть. За эту победу «простой народ называл его третьим основателем города, полагая, что он не уступает полководцу, отразившему нашествие галлов» [Плутарх: 82], то есть Марку Фурию Камиллу, которого называли вторым основателем Рима [Ливий Тит 1989: 274 и др.]. «Все это, – пишет Плутарх, – Марий совершил во время своего пятого консульства. Шестого он домогался так, как другие не добиваются и первого; обхаживая для этого народ, он не только угождал толпе в ущерб достоинству и значению власти, но и старался быть мягким и снисходительным, вопреки собственной природе, лишенной этих свойств» [Плутарх: 83]. Метелла, который был жертвой его неблагодарности, Марий, опасаясь мести, кознями и преследованиями принудил покинуть Рим [Плутарх: 83–84]. Он расправился бы и с Суллой, если бы ему это удалось.

Наконец, своей избыточной жестокостью и коварством, которые не обошли стороной и плебеев, Марий «стал ненавистен не только знати, но и народу» [Плутарх: 85].

В мирной жизни, за пределами военного лагеря и военных действий, он был никому не интересен. Поэтому был готов подстрекать Митридата VI, царя Понта, выступить против римлян, чтобы далее самому, возгла-

вив римское войско, разбить царя и покрыть себя новой славой, присвоив заодно и царские сокровища. «Никто из тех, – пишет Плутарх, – кто превосходил его славой, не заставлял его так страдать и терзаться, как Сулла, который приобрел могущество, используя ненависть знати к Марию, и сделал вражду с ним основой своего возвышения» [Плутарх: 85]. В своем движении наверх Сулла, таким образом, зеркально повторил Мария, опираясь, в отличие от него, не на плебеев, а на знать. Именно Сулла, ставший во главе войска, набранного по постановлению сената для отправки на Восток и войны с Митридатом, вернулся в Рим и заставил Мария, успешного к этому времени убить множество сторонников Суллы, бежать из города, прятаться и скитаться (ибо Сулла издал приказ, согласно которому Мария следовало убить, где бы он ни отыскался), – наконец, переправиться в Африку [Плутарх: 87, 88].

Вслед за тем Сулла отправился на войну с Митридатом. Между консулами 87 г. (Луцием Корнелием Цинной, сторонником марианцев, и Гнем Октавием, верным Сулле) разгорелась борьба, перешедшая в вооруженные схватки. Уступающий Октавию Цинна стремился к личной тирании. Воспользовавшись ситуацией, Марий (в свои семьдесят с лишним лет) вместе с набранным им войском решил поддержать Цинну. Он явился в Италию. Грабя купцов, захватывая их товары, он правдами и неправдами занимал прибрежные города, чтобы отрезать путь тем, кто вез припасы для его врагов. Перед лицом такого противника, не считающегося ни с кем и ни с чем, Октавий оказался слаб. Испуганный сенат через послов пригласил Мария и Цинну «войти в город и пощадить граждан» [Плутарх: 93]. Марий, ожесточенный дурными переменами в своей судьбе, полный гнева, едва появился в городе, немедленно приступил к расправе. Окруженный стражей из преданных рабов, он залил Рим кровью. Многих убивали по его приказу, убивали и тех, кому Марий при встрече не ответил на приветствие. Последнее стало знаком, призывающим к убийству. Особенно пострадала знать. Даже своего коллегу по консульству, Лутация Катула, с которым он справлял триумф по поводу победы над кимврами, Марий приговорил к смерти. Тот кончил жизнь самоубийством [Плутарх: 94]. Консулами на 86 г. Цинна и Марий объявили себя уже сами, без апелляции к Народному собранию и его утверждения. И в первый же день своего последнего (седьмого) консулата Марий успел сбросить со скалы некоего Секста Луциния; «все сочли это грозным предвестьем нависших над городом и гражданами бед» [Плутарх: 95].

Сулла же, отвоевав провинции и закончив войну с Митридатом, двинулся на Рим. Марию его появление в городе не обещало ничего хорошего. Он

пытался заглушить страх в попойках, но это не помогало: он уже не верил в свою удачу. Бессонница и болезнь уложили старика в постель и, пролежав не поднимаясь семь дней, он умер [Плутарх: 95]. Завершая повествование о Марии, Плутарх пишет: «Некоторые рассказывают, что во время болезни обнаружилось все его честолюбие, которое привело к нелепой мании: ему чудилось, будто он послан военачальником на войну с Митридатом, и потому он проделывал всякие телодвижения и часто издавал громкие крики и вопли, как это бывает во время битвы. Вот какую жестокую, неутолимую страсть к воинским подвигам поселили в его душе властолюбие и зависть. Потому-то Марий, проживший семьдесят лет, первый из римлян семь раз избранный консулом (большей частью не из уважения, а из страха. – В.В.), накопивший в своем доме богатства, не уступающие царским, оплакивал свою судьбу, посылающую смерть прежде, чем он достиг всего, чего желал», то есть еще одной войны и победы – над Митридатом [Плутарх: 95].

Характеризуя Марию и имея в виду его деятельность в целом, Тит Ливий писал: «Если сопоставить доблести его с пороками, то трудно сказать, был ли он превосходнее в военное время или пагубнее в мирное: свое государство он спасал с оружием в руках и его же переворачивал изнутри, сперва всяческими кознями, как сенатор, а потом и оружием, как враг» [Ливий Тит 1993: 580].

Все это потому, как ясно, что знаменитый полководец более, чем государство, любил самого себя. Он проходил военное поприще не в силу, вернее – не столько в силу необходимости защищать отечество, сколько в силу единственной для себя (за неимением других) возможности, поднявшись над прочими согражданами, увенчать себя лаврами бессмертной славы. Им двигала не самоотверженность, а напротив, себялюбие, эгоизм и притом в какой-то особенно грубой и, если позволительно так выразиться, в какой-то свирепой форме. Впрочем, этот порок (в излишней мере) был свойствен не только ему. Достаточно вспомнить Суллу, Помпея, Цезаря и цезарей⁸. Марием двигал и воинский пыл, который при всех превратностях судьбы (на войне ли, без войны ли) не покидал его вплоть до смертного ложа и даже, как видим, на смертном ложе.

Воинственность, присущая Марию и сделавшая его из мирного селянина предводителем грозного римского войска, безжалостным и жестоким, была, по признанию историков, вообще характерна для римлян. Отсюда их военные победы, насильственный захват новых и новых земель, не знающая сострадания расправа с побежденными. Конечно, все это в духе времени, признающего в первую очередь право силы, но факт остается фак-

⁸ См.: Светоний *Гай Транквилл* (ок. 70 – ок. 140 гг.). Жизнь двенадцати цезарей.

том. Войнственность римлян, устрашавшая племена и народы, знакомые с нею, была предметом гордости для них самих. Характерны в этом смысле легенды о начале римской истории, об основании Рима и сопутствующих этому обстоятельствах.

К событиям легендарного прошлого, к историческим мифам отсылает и свидетельство о том, что Мария, как помним, именовали третьим (после Марка Фурия Камилла, победителя галлов) основателем Рима. Первым, согласно легенде, был Ромул. «...Судьба предопределила, – как пишет Тит Ливий, – и зарождение столь великого города, и основание власти, уступающей лишь могуществу богов». Случилось это так. Некая Рея Сильвия, весталка царского рода, «сделалась жертвой насилия и родила двойню, отцом же объявила Марса – то ли веря в это сама, то ли потому, что прегрешенье, виновником которому бог, – меньшее бесчестье»⁹ [Ливий Тит 1989: 12–13]. Это ее не спасло. Жестокий царь (он приходился весталке дядей, убившим ее братьев и узурпировавшим власть) наложил на нее оковы и отдал под стражу, а детей приказал бросить в воду. Те, которым это было приказано, исполнили поручение кое-как. Поскольку Тибр в ту пору разлился, они, не добравшись до его русла, оставили детей в стоячей прибрежной воде, полагая, что дети все равно в ней утонут. Но вода схлынула, и лоток с детьми оказался на суше. Пробегавшая мимо волчица услышала детский плач и свернула к младенцам, «она дала им свои сосцы и была до того ласкова, что стала облизывать детей языком; так и нашел ее смотритель царских стад» [Ливий Тит 1989: 13]. Он взял детей и отдал их на воспитание своей жене Ларенции. Некоторые полагают, что у Ларенции было прозвище «волчица», и отсюда рассказ о чудесном спасении детей. «Рожденные и воспитанные как описано выше, близнецы, лишь только подросли», стали работать в хлевах и при стаде и охотиться по лесам. «Окрепнув в этих занятиях <...>, они не только травили зверей, но нападали и на разбойников, нагруженных добычей, а захваченное делили меж пастухами <...>, и со дня на день шайка юношей все росла» [Ливий Тит 1989: 13]. В дальнейшем близнецы, Ромул и Рем, со своими людьми убивают узурпатора (брата их деда) и передают царство деду. У братьев возникает желание «основать город в тех самых местах, где они были брошены и воспитаны <...>. Но в эти замыслы вмешалось наследственное зло, жажда царской власти и отсюда – недостойная распря, родившаяся из вполне мирного начала» [Ливий Тит 1989: 14].

⁹ Кстати о близнецах. Ссылаясь на других исследователей, разделяющих то же мнение, Вяч. Вс. Иванов пишет, что «в основе культа (близнецов. – В.В.) лежит представление об особом – чудесном – происхождении близнецов (с участием сверхъестественных сил, чем вызвана идея двойного отцовства)» [Иванов: 214].

Поскольку братья были близнецами, возник вопрос, кому из них дать свое имя городу и кому править новым государством. Пришлось прибегнуть к гаданиям, результат которых был противоречивым. Началась перебранка, перешедшая в драку, в которой Рем был убит. «Более распространен, впрочем, – сообщает Тит Ливий, – другой рассказ – будто Рем в насмешку над братом перескочил через новые стены и Ромул в гневе убил его, воскликнув при этом: “Так да погибнет всякий, кто перескочит через мои стены”. Теперь единственным властителем остался Ромул, и вновь основанный город получил название от имени своего основателя» [Ливий Тит 1989: 14–15].

В легенде об основании Рима важно то, что Ромул и Рем, ставшие Ларами (богами-хранителями) Рима, были воспитаны волчицей, что Ларенция (первоначально богиня Акка Ларенция, то есть мать Ларов, богов-хранителей), тоже нянчившая детей, отождествлялась с этой волчицей, нашедшей и вскормившей близнецов [Ливий Тит 1989: 507, коммент.]. Стало быть, воинственность и жестокость, побуждавшие убивать не только чужих, но и родных, были усвоены братьями если не с молоком матери, то с молоком той, что заменила им мать. Легендарный отец, бог войны Марс, уж никак не мог смягчить их природу и нравы. Кстати, одним из священных животных Марса был волк.

Похоже, что волк вообще занимал заметное место в языческих верованиях древних италийцев (у римлян – безусловно), восходящих, по-видимому, к тотемическим культам. Так, с ним связаны Луперкалии (от лат. *lupus* – волк) – древнее римское празднество очищения, плодородия, защиты стад от волков. В этот день приносили в жертву козлов и коз. Некоторые исследователи усматривают в этом празднестве влияние занесенного в Италию из Южной Греции культа Ликейского (то есть Волчьего) Пана, лесного и пастушеского бога, отождествленного с одним из местных италийских богов [Ливий Тит 1989: 507–508, коммент.]. Характерно, что Ромул и Рем до того, как их узнали в качестве детей царского рода и окружили почетом, были пастухами и охотниками.

В любом случае, волчья стать и повадки, благодаря легенде, остались при них навсегда. Свой хищный нрав они, судя по всему, передали и своим потомкам. И, может быть, слова Плавта (III–II в. до н.э.) «*Nomo homini lupus est*» (пьеса «Ослы», II, 4, 88) имеют к тем и другим более тесное отношение, чем к кому бы то ни было за границами западного мира, складывавшегося под сильнейшим воздействием языческого Рима.

Думается, что этот волк (волчица) древних европейских верований, культов, обрядов с его живучестью и безудержным напором и забежал

в галлюцинацию мальчика, испугав его, о чем и повествует Достоевский в «Мужике Марее». Реальная основа рассказа здесь, как, впрочем, и всюду, не мешает символической трактовке. Это тем более вероятно, что главный герой рассказа, мужик Марей, отсылает размышляющего читателя не только к западным мифам, легендам, сказаниям, но и к своим родным – русским. Такие легенды и сказания, рождаясь в народной среде и находя в ней сочувственный отклик, передавались из уст в уста в течение многих столетий вплоть до сравнительно недавнего времени.

Мифологический подтекст рассказа и некоторые относящиеся к нему мотивы были замечены А.В. Денисовой. Они связаны с культом земли, на которой работает мужик Марей. Исследовательница напоминает о том, что земля «в народных представлениях понималась как одна из основных стихий мироздания, осмыслялась как всеобщий источник жизни, как мать всего живого, в том числе и человека. Представления о земле были тесно связаны с понятиями рода, Родины-страны, государства. В православных верованиях образ Матери-земли сближался с образом Богородицы». И далее: «Земля извечно полагалась чистой. Особое отношение к земле проявлялось в том, что при еде в поле крестьяне вытирали о нее руки, приписывая ей такие же очистительные свойства, как и воде» [Денисова: 90–91]. Вот почему, кстати сказать, когда мужик Марей, успокаивая ребенка, касается его вздрагивающих губ своим «толстым», «запачканным в земле пальцем» [Достоевский 1972–1990: XXII, 49], он выказывает тем самым не только «простодушие, искренность и сострадание», как полагает автор статьи [Денисова: 90], но и глубокое убеждение в том, что земля, которая рождает, кормит, поит, растит и которая наделена святостью (сближение Матери-земли и Богородицы), уж никак не может что бы то ни было и кого бы то ни было загрязнить. Она не может запятнать и саму чистоту. Для мужика это разумеется само собой. Ведь не случайно «запачканный в земле палец» увидел и надолго запомнил не деревенский мальчик, а барчонок. Земля, как подчеркивает А.В. Денисова, одаряет мужика Марее своей материнской нежностью (повторяющийся в рассказе мотив), теплом и животворной, спасительной силой [Денисова: 91].

Все это так. Народные представления о Матери-земле, уходящие далеко в мифическую древность, привлекали внимание Достоевского и до, и после «Мужика Марее» (достаточно вспомнить «Бесы», «Братья Карамазовы»). Неудивительно, что они привнесены писателем и в это повествование. Однако в данном случае к мифологическим понятиям, связанным с культом Матери-земли и отраженным в народных поверьях, преданиях и обрядах, ведет один конкретный и популярный сюжет, повторяющийся у разных сказителей в разных вариантах. Это былина «Вольга и Микула». Она была

записана, в частности, А.Ф. Гильфердингом (1831–1872) в Олонецкой губернии летом 1871 г. от одного из самых замечательных сказителей XIX в., Трофима Григорьевича Рябина (ум. в 1885 г.), основателя целой династии эпических певцов¹⁰.

Первые же мотивы, которые вводят в повествование мужика Марeya, отсылают к былине: «И вот я (ребенок из детских воспоминаний. – В.В.) забился гуще в кусты и слышу, как недалеко, шагах в тридцати, на поляне, одиноко пашет мужик. Я знаю, что он пашет круто в гору и лошадь идет трудно, и до меня изредка долетает его окрик: “Ну-ну!”. Я почти всех наших мужиков знаю, но не знаю, который это теперь пашет, да мне и всё равно...» [Достоевский 1972–1990: XXII, 47]. Заметим, что мальчик сначала слышит мужика, а потом его видит, хотя этот мужик не просто «недалеко» от него, но, можно сказать, рядом – всего в тридцати шагах. Правда, это число фольклорной и символической природы, а потому, в принципе, может означать и мало, и много, и скорее – много, чем мало. Заметим тоже, что мужик в поле один.

В былине (вариант Т.Г. Рябина¹¹) «молодой Вольга Святославович» со «своей дружинешкой хороброю» (в «тридцать молодцев без единого», сам же Вольга «во тридцатых») едет в города, пожалованные ему князем Владимиром стольно-киевским (в былине он приходится Вольге дядей), за данью, «за получкою»:

Выехал Вольга во чистó поле,
Ен услышал во чистом поли ратоя (пахаря. – В.В.).
А óрет (пашет. – В.В.) в поли ратой, понукиваёт,
А у ратоя-то сошка поскрипываёт,
Да по камешкам омёшки (лемех у сохи. – В.В.)
прочиривают.

¹⁰ Имя А.Ф. Гильфердинга Достоевскому было хорошо известно. Приглашая Достоевского к сотрудничеству в затеваемом новом «русском» журнале, А.Н. Майков среди тех, кто уже согласился в нем участвовать, называет и Гильфердинга (см.: [Достоевский 1972–1990: XXIX (1), 393, коммент.]). Сборник А.Ф. Гильфердинга «Онежские былины», куда вошла запись былины (она стала хрестоматийной), впервые увидел свет в 1873 г., уже после смерти собирателя, успевшего, однако, подготовить его к печати. Впоследствии сборник не раз переиздавался (см.: [Онежские былины... 319, коммент.]). О былине «Вольга и Микула», ее вариантах в других записях см.: [Онежские былины...: 320–321, коммент.]. См. также: [Путилов: 9–30; 450, коммент.]; [Пропп: 361–374; 538, прилож. и др.] Тексты былины в записях разных собирателей и комментарии к ней публикуются в выходящих томах Свода русского фольклора, подготовленных сотрудниками Пушкинского Дома. См.: [Свод...].

¹¹ См.: [Онежские былины...: 73–77]. Мы опираемся на этот хрестоматийный вариант.

Понуканья ратая, скрип сохи, чирканье камней о лемех, эти внешние проявления крестьянского труда, который с пахарем разделяет его лошадка (мотивы повторяются трижды), Вольга слышит день и еще полдня (обычная для фольклора гипербола), прежде чем видит самого труженика:

Ен наехал в чистом поли ратоя.
А орет в поли ратой, понукивает,
С края в край бороздки пометывает,
В край он уедет – другого невидать.
То коренья камня вывертывает,
Да великие он камня вси в борозду валит.

Картина пахоты в былине имеет вселенский характер. У пашни нет начала и конца. Безусловно, она покрывает русскую землю. Но не только. Символически она представляет землю вообще. Препятствия, которые встречает и преодолевает пахарь, трудясь на такой пашне (в некоторых вариантах былины это не только камни и коренья, но и пни, и «сосенки да елочки», и «сырые дубья», и «дубы колодя» [Пропп: 366] тоже преувеличенно огромны.

Сам пахарь, этот крестьянин-богатырь, его кобылка, орудия его труда изображены приемами фольклорной идеализации:

У ратоя кобылка соловенька (светлой масти. – В.В.),
Да у ратоя сошка кленовая,
Гужики у ратоя шелковые.

В некоторых вариантах эта идеализация превосходит мыслимую меру и выражена без всякой заботы о правдоподоби¹².

За такой работой крестьянина и на такой земле встает весь созидательный, культурный труд вообще, преобразующий и облагораживающий

¹² Ср., например:

Сошка у ратоя кленовая,
Омешки на сошке булатные,
Присошечек у сошки серебряный.
А рогачик у сошки красна золота.

На Микуле тоже «все самое лучшее и дорогое». Иногда он пашет в соболиной шубе, которая уж «никак не вяжется с пахотой. Но эта соболиная шуба, так же как и другие детали наряда Микулы, только выражает любовь и уважение к нему народа» [Пропп: 367–368].

природу¹³. Успех в этой работе без Божьей помощи невозможен. Поэтому Вольга, добравшись наконец до ратая, говорит:

– Бог теби помочь ора́таюшко,
А орать да пахать да крестьяновати,
С края в край бороздки пометывати! –

на что ратай, соглашаясь, отвечает:

– Да поди-ко ты, Вольга Святославгович!
Мне-ка надобно Божья помочь крестьяновать,
С края в край бороздки помётывать.

Бог, разумеется, помогает пахарю в его деле. Иногда (в других жанрах фольклора) Бог занят этим делом Сам: «В колядках популярен мотив божественной пахоты: Господь пашет поле хозяина плугом, св. Петр или другие святые помогают. Богородица засеивает зерном» [Славянские древности...: 144]. Весь сонм властей небесных заинтересован в благополучном результате крестьянского труда. Поэтому и пахарь, и его лошадка наделены необычайной, сверхъестественной силой, дарованной им Господом Богом и Матерью-землей, Богородицей. Никто и ничто, уж конечно, не может эту силу пересилить. Даже Вольга (знаменательно, что именно Вольга), владеющий языческой мудростью, ее «хитростью», и в других случаях иногда добывающий с их содействием победу¹⁴, оказывается по-

¹³ С ним согласуется символика сохи, плуга, которому приписывалась защитная функция и «способность магического противодействия сорнякам и вредителям» любого рода. Перед пахотой плуг окропляли святой водой (см.: [Славянские древности: 143–144]).

¹⁴ Этими мотивами начинается былина в исполнении Т.Г. Рябикина:

Жил Святослав девяносто лет,
Жил Святослав да переставился.
Оставалось от него чадо милое,
Молодой Вольга Святославгович.
Стал Вольга расти матереть,
Похотелось Вольги да много мудростей:
Щукой рыбою ходить Вольги во синих морях,
Птицей соколом летать Вольги под оболоки,
Волком рыскать во чистых полях.

Благодаря полученным колдовским знаниям Вольга превзошел в своей силе всех обитателей морей, лесов, полей и подоблачной выси:

Уходили-то вси рыбушки во глубоки моря,
Улетали вси птички за оболоки,
Убегали вси звери за темны леса.

срамленным: ни два-три, ни десяток его молодцев, ни вся дружина в целом (мотивы повторяются трижды) не способны выполнить просьбу Микулы, согласившегося пойти к князю «во товарищи» и сопровождать его в поездке «за получкою»:

– Ай же Вольга Святославгович!
А оставил я сошку в бороздочки,
Да не для ради прохожаго проезжаго,
Ради мужика деревенщины:
Они сошку с земельки повыдернут,
Из омешков земельку повытряхнут,
Из сошки омешки повыколнут,
Мне нечем будет молодцу крестьяновати.
А пошли ты дружинушку хоробрую,
Чтобы сошку с земельки повыдернули... и т.д.

Поскольку дружина князя не справилась с задачей, Микула, посмеявшись над дружинниками, все делает сам:

Он подъехал на кобылке соловенькой
А ко этой ко сошке кленовенькой,
Брал эту сошку одной ручкой,
Сошку с земельки повыдернул,
Из омешков земельку повытряхнул,
Бросил сошку за ракивов куст.

Так же, как Микула посрамляет Вольгу и дружину, его соловенькая кобылка посрамляет княжеского боевого коня: этому коню за кобылкой ратая не угнаться. Князь признает свою слабость и только тут с явной симпатией и уважением спрашивает:

– Ай же ты оратай оратаюшко!
Как-то тебя да именём зовут,
Как звеличают по отечеству?

Лишь после этого Вольга набирает дружину для ратных дел. В последовательности и логике былинных мотивов ясно, что не только Вольге предстоит уступить Микуле, но и всей его языческой премудрости – мудрости христианской (напомним: крестьянин = христианин).

На что ратай не без добродушного мужицкого лукавства и похвальбы отвечает:

– Ай же Вольга ты Святославгович!
Ржи напашу, в скирды складу,
В скирды складу да домой выволочу,
Домой выволочу, дома вымолочу.
Драни надеру да то я пива наварю,
Пива наварю мужичков напою,
Станут мужички меня покликивати:
– Ай ты, молодой Микулушка Селянинович!

Ответ ратай шире заданного ему вопроса. Герой былины не просто называет князю свое имя и отчество, но в прикровенной форме говорит о своем значении и достоинствах, целиком определяемых достоинствами и значением его труда, вполне сопоставимого с ратным делом. Известно: мир стоит до рати, а рать до мира, одно сменяет другое [Даль 1979–1980: IV, 85]. Пахотой мирный труд только начинается, затем этап за этапом он с Божьей помощью ведет к благополучному концу – собранному урожаю, которого должно хватить до следующей жатвы на будни и праздники. Не только для Микулы и таких же, как он, мужичков, но и всех вообще, включая князя с его дружиной. Ибо: Не всяк пашню пашет, а всяк хлеб ест [Даль 1979–1980: III, 25]. Выходит, цель всех усилий былинного героя – общее благо и радость, а вместе с тем – признание и любовь тех, с кем он и труд, и радость разделяет. В.Я. Пропп пишет, что свое призвание Микула видит «прежде всего в том, чтобы собрать урожай. Характерно, что урожай собирается не в целях продажи. Былина имеет своим фоном натуральное хозяйство; Микула собирает урожай для потребления внутри своей сельской общины. На пир он созывает своих односельчан. Урожай не является средством самообогащения. Снятие урожая есть общий, народный праздник. Урожай так же принадлежит народу, как ему принадлежит земля. Это величание Микулы (его мотивы приведены выше. – В.В.) обычно приберегается певцами к концу песни...» [Пропп: 369].

Что же касается имени и отчества героя, которые Вольге захотелось узнать, когда он убедился в богатырской силе случайно встретившегося ему ратай, то они весьма показательны. Имя Микула (Микола – Никола – Николай) отсылает к его небесному покровителю – святому Николаю Чудотворцу, самому почитаемому и любимому у православных (и не только у них) святому¹⁵;

¹⁵ Об этом уже писали, см.: [Пропп: 362, 538, прилож.].

оно составлено из двух корней, означающих победу (nikē) и народ (laos), – понятий, здесь сближенных друг с другом [Петровский: 166].

Отчество героя не менее знаменательно, оно «выражает его крестьянскую сущность. “Селянинович” – производное от слова “селянин”, а слово “селянин” было одним из обозначений крестьянина. Слово “крестьянин” стало официальным обозначением в Московском государстве только с XV века, в народе долго держались старые обозначения, и среди них “селянин”» [Пропп: 369].

Таким образом, называя Вольге свое отчество, Микула указывает на свою принадлежность древнему и почтенному роду – он потомственный крестьянин (христианин), часть многоликого целого, которое и представляет. «Образ богатыря-крестьянина, – говорится в академическом издании прошедшего века, – является одним из самых сильных в русском былевом эпосе. Крестьянский труд преобразил огромные пространства Русской равнины, создал материальные основы для <...> образования древнерусского раннефеодального государства. В образе Микулы народ воплотил самого себя» [Русское народное...: 202]. Именно эту мысль творцы былины и постарались донести до своих слушателей. Она выражена в эпическом тексте без патетики и нажима, с удивительной сдержанностью и безупречным художественным вкусом. Ведь ратай с самого начала не выделяет себя из крестьянского окружения. Если он и сомневается в способности княжеской дружины поднять его сошку и бросить за ракивов куст, то он не сомневается в том, что это под силу такому же, как он, «мужику-деревенщине» (или одному, или всем вместе), иначе зачем было бы просить Вольгу об услуге. То, что ратай действительно опасается лишиться своей сошки, если ею захотят вдруг воспользоваться другие мужики, показывает тот факт, что он просит, выдернув сошку из земли, бросить ее за ракивов куст.

Ракитов куст – знаковый образ в фольклоре. Его символический смысл варьируется в зависимости от жанра произведения и контекста. «В народной лирике образ ракивового куста, например, – постоянный спутник и свидетель горя, смерти. Всякий раз, если в лирической песне появляется образ ракивового куста (даже иногда как бы случайно, мимоходом), приходится ожидать, и всегда не без основания, недоброй развязки песни, хотя безмятежно спокойное начало не сулило как будто бы ничего плохого:

В чистом поле, во поле широком,
Там раздолье мое,
Там широкое мое!

Да ничего поле да не породило,
Породило лишь поле да ракивов куст...
Как под тем да ракивовым кустом
Лежит тело белое да молодецкое»¹⁶ [Еремина: 121].

Ракитов куст символизирует какой-то перелом (обычно не сулящий ничего хорошего), какую-то грань между старым и новым; своим, знакомым и привычным, и чужим, неведомым и враждебным; между этим светом и тем. Бросить сошку за ракивов куст в былинах о Вольге и Микуле означает не просто убрать эту сошку с глаз долой, подальше от искушений, но и сопроводить это действие магическим заклятьем, которое, опасаясь недобрых последствий, не решится нарушить кто бы то ни было. Ведь так же, как Микуле, магический запрет понятен и другим селянам. Герой быliny связан с ними не только условиями существования и трудом на общей земле, но и общей верой, и даже общими суевериями (остатками еще не изжитых древних языческих воззрений). Он в полном смысле и во всех отношениях человек общины, то есть сельского «мира», с которым он, как и любой крестьянин, соединен сыновним родством (Селянинович).

Но что получается? Если имя Микула (Николай), при всей его распространенности, все-таки выделяет героя из народной среды (из разных Иванов, Степанов, Егоров да Сидоров), то его отчество (Селянинович) снова его в нее возвращает, ведь связь Микулы Селяниновича с породившим его крестьянским «миром» (общиной) неразрывна: он плоть от плоти и кость от кости его.

Парадоксальным образом выходит так, что герой быliny одновременно и выделен как яркая личность, и обезличен. Это та ситуация, о которой рассуждал К.С. Аксаков, объясняя особенности взаимоотношений личности с общиной. Но то, что у Аксакова высказано в последовательности отвлеченных суждений, передающих взгляд со стороны и, в принципе, допускающих возражение, в былинах выступает в образной форме, выражающей самосознание народа, его убеждения, его идеалы, и предстает как факт, с которым не поспоришь.

Крестьянский «мир» формирует нравственные основы народной жизни, утверждает ее правила и неписанные, но непререкаемые законы. Согласно этим законам (и в идеале), целое важнее части; благополучие всех важнее личного успеха; единство при любых обстоятельствах предпочтительнее раздробленности. Отсюда первая и главная заповедь: Один за всех, и все за одного¹⁷.

¹⁶ Текст песни взят из сборника: [Великорусские народные песни...: № 390].

¹⁷ Ср.: «Один – за всех, все – за одного» [Даль 1984: I, 240]; «Все за одного, и один за всех. Круговая порука» [Даль 1984: I, 315].

Ценность единства безусловна: Никакой мирянин от мира не прочь; От мира прочь – не мирянин [Даль 1984: I, 316]. Даже так: Хоть на заде (сзади), да в том же стаде. Отстал – сиротою стал¹⁸ [Даль 1984: I, 316]; Друг за друга держаться – ничего не бояться; Друг на друга глядячи, улыбнешься; на себя глядячи, только всплачешься [Русские пословицы... 85] и т.д.

В единое целое «мир» связывает согласие друг с другом (лад), сострадание, взаимная выручка и поддержка, поэтому: С миром и беда не в убыток [Даль 1979–1980: II, 315]; С мира по нитке – голому рубаха [Даль 1979–1980: II, 331] и т.д. При этом помощь другому предполагает готовность к самопожертвованию. Древние, дохристианские общинные нормы здесь освящаются всем известным христианским заветом: «Сия заповедь Моя, да любите друг друга, якоже Аз возлюбих вы: болши сея любви никтоже иметь, да кто душу свою положит за други своя» («Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас; нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих») (Ин. 15: 12–13). «Друзей своих» следует понимать в расширительном смысле – так же, как понятие «ближний», которым (в разъяснении Христа, данном в притче о милосердном самарянине, – Лк. 10: 25–37) оказывается всякий человек, нуждающийся в любви и участии. Но кто же в них не нуждается?

В «Дневнике писателя» за 1877 г. (февраль, глава вторая), в подглавке с характерным названием «Русское решение вопроса», Достоевский настаивал на том, что забота обеспеченных о бедных должна состоять, в первую очередь, «в усилении любви», поскольку материальное содействие за ней последует непременно: «Тогда богатство будет расти в самом деле, и богатство настоящее, потому что оно не в золотых платьях заключается, а в радости общего соединения и в твердой надежде каждого на всеобщую помощь в несчастьи, ему и детям его» [Достоевский 1972–1990: XXV, 61]. В сущности, Достоевский приглашал обеспеченных людей высших сословий если не войти в состав крепкой традициями крестьянской общины (такое «обмирщение» было бы утопией), то, по крайней мере, усвоить именно ее законы. Это упрочило бы сплоченность нации и, безусловно, усилило государство, так как сила каждого и всех вместе в согласии и единстве. Народ это понимает, а потому и держится за свой «мир»: Берись дружно, не будет грузно [Даль 1984: I, 316]; Что на мир не ляжет, того мир не подымет [Даль 1979–1980: II, 331] (предполагается, что «мир» поднимет все, что на него ляжет). И еще: Миром и горы сдвинем [Русские пословицы...: 179] и т.д. Выше «мира» только Бог: Мир судит один Бог [Даль 1979–1980: III, 331];

¹⁸ Иногда в таком виде: «Хоть и с краю, да в той же стае».

Что мир порядил (то есть решил в соответствии со своими законами сострадательной любви. – В.В.), то Бог рассудил [Даль 1979–1980: II, 331]. И такое убеждение естественно, так как Бог – сама любовь: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4: 16; ср.: Ин. 13: 34–35 и др.).

Гармония с людьми и Богом дает каждому мирянину возможности, присущие крестьянскому сообществу в целом. Вот почему Микула Селянинович, как и любой крестьянин-общинник, будучи частью целого, крепок не только силой Матери-земли, но и отцовской силой сельского «мира» (Селянинович).

Этот мир не замкнут для крестьянина рамками собственной общины. Он открыт. В былине о Вольге и Микуле он равен «русской земле». Ведь в то время как Вольга не ведает, как звать-величать случайно встретившегося ему пахаря (и понятно: таких, как он, много), этот пахарь князя откуда-то знает. Не расспрашивая, Микула Селянинович называет его по имени-отчеству, хотя видит его в первый раз, поскольку тот в первый раз едет за своей «получкою» и по этой дороге. Значит: Слухом земля полнится [Русские пословицы...: 287].

Судя по всему, слух о князе добрый. Отсюда желание ратая предупредить Вольгу об опасности, поджидающей его на пути, отсюда желание, отложив на время свою работу, помочь Вольге и пойти к нему «во товарищи».

Между крестьянином и князем в былине нет антагонизма. Напротив, есть взаимное уважение и понимание того, что каждый из них занят важным делом. Превосходство Микулы Селяниновича в силе, которое он демонстрирует и которое признает князь, не означает превосходства крестьянина во всех отношениях. Ведь и «миру» нужна голова: И мир не без начальника (не без головы); Мир всех старше, а и миру (и в миру) урядчик есть¹⁹ [Даль 1984: I, 316]. Каждый из героев былины необходим и хорош на своем месте. Один – землепашец, другой – воин (Вольга едет за «получкою», которой ему обязаны те, кого он при надобности защищает и кем руководит). И пахарь, и воин нужны для благополучия «русской земли»; тот и другой нуждаются во взаимном доверии и услугах. При этом верховенство князя никто не отменяет: Микула Селянинович идет к нему «во товарищи», уж конечно, не для того, чтобы взять на себя общее руководство.

Отношения крестьянина и князя, изображенные в былине, – идеал, признанный крестьянским «миром» и часто далекий от действительности,

¹⁹ Ср.: [Русские пословицы...: 179].

но он от этого не перестает играть реальную, жизненно важную роль²⁰. Он говорит о норме, отступление от которой не одобряется теми, кто подобным идеалом воспитан. Действенность такого идеала, создающего национальный характер, сохраняется в народе веками. Это и показывает Достоевский в рассказе «Мужик Марей».

Ласка, с какой Марей утешал испуганного барчонка, припомнилась тому позднее: «Конечно, всякий бы ободрил ребенка, но тут в этой уединенной встрече случилось как бы что-то совсем другое, и если б я был его собственным сыном, он не мог бы посмотреть на меня сияющим более светлую любовью взглядом, а кто его заставлял? Был он собственный крепостной наш мужик, а я все же его барчонок; никто бы не узнал, как он ласкал меня, и не наградил за это. Любил он, что ли, так уж очень маленьких детей? Такие бывают» [Достоевский 1972–1990: XXII, 49]. Вполне вероятно, что крепостной мужик любил маленьких детей. Но что из этого? Его любовь (отцовская и материнская вместе) здесь проявилась поверх сословных барьеров и независимо от них. Для Марее испуганный мальчик – просто ребенок, которого нужно ободрить и которому нужно помочь. Со страдание, ласка тотчас становятся у Марее ближайшим и главным делом, для чего следует оставить на время свои заботы. «Встреча была уединенная, в пустом поле, – пишет Достоевский, – и только Бог, может, видел сверху, каким глубоким и просвещенным человеческим чувством и какою тонкою, почти женственною нежностью может быть наполнено сердце иного грубого, зверски невежественного крепостного русского мужика <...>. Скажите, не это ли разумел Константин Аксаков, говоря про высокое образование народа нашего?» [Достоевский 1972–1990: XXII, 49].

Вопрос риторический: Аксаков разумел именно это – особое «образование» народа (то есть образ мысли и действий, признанный народом за образец), которое заставляет строить связи с людьми и миром на основе родственной, деятельной любви, привитой крестьянину вековыми устоями и неписаными законами общинной жизни. Аксаков писал о том, что по тому, как человек понимает общественные отношения, «можно судить о степени образования человека, принимая слово образование в смысле духовной высоты». Русский народ, с незапамятных времен, правильно осознал эти отношения, и они получили у него «свое русское многозначительное именование: мир (то есть и лад, согласие, и община. – В.В.). Вот почему так высоко стоит по образованию своему русский крестьянин, весь проникнутый доселе своим древним началом» той жертвенной любви, ко-

²⁰ Однажды Достоевский даже заметил: «Идеал ведь тоже действительность, такая же законная, как и текущая действительность» [Достоевский: XXI, 75–76].

торую благословляет Бог [Аксаков: 257]. О таком духовном настрое, руководящем крестьянской жизнью, свидетельствует, в частности, А.Ф. Гильфердинг²¹.

В отличие от православного мировоззрения, нравственные основы современных западных обществ (как католических, так и протестантских) сводятся, по убеждению Достоевского (повторяемому писателем и в публицистике, и в художественном творчестве), к нескольким формулам, по сути своей берущим начало тоже издревле. Одна из них: «Après moi le déluge» («После меня хоть потоп!»)²². Она передает циничное презрение к какой бы то ни было ответственности и, следовательно, оправдывает любые разнузданные страсти. Другая: «Otes-toi de là que je m' y mette», – не что иное, как агрессивный призыв, обращенный к тем, кто оказался рядом с тобой и на твоей, как тебе думается, дороге. Достоевский переводит его словами: «Прочь с места, я стану вместо тебя!»²³ [Достоевский 1972–1990: XXII, 86]. Писатель считает, что этот призыв воодушевляет на Западе и отдельных людей, и сословия, и даже целые страны [Достоевский 1972–1990: XXI, 235]; [Достоевский 1972–1990: XXII, 86]; [Достоевский 1972–1990: XXVI, 58–59 и др.]. Наконец, третья формула, лишенная особой экспрессии, выступает в качестве спокойной констатации существующего порядка вещей и одновременно – рекомендуемой всем морали: «Chacun pour soi et Dieu pour tous» («Каждый за себя, а Бог за всех»). Но если каждый за себя и только за себя, а значит – во вред всем прочим (ибо какой резон, хлопоча о себе, не прижать при этом кого-нибудь другого?), то спра-

²¹ В статье «Олоонецкая губерния и ее народные рапсоды», опубликованной сначала в «Вестнике Европы» за 1872 г., а затем в виде предисловия к сборнику «Онежские былины», он писал: «Народа (речь идет об Олоонецкой губернии. – В.В.) добрее, честнее и более одаренного природным умом и житейским смыслом я не видывал; он поражает путешественника столько же своим радушием и гостеприимством, сколько отсутствием корысти. Самый бедный крестьянин, у которого хлеба не достает на пропитание, и тот принимает плату за оказанное одолжение, иногда сопряженное с тяжелым трудом и потерей времени, как нечто такое, чего он не ждал и не требует <...>. Приученный большинством местного чиновничества к крайне бесцеремонному (чтобы выразиться помягче) обращению, он относится к этому с изумительным добродушием и не обнаруживает ни тени недоверия и неприязни к нашему брату, человеку привилегированного класса, хотя ему доводится иметь дело только с самыми непривлекательными его экземплярами. При первом признаке человеческого с ним обхождения он так сказать расцветает, делается дружелюбным и готов оказать вам всякую услугу...» [Онежские былины...: 21.].

²² Высказывание, которое приписывают и Людовику XV (королю Франции с 1715 г. по 1774 г.), и его фаворитке маркизе де Помпадур (1720–1764). См.: [Бабкин, Шендецов 1981: 97].

²³ Источник крылатого выражения – формулировка «естественного права», принадлежащая французскому историку и публицисту Ф.-Э.-Н. Дезодару (1738–1820) и встречающаяся в его «Философской истории Французской революции». См.: [Бабкин, Шендецов 1987: 196].

шивается: за кого здесь Бог? Кого Он может одобрить? Ясно, Бог должен одобрить каждого и всех сразу, т.е. саму ситуацию постоянной и жестокой войны. А тогда Богу (христианскому Богу, во всяком случае) нет места в мире. Вот почему последнюю формулу, отступая от оригинала, но в точности воспроизводя его смысл, Достоевский однажды остроумно перевел словами, выражающими именно эту идею: «Для них (политических партий Франции 1873 года. – В.В.) девизом известная ихняя пословица: “Chacun pour soi et Dieu pour tous” («Всякий за себя, а Бог за остальных»)). Но, стало быть, и тут, по этому девизу, как бы всякий человек принадлежит к собственной своей партии и – что может значить для такого человека слово “отечество”?» [Достоевский 1972–1990: XXI, 215]. И точно так же: что может значить для него слово «Бог»?

Разуверившись в христианских истинах, утратив веру вообще, предводители европейского человечества, социалисты, как писал Достоевский («Дневник писателя» за 1877 г., ноябрь, глава третья, III) предприняли в свое время попытку «устроиться вне Бога и вне Христа <...>. Они отвергли происшедшую от Бога и откровением возведенную человеку единственную формулу спасения его: “Возлюби ближнего как самого себя” и заменили ее практическими выводами вроде: “Chacun pour soi et Dieu pour tous” – или научными аксиомами вроде “борьбы за существование”», тоже оправдывающими всеобщую вражду [Достоевский 1972–1990: XXVI, 90]. На таком исключительно материальном основании (пользы и выгоды лишь для себя) никакая гармония невозможна. «Если нации не будут жить высшими, бескорыстными идеями и высшими целями служения человечеству, – утверждал писатель, – а только будут служить одним своим “интересам” (разумеется, материальным. – В.В.), то погибнут эти нации несомненно, окаменеют, обессилеют и умрут» [Достоевский 1972–1990: XXVI, 81].

Однако высшие идеи и цели рождаются не иначе как на почве религии [Достоевский 1972–1990: XXVI, 164, 165], и именно религия со всем кругом принадлежащих ей нравственных понятий лежит в основе просвещения. А поскольку Европа исказила или даже вовсе потеряла религию Христа, она не может поделиться с кем бы то ни было и своим просвещением, которое не сводится к успехам в области наук и даже от них не зависит: «Наука дело одно, а просвещение иное» [Достоевский 1972–1990: XXVI, 154]. Вот почему настаивал Достоевский (в споре с либералом А.Д. Градовским и его единомышленниками), достижения науки можно и должно заимствовать, «а “просвещения” нечего нам черпать из западноевропейских источников. А то, пожалуй, зачерпнем такие общественные формулы, как, например, “Chacun pour soi et Dieu pour tous” или “Après moi le

déluge”» [Достоевский 1972–1990: XXVI, 153]. Не следует черпать – ввиду «полнейшего присутствия (а не отсутствия) источников русских». Они сохранились в сознании и душе народной: «Я утверждаю, что наш народ просветился уже давно, приняв в свою суть Христа и учение Его» [Достоевский 1972–1990: XXVI, 150]. Освященные высшим авторитетом, заповеди этого учения, в глазах народа, непререкаемы, абсолютны, а потому любое отступление от них раз и навсегда – грех и преступление.

Воспитанный в таких убеждениях народ (в большинстве своем) остается им верен, несмотря на искушения и страдания от врагов внешних и внутренних – в том числе тех, кто со времен Петра I немало зачерпнул из родников европейской «благодати» и кто на этом основании возмнил о своем (на деле – мнимом) превосходстве над людьми низшего сословия, которые, по вере «просвещенных», все вместе и по отдельности «образа звериного и печати его» (Откр. 13: 15–16; 14: 9, 11; ср.: [Достоевский 1972–1990: XXVI, 152]). Но любители чужого просвещения ничего не понимают в народе:

Нужно было Пушкина, Хомяковых, Самариных, Аксаковых, чтоб начать толковать об настоящей сути народной <...>. И когда они начали толковать об «народной правде», все смотрели на них как на эпилептиков и идиотов, имеющих в идеале «есть редьку и писать донесения» <...>. Решите сами: далеко или нет от этого глупенького взгляда на славянофилов ушли многие современные либералы? [Достоевский 1972–1990: XXVI, 156].

Не либералы, считал Достоевский, а такие, как его мужик Марей, отвечают за «народную правду». Она соединяет Марея с людьми и миром, дает ему спокойную уверенность в Божьей помощи и своих силах противостоять любому злу, откуда бы, когда бы и кому бы из ближних оно ни грозило: «– Ишь ведь испужался, ай-ай! – качал он головой. – Полно, рódный <...>. Уж я тебя волку не дам! <...> Ну, полно же, ну, Христос с тобой, окстись. – Но я не крестился. <...> – ну, Христос с тобой, ну ступай, – и он перекрестил меня рукой и сам перекрестился» [Достоевский 1972–1990: XXII, 48].

Одна и та же вера связывает мужика и барчонка. И эта животворная связь, много лет спустя, возрождает душу молодого человека, оторвавшегося, было, от родной почвы и теперь несущего тяжкий крест наказания за свою вину – в частности, перед мужиком Мареем. Мужик и здесь спасает барчонка, заставив его по-новому взглянуть на товарищей по несчастью и продолжить жизненный путь со свежими силами и окрепшей надеждой:

И вот, когда я сошел с нар и огляделся кругом, помню, я вдруг почувствовал, что могу смотреть на этих несчастных совсем другим взглядом и что вдруг, каким-то чудом, исчезла совсем всякая ненависть и злоба в сердце моем. Я пошел, вглядываясь в встречавшиеся лица. Этот обритый и шельмованный мужик, с клеймами на лице и хмельной, орущий свою пьяную сиплую песню, ведь это тоже, может быть, тот же самый Марей: ведь я же не могу заглянуть в его сердце. Встретил я в тот же вечер еще раз и М-цкого. Несчастный! У него-то уж не могло быть воспоминаний ни об каких Марейях и никакого другого взгляда на этих людей, кроме «Je haïs ces brigands!» Нет, эти поляки вынесли тогда более нашего [Достоевский 1972–1990: XXII, 49–50].

Ведь волею обстоятельств они оказались в ситуации круглого, даже какого-то космического сиротства – без покрова и любовного утешения свыше (к которому, заледенев в ненависти, вряд ли взывали), без опоры и участливой поддержки снизу, от такой же, как они, но только клейменной братии. Ибо ненависть порождает ненависть и ничего больше. Это естественный результат принципа «каждый за себя», а Бог, если Он есть, неизвестно за кого, но, во всяком случае, за кого-то другого.

Финал рассказа о мужике Марее возвращает к первым его страницам, напоминая о противостоянии двух цивилизаций. Их характер определен развитием начал, заключенных либо в римско-языческой, либо в былинно-православной (то есть дохристианской общинной, затем общинной и христианской) древности. Отказавшись от прежних ценностей, утратив высокую нравственную идею и ориентиры, выветрившиеся из всех ее гражданских учреждений, Европа сделалась «теперь совершенно языческой» [Достоевский 1972–1990: XXVI, 168]. Нравственная деградация ведет Европу и тех, кто поражен ее болезнью, к неминуемой смерти. В самой Европе, полагал Достоевский, нет сил, способных сражаться «против древнего и нового Рима, начал и последствий его» [Достоевский 1972–1990: XXVI, 91]. Победа над этим злом предназначена России. И только при условии, что она сохранит преданность православным корням. Писатель верил, что «великая наша Россия, во главе объединенных славян, скажет всему миру, всему европейскому человечеству и цивилизации его свое новое, здоровое и еще неслышанное миром слово. Слово это будет сказано во благо и воистину уже в соединении всего человечества новым, братским, всемирным союзом, начала которого лежат в гении славян, а преимущественно в духе великого народа русского <...>, всегда заключавшего в себе великие силы для будущего разъяснения и разрешения многих горьких и самых роковых недоразумений западноевропейской цивилизации» [Достоевский 1972–1990:

XXV, 195–196]; «Дневник писателя» за 1877 г., июль-август, глава вторая, II «Признания славянофила»).

Этой вере Достоевский не изменял, хотя его (ввиду многих фактов) не могло не тревожить и отдаленное, и ближайшее будущее. Вопрос заключался в том, сможет ли Россия, как надеялся писатель, и в самом деле исполнить свою судьбоносную миссию? Или, если перевести вопрос в конкретный план и сказать иначе, сможет ли мужик Марей, а с ним и другие, такие же, как он, русские мужики, выдержать в очередной раз выпавшие на их долю испытания и спасти себя и потерявших в миражах европейского просвещения «блудных детей» своих (этих пока не убывающих и не унывающих «птенцов гнезда Петрова» [Пушкин: 57]) от напора чужих и враждебных жизни сил, ополчившихся на них со всех сторон?

Сообразно глубине и важности вопроса, рассказ о мужике Марее предстает у Достоевского в самом широком временном и пространственном измерении – от истоков западноевропейской и славяно-русской цивилизаций до новейшего исторического момента. В таком же пространственном и временном масштабе речь идет о судьбах России и мира в последнем романе писателя, в «Братьях Карамазовых».

Список литературы

1. Аксаков К. О современном человеке // Братская помощь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины. Сб. СПб.: Типография А.П. Краевского, 1876. С. 241–288.
2. Бабкин А.М., Шендецов В.В. Словарь иноязычных выражений и слов. А–Я. Изд. 2-е, перераб. и доп. Л.: Наука, 1981.
3. Бабкин А.М., Шендецов В.В. Словарь иноязычных выражений и слов. К–З. Л., 1987.
4. Великорусские народные песни, изданные А.И. Соболевским. СПб.: Гос. тип., 1895. Т. 1. № 390.
5. Ветловская В.Е. Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб.: Изд-во «Пушкинский дом», 2007.
6. Даль В. Пословицы русского народа: В 2 т. М.: Художественная литература, 1984.
7. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М.: Русский язык, 1979–1980 (репринтное издание).
8. Денисова А.В. Константин Аксаков и Федор Достоевский о силе и святости народных идеалов // Проблемы изучения российской словесности. Сб. ст. СПб.: Нестор-история, 2016. С. 88–92.
9. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972.
10. Еремина В.И. Поэтический строй русской народной лирики. Л.: Наука, 1978.
11. Иванов В.В. Близнечный культ и двойничная символическая классификация в Африке // Африкана. Африканский этнографический сборник. XI. Л., 1978. С. 214.
12. Ливий Тит. История Рима от основания Города. М.: Наука, 1989. Т. 1.
13. Ливий Тит. История Рима от основания Города. Периохии книг 1–142. М., 1993. Т. 3.

14. Нечаева В.С. В семье и усадьбе Достоевских. М.: Гос. социально-экономическое изд-во, 1939.
15. Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года / Сост., вст. статья и коммент. А.И. Баландина. Архангельск: Сев.-Зап. кн. изд-во, 1983.
16. Петровский Н.А. Словарь русских личных имен. М.: Советская энциклопедия, 1966.
17. Плутарх Гай Марий // Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 3 т. М.: АН СССР, 1963. Т. 2.
18. Пропт В.Я. Русский героический эпос. Л.: ЛГУ, 1955. 552 с.
19. Путилов Б.Н. Русский былинный эпос // Былины / Вст. статья, подготовка текста и примеч. Б.Н. Путилова. Л., 1957 (Б-ка поэта. Б. с.). С. 9–30; 450, коммент.
20. Пушкин А.С. Полтава // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 17 т. [М.; Л.]: Академия наук СССР, 1948. Т. 5.
21. Русские пословицы и поговорки. М.: Художественная литература, 1988.
22. Русское народное поэтическое творчество. М.; Л.: Академия наук СССР, 1953. Т. 1.
23. Саллюстий Гай Крисп. Югуртинская война // Саллюстий Гай Крисп. Сочинения. М.: Наука, 1981.
24. Свод русского фольклора. Былины в 25 т. СПб.: Наука, 2001. Т. 1 и след. (опубликованы 18 т.).
25. Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М.: Международные отношения, 2014. Т. 5.
26. Тайны XX века. 2016. № 37. Сентябрь.
27. Тацит Корнелий. История // Тацит Корнелий. Соч.: В 2 т. Л.: Наука, 1969. Т. 2.

References

1. Aksakov K. O sovremennom cheloveke // Bratskaja pomoch' postradavshim semejstvam Bosnii i Gercegoviny. [Of a Modern Man. Fraternal Assistance to War-Stricken Families of Bosnia and Herzegovina (In Russ.)]. St. Petersburg: A.P. Kravetsky, 1876. P. 241–288.
2. Babkin A.M., Shendecov V.V. Slovar' inozazychnyh vyrazhenij i slov. A–J. Izd. 2-e, pererab. i dop. [The Dictionary of Foreign Idioms and Words. A–J. 2nd ed., revised and enlarged (In Russ.)]. Leningrad: Nauka, 1981.
3. Babkin A.M., Shendecov V.V. Slovar' inozazychnyh vyrazhenij i slov. K–Z [The Dictionary of Foreign Idioms and Words. K–Z (In Russ.)]. Leningrad: Nauka, 1987.
4. Dal' V. Poslovicy russkogo naroda: V 2 t. [Russian Proverbs. In 2 v. (In Russ.)]. Moscow: Hudozhestvennaya literatura, 1984.
5. Dal' V. Tolkovyj slovar' zhivogo velikoruskogo jazyka: V 4 t. [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language. In 4 v. (In Russ.)]. Moscow: Russkij yazyk, 1979–1980.
6. Denisova A.V. Konstantin Aksakov i Fedor Dostoevskij o sile i svjatosti narodnyh idealov // Problemy izuchenija rossijskoj slovesnosti. [Kosnattin Aksakov and Fyodor Dostoevsky about power and holiness of national ideals // Problems of Russian Literature Studies (In Russ.)]. St. Petersburg, Nestor-Istoria, 2016. P. 88–92.
7. Dostoevskij F.M. Poln. sobr. soch.: V 30 t. [Complete works in 30 v. (In Russ.)]. Leningrad: Nauka, 1972–1990.
8. Eremina V.I. Pojeticheskij stroj russkoj narodnoj liriki. [Poetic System of Russian Folk Lyric (In Russ.)]. Leningrad, Nauka, 1978.

9. *Ivanov V.V.* Bliznechnyj kul't i dvojnichnaja simvolicheskaja klassifikacija v Afrike // *Africana. Afrikanskij jetnograficheskij sbornik. XI. [Cult of Twins and Binary Symbolic Classification in Africa // Afrikana. African Ethnographic Collected Book (In Russ.)]*. Leningrad, 1978.
10. *Livij Tit.* Istorija Rima ot osnovanija Goroda. [History of Rome from the Foundation of the City (In Russ.)]. Moscow: Nauka, 1989. T. 1.
11. *Livij Tit.* Istorija Rima ot osnovanija Goroda. Periohi knig 1–142. [History of Rome from the Foundation of the City. Periochae of Books 1–142 (In Russ.)]. Moscow: Nauka, 1993. T. 3.
12. *Nechaeva V.S.* V sem'e i usad'be Dostoevskih. [In Dostoevsky's Family and Manor (In Russ.)]. Moscow: Gosudarstvennoe socialno-ekonomicheskoe publ., 1939.
13. *Onezhskie byliny, zapisannye A.F. Gil'ferdingom letom 1871 goda / Sost., vst. stat'ja i komment. A.I. Balandina.* [Bylinas of Onega Collected by A.F. Gilferding in Summer 1871 / Ed. by A.I. Balandin (In Russ.)]. Arhangel'sk: Severo-zapadnoje knizhnoje publ., 1983.
14. *Petrovskij N.A.* Slovar' russkikh lichnyh imen. [Dictionary of Russian Personal Names (In Russ.)]. Moscow, Sovetskaya encyclopedia, 1966.
15. *Plutarh Gaj Marij // Plutarh. Sravnitel'nye zhizneopisanija: V 3 t. [Gaius Marius // Plutarch. Parallel Lives. In 3 v. (In Russ.)]*. Moscow: AN SSSR, 1963. T. 2.
16. *Propp V. Ja.* Russkij geroicheskij jepos. [Russian Heroic Epos (In Russ.)]. Leningrad: LGU, 1955.
17. *Pushkin A.S.* Poltava // *Pushkin A.S.* Poln. sobr. soch.: V 17 t. [Poltava // Complete Works in 17 v. (In Russ.)]. [M.; L.]: AN SSSR, 1948. T. 5.
18. *Putilov B.N.* Russkij bylinnyj jepos // *Byliny / Vst. stat'ja, podgotovka teksta i primech. B.N. Putilova.* [Russian Epic Songs // Byliny. Ed. by G.B.N. Putilov (In Russ.)]. Leningrad, 1957. P. 9–30; 450, comm.
19. *Russkie poslovy i pogovorki.* [Russian Proverbs and Sayings (In Russ.)]. Moscow, Hudozhestvennaya literatura, 1988.
20. *Russkoe narodnoe pojeticheskoe tvorcestvo.* [Russian Folk Poetry (In Russ.)]. Moscow – Leningrad: AN SSSR, 1953. T. 1.
21. *Salljustij Gaj Krisp.* Jugurtinskaja vojna // *Salljustij Gaj Krisp.* Sochinenija. [Gaius Sallustius Crispus. Jugurthine War // Gaius Sallustius Crispus. Works.]. Moscow: Nauka, 1981.
22. *Slavjanskije drevnosti: Jetnolingvisticheskij slovar': V 5 t. [Slavic Antiquities: Ethnolinguistical Dictionary (In Russ.)]*. Moscow: Mezhdunarodnije otnoshenija, 2014. T. 5.
23. *Svod russkogo fol'klora. Byliny v 25 t. [Corpus of Russian Folklore. Byliny in 25 vls. (In Russ.)]*. St. Petersburg: Nauka, 2001. T. 1, etc.
24. *Tacit Kornelij.* Istorija // *Tacit Kornelij.* Soch.: V 2 t. [History // *Cornelius Tacitus.* Works. In 2 vls. (In Russ.)]. Leningrad: Nauka, 1969. T. 2. P. 67.
25. *Tajny XX veka. [Mysteries of the 20th Century (In Russ.)]*. 2016. № 37.
26. *Velikorusskie narodnye pesni, izdannye A.I. Sobolevskim.* [Great Russian Folk Songs published by A.I. Sobolevsky (In Russ.)]. St. Petersburg: State typography, 1895. T. 1. № 390.
27. *Vetlovskaja V.E.* Roman F.M. Dostoevskogo «Brat'ja Karamazovy». [Dostoevsky's Novel "The Brothers Karamazov" (In Russ.)]. St. Petersburg: Pushkin House, 2007.