

**М. ГОРЬКИЙ И «РОССИЙСКИЙ РЕНЕССАНС»
РУБЕЖА XIX-XX ВЕКОВ.**

**К проблеме идентификации личности
в горизонте национальной культуры**

Отечественное и зарубежное горьковедение имеет определенную традицию в попытках наметить тот национально-исторический контекст, в котором происходило личностное и творческое становление Пешкова-Горького в 1880—1890-е гг. Здесь приоритетным предметом рассмотрения выступали чаще всего социально-политические процессы в жизни общества, осуществлялась «привязка» духовного самоопределения писателя к тем или иным формам классового сознания¹. Такой подход, акцентирующий, по терминологии новейших исследований теории ценностей, «социализацию» индивида (как «носителя общественных отношений») и, по сути, не учитывающий процессов его «культурации» («интериоризации накопленных в истории культуры ценностей»)², нуждается ныне в существенной корректировке. Прежде всего необходим поиск более универсальных воплощений социокультурного контекста эпохи, современной Пешкову-Горькому. Поэтому целесообразным представляется обращение к процессам, обозначаемым сегодня как «рождение новой культуры» (при переходе от этапа российской цивилизации в XVIII—XIX вв. к новому витку ее исторического развития)³, как «русский культурный ренессанс»⁴, где «русская философия ценностей» — «культурологическое, философско-историческое..., религиозно-философское россиеведение»⁵ — обнаруживает свою «укорененность в отечественной культуре» и историческом существовании нации в целом⁶.

В 1891 г. Пешков, задержанный в Майкопе как «проходящий», отвечал на заданный ему вопрос, «отчего» он «ходит», так: «Хочу знать Россию»⁷. В позднейших воспоминаниях о своих странствиях писатель подчеркивал: «Хождение мое по Руси было вызвано не стремлением к бродяжничеству, а желанием видеть — где я живу, что за народ вокруг меня?»⁸. «Нахождение себя», спроецированное на «познание России», отражало процесс самоидентификации личности в горизонте культуры — осмысление принадлежности к определенным культурным ценностям.

Ответ на вопрос, «кто вокруг него», обозначался для будуще-

А. Б. Удодов. М. Горький и «российский ренессанс» рубежа XIX—XX веков
го писателя в межличностном диалогическом общении; стремление же осмыслить, «где он живет», обращало к понятию народной жизни — в конкретике ее природно-географических, геоисторических, социокультурных аспектов и в символично-обобщающих обозначениях, которые придавали аксиосфере культуры онтологический статус на уровне национальной ментальности.

Одним из таких обозначений предстает исторически складывавшееся в национальном самосознании представление о русской равнине. Эмпирически открываемое странствовавшим Алексеем Пешковым, оно служило отправной точкой для важных обобщений и в современном писателю «россиеведении». Здесь в качестве своеобразного первотолчка к уяснению «смыслов» и «тайн» российской жизни выступали иной раз конкретные впечатления. Так, наблюдения из окна железнодорожного вагона на протяжении длительного пути по российским просторам явились внешней причиной размышлений о равнинной России в работе одного из ярких и самобытных представителей отечественной мысли рубежа XIX—XX вв. — Е. Н. Трубецкого. Его статья «Всеобщее, прямое, тайное и равное», опубликованная в 1906 г., начиналась словами: «В последнее время мне неоднократно приходилось ездить из Клева в Петербург через Москву. Это — тот самый исторический путь, который прошла Россия в процессе своего развития <...> Из окна вагона я не видел ничего, кроме *всеобщего, прямого и равного*. Это, если можно так выразиться, закон нашего российского существования. На расстоянии всего пути картина почти **не** менялась: я видел все ту же ровную, прямую поверхность... По привычке к четырехчленной формуле взор мой стал искать тайного⁹: тут спустился туман над полями; потом ночь скрыла все очертания равнины, и я увидел *тайное*»¹⁰.

Раскрывая значение этого «тайного», Е. Н. Трубецкой подчеркивал, что «равнинный характер нашей страны наложил отпечаток на всю нашу историю»¹¹ и выработал в народном сознании «идеал положительной всеобщности и равенства»: «Черта эта составляет одно из проявлений *универсализма* русского гения, который столько раз отмечался великими русскими писателями, в особенности Достоевским. Этот универсализм тесно связан с особенностями русской физической природы: здесь нет естественных преград, которые бы обособляли человека от человека...»¹².

Соотнесенность понятий «русской равнины» и «русской души» получила дальнейшую концептуальную разработку в Русском зарубежье послереволюционного периода, когда в изгнании оказа-

лись крупнейшие представители отечественной культуры начала XX столетия. «Душа русского пейзажа» и «пейзаж русской души» стали объектом пристального внимания в работах Ф. А. Степуна, в частности, в его «Мыслях о России», где автор в 1927 г. подчеркивал: «Правы ли позитивистские социологи, выводящие свойства народного характера из географических и климатических условий, или правы их противники, метафизики-духове́ры, утверждающие, что всякий народ селится среди природы, близкой его бессмертной душе, факт остается фактом, что душа русского народа похожа на душу того пейзажа, среди которого он живет, на душу той земли, которую он возделывает и застраивает...»¹³.

Основная же «тема русского пейзажа» это, по мысли Ф. А. Степуна, «тема среднерусской равнинности», «переливающаяся в Азию»; такая картина наполняется глубоким «смыслом» (приоткрывая то «тайное», что виделось и Е. Н. Трубецкому): «Вся красота русского пейзажа в том, что в нем нет самодовлеющих, себе тяготеющих красот»; «ничто не останавливает взора, не приковывает, не ослепляет его. Красота русской природы — невидимая¹⁴ красота: она вся в чувстве легко и неустанно размыкающихся горизонтов. Она не столько красота на горизонте, сколько красота за горизонтом. Так связаны в русской равнинности... убожество заполняющих ее форм с божественностью охватывающих ее горизонтов». Автор при этом соотносит «формы равнинности» с ценностными критериями в национальном сознании: «Надо, конечно, помнить, до чего глубоко прочувствована в народном представлении убожества и юродства диалектическая связь между исторгнутостью из мира и спасенностью в вечном, между видимой оставленностью Богом и таинственной укрытостью в нем...»¹⁵.

В напечатанной почти одновременно с очерком Ф. А. Степуна работе Г. П. Федотова «Три столицы» автор, рассматривая исторические пути развития России и говоря о том, что на определенном этапе, «овладевая степью, Русь начинает ее любить», подчеркивал: «Пусть не святые и дикие, но вечно родные степи — колыбель новой русской души <...> В степях сложился и русский характер, о котором мы говорим всегда как о чем-то исконном и вечном. Ширь русской натуры и ее безволие... порывистость и тоска... Ненависть к рубежам и страсть к безбрежному»¹⁶.

Определенную результирующую веху при обращении к проблеме соотносительности «русской земли» и «русской души» в современной Горькому эпохе можно увидеть в историософской

Д. Б. Удодов. М. Горький и «российский ренессанс» рубежа XIX—XX веков концепции Н. А. Бердяева. В книге «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937) автор с самого начала формулировал ряд основополагающих тезисов: «Противоречивость русской души определялась сложностью русской исторической судьбы, столкновением и противоборством в ней восточного и западного элемента. Душа русского народа... получила чисто религиозную формацию. И эта религиозная формация сохранилась и до нашего времени, до русских нигилистов и коммунистов. Но в душе русского народа остался сильный природный элемент, связанный с необъятностью русской земли, с безграничностью русской равнины <...> Необъятность русской земли, отсутствие пределов выразилось в строении русской души. Пейзаж русской души соответствует пейзажу русской земли, та же безграничность, бесформенность, устремленность в бесконечность, широта»¹⁷.

Из указанного пейзажа Н. А. Бердяевым выводились такие устойчивые свойства русской души и русской жизни — своего рода архетипы национального сознания, — как трансцендентность («устремленность к трансцендентному, которое относится то к вечности, то к иному миру, то к будущему»¹⁸) и антиномичность: для русских «характерно совмещение и сочетание антиномических, полярно противоположных начал <...> Эта противоречивость создана всей русской историей» и вместе с тем определялась «основной устремленностью русской природы к бесконечности и безгранности»¹⁹.

Положение о «соответствии между необъятностью, безграничностью, бесконечностью русской земли и русской души» явилось одним из методологических оснований и в итоговом труде Н. А. Бердяева «Русская идея» (1.946)²⁰. Тем самым концептуально закреплялось представление о геоэтническом, социокультурном, историософском феномене «русской равнины» как одном из формирующих начал национального самосознания. Вместе с тем данный феномен в объективном факте его существования не был как предмет духовного освоения первооткрытием именно XX в. Подходы к такому освоению угадывались на протяжении большого исторического времени — от постановки вопроса о том, «откуда есть пошла русская земля», до воззрений славянофильства и произведений крупнейших русских писателей XIX в. Но именно на рубеже XIX—XX столетий эти вопросы и воззрения стали обретать концептуальную развернутость, когда для национального самосознания необычайно актуализировался поиск главного «*смысла существования России*»²¹. По-своему знаменательно, что именно в то время, когда молодой Пешков подходил к осозна-

нию необходимости для себя «познания России», в отечественной мысли наметилась одна из самых ярких вех в стремлении осмыслить «великий исторический факт» ее существования и тем самым ответить на вопрос, «самый важный из всех для русского»²².

В лекции В. С. Соловьева «Русская идея» (1888), где был поставлен этот вопрос, автор формулировал его основания: «Какова же та *мысль*, которую он (факт существования России. — А. У.) скрывает за собою или открывает нам; каков *идеальный* принцип, одушевляющий это огромное тело; какое новое слово этот новый народ скажет человечеству; что желает он *сделать* в истории мира?»²³.

Философия всеединства В. С. Соловьева — в свете которой утверждалась мессианская призванность русского народа к установлению «вселенского братства»²⁴ — при всей своей органической укорененности в духовной жизни эпохи²⁵ вызывала подчас критику даже со стороны его последователей за размывание национального как «индивидуального и особенного» в «абсолютном и универсальном»²⁶. Вместе с тем, абстрагируясь от идеи «избранного народа», необходимо отметить следующее. В воззрениях В. С. Соловьева, аккумулировавших развитие отечественной мысли XIX столетия (связанной с именами П. Я. Чаадаева, А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, Ю. Ф. Самарина, Ивана и Константина Аксаковых, Ф. И. Тютчева, Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева)²⁷, объективно акцентировалась такая важнейшая черта национального сознания, как его высокая «амбивалентность» — способность к диалогу со всем человечеством, к со вмещению с инациональными и полинациональными ценностями (то, что в свое время было охарактеризовано Ф. М. Достоевским как «способность всемирной отзывчивости» — «главная особенность нашей нации»²⁸). Как подчеркивал В. С. Соловьев в «Русской идее», на пути к «осуществлению национального призвания» — созданию «вселенского братства» — «нам не нужно действовать *против* других наций, но с ними и *для* них — в этом лежит веское доказательство, что идея эта есть идея истинная. Ибо истина есть лишь форма Добра, а Добру неведома ложь»²⁹.

В этих высказываниях обозначается — в соответствии с исходными формулировками В. С. Соловьева — «мысль», объективно характеризующая «факт» феномена России — как разнонаправленных, но сходящихся в устремленности к «полюсу Добра» диалогических связей с миром, черпающих свою

А. Б. Удодов. М. Горький и «российский ренессанс» рубежа XIX—XX веков
энергию во внутреннем объеме всего «поля» национального самосознания. При этом важно вернуться к подчеркнутому Е. Н. Трубецким (критиком В. С. Соловьева, но вместе с тем одним из главных его преемников³⁰) тезису об «универсализме русского гения»; в высказываниях Е. Н. Трубецкого, по сути, обозначено вышеуказанное «энергетическое поле» в границах «русской равнины» («универсализм тесно связан с особенностями русской физической природы»), а также назван и источник диалогической «энергии» («здесь нет естественных преград, которые бы обособляли человека от человека»).

Всепроникающая диалогичность российской жизни, питающая выходы к «полюсу Добра» как человеческого братства и родства, была по-своему обозначена и в эссе Г. П. Федотова «Лицо России», где подчеркивалась «удивительная мягкость и легкость» «человеческих отношений, которая возможна только в России. Здесь чужие в минутной встрече могут почувствовать себя близкими, там нет ч у ж и х, где каждый друг другу «дядя», «брат» или «отец»; и в этом, по мысли Г. П. Федотова, «наши величайшие люди сродни последнему мужику темной деревни»³¹.

Хотя общая аура российской жизни в ее социально-исторической конкретике характеризовалась тотальными, подчас антиномическими противоречиями и отнюдь не была однополярно-гуманистической, устремленность к «полюсу Добра» явственно проявлялась в рассмотренных культурософских воззрениях. Соотнесенность с вышесказанным очевидна при обращении к «пейзажу души» молодого Пешкова, органически впитавшего в своих странствиях, совпавших с процессами духовного становления, саму «душу русского пейзажа». Для будущего писателя была характерна тяга к «размыкающимся горизонтам» в попытках постижения их «тайны» — «красоты за горизонтом» (Ф. А. Степун), или, иначе говоря, трансцендентность (Н. А. Бердяев) — устремленность в запредельные, «далее» лежащие миры. Своеобразной же «стартовой площадкой», порождавшей такие интенции, как раз и становилась русская равнина («степь», доминирующая среди природно-географических описаний в автобиографических произведениях Горького о странствиях 1888—1892 гг.). Указанная функция сохранялась «миром степи» и в его пограничье с иными «мирами», открывавшимися в процессе странствий: «Летит степью ветер и бьет в стену Кавказских гор. <...> Смотришь на эти горы... и думается, что за ними бесконечно широкое синее море и в нем простерты иные чу-

десные земли или просто — голубая пустота, а где-то д а л е к о, чуть видные в ней, кружатся разноцветные шары неведомых планет» (14, 265—266). Энергия, питавшая такую устремленность в бесконечность, может быть уловлена там, где в воспоминаниях писателя о своих странствиях присутствуют обобщающие наблюдения над диалогическим «духовным полем» российской земли: «Русский человек всегда так охотно рассказывает о себе, точно он не уверен, что он — это именно он, и хочет, чтобы его самоличность была подтверждена со стороны, извне. Рассеялись люди по большой земле, и чем более ясна им ее огромность, тем как будто меньше становятся они в своих глазах (показателен здесь неоднократно варьированный в воспоминаниях писателя лейтмотив «непонятной тоски», рождаемой у молодого Пешкова и окружающих степью. — А. У.): плутают по тысячеверстым дорогам, теряя себя, а если встретится случай рассказать о себе — расскажет подробно все пережитое, виденное и выдуманное. И чаще всего в рассказах этих слышишь не утверждение: «Вот — я!», а вопрос: и Я ли это?» (14, 330). Стоит сравнить этот горьковский вывод с обобщениями современных культурологов, сравнивающих «формулу западной логики»: «это есть то» с «русской формулой»: «не то, а ... (что?)»³².

Мысль о боязни русского человека «не осуществиться» на своей «большой земле» и потому жизненной необходимости для него «другого» и диалога в «нахождении себя» как ярко выраженных ментальных качествах подтверждалась столетие назад и конкретными жизненными наблюдениями молодого Пешкова. весной 1892 г. два случайно встреченных им и незнакомых между собой попутчика по странствиям «так странно всматривались друг в друга, точно каждый только сейчас увидел другого напротив себя. И тотчас, наперебой, стали спрашивать один другого — кто где был, откуда и куда идет, точно родственники, неожиданно встретившиеся и только сейчас узнавшие о своем родстве». Пешкову «нравятся эти двое людей, в тихой беседе их все растет что-то славное, человечье» (14, 409).

Такая картина, по сути, иллюстрирует и суждение Г. П. Феотова о том, что «только в России», где «каждый друг другу «дядя», «брат» или «отец», «чужие в минутной встрече могут почувствовать себя близкими». Но не менее наглядной иллюстрацией этих обобщений и процессов «роста человеческого» выступает конкретика жизненной судьбы и духовного развития с а м о г о Алексея Пешкова.

Давая в 1915 г. определение «душе России» в одноименной

А. Б. Удодов. М. Горький и «российский ренессанс» рубежа XIX—XX веков
работе, Н. А. Бердяев подчеркивал: «Величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника. Перед русской душой открываются дали, и нет очерченного горизонта перед ее очами <...> Есть мятежность в русской душе, неутолимость и неудовлетворенность ничем временным, относительным и условным. Все дальше и дальше должно идти, к концу, к пределу, к выходу из этого «мира», из этой земли, из всего местного, мещанского, прикрепленного»³³. Интенция движения-странствия как одна из форм воплощения стремлений человека к ценностным ориентирам органично укоренена во всей человеческой истории; особо актуализируется она в Новое время, когда человечество переживает «чувство открывшейся бесконечности мира», где «у человека нет больше ни своего символического места, ни непосредственного надежного убежища»³⁴. Вместе с тем ценностные ориентиры российского странничества имели свою специфику в отличие, скажем, от классической западной «байронической» модели: по мысли, например Ф.М.Достоевского, индивидуально-личностные интенции «русского скитальца» проецировались на «необходимость» не столько личного, сколько «всемирного счастья»³⁵. Этот тезис высвечивал у странника родовое общечеловеческое начало именно через призму национального с его «всемирной отзывчивостью».

Говоря о том, что «тип странника» воплощен в «наиболее творческих представителях русской культуры», Н. А. Бердяев называл наряду с Ф. М. Достоевским имена М. Ю. Лермонтова, Н. В. Гоголя, Л. Н. Толстого, В. С. Соловьева³⁶. Вместе с тем нетрудно убедиться, что данное определение (характеризующее в немалой степени самого Н. А. Бердяева) органично приложимо к личности Горького³⁷. Показательно, что в отдельных новейших исследованиях «логоса русской личности» начинают называться в одном ряду Пушкин, Достоевский, Горький и Бердяев, объединенные тягой «к Дали-горизонту» в стремлении «объять необъятное» и соединить несоединимое³⁸.

В целом же, если принять «тип странника» за условную меру, определяющую идентичность воплощения в отдельной личности интенций российской духовности, есть основания утверждать, что степень такой идентичности была у «проходящего» — Пешкова уже в молодости необычайно высока.

С известным определением Ф. М. Достоевского: «Нация есть ничего больше, чем народная личность», — связано последующее осмысление в отечественной философской традиции национального самосознания как особой «духовной реальности» в ка-

тегориях, «приложимых лишь к нравственной жизни личности» («достоинство» народа, его «долг», «грех», «ответственность» и пр.)³⁹. Здесь весьма показательна концепция «с и м ф о н и ч е с к о й личности» — как обобщающего определения национально-го с позиций философии «всеединства» и вместе с тем обозначения ментальной особенности индивидуально-личностного становления (личность индивидуальна прежде всего в своем стремлении к состоянию симфоничности — во множественности связей с миром и человеком)⁴⁰.

В свете сказанного мысль Е. Н. Трубецкого об «универсализме русского гения» — как обобщающая по сути и личностная по форме характеристика — необычайно плотно приложима к личности Алексея Пешкова. «Универсализм» последней ярко проявился уже в уникальности жизненной судьбы будущего писателя. Ни один из крупных деятелей отечественной культуры — современников Пешкова-Горького не имел в своей биографии поры личностного становления столь интенсивной и многообразной динамики соприкосновения с самыми различными формально-содержательными проявлениями национальной жизни — на уровне социальных сред и духовных сфер, природно-географических и геоэтнических «миров», открывавшихся во множественности и часто резкой контрастности своих ценностных оснований, где будущий художник постоянно ощущал себя «идушим посередине», между ними (16, 150). Тем самым в объективном факте бытия конкретного индивида обозначалась возможность воистину универсального «соединения несоединимого» в определенном «всеединстве» — как процесса личностной самоидентификации в горизонте отечественной культуры. Для реализации такой объективной возможности необходимым условием было наличие особой «открытости» миру и человеку, «амбивалентности» сознания, что, по сути, предстает экстраординарным проявлением ментальных черт. Это предопределяло повышенную способность к накоплению особого — трансцендентно-диалогического духовного потенциала, который все более явственно определял доминанты личностного развития будущего писателя. Совпадение указанных объективно-субъективных условий-факторов и порождало феномен Пешкова-Горького, где «универсализм русского гения» воплощался в индивидуально-личностной форме с необычайной яркостью и полнотой.

Природа такого феномена может быть дополнительно освещена в свете концепции этногенеза — через категорию п а с с и о н а р н о с т и — особой восприимчивости индивида для ак-

А. Б. Удодов. М. Горький и «российский ренессанс» рубежа XIX—XX веков
кумуляции энергии биосферы (шире — космоса), образующей у
пассионариев избыток, что и подвигает их на творческое преоб-
разование мира в общем «пассионарном толчке», формирующем
этнос. При этом, по Л. Н. Гумилеву, именно пассионарии с наи-
большей адекватностью воплощают в себе и «стереотип поведе-
ния этноса», отличающий один этнос от другого⁴¹.

Не задаваясь здесь вопросом о природе энергии пассионарно-
сти, подчеркнем, что само обращение в теории этногенеза к
«энергетике» подтверждает (по аналогии) правомерность выяв-
ления в нашей работе особых «диалогических полей» как факто-
ров духовного становления Алексея Пешкова. «Пассионарный»
статус его личности объективно проявляется и в ярком воплоще-
нии «стереотипа поведения этноса» (Л. Н. Гумилев), если за та-
кой стереотип признать «тип странника» (Н. А. Бердяев).

В воспоминаниях писателя о странствиях начала 1890-х гг.
можно увидеть и прямые обозначения «энергетически-
универсальных» его связей с миром и человеком: «Земля источа-
ет прямо в сердце мне острую жгучую тоску, но это не та тоска,
которая, разъедающая душу ржавчиной желаний, неясных и больных,
убивает ее, это — давняя моя подруга и законная дочь моей веры
в силу жизни <...> Моя тоска, должно быть, то же самое, что
именуют душою человека, это существо, живущее в моей груди,
оно всегда с неустанной силой толкает меня куда-то вперед, все
дальше, неугасимо разжигая сердце огнем желания лучшего...»
(14; 534, 535). Как видим, здесь обозначена своеобразная форму-
ла энергии, источаемой «землей» (степью — равниной): «тоска»
(во многих иных случаях — «неуемная русская тоска»), форми-
рующая человеческую «душу» в ее трансцендентной устремлен-
ности («все дальше») к «полюсу Добра» («к лучшему»).

В другом случае, расставшись с очередным спутником по
странствиям 1891 — 1892 гг., Пешков размышлял: «Вот я и один,
в ночи, всем одинаково чуждый и всему равно близкий, щедро
оплодотворяемый жизнью и по мере сил оплодотворяющий ее. С
каждым днем все более неисчислимы нити, связывающие меня с
миром, и сердце копит что-то, от чего растет в нем чувство любви
к жизни» (14, 350).

«Накопление» и «рост» происходят именно за счет многооб-
разия («неисчислимости») диалогических связей («чуждости—
близости») с жизнью: потребность же ее «оплодотворения» как
обратной связи выступает ярким проявлением т в о р ч е с к о г о
начала в личности будущего писателя, говорившего в одном из
первых своих произведений в 1892 г.:

*Как странники на большой дороге,
Сквозь сердце мое прошли
В печалях, сомненьях, тревоге
Тысячи детей земли (1, 443).*

В письме И. А. Картиковскому из Тифлиса (январь 1892 г.) Пешков формулировал свои смысложизненные устремления и ценностные приоритеты: «Жить хочется, голубчик! Любви хочу... Хочу дружбы чистой <...> Жизнь же прямо наслаждение, — и если мы так исковеркали ее, то на нас теперь лежит обязанность придать ей форму одухотворяющую»⁴². Как видим, «оплодотворение» жизни мыслилось будущему писателю прежде всего через ее «одухотворение». Приоритетность духовного начала в процессе «творения» закономерно обращала начинающего творца к человеку как носителю «духа». Ощущение персонифицированной в «другом» заветной «тайны», воспринимаемой как ценность и порождающей стремление приобщиться к ней (присвоить ее), — устойчивая модель межличностного общения молодого Пешкова с окружающими. Обращение к своду автобиографических произведений писателя («Мой спутник», «Проходимец», «Калинин», «Коновалов», «Хозяин», «Писатель», «Время Короленко», «О вреде философии», «О первой любви», «Мои университеты» и др.) позволяет увидеть в его личностном становлении выход из парадигмального уровня «объектного» отношения к миру и человеку на уровень субъект-субъектного диалога⁴³. Здесь «универсализм» диалогических связей Пешкова-Горького с самыми разными людьми высвечивал важное качество личностной позиции начинающего художника — ее глубочайший демократизм в «понимании равноценности людей» (16, 150) как носителей родового человеческого начала.

Стремление Горького «видеть в каждом человеке — человека» (16, 190) и вместе с тем ощущение в каждом «другом» его собственной «тайны» объективно идентифицировало писателя с вектором гуманистической направленности отечественной литературно-общественной мысли. Здесь явными параллелями предстают известное высказывание Ф. М. Достоевского о необходимости для «реализма в высшем смысле слова» «найти в человеке человека»⁴⁴ и его же сокровенные размышления, высказанные в начале творческого пути: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»⁴⁵.

Инструментом «разгадки тайны» человека и «одухотворения»

А. Б. Удодов. М Горький и «российский ренессанс» рубежа XIX—XX веков
мира становился прежде всего диалог с ними. В воспоминаниях о странствиях 1891 — 1892 гг. Горький подчеркивал особое душевное состояние, владевшее им в то время: «Стонет душа, нестерпимо хочется говорить кому-то речь, полную обиды за всех, жгучей любви ко всему на земле» (14, 277). Все более крепнущая смысложизненная установка на личностную самореализацию в обретении собственного «голоса», обращенного в формах «всемирной отзывчивости» к «всеединству» жизни, предполагала «универсализм» самого этого голоса, вбирающего в себя многоголосье мира как контрапунктное единство.

Характеризуя в 1900 г. творчество А. П. Чехова, Горький отмечал, что его собрат по литературному цеху, «как огромный рефлектор, собрал в себя все лучи ее (жизни. — А. У.), все краски, взвесил все дурное и хорошее в сердце своем» и на основе этого «говорит» своим писательским «голосом» о «великой матушке-России», в которой «все было» и «все будет» (XXIII, 318). Как представляется, это определение в высшей степени приложимо к самому Горькому; стоит сравнить вышесказанное с его самохарактеристикой 1898 г.: «Аз есмь волна морская, лучи солнца отражающая и поющая о жизни с похвалою и гневом» (XXVIII, 38). Как видим, и здесь речь идет не о механическом «собрании и отражении», но и о выражении личностной позиции, основанной на ценностном полицентризме и смысловой многозначности.

Показательно и определение Л. Н. Толстого, данное Горьким в ту же пору и так же в большой мере характеризующее его самого: «человека - о р к е с т р а», в котором «не все трубы играют согласно. И это тоже очень хорошо, ибо — это очень человечно, т.е. свойственно человеку» (XXVIII, 117).

Эти характеристики, дававшиеся писателям-современникам, объективно отражали идентификацию Горького с культурной «средой», актуализировали ее эстетический пласт как наиболее наглядное проявление ценностно-содержащего начала. Осознание собственной «оркестровости» ассоциировалось у писателя с художественно изображаемым им диалогом в национальной жизни как культурном целом. Тем самым ценностно-полицентрическая и интенционально-диалогическая личностная позиция Пешкова-Горького — уже как автора-творца — тяготела к выражению в своеобразной симфоничности, отражавшей в индивидуально-личностной форме важнейшие особенности социокультурного контекста эпохи и национального самосознания.

¹ См.: Г р у з д е в И. Горький и его время. 3-е изд. М., 1962. С. 364—376; Б а б а я н Э. Ранний Горький. У идейных истоков творчества. М., 1973. С. 32—38, 70—82; Б я л и к Б. Судьба Максима Горького. 3-е изд. М., 1986. С. 23—27; П е в ц о в а Ф. Т. Своеобразие художественного метода молодого Горького (1892—1902). М., 1989. С. 3—7; Т г о у а т Н. Gorky: a Biography. N. Y., 1989. P. 28—47; Х ь е т с о Г. Максим Горький. Судьба писателя. М., 1997. С. 36—68.

² См.: К а г а н М. С. Философская теория ценностей. СПб., 1997. С. 178.

³ См.: Д а н и л ю к А. Я. Реализация цивилизационного подхода и культурологического метода в разработке содержания гуманитарного образования // Образование в поисках человеческих смыслов. Ростов н/Д, 1995. С. 146.

⁴ М а с л и н М. «Велико незнание России...» // Русская идея. М., 1992. С. 8.

⁵ М а с л и н М. А., А н д р е е в А. Л. Мыслители Русского зарубежья о России и русской философской культуре // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. II.

⁶ Е р м и ч е в А. А. «Русская идея» как содержание русской общественной мысли и российская философия // Нравственный идеал русской философии: Материалы III Санкт-Петербургского симпозиума русской философии. СПб., 1995. С. 28.

⁷ А р х и в А. М. Горького. Т. XI: Переписка А. М. Горького с И.А.Груздевым. М., 1966. С. 61.

⁸ «Горький М. Собр. соч.: В 30 т. М., 1955. Т. 29. С. 148. В дальнейшем цитаты даются по этому изданию с указанием тома (в римской нумерации) и страницы (в арабской нумерации) в тексте. Цитаты по Поли. собр. соч. М. Горького (Художественные произведения: В 25 т.) даются с указанием тома и страницы (в арабской нумерации) в тексте.

⁹ В название статьи была вынесена известная «четырёхчленная формула избирательного права», ставшая чрезвычайно актуальной для российского общества в связи с началом работы первого в истории страны выборного законодательного органа — Государственной Думы.

¹⁰ Т р у б е ц к о й Е. Н. Всеобщее, прямое, тайное и равное // Новый мир. 1990. № 7. С. 198-199.

¹¹ Там же. С. 199.

¹² Там же. С. 200.

¹³ С т е п у н Ф. Мысли о России // Новый мир. 1991. № 6. С. 220.

¹⁴ Здесь и далее в цитатах разрядка наша. Выделенное другими авторами обозначено курсивом.

¹⁵ С т е п у н Ф. Указ. соч. С. 221.

¹⁶ Ф е д о т о в Г. П. Три столицы // Новый мир. 1989. № 4. С. 214.

¹⁷ Б е р д я е в Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 8.

¹⁸ Там же. С. 9.

¹⁹ Там же. С. 15, 16.

²⁰ Б е р д я е в Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 44.

- А. Б. Удодов. М. Горький и «российский ренессанс» рубежа XIX—XX веков
- ²¹ Соловьев В. С. Русская идея // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 219.
- ²² Там же. С. 220, 219.
- ²³ Там же. С. 220.
- ²⁴ Там же. С. 41-42.
- ¹⁵ См. об этом: Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990; Сарычев В. А. Эстетика русского модернизма: Проблема «жизнетворчества». Воронеж, 1991. С. 7—21.
- ²⁶ См.: Трубецкой Е. Н. Старый и новый национальный мессианизм // Новый мир. 1989. № 7. С. 219.
- ²⁷ См. об этом, напр.: Барабанов Е. В. «Русская идея» в эсхатологической перспективе // Вопр. философии. 1990. № 8. С. 63—64.
- ²⁸ Достоевский Ф. М. Поли. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 26. С. 142.
- ²⁹ Соловьев В. С. Русская идея. С. 46.
- ³⁰ См. об этом: Носов А. Из истории русской общественной мысли // Новый мир. 1989. № 7. С. 196-197.
- ³¹ Федотов Г. П. Лицо России // Вопр. философии. 1990. № 8. С. 134.
- ³² Гачев Г. Национальные образы мира. М., 1988. С. 223.
- ³³ Бердяев Н. А. Душа России // Русская идея. М., 1992. С. 303.
- ³⁴ Гвардини Р. Конец нового времени // Феномен человека: Антология. М., 1993. С. 256-257.
- ³⁵ Достоевский Ф. М. Поли. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 26. С. 137.
- ³⁶ См.: Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. С. 218.
- ³⁷ Отметим, что в указанном ряду сам Н. А. Бердяев не упоминал имени Горького. Это можно объяснить постоянно усиливавшимся, особенно после издания «Вех», несовпадением во внешних проявлениях, их общественно-политических и философско-эстетических взглядов и позиций. Имидж пролетарского писателя или философия богостроительства в равной мере являлись для Н. А. Бердяева отталкивающими: отсюда нежелательность присутствия для него Горького в ряду «наиболее творческих представителей русской культуры». Между тем сравнение «пейзажа души» в сокровенных высказываниях и самохарактеристиках двух великих россиян позволяет ныне увидеть явные параллели, совпадения и в известной мере «родство душ». Так, лейтмотиву «тоски» у Пешкова-Горького соответствует высказывание Н. А. Бердяева: «С детских лет мне было свойственно одно состояние, которое лучше всего определяется словом «тоска». Это тоска «по вечности, родной вечности». В свою очередь, и «душа-бродяга» Горького, по его словам, «вечно рыщет где-то вне земли». Признанию Н. А. Бердяева: «У меня всегда было чувство, что я не от родителей родился, а пришел из какого-то другого мира», — соответствует горьковское «странное смутное воспоминание: где-то за пределами действительности ... я испытал некий сильный взрыв», который «создал душу мою...» (См.: Архив А. М. Горького. М., 1955. Т. 5: Письма к Е. Пешковой. С. 40; 16, 217—218; Бердяев Н. А. Выдержки из писем к госпоже X // Новый мир. 1990. № 8. С. 67).

³⁸ См.: Г а ч е в В. Национальные образы мира. М., 1998. С. 218, 222.

³⁹ См. об этом: Б о р и с о в В. М. Личность и национальное самосознание // Из-под глыб. М., 1992. С. 165—167.

⁴⁰ К а р с а в и н Л. П. Религиозно-философские произведения: В 2 т. М., 1992. Т. 1. С. 129.

⁴¹ См.: Г у м и л е в Л. Н. Этногенез и биосфера земли. Л., 1989. С. 250—288. Подчеркнем, что при определении Л. Н. Гумилевым «ландшафтно-географического» параметра этногенеза очевидной ныне становится опора ученого на рассмотренную выше историософскую традицию соотнесения «души пейзажа» и «пейзажа души» русского этноса (см.: Г у м и л е в Л. Н. Указ. соч. С. 169—216; ср.: Он же. Древняя Русь и Великая степь. М., 1993. С. 12). Это свидетельствует о продуктивности указанной традиции в качестве одного из оснований при обращении к проблеме национального.

⁴² Цит. по: Б я л и к Б. Судьба Максима Горького. С. 22.

⁴³ См. напр., об этом: У д о д о в А. Б. Алексей Пешков в среде казанской интеллигенции 1880-х годов (К вопросу о формировании ценностных ориентиров в духовном развитии будущего писателя) // Вестн. Науч.-практ. лаборатории по изучению литературного процесса XX века. Воронеж: ВГПУ, 1998. Вып. 11. С. 40-52.

⁴⁴ Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. СПб., 1883. С. 373.

⁴⁵ Д о с т о е в с к и й Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1985. Т. 28, кн. 1. С. 63.