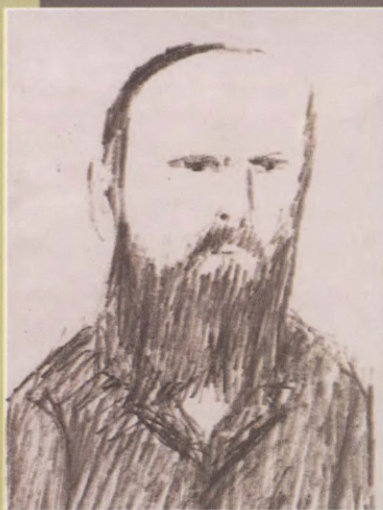


современная
западная
русистика



Достоевский
как
мыслитель

Джеймс Сканлан

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ РУСИСТИКА

J A M E S P . S C A N L A N

DOSTOEVSKY
THE THINKER

CORNELL UNIVERSITY PRESS
ITACA AND LONDON
2002

Д Ж Е Й М С С К А Н Л А Н

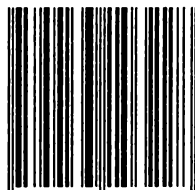
ДОСТОЕВСКИЙ
КАК МЫСЛИТЕЛЬ

АКАДЕМИЧЕСКИЙ
ПРОЕКТ
2006

Редакционная коллегия серии «Современная западная русистика»:
Б. Ф. Егоров (председатель),
Я. А. Гордин, А. В. Лавров,
В. А. Туниманов, М. А. Турьян.

Перевод Д. Васильева и Н. Киреевой

ISBN 5-7331-0322-1



9 785733 103228

© Cornell University, 2002

© Академический проект, 2006

*Памяти моей матери
Элен Мейерс Сканлан (1902—1942)
и моего отца
Гилберта Фрэнсиса Сканлана (1901—1970)*

«Это все философия, — заметила Аделаида, — вы философ и нас приехали поучать». — «Вы, может, и правы, — улыбнулся князь, — я действительно, пожалуй, философ, и кто знает, может, и в самом деле мысль имею поучать...»

Достоевский. «Идиот»

Достоевский не только философ, он еще и философская проблема.

Георгий Флоровский. «Об изучении Достоевского»

ПРЕДИСЛОВИЕ

В этой книге Достоевский рассматривается не как романист, который искусно использовал философские темы, но как философ, чьи глубинные убеждения формулировались и логически обосновывались и в литературных произведениях, и в сочинениях других жанров. Иными словами, писатель вполне серьезно рассматривается здесь как философствующий мыслитель, а все его труды представляются не только как свидетельства его убеждений, но и как их обоснование.

За последние годы ученые во всем мире значительно продвинулись в изучении Достоевского, особо следует выделить его замечательную многотомную биографию, написанную Джозефом Фрэнком, цитаты из которой часто приводятся в моей книге. Но и в других трудах можно найти весьма ценный анализ различных аспектов мысли Достоевского. К ним относятся: Stephen Carter «The Political and Social Thought of F. M. Dostoevsky» (New York, 1991); А. А. Иванова «Философские открытия Ф. М. Достоевского» (М., 1995); Robert Louis Jackson «Dialogues with Dostoevsky: The Overwhelming Questions» (Stanford, Calif., 1993); Liza Knapp «The Annihilation of Inertia: Dostoevsky and Metaphysics» (Evanston, Ill., 1996); Marina Kostalevsky «Dostoevsky and Soloviev: The Art of Integral Vision» (New Haven, Conn., 1997); Gary Saul Morson «Narrative and Freedom: The Shadows of Time» (New Haven, Conn., 1994) и другие работы того же автора; а также: Bruce K. Ward «Dostoevsky's Critique of the West: The Quest for the Earthly Paradise» (Waterloo, Ont., 1986).

Однако в литературе о Достоевском отсутствует всесторонний анализ и оценка его трудов со специфически философской точки зрения. Прежние книги русских философов, например «Миросозерцание Достоевского» (Прага, 1923) Н. Бердяева или «Достоевский и его христианское миропонимание» (Нью-Йорк, 1953) Н. Лосского, слишком ограничены по охвату и служат прежде всего для выражения взглядов самих авторов. Единственный труд, который может претендовать на широкое исследование философии Достоевского, это «Die Philosophie Dostoevskis in systematischer Darstellung» Рейнхарда Лаута (München, 1950). Но при достаточно подробном рассмотрении психологических, эстетических и религиозных аспектов мысли Достоевского здесь почти полностью игнорируются его эстетическая теория, философия истории и социальная и политическая философия. Более того, книга Лаута насквозь панегирична, в ней нет даже намека на критическую дистанцию от рассматриваемого предмета. В настоящей книге делается попытка представить не только более глубокую, но и более дифференцированную перспективу мысли Достоевского, основанную на критическом восприятии его философского наследия.

Как и большинство современных авторов, я очень многим обязан публикации в России в последние годы советской власти тридцатитомного «Полного

собрания сочинений» Ф. М. Достоевского (Л., 1972—1990). За редкими исключениями все ссылки на Достоевского в моей книге даются именно на это издание с указанием в скобках номера тома и страницы (или кое-где под аббревиатурой ПСС). Каждый из последних трех томов состоит из двух книг, что обозначается дробью, например, ссылка: 28/2: 103 — означает: т. 28, кн. 2, с. 103.

Первые варианты главы 1 были опубликованы в «Archiwum Historii Filozofii i Mysli Społecznej, Warszawa» (1999. No. 44. S. 63—71), а также в «Russian Review» (2000. No. 59. P. 1—20). Кроме того, первый вариант части главы 2 появился в «Journal of the History of Ideas» (1999. No. 60. P. 549—567).

Я хочу поблагодарить Center for Slavic and East European Studies (Ohio State University) и его директора, доктора Галину Стефан за помощь в осуществлении перевода данной книги, а также Cornell University Press и редактора, доктора Джона Эккермана за разрешение опубликовать эту работу на русском языке в издательстве «Академический проект».

*Джеймс П. Сканлан
Ohio State University
Columbus, 2004*

ФИЛОСОФИЯ ДОСТОЕВСКОГО

Сама мысль о том, чтобы взглянуть на великого писателя как на философа может смутить и писателей, и философов. Первые вполне справедливо возразят, что сосредоточение на мысли Достоевского уходит от его поразительных литературных достижений, явившихся плодом творческого воображения, а не абстрактного теоретизирования или концептуального анализа. Вторые столь же обоснованно укажут на то, что писатель не сочинял философских трактатов, не учился философии, а иногда даже с презрением отзывался о ней. И, конечно, Достоевский не претендовал на звание «философа» — ведь само это слово, как он сам отметил в записной книжке, «есть слово бранное и означает: дурак» (5: 329)¹. Все это, в том числе и вполне справедливое мнение, что русских мыслителей девятнадцатого века больше привлекали личные нравственные поиски, чем философские направления, помогает понять, почему сочинения Достоевского не рассматривались с чисто философской точки зрения.

Однако даже самый суровый критик должен признать, что Достоевский при всей своей удаленности от академической философии был одним из самых философских писателей. По мнению Виктора Терраса, его романы посвящены «не в меньшей степени идеям, чем людям»². Его герои ожесточенно бьются над проклятыми вопросами, и нет недостатка в фактах, доказывающих, что действия их обусловлены не просто художественными требованиями, но тем, что они являются выразителями идей их создателя и его философских оппонентов. Достоевский писал своему приятелю Страхову, впоследствии оклеветавшему его: «Шваховат я в философии (но не в любви к ней; в любви к ней я силен)» (29/1: 125). Страхов также подтверждал его обостренный интерес «к самым абстрактным вопросам» («Федор Михайлович любил задаваться вопросами о сущности вещей и пределах познания»). Отвергал он и философскую слабость писателя. Признавая незнакомство Достоевского с историей философии, Страхов говорит и о том, что Достоевский с удовольствием занимался ею и о его «необычном уме и той быстроте, с которой он схватывал каждую мысль уже с первого слова»³.

Соотечественники Достоевского, привлеченные утонченным философствованием в «Братьях Карамазовых» и других романах, уже давно считали его великим философом. Для Бердяева он был не только великим художником, но и великим мыслителем и великим духовидцем, гением диалектики, одним из величайших русских метафизиков⁴. Один современный русский ученый, перефразируя знаменитый афоризм Уайтхеда о значении философии Платона в истории западной мысли, определил русскую философскую традицию двадцатого века как «ряд примечаний к Достоевскому»⁵.

И все-таки сомнения остаются — недаром богослов Георгий Флоровский заметил, что Достоевский был одновременно и философом, и «философской проблемой»⁶. Прежде всего возникает вопрос, какими на самом деле были его философские взгляды. Тот факт, что он писал «философские» романы, отнюдь не означает, что он разделял убеждения, выраженные в вымышленных им мирах. Некорректно приписывать взгляды персонажей самому автору. Более того, герои Достоевского принципиально не согласны друг с другом по самым фундаментальным проблемам. Выдающийся русский критик Михаил Бахтин указывал на явно выраженный «полифонический» или диалогический характер романов Достоевского, и подобный анализ использовался (вопреки Бахтину), чтобы показать, как автор не дает преимущества никому из своих противоречащих друг другу героев, и уже невозможно выявить его собственную позицию⁷. Но если это было так на самом деле, то как мы можем понять, во что верил *сам* Достоевский, и верил ли он вообще во что-либо?

Этот вопрос мог бы иметь некоторое значение, если бы мы располагали одними романами и не имели бы совершенно независимых монологических свидетельств, позволяющих понять убеждения самого автора и выделить их из художественного контекста. Но в случае Достоевского у нас целая гора таких свидетельств. Во множестве текстов он, несомненно, говорит своим собственным голосом и выражает взгляды, относящиеся к фундаментальным проблемам философии. Это почти тысяча личных писем, в которых иногда непосредственно затрагиваются философские темы; множество публицистических статей по литературным, общественным и философским вопросам, появившихся по большей части в редактировавшихся им журналах; объемистый «Дневник писателя» — серия журнальных очерков, где уже на исходе жизни он высказывал свои самые заветные убеждения; и, наконец, его пространственные записные книжки, охватывающие самые плодотворные годы его жизни, в которых присутствуют самые разные философские темы — от социализма до бессмертия. Подобные тексты не столь часто попадают на мельницу историка философии, но недостаток в них систематичности и проработанности восполняется непосредственностью и безыскусностью. У Достоевского их более чем достаточно, чтобы использовать их в качестве одного из основных источников для принятого нами исследования.

Прямые высказывания Достоевского в произведениях, не относящихся к художественной литературе, оставались в относительной тени, вследствие того, что его труды были монополизированы литературоведами. Эти ученые породили целый океан пробуждающих воображение и по-новому освещающих его романы исследований, но зачастую они или пренебрегали публицистикой Достоевского, или подходили к ней лишь с точки зрения литературных достоинств. Рассматривая философское измерение литературных произведений, они подчас выводили из присущего им динамического взаимодействия идей доктрину о «неокончательной» природе истины, основанную на постулируемой амбивалентности мышления Достоевского⁸. Этому способствовал тот факт, что в его философии действительно используется диалектический или диалогический *метод*, постоянно противопоставляющий его собственные взгляды чьим-то другим убеждениям. Но мне кажется, что при всем внимании к противоположным мнениям Достоевский отнюдь не разрывался между противоборствующими возможностями. Он описывал их в своих романах, драматизировал их исходя из художественных соображений, но из других его сочинений всегда ясно, на чьей стороне он находился. По выражению Виктора Терраса, Достоевский был великолепным «адвокатом дьявола»⁹ и столь убедительно и точно излагал противоположные мнения, что возникал соблазн принимать это за его желание соглашаться с каждым из них — на крайний случай можно было пуститься в психоаналитическое теоретизирование о конфликте типов или уровней убеждений (умственного и эмоционального, сознательного и бессознательного). Однако его публицистика дает хорошее средство против такого искушения. Пользуясь языком Бахтина, я буду называть философствование Достоевского диалогическим по стилю и монологическим по существу.

Конечно, искать доминанту в полифонии — это далеко не лучший способ оценить достоинства Достоевского как художника слова; его диалогический дар относится к наиважнейшим из них. Тем не менее, выявление доминанты необходимо, если мы хотим оценить его как философствующего мыслителя. Кроме того, это может до некоторой степени обогатить наше понимание его романов, которые позволяли ему провоцирующим образом персонифицировать философские концепции и позиции и использовать такие формы аргументации, которые недоступны авторам традиционных философских трактатов. Вымысел Достоевского нередко является гуманитарным эквивалентом теоретических моделей в естественных науках: это интеллектуальная конструкция для постижения истинной природы и значения некоего ряда явлений реальной жизни, выявляющая суть и отбрасывающая в сторону несущественное. Основываясь на публицистике Достоевского и его записных книжках и письмах, мы можем с достаточной степенью уверенности понять его взгляды и уже потом выборочно использовать романы, как развивающие эти взгляды и даже содержащие в себе оп-

ределенную аргументацию в их пользу, а не только как непроницаемый полифонический мир, где ни одно воззрение не может быть предпочтительным.

Еще большие сомнения вызывает репутация Достоевского как противника логического мышления. Обычное неприятие его философствования сводится к тому, что его мысль более «литературна», чем рациональна или логична. Страхов положил начало этой традиции в 1883 г., утверждая, что Достоевский, как художник, выявляет идеи не логически, но скорее «мыслит образами и им правят чувства»¹⁰. Вслед за ним и Владимир Соловьев говорил, что в области идей он «был более прозорливцем и художником, нежели строго логичным последовательным мыслителем»¹¹. В наше время Джозеф Фрэнк утверждает, что Достоевский продвигал свои идеи «не логическим убеждением, а вырисовывая типические характеры, драматизируя мнения, пересказывая наблюдения и переживания»¹². Образы и «рисунки» не рациональны; они не подчиняются законам логики и не требуют доказательств. Если идеи сведены к подобным неконцептуальным и недискурсивным сущностям, а логикой при этом пренебрегается, то стоит ли рассматривать их с философской точки зрения?

Если же Достоевского и принимают как философа, то обычно лишь в роли «иррационалиста». Его мучительное, но абсолютно убедительное изображение человеческой иррациональности в «Записках из Мертвого дома», «Записках из подполья», «Преступлении и наказании», и «Бесах» столь сильно, что трудно не приписать иррационализм как философскую позицию и самому автору. Исходя из этого философы-экзистенциалисты, начиная с 1950-х гг., провозгласили его родоначальником своего направления, а в таких широко известных трудах, как «Человек иррациональный» Уильяма Бэррета и «Экзистенциализм от Достоевского до Сартра» Уолтера Кауфмана, он выступает уже в роли протагониста¹³. Для экзистенциалистов Достоевский более всего походил на Кьеркегора, и они приписывали русскому мыслителю почти абсолютный иррационализм в духе датского философа. Мы слышим отзвуки этого и сегодня, когда Джозеф Фрэнк отмечает, что в проблеме противостояния веры и разума Достоевский, как и Кьеркегор (хотя и не столь последовательно), «поддерживает иррациональность веры против разума» и доводит их «противостояние до парадокса»¹⁴. Однако если Достоевский не только мыслит образами, но и пренебрегает рациональным в пользу парадоксов с их презрением к законам логики, можно ли ожидать от него последовательной и аргументированной философской позиции?

Из сочинений Достоевского явствует, что он не считал себя «рационалистом» и этот термин прилагал обычно к своим философским противникам — русским последователям европейского Просвещения. У него был здоровый скептицизм по отношению к рациональному и степени его присутствия в животной природе человека. Он оспаривал

претензии разума быть высшим эпистемологическим авторитетом в любых проблемах. В 1877 г. Достоевский писал одному из своих корреспондентов: «Есть нечто высшее доводов рассудка» (29/2: 139). Как мы увидим далее, он полагал, что некоторые фундаментальные философские проблемы не могут полностью разрешаться в сфере рациональной и только вере под силу со всей определенностью их решить. Он также считал, что «жизнь», как динамическое единство, не может быть полностью постигнута только рациональным пониманием; в одном юношески-шиллеровском письме Достоевский ставил «сердце», как эпистемологический авторитет, выше «разума» (28/1: 53)¹⁵. Впоследствии он утверждал, что у человека сложная животно-духовная природа, в которой «рассудочная способность» составляет лишь «двенадцатую» часть (5: 115), а нерациональная аффективно-волевая способность имеет громадное жизненное значение.

Однако подобными утверждениями все далеко не исчерпывается. Русские слова «разум» и «рассудок» обычно переводятся на английский язык как «reason», но, подобно немецким «Vernunft» и «Verstand», не являются абсолютными синонимами. «Разум», как и «Vernunft», означает эпистемологически более высокую, свободную, емкую функцию рациональных способностей, а «рассудок» и «Verstand» — более ограниченное, узко калькуляционное, «рационалистическое» применение. Поэтому, принижая «рассудок» и «рассудочность», Достоевский не обязательно подразумевает, как будет видно из дальнейшего, также и «разум».

Более того, независимо от философской концепции разума, из сочинений Достоевского видно, что ни эта концепция, ни его художественные задачи, ни страсти и страдания его личной жизни, отнюдь не приводили к отвержению законов логики или отказу от доказательств своих мнений, даже таких, которые касались принципиальных философских и религиозных проблем. Несомненно, был прав Арсений Гулыга, заметив, что «у Достоевского образ сильнее силлогизма»¹⁶, но это совсем не означает отказ от силлогизма, ибо ощущение пределов рационального не сделало из него логиконенавистника, подобно Кьеркегору, который отвергал поиски причинно-следственных оснований для верований и не воспринимал серьезно подобные соображения, выдвигаемые другими мыслителями. В неспецифической, обычной речи Достоевский выражал к логическому мышлению искреннее уважение. Своему несносному пасынку Павлу он выговаривал за его «нелогичность» (29/1: 366), а в «Дневнике писателя», одобряя статью Н. П. Петерсона, писал: «я редко читал что-нибудь *логичнее*» (22: 83, курсив Достоевского). Он уважал рациональную аргументацию критиков, как это видно из многих текстов, избегая при этом пустых спорщиков, но во всех других случаях, предполагая, что у его оппонентов есть свои основания, он не замалчивал их сильные аргументы, что вызывало некоторую неясность по поводу его собственного мнения. Как и дру-

гие современные ему русские мыслители, Достоевский вносил в свое философствование интенсивные нравственные искания, но в противоположность многим не отвергал логические проблемы и эпистемологические обоснования философских убеждений.

Критики, считающие Достоевского абсолютным иррационалистом, любят цитировать его откровенную вспышку антирационального чувства в письме 1854 г., написанном в Сибири после освобождения из тюрьмы к Наталье Фонвизиной, одной из декабристских жен, которая еще в 1850 г. подарила ему и его товарищам по несчастью Евангелие. В прочувствованном исповедании своих религиозных исканий он старался передать Фонвизиной всю глубину своей христианской веры такими парадоксальными словами: «Если бы кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (28/1: 176, курсив Достоевского)¹⁷. Хотя подобное утверждение говорит о полном отказе от рациональности в религии, небезынтересно приглядеться ко второй части этого высказывания, на которую часто не обращают внимания: «...и действительно было бы, что истина вне Христа...»¹⁸. Слово «действительно» здесь — просто другой способ сказать, что утверждение верно; оно призвано непрерываемо свидетельствовать об истинности этого утверждения. В этой второй части Достоевский раскрывает себя как рационалист *malgré lui**: он хочет, чтобы и на самом деле было истинно то, что истина лежит вне Христа, прежде чем сам он выберет Христа — путанное и, несомненно, неосознанное признание рационализма, даже при том, что именно здесь в порыве религиозного чувства он обостряет свою приверженность к вере, жертвуя ради нее рациональным началом. И конечно же, как мы увидим, он совсем не думал, что истина лежит «вне Христа». Таким образом, это утверждение совсем не является безоговорочным отказом от требований логики.

Тот, кто отрицает использование Достоевским рациональных аргументов, неявно противоречит самому себе, когда переходит к описанию методов развития идей у Достоевского. Общепризнанно, например, что Достоевский часто старался опровергнуть своих оппонентов, обнажая все их не сформулированные в явном виде выводы — иначе говоря, показывая их возможные следствия и все то, что это может означать на практике. Тот же самый критик, который утверждал, что Достоевский не пользуется «логическим убеждением», затем говорит о его писательском методе «доведения логических предпосылок и возможностей идей до их завершенной формы»¹⁹. Рейнхард Лаут также ссылается на «методичное» отвержение Достоевским каких-либо идей, если они влекут за собой отрицательные «практические или логические последствия»²⁰. Но это хорошо известный в логике способ *reductio ad absurdum*, то есть такое возражение, когда демонстрируется непри-

* *Malgré lui* — вопреки самому себе (фр.).

емлемость подразумеваемого следствия; очевидно, использование подобной стратегии свидетельствует об апелляции к логике. Неустанные поиски Достоевского подразумеваемых следствий в идеях его оппонентов показывают, что он не был вполне чужд рациональности и поэтому сам, при всем своем «антирационализме» в каких-то отношениях, может быть объектом философского анализа. Как мы увидим, *reductio* был только одним из логических методов, которые он использовал для обоснования своих философских убеждений.

Сколь бы жестоко Достоевский ни осуждал «рационализм» своих философских оппонентов, он отнюдь не уступал им свое право логического рассуждения. Многие из его критики направлены против их претензий на всеобъемлющую, идеальную рациональность, что представлялось ему просто смехотворным. В 1863 г. он писал, что «самые фанатические-то прогрессисты всего больше и претендуют на логику, и претендуют именно в мгновения самого большого проявления их фанатизма тогда, когда уж действительно не до логики» (20: 54). По другому случаю, мысленно обращаясь к некоему воображаемому «либералу», который утверждает, будто при социалистическом порядке люди охотно откажутся от свободы, он замечает, что его «разумность совсем неразумна»²¹. Принимая разум, хотя и без его монополии на человеческую мысль, Достоевский следовал известной русской философской традиции, которая, по словам А. А. Ивановой, состоит «вовсе не в отрицании разума, она — в отрицании абсолютного рационализма»²². Дискурсивной, рациональной стороной его философского мышления слишком пренебрегали; она вполне достойна рассмотрения сама по себе, при всей ее второстепенности для его искусства.

И, наконец, последний факт в недооценке вклада Достоевского в философию связан с эпизодическим характером его внимания к подобным проблемам. Как человек, всю жизнь кормившийся литературой, часто под гнетом крайней нужды, и занимавшийся журналистской также с расчетом на доход, он не имел времени для выстраивания философской системы. Поэтому, даже допуская, что в большинстве его произведений есть элемент философии, все-таки неясно, является ли его «философия» чем-то большим, нежели смесью случайных идей, лишенных какого-то объединяющего начала или направления.

Я хочу показать, что философия Достоевского, не являясь «системой» в традиционном смысле, имеет один сильный центр. Как и у большинства русских философов, она подчеркнута антропоцентрична и основана не на абстрактных космологических или эпистемологических устремлениях, но порождена одержимостью человеческими проблемами. Если говорить конкретнее, то Достоевский стремился понять, что значит быть человеком, или, как он определил это в одной из последних записных книжек, «найти человека в человеке» (27: 65). Интеллектуально подобная поглощенность философской антропологией была у него столь сильна, что вбирала в себя и преобразовывала

все другие проблемы. За какие бы темы он ни брался — религия, искусство, государство, история, мораль — его прежде всего интересовал их человеческий смысл и, конкретно, что можно извлечь из них, для решения вопроса, что значит быть человеком.

С юных лет Достоевский смотрел на человека и человечность как на загадку, которая должна быть разрешена, и этому разрешению он посвятил себя. В семнадцать лет он писал старшему брату Михаилу об изучении того, «что значит человек и жизнь». «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» (28/1: 63). Его словами было бы легко пренебречь, как юношеским романтизмом, если бы не то, что он действительно всю жизнь занимался этим в том или ином виде, практически во всем, о чем ему приходилось писать.

Насколько он преуспел, это, конечно, другой вопрос, вокруг которого до сих пор идут споры. Ему не удалось завершить литературный вариант того, что он сумел, по его мнению, понять в тайне человека; последний роман «Братья Карамазовы» был всего лишь первой частью задуманного им обширного труда. И, конечно, Достоевский пришел к убеждению в ограниченности человеческих возможностей познать эту тайну. Тем не менее, сочинения Достоевского показывают, как с годами у него росла уверенность, что он все-таки разрешил загадку человека, насколько это возможно в этом мире. К концу жизни его поиски привели к созданию весьма обширной совокупности философских доктрин, касающихся человека, в том числе и весьма спорных, относящихся к национальной сущности и причисляемых одними к его заслугам, а другими к позорным страницам его творчества.

Основная цель этой книги состоит в том, что сделал бы сам Достоевский, будь у него на то возможность и желание, а именно — представить достаточно полное изложение его философских размышлений, иначе говоря, результаты его исследований сущности человека. Прежде всего, я намерен рассмотреть концептуальную структуру его философских взглядов и попытаться понять, чем он их обосновывал. В конечном итоге это должно дать картину философской мысли Достоевского, которую он сам великодушно и нелюбовно мог бы признать достаточно верной, как по букве, так и по духу²³.

Вторичная, но тем не менее важная цель заключается в переходе от философской реконструкции к философской критике. Поскольку многие идеи Достоевского весьма спорны, то после их максимально доброжелательного изложения вполне уместно рассмотреть обоснованность его предпосылок и убедительность аргументов. Некоторые критики пренебрегают доказательствами Достоевского, как всего лишь рационализацией верований, поддерживаемых иррационально. Но это не более чем объяснение *психологической* основы убеждений, в то время как моя цель чисто философская и относится к их концептуальной и логи-

ческой структуре, а не к их психологическому генезису или психологической функции. Я хочу показать, что в целом позиции Достоевского философски более сложны, лучше обоснованы и более последовательны, чем это принято считать, но для достоверной оценки его философского наследия следует учесть и его уязвимые места. Здесь уже не приходится рассчитывать даже на гипотетическое согласие со мной моего героя, хоть я и пытался исходить в своей критике из тех принципов, которые могли бы быть приемлемы и для него.

Обе эти задачи, аналитическая и критическая, рассмотрены в шести главах. Каждая глава посвящена одной из областей философствования Достоевского. Если ради упрощения сформулировать его философскую доминанту в виде кантовского вопроса: «Что есть человек?», то можно сказать, что в целом философские взгляды Достоевского образуют систему взаимодополняющих ответов, отражающих различные аспекты сущности, возможностей и перспектив человеческого. Каждый из них вписывается в традиционные разделы философии, такие как метафизика, этика и эстетика, хотя сам Достоевский и не формулировал их в таком виде. Для него было важно, чтобы в них рассматривались некоторые существенные стороны жизни и труда человека.

Наиболее фундаментальным для философии Достоевского ответом, рассматриваемым в главе 1, является то, что люди обладают бессмертной душой и смертным телом и поэтому принадлежат к двум мирам — преходящему материальному и вечному духовному. Развивая этот традиционный христианский онтологический дуализм, Достоевский обращался к множеству тем, связанных с метафизикой, богословием и философией религии, включая противостояние материализма и идеализма, бытие Бога, проблему зла, природу религиозной веры, бессмертие души, сущность христианства. И все это применительно к вопросу: «Что значит человек и жизнь?»

Во-вторых. Самым неприемлемым для Достоевского была теория Чернышевского, Писарева и других позитивистски настроенных русских интеллектуалов того времени, в которой утверждалось, что все действия человека не только неизбежно направлены, но и должны быть направлены на максимальное удовлетворение личных интересов. Прямая или скрытая критика этой теории, названной впоследствии «разумным эгоизмом», содержится во всех сочинениях Достоевского, но она наиболее последовательна в вызвавших острые споры «Записках из подполья». Вторая глава моей книги посвящена главным образом новой интерпретации этого сочинения, как содержащего глубокую философскую критику разумного эгоизма наряду с аргументацией в другой, более краткой работе, где Достоевский также нападает на примитивную психологию и механистический материализм «нигилистов», как он обычно называл своих оппонентов.

В главе 3 рассматривается концепция человека как нравственно-свободного субъекта, которую Достоевский противопоставил разум-

ным эгоистам. Считая личность сложной рационально-иррациональной индивидуальностью, наделенной неотъемлемой способностью свободного выбора и врожденной потребностью самовыражения, он одновременно видел в ней и нравственное существо, чьи идеалы личного и общественного поведения заложены в евангельском образе Иисуса Христа. Основываясь на христианском идеале братской любви, он исследовал нравственную жизнь человечества в поразительно широком диапазоне личной и общественной этики: альтруизм и эгоизм в их отношении к добру и злу; невозможность достичь нравственного идеала; роль совести, страдания и жертвы в нравственной жизни; отношения между свободой, моральной ответственностью и влиянием среды; и, наконец, пороки утилитаризма как этической и социальной теории.

Как художник Достоевский был, конечно, в сильной степени ориентирован на эстетические ценности, и важнейшая часть его мировоззрения, рассмотренная в главе 4, сосредоточивается на человеке, как существе с врожденными эстетическими потребностями. Он считал эти потребности не только соотносящимися с моральными запросами, но и в высшей степени неотделимыми от них. Оба рода потребностей коренятся в человеческой духовности, и он верил в то, что понятие о «красоте» как идеальной красоте Христа в конечном счете может являться и высшей эстетической ценностью, и высшим моральным благом. Достоевский приписывал такой красоте искупительную силу в жизни человека: «Красота спасет мир». В его эстетике тесно связаны размышления о природе художественного творчества и о характере эстетического опыта и эстетических ценностей — темы, наиболее полно развитые им в острых нападках на теории «реализма» в искусстве, выдвигавшиеся его философскими оппонентами.

Достоевского сильно привлекал и социально-политический аспект человеческого существования, в особенности по отношению к революционности русских «нигилистов». Он считал глубоко антигуманным их утверждение, что такие, как они, «передовые» мыслители имеют право и даже обязаны разрушить существующее общество, прибегая к прямому действию, не исключаяющему насилие и тиранию. Русское революционное движение того времени давало ему немало пищи для подобной критики; он развивал ее не только в письмах и статьях, но также и в «Преступлении и наказании», «Братьях Карамазовых» (особенно в «Легенде о великом инквизиторе») и «Бесах». Особенно последний из этих романов был использован Достоевским для нападков на революционеров: «...хочется высказать несколько мыслей, хотя бы погибла при этом моя художественность. Но меня увлекает накопившееся в уме и в сердце; пусть выйдет хоть памфлет, но я выскажусь» (29/1: 112). (К счастью для читателей и для поставленной Достоевским задачи, художественное исполнение вполне соответствовало самой задаче). В главе 5 я раскрываю философские предпосылки и следствия его критики революционной ментальности, а также рассматриваю от-

стаиваемые им самим социальные и политические теории. Влияние антиреволюционных взглядов Достоевского в постсоветской России во многом объясняется их пророческим предчувствием большевистской революции и коммунистического режима.

Последний аспект поисков того, что есть человек, у Достоевского, рассмотренный в главе 6, относится к тем аспектам его мировоззрения, которые подвергались наиболее суровой критике. Он довольно рано пришел к убеждению, что хотя людей и связывают общие, универсальные черты, они кроме того еще и *национальные* существа, отличающиеся друг от друга своим национальным и этническим наследием, которое глубоко влияет на их характер и судьбы. Выдвинув этот тезис еще в начале 1860-х гг., Достоевский, особенно в последний период своей жизни, развивал всеобъемлющую философию истории, венчающуюся представлением о мессианской роли России как единственно «богоносной» нации. Здесь он, как представляется, отходит от гуманистического универсализма своей христианской морали и социальной философии в сторону узкого национализма и этнического шовинизма (хотя сам он с такой трактовкой не соглашался). Достоевский называл свою националистическую концепцию «русской идеей»; этому словосочетанию суждено было играть роковую роль в русской интеллектуальной и политической жизни вплоть до настоящего времени. Кое-кто из интерпретаторов защищает его взгляды, считая их новой, доброкачественной формой национализма, вполне совместимой с универсализмом. Другие сочувствующие критики спешат объявить их прискорбной, но невольной ошибкой в суждениях великого христианского гуманиста, проистекающей из простительных крайностей патриотических чувств. В любом случае, его взгляды на «русскую идею» заслуживают более пристального внимания. Сам Достоевский полагал, что его национализм отнюдь не случаен, имеет серьезные теоретические основания и является составной частью его концепции человека — той частью, к которой он испытывал сильнейший и неутихающий интерес.

Национализм Достоевского делает его представителем одного из основных интеллектуальных направлений второй половины XIX в. в России — религиозного консерватизма с отчетливо славянофильской окраской. Петербуржец, он был враждебен к «московскому» славянофильству в свой «радикальный», сибирский период и оставался критичен к нему в первые годы после возвращения из ссылки. Но познакомившись поближе с идеями славянофилов, он стал понимать, что они отнюдь ему не чужды, и даже порой называл себя «настоящим славянофилом» (28/2: 154). Наряду со своим высокопоставленным другом, Константином Победоносцевым, он был одним из наиболее интересных и влиятельных неославянофилов конца XIX века. Его взгляды в значительной мере отражают те изменения, которые претерпело славянофильство после реформ 1860-х гг., франко-прусской войны 1870—1871 гг., взрыва русского патриотизма во время русско-турецкой

войны 1876—1877 гг. и нарастающего радикального западнического движения, которое, через несколько месяцев после смерти Достоевского в 1881 г., привело к убийству Александра II. Более того, именно благодаря влиянию Достоевского славянофильские идеи перешли и в XX век к таким русским философам, как, например, страстный поклонник Достоевского Николай Бердяев. Таким образом, в результате исследования философских взглядов Достоевского может быть лучше понята и русская философия начала XX века.

Наконец, помимо всего прочего именно благодаря своему национализму мысль Достоевского вновь привлекает к себе пристальное внимание в современной России. «Русская идея», которую он сформулировал и которая пребывала в небрежении в советский период, вновь обрела необычайную идеологическую значимость в России постсоветской. Общественные деятели самых разных направлений, от иерархов православной церкви до функционеров Коммунистической партии, свободно апеллируют сегодня к «русской идее» и авторитету Достоевского для поддержки своих националистических программ. Анализ и критика концептуальной структуры национализма Достоевского может, таким образом, внести свой вклад в понимание современного русского национализма.

ДУХ И МАТЕРИЯ

Концепция Достоевского, относящаяся к природе человека, основана на традиционной христианской онтологии, которую он воспринял еще в юности: реальность расщеплена на две сферы, сливающиеся в человеке — осязаемой материальной и неосязаемой духовной. Попытка понять пересечение того и другого видна уже в цветистом письме философствующего семнадцатилетнего Достоевского к брату Михаилу:

«Ежели бы мы были <только > духи, мы бы жили, носились в сфере той мысли, над которою носится душа наша, когда хочет разгадать ее. Мы же прах, люди должны разгадывать, но не могут обнять вдруг мысль. Проводник мысли сквозь брэнную оболочку в состав души есть ум. Ум — способность материальная <...> душа же, или дух, живет мыслию, которую нашептывает ей сердце <...> Ум — орудие, машина, движимая огнем душевным» (28/1: 53—54).

Не будучи вполне ни духами, ни «прахом», люди обладают душами, которые, однако, в постижении реальности зависят от материальных средств.

Соединение в человеке этих двух сфер, влияющих как на мысль, так и на действие, оставалось центральной темой философии Достоевского на протяжении всей его жизни. Он часто вспоминал изречение Христа: «Не хлебом единым жив человек». Хлеб питает ту часть человеческой природы, которую Достоевский называл животной, физической, материальной, земной, плотской, конечной или временной. Со всем другая пища нужна для духовной, нематериальной, небесной и вечной ее стороны. Для Достоевского дух и материя — это крайние антагонисты, исключаящие друг друга по сути и не имеющие никаких общих свойств¹.

Обе эти стороны ни в коей мере не равны по ценности или онтологическому статусу. Область духовного, по словам мудрого старца Зосимы в «Братьях Карамазовых», есть «высшая половина существа человеческого» (14: 284); материя — это только «наружная форма» реальности (20: 175). Такая же относительная оценка содержится в другом юношеском письме Достоевского, где он изображает дух человека привязанным к земной плоти: «Одно только состояние и дано в удел челове-

ку: атмосфера души его состоит из слияния неба с землею; <...> закон духовной природы нарушен <...> Мне кажется, что мир наш — чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию» (28/1: 50).

Это «отуманивание» важно для Достоевского не только онтологически, но и эпистемологически, поскольку он пришел к убеждению, что отчужденный друг от друга характер обеих соединившихся сфер не позволяет душе в полной мере постичь ни одну из них. Иногда он видит реальность как царство беспредельного и непостижимого изобилия, превосходящего любые попытки как-то объять его. В записной книжке 1876 г. отражено чувство интеллектуального бессилия, которое иногда охватывало его:

«Да, правда, что действительность глубже всякого человеческого воображения, всякой фантазии. И несмотря на видимую простоту явлений — страшная загадка. Не от того ли загадка, что в действительности ничего не кончено, равно как нельзя приискать и начала — все течет и все *есть*, но ничего не ухватишь. А что ухватишь, что осмыслишь, что отметишь словом — то уже тотчас же стало ложью. “Мысль изреченная есть ложь”» (23: 326)².

Хоть в другие моменты Достоевский и не столь отчаивался в способности человеческого ума понять мир, у него всегда сохранялось чувство земного отчуждения, которое не дает душе вполне постичь реальность. Он, по-видимому, исходил из того, что человеческий «ум», как интеллектуальный «инструмент» души, эпистемологически несовершенен вследствие своей зависимости от материального мозга и органов чувств. Это отчуждение лучше всего выражено в «Братьях Карамазовых» словами Зосимы, который фактически вторит юношеской неудовлетворенности самого Достоевского от нарушения закона духовной природы вследствие материализации души. Благодатно, но неясно сознающая свои духовные истоки, она чувствует себя не принадлежащей материальному миру и в то же время находящейся в нем и когнитивно ограниченной тем, что «многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле» (14: 290).

Как мы увидим, подобные чувства не приводят Достоевского к полному алогизму и совершенному отказу от разума и науки как источников познания реальности; он принимает их, но с присущими им границами. Однако размышления о материальной зависимости духа все таки не позволяют ему избавиться от устойчивого скептицизма. В этом отношении он похож на одного из своих предшественников, неоднократно им упоминаемого Блеза Паскаля, писавшего, что «концы и начала вещей безнадежно скрыты от человека в непроницаемой тайне». Это приближало Достоевского и к более неожиданному предшественнику, о котором он не говорил ни слова и которого, быть может, он

совсем не знал, — Дэвиду Юму, утверждавшему, что даже самая совершенная естественная философия лишь «ненамного отдаляет нас от невежества»³.

Что касается устройства духовного мира, где «укоренена» душа, то здесь Достоевский никогда не был многословен, но не сомневался, что в нем находятся предвечное духовное божество и бессмертные души людей. Бытие Бога и жизнь после смерти — эти две проблемы превалировали в его размышлениях о духовном мире до самого конца жизни. Именно поэтому они составляют как бы двойной фокус настоящей главы.

Скорее всего, всю свою жизнь Достоевский верил, что в какой-то форме Бог и бессмертные души действительно существуют. Его христианское воспитание под руководством набожного и строгого отца дало ему начальную веру в основные догматы русского Православия, но отнюдь не привело к механическому приятию этих догматов или одобрению всех дел Православной церкви как конкретной организации. В 1830-х и 1840-х гг. чтение «либеральной» западной литературы поколебало некоторые, но далеко не все из религиозных убеждений юности; как он писал позднее, в его понимании Жорж Санд была не атеисткой или агностиком, но истинной христианкой, которая безусловно верила в бессмертие человеческой личности (23: 37). В 1877 г., отвечая на письмо одного скептика, Достоевский писал, что был знаком со всеми его аргументами против бытия Бога и жизни после смерти уже к двадцати годам (то есть к 1841 г.); однако нет никаких свидетельств, чтобы он полностью поддался им даже в радикально-социалистический период перед арестом и инсценированной казнью в 1849 г. (29/2: 141). Стоя перед лицом неизбежной смерти (как полагали все «приговоренные»), он будто бы воскликнул: «Мы будем с Христом!»⁴.

И все же, сколь бы устойчивой ни была вера Достоевского в Бога и бессмертие, она не всегда избавляла его от сомнений; например, в одном письме 1870 года он упоминает вопрос о бытии Бога как «тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь» (29/1: 117). В зрелые года Достоевский жаждал чистой христианской веры, вполне определенной, несомненной, как в детстве, но оказалось, что подвергнув ее критическому осмыслению, он способен на нерассуждающую уверенность только в редкие минуты. Об этой тоске по непреложности говорилось в том самом письме 1854 г. к Наталье Фонвизиной, которое я цитировал во введении:

«Не потому, что Вы религиозны, но потому, что сам пережил и прочувствовал это, скажу Вам, что в такие минуты жаждешь, как “трава иссохшая”⁵, веры, и находишь ее, собственно потому, что в несчастье яснее истина. Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов

противных. И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято» (28/1: 176).

Хотя некоторые восприняли этот текст как свидетельство того, что иногда Достоевский отрицал бытие Бога и жизнь после смерти, однако нет никаких признаков преобладания у него этих «доводов противных». Очевидно, были сомнения в виде неуверенности, однако он не говорит, что хоть когда-нибудь *терял веру*, — лишь то, что он «дитя» неверия и сомнения. Правдоподобная трактовка цитированного текста такова: Достоевский жалуется на то, что ему зачастую не хватает твердости в вере, но отнюдь не на отсутствие самой веры. Его «жажда верить» это поиск безусловной достоверности, когда «яснеет истина», побеждая все сомнения.

Точно так же, когда в одной из последних записных книжек Достоевский пишет, что «через большое *горнило сомнений* моя *осанна* прошла» (27: 86; курсив Достоевского), не следует понимать это как указание на потерю веры в какие-то моменты жизни; осанна могла ослабевать, но она выдержала горнило сомнений. В «Дневнике писателя» он говорит, что, благодаря общению в тюрьме с простыми людьми, он принял вновь в свою «душу Христа, которого узнал в родительском доме еще ребенком и которого *утратил было* <то есть, *почти* утратил>, когда преобразился в свою очередь в «европейского либерала» (26: 152; курсив мой). По мнению Роберта Луиса Джексона, «зрелая» вера Достоевского, горячая, но зачастую неуверенная, напоминает жалобу отца из Евангелия от Марка: «Верую, Господи! Помоги моему неверию»⁶.

Для Достоевского чистейшим, самым непосредственным свидетельством истины его христианских убеждений является нерифлектированная достоверность веры, когда она «естественна» или приобретена через благодать или усилие. В письме к Фонвизиной он отождествляет это чувство с *любовью* («я люблю и нахожу, что другими любим»). Через двадцать пять лет, в «Братьях Карамазовых», г-жа Хохлакова, «маловерная дама», обеспокоенная сомнениями в бессмертии, спрашивает старца Зосиму: «Как доказать это? Как убедиться?» Его ответ похож на письмо Достоевского 1854 года:

«— Доказать тут нельзя ничего, убедиться же возможно.

— Как? Чем?

— Опытом деятельной любви. Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того, как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете, и никакое сомнение даже не возможет зайти в вашу душу. Это испытано, это точно» (14: 52).

Когда Зосима говорит об «несомненности» благодаря не «доказательству», но некоей форме нравственного усилия, «самоотвержения в любви», то эпистемологически из этого, казалось бы, следует, что он, как русский православный монах, просто отвергает логическое рассуждение ради веры. В самом деле, у Достоевского ни Зосима, ни другие персонажи, отмеченные святостью, не пытаются привлечь к вере логическими аргументами; они побуждают изменять нравственные понятия и поведение. Но в то же время, и здесь мы имеем дело с *полной убежденностью*, которой хочет Хохлакова, а Зосима говорит ей, как достичь именно такой достоверности. Иными словами, решительно отвергается не логическое рассуждение вообще, но логическое рассуждение как источник абсолютной убежденности в бессмертии и бытии Бога.

Приверженность Достоевского к идее, что «есть нечто высшее доводов рассудка» (29/2: 139) не мешала ему использовать рациональные аргументы в пользу религиозных истин. Присутствие таких аргументов в его произведениях, несмотря на заявленное эпистемологическое главенство веры, вполне понятно, если принять во внимание различие между уверенностью и чем-то меньшим. Он признавал, как и все логики во все времена, что любой аргумент не теряет своей силы, даже если не приводит к дедуктивно необходимым или несомненным выводам. Индуктивные заключения и объяснительные гипотезы, даже если они и подвержены сомнению, могут быть основаны на убедительных фактах.

Особое место в сочинениях Достоевского занимают аргументы в пользу бессмертия души. Они примечательны не только как пример его рассуждений о религии, но и применительно к другим существенным особенностям его философии и поэтому заслуживают внимательного исследования, прежде чем мы перейдем к его взглядам на бытие Бога.

ПРОБЛЕМА БЕССМЕРТИЯ

Между 1864 и 1880 гг. Достоевский неоднократно, как в художественных произведениях, так и вне их рамок, обращался к вопросу о бессмертии души, как к исключительно важной проблеме духовной и даже материальной жизни. В 1876 г. он говорил, что идея бессмертия является «основной и самой высшей идеей человеческого бытия». Она — «главный источник истины и правильного сознания для человечества»; все другие высокие идеи, ради которых можно жить, «*лишь из нее одной вытекают*» (24: 46-50; курсив Достоевского). Эта проблема становится одной из основных во всех его великих романах после «Преступления и наказания». То же самое относится к его переписке, записным книжкам и «Дневнику писателя».

Конечно, в большинстве случаев Достоевский не выстраивает философскую аргументацию. И все же для него типично понимание бессмертия как идеи, имеющей значение даже независимо от других принципов веры и религии. Например, в «Идиоте» Ипполит с легкостью высказывает сомнения по поводу сверхъестественного, но отнюдь не в отношении бессмертия: «Я никогда, несмотря даже на все желание мое, не мог представить себе, что в будущей жизни и Провидения нет» (8: 344).

Одна удивительная запись в памятной книжке тематически соотносится с этим высказыванием Ипполита, но она сделана через десять лет и напоминает «Размышления» Декарта, где французский философ пытается найти какое-то несомненное утверждение в качестве основания для всей структуры знания. Декарт, как известно даже новичкам в философии, остановился на утверждении собственного бытия как на таком неоспоримом основании. Достоевский, со своей стороны, пытается распространить это и на утверждение о бессмертии, полагая, что и оно не подлежит сомнению:

«Слово я есть до того великая вещь, что бессмысленно, если оно уничтожится. Тут не надо никаких доказательств. Всякое доказательство несоизмеримо. Мысль, что я не может умереть — не доказывається, а ощущается. Ощущается как живая жизнь. Палец мой живет, и я не могу отрицать, что он существует. Точь-в-точь и я: раз сказав: “я есмь”, я не могу допустить себе, что я *не буду*, не могу никак» (24: 234; курсив Достоевского).

Слабость подобного расширения стратегии Декарта вследствие явного смешения личного местоимения с реальной личностью, может быть, и послужила препятствием к тому, чтобы развить эту идею в печатном виде. Но хотя Достоевский и утверждал, что в данном случае не требуется никаких «доказательств», тем не менее он считал бессмертие скорее разумным убеждением, а не парадоксом или абсурдом, который можно принимать только на веру. По-видимому, он рассматривал этот тезис как результат непосредственной интуиции (чем-то «ощущаемым», по его выражению), подобной интуиции Декарта по отношению к его фундаментальной истине.

Более того, начиная с середины 1860-х гг. и до конца жизни, Достоевский игнорировал свое собственное возражение и доказательства приводил⁷. По крайней мере, в пяти других местах (три из них в напечатанных работах) он приводит *аргументы* в пользу бессмертия, то есть прибегает к дискурсивному рассуждению, в котором или от себя, или от лица литературных персонажей представляет логические предпосылки бессмертия души. Эти места, совершенно различные по форме и контексту, содержатся в двух романах, рабочей записной книжке, письме и опубликованном очерке. Я рассмотрю каждое из них с точки зрения аргументов, представляемых Достоевским для рационального их толкования в пределах контекста.

РАЗМЫШЛЕНИЯ О СМЕРТИ ЖЕНЫ (1864)

Самое раннее упоминание Достоевским о жизни после смерти — это мысли, торопливо набросанные в записной книжке (апрель 1864 г.) после того, как он увидел тело своей покойной жены, Марии Дмитриевны, к которой он был глубоко привязан, несмотря на их бурные отношения: «Маша лежит на столе. Увижусь ли я с Машей?» (20: 172).

Его рассуждения в этом тексте, который я называю *аргументом морального совершенства*, начинается с признания христианской заповеди любить ближнего как самого себя; удрученный вдовец признает обязательность этого нравственного закона. Но, продолжает он, на земле человеческий эгоизм не даст нам вполне следовать этой заповеди: «Я препятствует». И все же образ Христа нам дается как «*идеал человека во плоти*», и задача человечества на земле заключается в стремлении к этому идеалу — в стремлении быть похожими на Христа в нравственном отношении (20: 172, курсив Достоевского). Далее он говорит:

«Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели <нравственного совершенства>.

Но если это цель окончательная человечества (достигнув которой ему не надо будет развиваться, то есть достигать, бороться, прозревать при всех падениях своих идеал и вечно стремиться к нему, — стало быть, не надо будет жить) — то, следственно, человек, достигая, окончивает свое земное существование <...>

Но достигать такой великой цели, по моему рассуждению, совершенно бессмысленно, если при достижении цели все угасает и исчезает, то есть если не будет жизни у человека и по достижении цели. Следственно, есть будущая, райская жизнь» (20: 172—173).

Очевидны поразительные параллели между этими рассуждениями Достоевского и идеями Канта о бессмертии души. Хотя в «Критике чистого разума» Кант утверждает невозможность доказательства бессмертия, однако в «Критике практического разума» он говорит, что оно может быть принято как «постулат чистого практического разума», поскольку без него наш моральный опыт теряет свой смысл. Наш «практический разум» представляет нам категорический нравственный императив, который требует видеть в ближних автономные цели сами по себе, а не просто средства. Но в этой жизни невозможно полное соответствие человеческой воли такому императиву. Поэтому, заключает Кант, должна быть будущая жизнь, в которой продолжается борьба за совершенство. В противном случае нравственная заповедь бессмысленна, так как не может быть морального долга делать невозможное⁸.

Хотя нет оснований полагать, что Достоевский был хорошо знаком с рассуждением Канта⁹, он тем не менее разделяет две важные предпосылки немецкого философа: обязательный характер категорического морального императива и невозможность следовать ему во всей пол-

ноте здесь, на земле. Но Достоевский дает своей аргументации оригинальный поворот и, что достаточно любопытно, обходит трудности кантовских рассуждений, в которых, как показано выше, фактически не утверждается *бессмертие* души; Кант только показывает, что за пределами земной жизни у души в течение некоторого времени должно быть иное существование для своего совершенствования согласно нравственному закону. Но что будет по *достижении* такого соответствия в ином мире? Какие основания верить в то, что душа *продолжает* жить и после того, как завершено ее нравственное предназначение? Чтобы обойти эту проблему и прийти к заключению о ее *вечной* жизни, Кант вынужден прибегнуть к странному аргументу будто бы борьба души бесконечна даже в потустороннем мире: она, так никогда и не достигая абсолютного соответствия закону, движется к нему вечно, восходя на все более высокие «ступени» нравственного совершенства¹⁰.

Достоевский, то ли по незнанию аргументов Канта, то ли понимая их слабость, идет в другом направлении: исходя из того, что нравственное совершенство *достижимо* в ином мире, он продолжает свое обоснование загробной жизни. Он согласен с Кантом, что и на земле можно приближаться к нравственному идеалу. Но в этом мире совершенство невозможно и обретение его должно означать переход в иное, высшее существование. Душа, избавившись от земной оболочки и не нуждаясь в дальнейшем развитии, то есть, строго говоря, перестав быть «человеческой», «переродится по законам природы окончательно в другую натуру» (20: 173). Но почему из этого следует, что это новое потустороннее существо *продолжает существовать*, а жизнь после смерти вечна? Как мы видели в процитированном отрывке, по мнению Достоевского, само достижение этой цели было бы бессмысленно, если бы за ним следовало уничтожение взыскающего — если по достижении совершенства «все угасает и исчезает». Отсюда его вывод: «...есть будущая, райская жизнь».

Эти рассуждения Достоевского похожи на кантовские тем, что логики называют «косвенной аргументацией», завершающейся подразумеваемым *reductio ad absurdum**. Каждый из них старается доказать тезис о бессмертии души, показывая, что отрицание его приводит к абсурду. Однако редукция Достоевского оригинальна и существенно отличается от кантовской. Для Канта абсурдность в том, что если нет бессмертия, то у личности не будет бесконечного времени, необходимого, чтобы достичь совершенства. Для Достоевского же абсурдно предположение о том, что тот, кому заповедано достигать совершенства, будет вознагражден по достижении цели уничтожением. В обоих случаях стремление к нравственному идеалу и, следовательно, требование стремиться к нему оказываются бессмысленными и, таким образом, должно существовать бессмертие.

* *Reductio ad absurdum* — сведение к абсурду (*лат.*).

И та, и другая аргументация далеко не бесспорны. Но интересно заметить, что спонтанные рассуждения русского романиста, да еще в ситуации эмоционального стресса, по своей логике ничем не уступают выводам интеллектуального до мозга костей и бесстрастного немецкого философа. У обоих основой является признание абсолютного, но недоказуемого нравственного закона. Далее, слабость аргументации обоих обусловлена слабостью любого доказательства методом *reductio ad absurdum* этого типа: их можно назвать «условными», но не строгими, предполагаемая «абсурдность» в них не является явным самопротиворечием. Отнюдь не демонстрируется, что ваш оппонент противоречит сам себе, то, что для вас является абсурдным, может быть вполне приемлемо не только для вашего оппонента, но и для прочих обладающих разумом людей. Например, для Достоевского (вопреки Канту) вполне допустимо достижение душой абсолютного совершенства, а Канту (в противоположность Достоевскому) ничто не мешает признавать личное исчезновение по достижении такого совершенства. То, что «абсурдно» для кого-то одного, для другого может быть прискорбным, но возможным несчастьем.

Более того, в каждом случае возникают свои особые проблемы. Кант не объясняет, что это за «степени» морального совершенства и каким образом допущение бесконечности движения к нему помогает понять нравственный императив, если соответствие в полной мере недостижимо. Достоевский предполагает не только достижимость совершенства, но выдвигает целую теорию исторической «задачи» человеческих существ. В самом деле, возможно, его самой серьезной трудностью является очевидное смешение бессмертия «каждой отдельной личности» и бессмертия всего «человечества» в конце истории. Начиная свое рассуждение с личной ноты («Увижусь ли я с Машей?»), он переходит к аргументации в терминах собирательного «человека» и «человечества» и полагает нравственное совершенствование как конечную цель человечества, достижимую, как он говорит в апокалиптическом тоне далее, при конце света, после чего «времени больше не будет» (20: 173—174). Что касается умерших до конца истории, то, по-видимому, все они должны (включая и величайших злодеев?) достичь нравственного совершенства к концу (или после?) их земного бытия, что представляется абсолютно невероятным.

Достоевский (по крайней мере) смутно сознавал эту проблему и был не уверен, приложимы ли его рассуждения к *каждой* личности. В конце той же записи он задается вопросом: «Есть ли в таком случае будущая жизнь для всякого я?» Следующие за этим фразы — самые темные во всем тексте, и они оканчиваются признанием рассудочной несостоятельности, хотя и показывают веру в то, что каждый человек каким-то образом будет вовлечен в бессмертие при великом конце человечества: «Как воскреснет тогда каждое я — в общем Синтезе — трудно представить. Но живое, не умершее даже до самого достижения

и отразившееся в окончательном идеале — должно ожить в жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную. <...> Но как это будет, в какой форме, в какой природе — человеку трудно и представить себе окончательно» (20: 174—175; курсив Достоевского)¹¹.

Не вполне удовлетворенный таким подходом, Достоевский уже никогда не обращался к нему именно в этой форме. Однако, как мы увидим, отзвуки этого подхода присутствуют в его позднейших попытках обосновать идею бессмертия.

«БЕСЫ» (1871—1872)

В следующий раз обсуждение темы бессмертия мы находим в романе «Бесы», где она связана со Степаном Тимофеевичем Верховенским. Об этом сказано коротко и ясно:

«Мое бессмертие уже потому необходимо, что Бог не захочет сделать неправды и погасить совсем огонь раз возгоревшейся к Нему любви в моем сердце. <...> Если я полюбил Его и обрадовался любви моей — возможно ли чтоб Он погасил и меня и радость мою и обратил нас в нуль? Если есть Бог, то и я бессмертен!» (10: 505).

Единственная связь этого *доказательства от божественной справедливости* с рассуждениями 1864 г. — в общности самой темы бессмертия, как некоторым образом заслуженного личностью: отсутствие бессмертия идет вразрез с нравственными требованиями или, по крайней мере, с законными нравственными ожиданиями. Во всем остальном случай Верховенского совершенно отличается от прежних идей Достоевского. Во-первых, *a priori* предполагает бытие Бога, и при том Бога абсолютно справедливого. В 1864 г. понятие Бога как источника нравственных заповедей и награды за совершенство молчаливо подразумевалось, но сама аргументация Достоевского логически не зависела от божественного бытия. Кроме того, рассуждения Верховенского не облечены в форму *reductio*, а желаемый вывод достигается прямой дедукцией из набора предпосылок, которые могут быть сформулированы следующим образом: 1. Существует Бог, которого я радостно люблю; 2. Бог не совершает несправедливостей; 3. Было бы несправедливо, если бы Он, даровав радость любви к Нему, уничтожил меня (а значит, я бессмертен). При такой простой логике убедительность аргументов целиком зависит от приемлемости указанных трех предпосылок, по поводу чего могут быть яростные споры, о чем слишком хорошо знал сам Достоевский.

Третье отличие от текста 1864 г. заключается в том, что аргумент божественной справедливости очевидно приложим только к части человечества: он ничего не говорит о тех, кто *не* испытал радости любить Бога. Строго говоря, это эгоистический аргумент, о чем свидетельствуют и слова Верховенского: «мое бессмертие», «я бессмертен». В 1864 г. Достоевского занимал вопрос о бессмертии его жены как части

всего человечества; Верховенского занимает вопрос о *собственном* бессмертии. Его аргументы лишь косвенно приложимы к другим, да и то лишь к возлюбившим Бога. Я не хочу сказать, что сам Достоевский отверг бы хоть какую-то из предпосылок Верховенского, он с радостью принял бы их все. Но, как нам известно из его мыслей 1864 года, у него был более широкий интерес, нежели у Верховенского в «Бесах».

«ГОЛОСЛОВНЫЕ УТВЕРЖДЕНИЯ» (1876)

Вслед за «Бесами» Достоевский снова обратился к проблеме смертной жизни в «Подростке» (1875), где Аркадий, Макар и Версиков говорят, а другие персонажи упоминают об этой проблеме. Однако ни сам роман, ни подготовительные заметки к нему не содержат рационального обоснования бессмертия, кроме кое-каких намеков на идеи, развиваемые в будущих работах (13: 49; 16: 8—9). Более или менее определенные соображения содержатся в «Дневнике писателя», к которому мы и обратимся.

В октябрьский выпуск 1876 г. Достоевский включил «рассуждение одного самоубийцы», написанное, якобы, неким «матерьялистом», который хотел объяснить, почему он намерен лишиться себя жизни. Обеспокоившись впоследствии тем, что некоторые читатели приняли это вымышленное им «рассуждение» за оправдание подобного намерения, и от того суицидальные наклонности могут даже усилиться, Достоевский посчитал необходимым разъяснить свою собственную позицию в статье под названием «Голословные утверждения» (декабрьский выпуск 1876 г.).

Здесь он заявляет экстравагантную апологию бессмертия, процитированную в начале этого раздела, а сам текст представляет собой не аргументированные рассуждения, а страстный панегирик. Достоевский видит беду «матерьялиста» в том, что он утратил веру в высшую идею человеческого бытия — идею бессмертия, которая является «необходимостью» и «неизбежностью»; без нее человеческое существование «нестественно, невыносимо и невыносимо». Это высшая из всех идей на земле (24: 46—48).

После этого потока необосновываемых утверждений Достоевский, в противоречии с заголовком статьи, в конце концов отчетливо формулирует тезис о бессмертии, который я называю *аргументом нормального состояния человечества*. Его непосредственной целью является опровержение того, что вера в бессмертие может иметь плохие последствия — ослабление привязанности к земной жизни и, следовательно, желание избавиться от нее. Но Достоевский утверждает, что именно *отсутствие* веры в бессмертие и приводит к разочарованию в земной жизни. Ограниченная только одной земной перспективой, мыслящая личность не находит «высшего смысла», который мог бы поддержать

ее среди страданий и несчастий; можно было бы сказать, что эти страдания каким-то образом необходимы для гармонии целого, но для личности подобная гармония непонятна — человек убежден, что в ней ему не будет места. Если все жизненные испытания завершаются уничтожением, для чего тогда жить? Достоевский продолжает:

«...только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле. Без убеждения же в своем бессмертии связи человека с землей порываются, становятся тоньше, гнилее, а потеря высшего смысла жизни (ощущаемая хотя бы лишь в виде самой бессознательной тоски) несомненно ведет за собою самоубийство. Отсюда обратно и нравоучение моей октябрьской статьи: “Если убеждение в бессмертии так необходимо для бытия человеческого, то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и самое бессмертие души человеческой *существует несомненно*”» (24: 49, курсив Достоевского)¹².

Этот новый аргумент отличается от двух предыдущих несколькими любопытными особенностями. Во-первых, он не зависит от моральных заслуг или надежд; здесь этические моменты совершенно не учитываются. Во-вторых, здесь на первый взгляд не предполагается бытие Бога — хотя при дальнейшей аргументации, как мы увидим, оно может и понадобиться. В-третьих, это явно универсальный тезис, свободный как от неясности в смысле сферы применимости, характерной для рассуждений 1864 года, так и от ограниченности эгоистической аргументации Верховенского в «Бесах». Аргумент нормального состояния человека применим ко всем людям.

В-четвертых, здесь вводится эмпирическая предпосылка, от которой зависит надежность аргументации, а именно, утверждение, касающееся человеческой психологии: утрата веры в бессмертие ведет к самоубийству. В принципе подобное утверждение подлежит эмпирической проверке: действительно ли самоубийства в большей мере свойственны людям, которые отрицают бессмертие души? Достоевский не приводит для этого никаких доказательств, кроме беглого замечания о том, что самоубийства «так и усилились <...> в классе интеллигентном» (24: 47)¹³. Но само присутствие этого замечания является признанием релевантности эмпирических фактов при рассмотрении проблемы бессмертия, несмотря на трансэмпирическую природу самого предмета.

Наконец, и это важнее его эмпирического характера, этот аргумент представляет собой первое упоминание Достоевским психологических следствий веры или неверия в бессмертие — темы, к которой он и обращается в дальнейшем. Весьма существенно, что его не удовлетворяет только указание на благотворные следствия *веры* в загробную жизнь, которые, как предполагается, возникают даже при ложной вере, лишь бы она была вполне искренна. Как видно из самого текста, Достоевский вполне осознавал разницу между «убеждением» в бессмертии (как психическим состоянием) и «действительным» бессмертием (как

метафизическим феноменом), реальность которого он и хотел доказать. Для этого ему нужно было логически связать убеждение и реальность, что и сделано, несколько неожиданно, в последнем предложении, где вводится понятие о «нормальном состоянии человечества».

Этот резкий переход проистекает от логической энтимемы, то есть такого аргумента, в котором предпосылка, хотя и считающаяся более или менее очевидной, точно не сформулирована. Подобное молчаливое предположение как будто не требуется для первой части предложения («Если убеждение в бессмертии так необходимо для бытия человеческого, то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества»). Но это означает не более того, что для людей «нормально» иметь убеждения, необходимые для их существования; поскольку они не могут *существовать* без такой веры, она должна быть частью их «нормального состояния»¹⁴. Однако в конце (где говорится, что если убеждение в бессмертии есть нормальное состояние человечества, «то и самое бессмертие души человеческой *существует несомненно*») само присутствие веры обуславливает ее истинность, что, однако, требует каких-то дополнительных обоснований, даже если мы проигнорируем чрезмерно восторженную констатацию несомненности.

К сожалению, в данном случае суть неявной предпосылки отнюдь не очевидна. Почему сам факт «нормальной» или вынужденной веры во что-то доказывает ее истинность? Наилучшее объяснение этой мысли Достоевского, если принять во внимание общее направление его мировоззрения, состоит в том, что, по его мнению, благодетельный Творец не сделал бы наше существование зависящим от *ложной* веры в бессмертие. Трудно утверждать, имел ли он в виду именно это, но такое предположение вполне совместимо с его христианской метафизикой, и оно восполнило бы его энтимематическую аргументацию. Мы можем с уверенностью говорить только о том, — и это ясно из того, что явно высказано в тексте, — что для Достоевского только факт благотворного влияния такой веры не делает ее истинной. Именно то, что такая вера есть «нормальное состояние человечества» — подкрепленное какими-то соображениями типа апелляции к божественной благодати, о которой говорилось выше, — оправдывает наше утверждение о существовании «самого бессмертия души».

Наконец, следует отметить, что в «Дневнике писателя» (хотя и не в том же месте, где говорится о «нормальном состоянии человечества») Достоевский снова связывает идею бессмертия с любовью к человечеству. Мы уже видели такую связь и в размышлениях о смерти жены, и в советах Зосимы г-же Хохлаковой. Он пишет в той же главке «Дневника»: «Я объявляю (опять-таки *пока* бездоказательно), что любовь к человечеству даже совсем нелепима, непонятна и *совсем невозможна без совместной веры в бессмертие души человеческой*» (24: 49; курсив Достоевского). Он еще возвратится к связи бессмертия с любовью, рассуждая о загробной жизни в «Братьях Карамазовых».

ПИСЬМО К ОЗМИДОВУ (1878)

После записной книжки (1864) наиболее полное рассмотрение проблемы бессмертия содержится в письме Достоевского к его поклоннику Николаю Лукичу Озмидову, написанном в феврале 1878 г. Озмидов спрашивал его мнение о бессмертии души. Неудивительно, что Достоевский начинает с прочувствованного поклона вере: «А не лучше ли бы Вам прочесть повнимательнее все послания апостола Павла?», — добавляя, что никто не писал лучше него по вопросам веры (30/1: 10). Хотя он утверждает, что «неверующие всего труднее убеждаются словами и рассуждениями», тем не менее, он, продолжая дискуссию, молчаливо подразумевает возможность рационального убеждения и предлагает два аргумента в пользу бессмертия.

Первый, более сложный и логически наиболее элегантный из всех аргументов Достоевского в пользу бессмертия, можно назвать *аргументом закона сохранения организмов*:

«Всякий организм существует на земле, чтоб жить, а не истреблять себя. Наука определила так и уже подвела довольно точно законы для утверждения этой аксиомы. Человечество в его целом есть, конечно, только организм¹⁵ <...> Теперь представьте себе, что нет Бога и бессмертия души (бессмертие души и Бог — это все одно, одна и та же идея)¹⁶. Скажите, для чего мне тогда жить хорошо, делать добро, если я умру на земле совсем? Без бессмертия-то ведь все дело в том, чтоб только достигнуть мой срок, и там хоть все гори. А если так, то почему мне (если я только надеюсь на мою ловкость и ум, чтоб не попасться закону) и не зарезать другого, не ограбить <...> не жить на счет других, в одну свою утробу? Ведь я умру, и все умрет, ничего не будет! Таким образом, и выйдет, что один лишь человеческий организм не подпадает под всеобщую аксиому и живет лишь для разрушения себя, а не для сохранения и питания себя. Ибо что за общество, если все члены один другому враги? И выйдет страшный вздор» (30/1: 10—11; курсив Достоевского).

Как и в 1864 г., в этом аргументе Достоевский использует логическую стратегию *reductio ad absurdum*: он говорит, что отрицание бессмертия приводит к «страшному вздору». Но в противоположность первому случаю здесь мы имеем отнюдь не условную редукцию, где «бессмысленность» видна, главным образом, наблюдателю. Теперь это строгий и чистый случай *reductio*, в котором бессмысленность — это логическое самопротиворечие у воображаемого оппонента. Сначала Достоевский предлагает Озмидову «аксиому» — все «организмы» (к коим он причисляет и «человечество в его целом») стремятся к самосохранению. Уверенный, что он согласится с этим якобы научным законом природы и его применимостью к человеку, Достоевский переходит к следствиям *отрицания* бессмертия. По его мнению, это означает войну всех против всех, то есть низвержение человечества к взаимному уничтожению вместо самосохранения. Поэтому если Озмидов не верит в

бессмертие, то он противоречит сам себе, утверждая, что все «организмы» (виды) стремятся к самосохранению, в то время как человеческий организм *не* стремится к самосохранению, и получается «страшный вздор», завершающий выстроенное таким образом *reductio*.

Несмотря на чистоту логики такого аргумента, его справедливость зависит от истинности предпосылок. В этом смысле оппонент может со многим не согласиться, поскольку здесь, точно так же, как и в апелляции к «нормальному состоянию человечества», содержатся спорные эмпирические обобщения. Во-первых, почему Озмидов должен признать, что этот так называемый закон применим ко всему *роду человеческого* в такой же степени, как и к отдельным личностям? И почему он относится к *человечеству* так же, как и ко всем остальным видам? Сам Достоевский считал, что человечество, благодаря свободе выбора, не подлжит природному закону всеобщего каузального детерминизма. Но ведь это может относиться и к любому другому природному закону. За десять лет до этого один из его героев в «Идиоте» утверждал, что хотя самосохранение и закон, но отнюдь не «нормальный закон человечества»: «столько же нормальный, сколько и закон разрушения, а пожалуй, и саморазрушения» (8: 311).

Психологические предпосылки Достоевского также вызывают вопросы. Он снова, как и в случае аргумента к «нормальному состоянию человечества», утверждает, что отрицание загробной жизни приводит к дурным следствиям, хотя теперь они уже совсем иные: не самоубийство, как в рассуждениях 1876 г., а хищническое отношение к окружающим. Если у личности есть только земная жизнь, ей не для чего заботиться о благе ближних, она, ввиду краткости ее существования, будет любыми средствами, вплоть до разрушительных действий, стремиться лишь к достижению как можно больших преимуществ в этом мире¹⁷. Здесь вариант массовых самоубийств лучше соответствовал бы его тезису, чем всеобщее хищничество, поскольку он более очевидно противоречит закону сохранения организмов, чем взаимоуничтожение, обусловленное неограниченным эгоизмом. Как ни странно, Достоевский даже не затрагивает в этой связи вопрос о самоубийстве. Оба его тезиса едва ли могут быть совместимы друг с другом, поскольку из одного и того же когнитивного состояния индивидуума (отрицание бессмертия) выводятся противоположные типы поведения — самоубийство и эгоистическое уничтожение окружающих.

Второй, краткий аргумент Достоевского в письме к Озмидову я буду называть *аргументом уникальности сознания*, который вновь совершенно отличен от всех иных его аргументов и дает интересную возможность заглянуть в его понимание сознания и сущности человека. Обсудив все объекты сознания, включая «универсальную аксиому» о том, что каждый организм стремится сохранить свое существование, он указывает, что над ними и против них существует воспринимающий субъект, «мое я», «которое все создало»:

«Если оно это все создало,.. то, стало быть, это *мое я* выше всего этого,.. становится как бы в сторону, над всем этим, судит и сознает его. Но в таком случае это *я* не только не подчиняется земной аксиоме, земному закону, но и выходит из них, выше их имеет закон. Где же этот закон? Не на земле, где всё закончено и всё умирает бесследно и без воскресения. Нет ли намек на бессмертие души? Если б его не было, то стали ли бы Вы сами-то, Николай Лукич, о нем беспокоиться, письма писать, искать его? Значит, Вы с Вашим *я* не можете справиться: в земной порядок оно не укладывается, а ищет еще чего-то другого, кроме земли, чему тоже принадлежит оно» (30/1: 11; курсив Достоевского).

Различие между сознанием и его объектом, а следовательно, между сознанием и *всем*, что мы можем осознать, стало понятно философам в конце девятнадцатого и начале двадцатого веков, благодаря трудам Франца Brentano, Эдмунда Гуссерля и других, развивавших теорию «направленности» («интенциональности») сознания, которое, по их мнению, всегда является сознанием *чего-то*¹⁸. Подобное разделение сознания и его объекта уже подразумевается в отношении Достоевского к свободе воли: при осознанном выборе индивидуум «становится как бы в сторону» от возможных влияний, будучи свободен от детерминистских земных законов. Однако в письме к Озмидову он идет намного дальше и трактует уникальный онтологический статус сознания как свидетельство того, что *я* принадлежит к неземной сфере и не подлежит природному закону всеобщей смертности. Другими словами, это самосознающее *я* отождествляется с чисто духовной и бессмертной душой, а не с материальным агентом, который Достоевский называет «умом». Следовательно, для него сознание и ощущение самого себя заключены, по-видимому, не в уме, а в душе.

Столь значительный концептуальный скачок безусловно неприемлем для многих других мыслителей. Понимание слабости своей аргументации побудило Достоевского назвать это мнение всего лишь «намеком». Но в более широкой перспективе его мировосприятия такой аргумент уникальности сознания имеет особое значение, указывая на то, что он пытался найти основу для тезиса о бессмертии души в самой природе человеческого сознания.

«БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ» (1879—1880)

Остается рассмотреть логические построения Достоевского, относящиеся к бессмертию, в его последней великой работе — «Братьях Карамазовых». Эта тема появляется уже в начале романа и, как уже говорилось, возникает в разговоре г-жи Хохлаковой с Зосимой, где тот говорит, что вера в бессмертие вырастает из любви. Вскоре после этого в другом разговоре с участием старца снова возникает проблема бес-

смертия: сосед Карамазовых, Миусов, рассказывает о мнениях Ивана Карамазова, высказанных им за пять дней до этого:

«Он [Иван] торжественно заявил в споре, что на всей земле нет решительно ничего такого, что бы заставляло людей любить себе подобных, что такого закона природы: чтобы человек любил человечество — не существует вовсе, и что если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие. Иван Федорович прибавил при этом в скобках, что в этом-то и состоит закон естественный, так что уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, все будет позволено, даже антропофагия»¹⁹ (14: 64—65).

От Ивана требуют подтвердить это, и он отвечает: «Да, я это утверждал. Нет добродетели, если нет бессмертия»²⁰. Однако Зосима настаивает, и Иван сразу признается в том, что его самого на самом деле эти аргументы *не* убеждают, но в то же время, выдвигая их, он не «совсем шутил» (14: 65). Несомненно, Достоевский придавал этому аргументу, который я называю *аргументом необходимости морали*, некоторый вес, поскольку именно здесь мысль «материалиста» Ивана характеризуется словами Алеши как «великая и неразрешимая» (14: 76)²¹. Более того, если понимать «Братьев Карамазовых» в интерпретации Страхова, этот аргумент является ключом ко всему роману: его главная идея заключается в том, что вера в Бога и бессмертие удержали Дмитрия Карамазова от выполнения угрозы в убийстве отца²².

В словах Ивана слышны отзвуки прежних рассуждений Достоевского о разрушительных последствиях неверия в бессмертие и потому они могут показаться вариациями все тех же аргументов. Однако внимательное прочтение показывает существенные различия, поскольку тезис Ивана связан с последствиями верований какого-либо конкретного индивида. Хотя в пересказе Миусова метафизические рассуждения о законах природы перемешаны с психологическими соображениями о верованиях, Иван в своем «подтверждении» говорит: «Нет добродетели, если нет бессмертия» — и ничего более. Метафизическая интерпретация этого тезиса, как связи (предполагаемого) бессмертия с нравственностью, более соответствует намерениям Ивана, чем психологическое истолкование.

Конечно, этот тезис в «Братьях Карамазовых» является отнюдь не первым обнаруживаемым у Достоевского указанием на связь нравственности с бессмертием. В «Подростке» (1875) Аркадий говорит: «Скажите, зачем я непременно должен быть благороден, тем более если все продолжится одну минуту?» (13: 49) — подразумевая, что смертность снимает мотивацию к добродетельности. Аналогично и в письме Озмидову Достоевский писал, что в отсутствие загробной жизни люди не имели бы оснований воздерживаться от убийств и других преступле-

ний, если рассчитывали бы при этом выйти сухими из воды. Развивая свою мысль, он предположил, что все интересы смертного существа были бы исключительно земными и конечными и ограничены стремлением удовлетворить «свою утробу» (30/1: 10). Но в этом письме он умалчивает о том, почему же земные и конечные интересы оказываются столь ограниченными, почему в этом случае нельзя найти аргументов, удерживающих от совершения преступлений. Что является новым в рассуждениях Ивана, так это то, что впервые смертность и нравственность связываются при посредстве понятия любви. И хотя миусовское изложение аргументации Ивана весьма обрывочно и неполно, я полагаю, что оно представляло собой редукцию «условного» типа с апелляцией к логическим следствиям отрицания бессмертия. Не пытаюсь полностью реконструировать всю аргументацию, мы можем изложить самую суть ее в двух кратких тезисах: 1. Без бессмертия не может быть любви; 2. Без любви не может быть нравственности («все дозволено»). При молчаливом предположении, что отрицание нравственности «абсурдно», *reductio ad absurdum* приводит нас к утверждению бессмертия. Теперь рассмотрим каждое из приведенных ключевых положений.

1. Утверждая, что без бессмертия нет любви, Иван делает широкое обобщение о сугубо естественном (то есть материальном, плотском) аспекте человеческой природы. Во-первых, по его предположению, полностью смертный человек — иначе говоря, лишенный бессмертной души — принадлежал бы исключительно к природному, материальному миру. Во-вторых, в этом мире нет мотивации для любви к ближнему и для желания никому не вредить и никого не эксплуатировать в своих эгоистических целях. Если человек привержен своим земным интересам и подчиняется только земным, материальным законам, то ничто не порождает любви; есть одни физические и животные силы и среди них любви нет места: «...во всем мире нет совершенно ничего, чтобы побудить людей любить своих ближних»²³.

Аргументация Ивана основана на весьма жестком понимании земного природного порядка. В ней нет места даже для инстинктивной привязанности человека к человеку, даже родителей к детям или мужчины к женщине; нет «естественной симпатии», постулированной шотландскими моралистами восемнадцатого века; нет чисто природного стремления к альтруизму, основанному на его ценности для выживания вида, о чем теперь говорят социобиологи. Здесь земная природа человека лишена каких-либо благих склонностей, и он оказывается в теннисоновской «природе с ее зубами и когтями». Природный, естественный человек — это, в сущности, животное; существо, не имеющее бессмертной души — это чисто природный человек.

Таковым представляется идейный фон рассуждений Ивана. Но можно ли отнести их к самому Достоевскому? В. В. Зеньковский утверждал, что, в сущности, тот никогда не отходил от «христианского натурализма» своей радикальной молодости (в котором было не меньше

руссоистского, чем религиозного), который поддерживал в нем веру в «природное благородство» человека²⁴. Однако на мой взгляд, в своих зрелых произведениях Достоевский по сути соглашается с категорическими суждениями Ивана, с его взглядом на природу, как на безнравственный и лишенный любви мир. Мы видим ту же концепцию и в раздраженной речи Аркадия из «Подростка», где он порицает материалистов, не оставляющих ему «ни любви, ни будущей жизни, ни признания за мной подвига» (13: 49). То же самое более полно и искусно выражено в знаменитом «видении» Версилова из того же романа. Версилов воображает такую ситуацию, в которой любовь обуславливается одними только природными условиями: европейцы отказались от «великой идеи бессмертия», но все еще пытаются любить всех и вся, утешаясь тем, что после их смерти останутся другие любящие друг друга люди. Однако он отождествлял эту картину чисто смертной любви с «последним днем европейского человечества», подразумевая при этом его недолговечность и признавая нежизненность такого сценария: он «всегда кончал картинку» свою, видением вновь воскресшего Христа, пришедшего спасти своих «осиротевших людей»²⁵. Я не вижу оснований полагать, что в своих послесибирских трудах Достоевский считал каким-либо образом возможным, чтобы природный (материальный) миропорядок был основой любви или какого-то иного источника нравственности.

Хотя Достоевский и отрицает существование природных (земных) оснований для любви, а следовательно и тезис эпохи Просвещения о «естественной доброте» человека, он, конечно, не считает людей неспособными на любовь и социальное взаимодействие, имея в виду лишь то, что подобные явления не возникают «естественно». Это не результат участия человека в материальной жизни, ибо у него есть духовная составляющая, утверждающаяся в том случае, если он принимает идею бессмертия. Поэтому Достоевский и мог бы сказать вместе с Иваном: «Если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие» (14: 64)²⁶.

2. Для Достоевского второй критический аргумент в рассуждениях Ивана о том, что без любви невозможна нравственность, является лишь следствием его этической теории. Как будет показано в главе 3, для Достоевского аксиоматично, что без любви к другим не может быть никаких нравственных норм, поскольку любовь к другим и есть *единственная* нравственная норма; без нее «все позволено». Таким образом, аргументация Ивана опирается на этическую теорию Достоевского и не может быть более обоснована, нежели сама эта теория.

Это не значит, что Достоевский игнорировал другие притязания на статус высшей морали. Он даже вкладывает одно из таких притязаний в уста Ракитина несколькими страницами позже в тех же «Братьях Карамазовых»:

«А слышал давеча его <Ивана> глупую теорию: “Нет бессмертия души, так нет и добродетели, значит, все позволено”? <...> Вся его теория — подлость! Человечество само в себе силу найдет, чтобы жить для добродетели, даже и не веря в бессмертие души! В любви к свободе, к равенству, братству найдет...» (14: 76).

Ракитин сомневается в утверждении Ивана, что нравственность может быть основана только на любви к другим *людям*. Ракитину никто не возразил, но совершенно ясно, как сам Достоевский ответил бы ему, — он и на самом деле отвечает в «Легенде о Великом инквизиторе», не говоря уже о «Бесах». Его неверие в «абстракции», такие как свобода, равенство и братство (даже в «человечество», как отвлеченное понятие) явно выражено в его трудах. Он считал, что приверженность к ним часто используется для оправдания самого бесчеловечного обращения с реальными людьми. А по сравнению с реальным человеком все другие ценности не более чем абстракции.

Таким образом, в «Братьях Карамазовых» аргумент о необходимости морали соединяет некоторые постоянные темы философии Достоевского: связь бессмертия и любви, отсутствие любви в чисто природном мире и ее функционирование в качестве высшей нравственной нормы. Таким образом, это кульминация его рассуждений о бессмертии, хотя она далеко и не охватывает их всех в полной мере. И, как и в других случаях, рассуждения Достоевского отнюдь не застрахованы от рациональной критики. Их справедливость зависит от истинности нескольких спорных предпосылок, в частности от конкретного понимания «природного» состояния человека, от конкретной этической теории и, конечно же, от того, насколько его оппонент готов считать аморализм «абсурдом». В последнем случае этот аргумент совершенно неубедителен для имморалиста, который не видит первоочередной «необходимости в нравственности». Следует также заметить вслед за Джексоном, что Достоевский не вполне последователен, отстаивая связь между моралью и верой в бессмертие, поскольку он признает у атеиста Белинского нравственные добродетели (21: 10)²⁷.

Предыдущее рассмотрение аргументов Достоевского в пользу бессмертия дает основание для некоторых обобщений относительно его философского подхода к этой проблеме.

Во-первых, он не пренебрегал логической аргументацией в пользу бессмертия, а вновь и вновь прибегал к ней, используя узнаваемые логические формы, выстраивая систему предпосылок и не останавливаясь перед использованием фактов, подлежащих эмпирической проверке, в рассуждениях о духовном мире. Таким образом, несмотря на эпистемологическое предпочтение веры, его нельзя причислить к таким иррационалистам, как Кьеркегор или Шестов, которые не видели места для логики в религиозных истинах. В эпистемологии «иррационализм» Достоевского — если его можно назвать таковым — заключа-

ется лишь в придании разуму второстепенной роли и в отрицании возможности достоверного рационального знания при разрешении фундаментальных проблем, таких как бытие Бога и бессмертие души. Этот «иррационализм» похож на кантовский и не исключает использование разума для опосредованной защиты таких убеждений, истинность которых он сам не в состоянии (как считает Достоевский) доказать непроверяемо.

Во-вторых, не существует «аргумента Достоевского в пользу бессмертия» как единого процесса рассуждений, который он считал бы единственным или первостепенным. Соблазнительно считать аргументацию в «Братьях Карамазовых» его вполне определившимся мнением, поскольку она была последней и соединяла в себе ряд его излюбленных тем. Ирина Паперно называет это его «центральным аргументом»²⁸. Но он никогда не отказывался от своих прежних взглядов, и в каждом из них присутствовало нечто неотъемлемое от его философии в целом. Представление о том, что будто бы есть какая-то единственная трактовка Достоевским бессмертия, не учитывает концептуальное разнообразие его подходов к этому вопросу на протяжении двадцати последних лет жизни. Рассмотренные нами шесть аргументов значительно различаются по своим предпосылкам и структуре; в каждом случае это новая попытка найти рациональные основания идеи бессмертия, отчасти формируемая своим драматическим или риторическим контекстом. Достоевский, как представляется, считал их всех как минимум плодотворными, а в лучшем случае доказательными по отношению к тезису о бессмертии — в той мере, в какой разум вообще на это способен. Представление, будто он придерживался какого-то одного хода аргументации в вопросе о бессмертии, не соответствует действительности, тем более, если такая аргументация на самом деле не находит подтверждения *ни в одном* из текстов Достоевского. Уильям Хаббен, считает, например, что Достоевский следовал традиционному взгляду на необходимость загробной жизни ради «посмертного правосудия», которое награждает добродетельных и наказывает тех, кто творил зло²⁹. Но Достоевский никогда не говорил о таком бессмертии. Как мы уже видели, он действительно использует моральную аргументацию для обоснования необходимости бессмертия, и в одном из своих рассуждений Степан Трофимович Верховенский утверждает, что было бы несправедливо со стороны Бога уничтожать его, если он, Верховенский, возлюбил Бога. Но ни в одном из шести аргументов (и вообще ни в одном тексте) Достоевского загробная жизнь не рассматривается как средство наказания или, иными словами, как способ противодействия злу. Аргументы Достоевского интересны и своим содержанием, и тем, чего в них *нет*.

В-третьих, одна из первых и наиболее живучих и потому заслуживающих более пристального внимания выдумок, относящихся к защите Достоевским бессмертия — это то, будто он поддерживал веру в

него из чисто прагматических соображений, как дающую благие результаты. Рейнхард Лаут в своем исследовании философии Достоевского говорит о «прагматизме» писателя и утверждает, что тот «видит действенный критерий справедливости той или иной идеи в зависимости от того, порождает ли она новые жизненные откровения, способствует ли она жизни или же отрицает и разрушает жизнь, противодействует ей»³⁰. Достоевский, несомненно, полагал, что вера в бессмертие благотворна, но никогда не делал из этого обоснования веры. Вера и разум — это два способа познать истину загробной жизни. Один, ускользающий от современного человека, но непосредственный и способный дать абсолютную уверенность, другой — рассудочный и, хотя и общедоступный, но всегда открытый для сомнений. Для Достоевского *ни тот, ни другой* не сводятся к утверждению веры, дающей благотворные результаты. Вера не имеет ничего общего с результатами; в ней любящая душа свободно принимает свою духовную сущность и свое бессмертие. С другой стороны, разум может исследовать природу и оценивать среди всего прочего следствия верований; однако он, в представлении Достоевского, не должен считать какую-то идею истинной только потому, что она благотворна для того, кто ее исповедует.

Наличие у Достоевского таких аргументов в пользу бессмертия, в которых нет никакой апелляции к его последствиям (аргументы в записной книжке 1864 г., в «Бесах» и второй аргумент в письме к Озмидову), свидетельствует о том, что прагматические результаты не были для него *единственным* критерием истины. Эти аргументы соотносятся с бессмертием души, как с онтологическим условием, независимым от психологического состояния самого верующего. Но показывают ли другие аргументы, где несомненно фигурируют следствия, что для Достоевского результаты верований служат, по осторожному выражению Лаута, «одним из критериев» истинности при отсутствии иных эпистемологических обоснований? Являются ли *какие-нибудь* из этих аргументов прагматическими по своему существу?

Рассмотрим во-первых аргумент нормального состояния человечества (1876). В этом случае следы прагматизма могут быть обнаружены в особом акценте Достоевского на «обязательности» идеи бессмертия для человеческой жизни. Но, как мы видели, при этом он выводит «самое бессмертие души» не из следствий веры в него, но из того факта, что люди «обычно» верят в это, что это их «нормальное» состояние. Необходимость не делает саму идею истинной, как счел бы последователь прагматизма, но указывает только на то, что она является характерным, «нормальным» элементом человеческого существования.

Другой случай, когда интерес Достоевского к влиянию верований может быть принят за прагматизм — это закон сохранения организмов (первый аргумент в письме 1878 г. к Озмидову). Важным компонентом этого аргумента *reductio ad absurdum* является тезис, что неверие в бессмертие привело бы к войне всех против всех. Однако негативные по-

следствия такого неверия не доказывают сами по себе ложность отрицания бессмертия, а только то, что такое отрицание нарушает так называемый закон сохранения организмов; иначе говоря, Озмидов будет противоречить самому себе, отрицая бессмертие. Предсказание последствий с необходимостью выводится из тезиса, но истинность самого тезиса отнюдь не вытекает из *желательности* выводимых следствий.

Последний аргумент в пользу бессмертия, который можно считать прагматическим, основан на необходимости морали («Братья Карамазовы», 1879—1880). Как мы видели, Миусов, пересказывая мнение Ивана, говорит о влиянии верований, и на протяжении всего романа бессмертие обсуждается в связи с верой в него. Но в данном случае мы имеем дело с романом, и в таком контексте драматические возможности психологической перспективы более привлекательны, чем логические и метафизические выкладки, которыми Достоевский занят в других текстах. То, что драма идей в романе прежде всего психологическая, а не метафизическая, отнюдь не означает, что *аргументация* Достоевского по своей логической структуре связана с верованиями и их психологическими следствиями. Как мы уже видели, рассматриваемый аргумент может быть истолкован как совершенно не зависящий от языка «веры» и, следовательно, как не связанный со следствиями, выводимыми из этой веры, будь они желательными или нет. Иван размышляет о связи бессмертия как онтологической реальности с существованием нравственных норм. «Абсурдность», к которой ведет неявное *reductio ad absurdum*, есть не нежелательность последствий неверия в бессмертие, а несуществование этических норм («Нет добродетели, если нет бессмертия»), что абсурдно, поскольку этические нормы *на самом деле* существуют.

Таким образом, Достоевский, рассматривая проблему бессмертия, ни в коем случае не принимает прагматический критерий истины. Каждый из его шести аргументов свидетельствует о том, что он считал истину независимой от пользы веры; это и неудивительно у заклятого врага утилитаризма.

ПРОБЛЕМА БЫТИЯ БОГА

Ввиду неоднократных попыток Достоевского аргументированно доказать разумность веры в бессмертие, можно ожидать того же и по отношению к глубоко волновавшему его вопросу о бытии Бога. Еще романтическим семнадцатилетним юношей он писал брату Михаилу, что когда поэт «разгадывает» Бога, он «исполняет назначение философии» (28/1: 54). Впоследствии Достоевский неоднократно обращался к замыслу монументального романа «Житие великого грешника» (только отчасти осуществленного в «Братьях Карамазовых»), где центральной темой должно было стать бытие Бога. Описывая свой план в од-

ном из писем 1870 года, он упомянул, что это «мучило» его всю жизнь. Эти нескончаемые мучения должны были, как можно предположить, привести Достоевского к размышлениям о божественном бытии, которые были бы по меньшей мере столь же логически состоятельны, как и размышления о бессмертии.

Однако с первого взгляда у него трудно найти подобные размышления. О традиционных доказательствах бытия Бога Достоевский почти ничего не говорит. Нигде в своих художественных или публицистических произведениях он даже не упоминает об испытанном временем аргументе *первопричины*, утверждающем необходимость изначальной действующей причины вселенной, или о связанном с ним аргументе *перводвигателя*, который полагает Бога как исходный источник движения мира, или об *априорном онтологическом доказательстве*, который выводит бытие Бога из самой Его сущности как наисовершеннейшего существа. Все эти освященные временем рассуждения, многократно встречающиеся у св. Фомы Аквинского и схоластиков римско-католической церкви, совершенно игнорируются Достоевским (так же, как почти всем русским православным богословием) даже там, где они были бы вполне уместны, например, в 6-й части «Братьев Карамазовых», которую он сам рассматривал как ответ Ивану Карамазову на все его «атеистические положения», сформулированные в 5-й части (30/1: 121—122).

Единственный из знаменитых схоластических аргументов, который вызвал отклик, но отнюдь не подтверждение в произведениях Достоевского, — это так называемый *аргумент к замыслу* или *телеологическое доказательство*, упоминаемое в 5 и 6 частях «Братьев Карамазовых». В своей традиционной форме этот аргумент основывает существование Бога на благодетельном порядке в природе, где даже бессловесные твари и неживые предметы действуют целесообразно, существуют ради благих целей. Аквинат следующим образом формулирует это в своей «Summa Theologica»:

«Мы видим, что предметы, лишённые разума, такие как природные тела, действуют целенаправленно, о чем свидетельствует их одинаковое действие всегда, или почти всегда, ради достижения наилучшего результата <...> Но то, что лишено разума не может стремиться к цели, если оно не направляется неким существом, наделённым знанием и разумением <...> Следовательно, есть некое разумное существо, которое направляет все природные предметы по их назначению. Это существо мы называем Богом»³¹.

В «Братьях Карамазовых» Достоевский проводит идею божественного направления к некой цели, что отражено в рассуждениях Зосимы о красоте и тайне «мира Божьего»: «Всякая-то травка, всякая-то букашка, муравей, пчелка золотая, все-то до изумления знают путь свой, не имся ума, тайну Божию свидетельствуют, непрерывно совершают ее сами <...> ибо для всех слово, все создание и вся тварь, каждый

листик устремляется к слову, Богу славу поет...» (14: 267—268). Однако, как явствует из слов Зосимы, Достоевский понимает эту идею принципиально иначе, чем Аквинат. Для Зосимы это уже не попытка доказать существование благого Бога, а восхваление божественной «тайны» вселенной. Не используется эта идея в качестве доказательства где-либо в других местах романа или в других сочинениях Достоевского. В «Братьях Карамазовых» он скорее критик, чем апологет благотворного природного миропорядка; страстный протест Ивана против мира, допускающего страдания и смерть невинных детей, является одним из самых захватывающих формулировок «проблемы зла» в мировой литературе. (14: 215—224). Если Достоевский и симпатизировал (по меньшей мере) гимну Зосимы красоте мира, он отнюдь не считал эту красоту абсолютной, и обостренное сознание ее несовершенства — свидетельство того, что религиозная вера была для него нелегка: «Хотя философия и не моя специальность <...> не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую» (27: 86).

Итак, каков же ответ Достоевского на атеизм Ивана в «Братьях Карамазовых»? Начнем с того, что выйдем за пределы романа, чтобы привести единственный прямой и четкий аргумент в пользу бытия Бога, который может быть обнаружен в произведениях Достоевского. Он фрагментарен, его логические основания крайне шатки, но он дает хорошее начало для анализа философских размышлений писателя по рассматриваемому вопросу. В последней записной тетради (1880—1881), по-видимому, после того, как Достоевский узнал о неевклидовой геометрии Римана, он написал, что бытие Бога может быть просто выведено из самого «факта» бесконечности:

«Реальный (созданный) мир конечен, невещественный же мир бесконечен. Если б сошлись параллельные линии, кончился бы закон мира сего. Но в бесконечности они сходятся, и бесконечность есть несомненно. Ибо если б не было бесконечности, не было бы и конечности, немислима бы она была. А если есть бесконечность, то есть Бог и мир другой, на иных законах, чем реальный (созданный) мир» (27: 43).

Такой аргумент бесконечности (предполагая, что Достоевский соглашается с ним, даже если он просто переписал его откуда-то) еще раз показывает склонность Достоевского к *reductio ad absurdum*, хотя это и крайне неудачный случай его применения. По всей видимости, он счел пересечение параллельных прямых за доказательство онтологической реальности «бесконечного»: но поскольку в нашем материальном мире не существует бесконечности, следовательно, должен быть другой, нематериальный мир. Все это приводит его к утверждению, что Бог существует. По-видимому, для Достоевского едва ли не достаточно помыслить «бесконечность» и «нематериальность», чтобы помыслить Бога.

Если бы приведенный несубедительный фрагмент отражал лишь случайные настроения, не соотносящиеся с другими мыслями Достоев-

ского о Боге, его можно было бы отбросить, как некую забавную случайность. Однако он вполне созвучен с другими текстами, где Достоевский столь тесно связывает бесконечность и нематериальность с понятием о Боге, что едва ли ему требуется что-либо еще для окончательного формирования этого понятия. На мой взгляд, сведя воедино эти тексты, можно прийти к достаточно ясному пониманию того, что я буду называть *философской* концепцией Бога у Достоевского (в отличие от его *религиозной* концепции). Тогда мы сможем понять, насколько глубоко, по его мнению, философия может рационально обосновывать бытие Бога.

Другие тексты, которые я имею в виду, хотя и не всегда явно структурированы как аргументация в пользу бытия Бога, тем не менее показывают, что Достоевский находил подтверждение существования Бога и в разнообразных других свидетельствах. Одно из них — это исторический факт универсальности или почти универсальности религиозных верований у народов всего мира. В философии он известен как *аргумент всеобщего согласия* (*consensus gentium*, по терминологии его авторов, ранних римских мыслителей). Хотя Достоевский нигде формально не признал этот аргумент, тем не менее он не раз говорил, что подобное свидетельство может быть принято во внимание. Он почти признает веру в Бога частью «нормального состояния человечества», подобно тому, что говорил о вере в бессмертие. Конечно, Достоевский с горечью осознавал широко распространенное религиозное *неверие* в современном ему мире, но он считал это неестественным и болезненным, а отнюдь не нормальным состоянием. В здоровых доцивилизованных сообществах «Бог есть идея человечества собирательного, массы, *всех*» (20: 191; курсив Достоевского), как отметил Достоевский в записной книжке. Он полагал, что даже в современном обществе популярность спиритизма является проявлением *consensus gentium* по отношению к реальности сверхъестественного.

В одной из более поздних записей, обращенной к оппоненту-атеисту, он вплотную подходит к явной поддержке аргумента всеобщего согласия: «Не может же погнушаться наука и значением религии в человечестве, хотя бы и ввиду исторического только факта поразительного своею непрерывностью и стойкостью. Убеждение же человечества в *соприкосновении мирам* иным³², упорное и постоянное, тоже ведь весьма значительно» (27: 85; курсив Достоевского). Примечательно, что здесь не упоминается «Бог» как некая сущность или существо, а только «миры иные» без указания на их характер. Однако в другом месте Достоевский идет несколько дальше и связывает этот аргумент всеобщего согласия с бесконечностью в смысле *вечности* — т. е. к временной бесконечности, бесконечности как того состояния, где нет времени — человечества, существующего в этих «иных мирах». Так, снова обращаясь в «Дневнике писателя» к факту повсеместного распространения религии, он указывает на убеждение, что «человек вс-

чен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью». «Эти убеждения, — добавляет Достоевский, — формулировались всегда и везде в религию» (26: 165).

Если даже считать, что Достоевский, если и не поддерживает напрямую, то во всяком случае склоняется к аргументу всеобщего согласия, для него здесь нет ничего специфически теистического и тем более христианского. В лучшем случае, он утверждает существование других, неземных и нематериальных миров, обладающих, в частности, и вечным бытием (и человеческое присутствие в них). Связь этих замечаний с его аргументами о «бесконечности» из записной книжки заключается не только в упоминании «иных миров», но также и в экстраполяции пространственной бесконечности на бесконечность во времени, в том смысле, что вечность как отсутствие времени есть форма бесконечности. Его интерес к аргументу всеобщего согласия основан на том, что, подобно аргументу бесконечности, он свидетельствует о существовании бесконечной, нематериальной реальности.

Еще одна совокупность текстов, связанная с размышлениями Достоевского о бытии Бога, — это те же самые тексты, где он обсуждает тему *бессмертия*. Как ни странно, но он, по-видимому, полагает, что аргументы в пользу бессмертия *одновременно* являются и аргументами в пользу бытия Бога. Достоевский неоднократно говорит о взаимосвязи Бога и бессмертия, так что признание одного есть признание другого. Их тесная связь видна и в совете Зосимы г-же Хохлаковой о том, что, обретя любовь, она убедится и в бытии Бога, и в бессмертии души («Братья Карамазовы»; 14: 52). В своей аргументации в пользу бессмертия Достоевский порой говорит о Боге и бессмертии как об эквивалентных понятиях. Иван Карамазов, например, объединяет и то, и другое, утверждая, что опасность для нравственности, которую несет в себе отрицание бессмертия (центральный пункт его аргументации в пользу последнего), распространяется также и на отрицание Бога: имморализм, заключает он свое рассуждение, должен быть принят «каждым частным лицом, <...> не верующим ни в Бога, ни в бессмертие свое» (14: 65). Смердяков во время последней встречи с Иваном после убийства старшего Карамазова представляет утверждение Ивана не как: «нет добродетели, если нет бессмертия», — а совсем по-другому: «коли Бога бесконечного нет, то и нет никакой добродетели» (15: 67), как если бы обе формулировки были взаимозаменяемыми. Теснейшая связь между обеими концепциями выражена в письме к Озмидову; говоря о бессмертии, Достоевский замечает: «бессмертие души и Бог — *это все одно, одна и та же идея*» (30/1: 10; курсив мой). Если обе идеи эквивалентны, то все аргументы в пользу бессмертия являются также и аргументами в пользу бытия Бога.

Но есть ли смысл в утверждении, что это «одна и та же идея»? Если иметь в виду традиционную религиозную, теистическую идею Бога, конечно же, нет: концепция личного Бога, который создал вселенную

и заботится о ней, значительно шире понятия о бессмертии духа или, другими словами, выходит за пределы одного лишь вечного нематериального бытия. Но если ограничиться тем, что Достоевский понимает под словом «Бог» в философском смысле, тогда его отождествление понятий, хотя оно и небызупречно логически, по крайней мере, может быть понято. По-видимому, вечность — бесконечность и вневременность — и нематериальность он считает, в весьма ограниченной философской перспективе, определяющими характеристиками Бога. Если аргументы в пользу бессмертия свидетельствуют о существовании бессмертных душ, то в той же мере они доказывают и бытие духовной бесконечности, то есть Бога. Для Достоевского аргументы в пользу бессмертия и бытия Бога являются равноценными способами доказательства того, что подобная бесконечность существует, и в этом отношении можно простить ему преувеличение, когда он называет оба эти понятия «одной и той же идеей». Это помогает также объяснить, почему он уделял столько внимания доказательствам бессмертия: они выполняют двойную функцию, подтверждая также существование двух определяющих божественную сущность свойств — бесконечности и нематериальности.

Однако философская концепция Бога у Достоевского этим отнюдь не ограничивается. У него есть и другого рода свидетельство для обоснования бытия Бога, которое ему лично представлялось наисильнейшим. Речь идет о непосредственном соприкосновении с божеством в личном религиозном опыте.

На протяжении столетий предполагаемое непосредственное переживание Бога в различных формах выдвигалось как доказательство Его бытия и называлось *аргументом религиозного опыта*. В соответствии с ним по крайней мере некоторые люди имели прямой опыт божественного, и это является неоспоримым доказательством Его реальности. По утверждению адептов этого аргумента, было бы абсурдно (если допустить, что мы в состоянии надежно исключить возможность галлюцинаций) отрицать реальность переживаемого, не менее достоверную, чем реальность всего находящегося перед нашими глазами.

От самого Достоевского известно, что у него были подобные религиозные переживания, главным образом, в экстатической ауре, предшествующей эпилептическим припадкам, которыми он страдал все свои зрелые годы. Более того, как явствует из его собственных описаний и описаний, вложенных в уста его героев, он считал эти переживания истинными, неиллюзорными. Судя по всему, он имел в виду именно это, когда вкладывал в уста Зосимы слова о том, что «даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим» (14: 290).

Единственное подробное описание состояния Достоевского во время эпилептической ауры содержится в том, несомненно автобиографическом, месте «Идиота», где оно связывается с князем Мышкиным:

«Ум, сердце озарялись необыкновенным светом; все волнения, все сомнения его, все беспокойства как бы умиротворялись разом, разрешались в какое-то высшее спокойствие, полное ясной гармоничной радости и надежды, полное разума и окончательной причины <...> <Были> молнии и проблески высшего самоощущения и самосознания, а стало быть и “высшего бытия” <...> чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слияния с самым высшим синтезом жизни <...> “В этот момент мне как-то становится понятно необычайное слово о том, что *времени больше не будет*”» (8: 188—189; подчеркнуто Достоевским)³³.

Если предположить на мгновение, что упоминаемое здесь «высшее бытие» отождествляется с Богом, то можно ли считать переживание вроде того, что описано Достоевским, каким бы то ни было «аргументом» в пользу божественного бытия, что само по себе подразумевало бы некую рациональную подоплеку в его основании. Не является ли упомянутое «высшее самоощущение» всего лишь мистическим переживанием? Несомненно, это именно такой опыт, но в представлении Достоевского он не исключает *разум*, ведь он пишет, что он «полон разума»; недаром он употребляет здесь именно это слово, которое используется для обозначения эпистемологически наивысших проявлений рациональной способности, слово, аналогичное немецкому *Vernunft*. Для него здесь нет отказа от разума, но лишь особая возможность получить доступ к его высшим формам. Это соответствует тому, что философы называют «рациональной интуицией» — не эмпирическое постижение истины и не процесс, ведущий от предпосылок к заключению, но прямой, непосредственный акт рационального познания.

Более того, — и это в большей степени относится к рассматриваемому вопросу об аргументации — мистическое «высшее самоощущение», или рациональная интуиция, не является само по себе гарантией реальности воспринимаемого. Для достижения этого необходима оценка этих «молний и проблесков», что вполне признает и сам Достоевский. Мышкин сразу же задается вопросом, не является ли его опыт лишь иллюзорным следствием эпилепсии. Но он считает, что если даже переживание на самом деле вызвано болезнью, его истинность может быть установлена путем рассуждений:

«Что это действительно “высший синтез жизни”, в этом он сомневаться не мог, да и сомнений не мог допустить. Ведь не видения же какие-нибудь снились ему в этот момент, как от хашиша, опиума или вина, унижающие рассудок и искажающие душу, ненормальные и несуществующие? *Об этом он здраво мог судить по окончании болезненного состояния.* Мгновения эти были одним только необыкновенным усилением самосознания, если бы надо было выразить это состояние одним словом, — самосознания и в то же время самоощущения в высшей степени непосредственного» (8: 188; курсив мой).

Уверенность Мышкина может показаться чрезмерной, но для нас важно то, что Достоевский признает необходимость «оценки» самого опыта, необходимость «суждения» в процессе вывода заключения — в процессе, в котором, как и в любой рациональной аргументации, могут быть ошибки. Сам по себе опыт может быть мистическим, но чтобы судить о том, был ли он каким-нибудь «ненормальным и несуществующим» видением или нет, требуется рациональная оценка. Достоевский не сомневается в истинности своего опыта («в этом он сомневаться не мог»), но сам факт оценки говорит о признании правомерности сомнений.

Остается существенный вопрос: считает ли Достоевский все подобные переживания переживанием *Бога*? Исследователи неоднократно обсуждали эти места в «Идиоте». Например, Рейнхард Лаут использовал их для в высшей степени спекулятивной трактовки религиозной эпистемологии Достоевского и его концепции Бога. С другой стороны, Джозеф Фрэнк вполне резонно замечает, что в этом месте не выдвигается никакой конкретной религиозной доктрины (даже в виде обобщенного теизма). Он задается вопросом, видел ли сам Достоевский связь между этим опытом и своей верой в Бога³⁴? Для наших целей это место, несмотря на отсутствие упоминания о Боге, тесно связывает его опыт с концепцией Бога, хотя эта концепция и не столь детально разработана, как ее конструирует Лаут.

Во-первых, здесь повторяется ссылка на нематериальность («высшее бытие», недоступность для обыденного восприятия или сознания) и бесконечность, в смысле вечности или исчезновения времени («времени больше не будет»), что составляет главное содержание других аргументов. Но в данном случае Достоевский выходит за рамки прежних аргументов, уточняя то содержание, которое раскрывает этот опыт. Прежде всего, это восприятие «иных миров» и вечности, эйфорическое ощущение «высшего синтеза жизни» и включения себя («слития») в этот синтез. Описанное Достоевским «высшее самоощущение» — это не просто осознание самого себя как такового, но сознание собственного слияния со всем. Этому описанию соответствует рассказ об эпилептической ауре (не столь, впрочем, детальный), который Страхов записал со слов Достоевского: «Несколько мгновений я испытываю счастье, невозможное в обычном состоянии <...> я чувствую полную гармонию в самом себе и во всем мире, и это чувство столь сильно и сладостно, что за несколько секунд такого блаженства можно отдать десять лет жизни, а может быть и всю жизнь»³⁵. Здесь упомянутый синтез переживается как «гармония», но она, опять же, всеобъемлюща и вбирает в себя самого индивида.

Для Фрэнка описанное Достоевским — не более, чем пример обычного мистического опыта, в котором «стирается эго, растворяясь в гармонии космоса». Потому Фрэнк остерегается воспринимать это место как описание религиозного опыта, подтверждающего веру в Бога³⁶. Дальнейшие основания для подобной осторожности дает место в «Бе-

сах», где очень сходные мистические переживания приписываются атеисту Кириллову, который подобно Мышкину и почти теми же словами, говорит о мгновениях почти невыносимого восторга, когда он чувствует «присутствие вечной гармонии». Но Кириллов далек от того, чтобы отождествлять эту гармонию с Богом, и даже не хочет называть ее духовной (10: 450).

Однако в случае самого Достоевского есть другие соображения, которые указывают на тесную связь его мистического опыта и бытия Бога. Фанатичный материалист Кириллов мог не понять духовного значения своих переживаний, но восприятие Достоевского было в этом отношении свободно.

Есть свидетельство об одном эпизоде, когда он недвусмысленно отождествлял подобный опыт (хотя и не при эпилептической ауре) с восприятием Бога. В середине 1860-х гг. Софья Ковалевская, тогда еще ребенок, была знакома с Достоевским, который ухаживал за ее старшей сестрой (после смерти его первой жены). Он говорил ей, что как-то раз, когда убеждал одного атеиста в существовании Бога, в соседней церкви вдруг зазвонили колокола. По ее словам, он так описывал свою реакцию: «Я почувствовал <...> что небо сошло на землю и поглотило меня. Я реально постиг Бога и проникнулся им. Да, есть Бог!» Здесь уже не просто «высший синтез», но непосредственное переживание присутствия самого Бога³⁷.

Хотя Фрэнк и другие авторы подвергали сомнению достоверность воспоминаний Ковалевской³⁸, ее рассказ заслуживает дополнительного анализа в свете всего того немногого, что мы знаем об идее божественного у Достоевского. Во всех его сочинениях есть только одно место с прямым упоминанием природы Бога — в той самой записи 1864 года, где отражены его мысли о смерти первой жены и о которой шла речь выше в контексте обсуждения проблемы бессмертия. Он описывает Бога теми же словами, которые употреблял для передачи своих мистических переживаний — как полный «синтез» бытия:

«Натура Бога прямо противоположна натуре человека. Человек по великому результату науки, идет от многообразия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура Бога другая. *Это полный синтез всего бытия*, саморассматривающий себя в многообразии, в Анализе» (20: 174; курсив мой).

Основываясь на обнаруживаемом параллелизме религиозного опыта Достоевского и его общего понимания природы Бога, отраженного в записной книжке 1864 г., рассказ Ковалевской не следует рассматривать как нехарактерный для него скачок от переживания к Богу. Полный синтез, достигнутый в переживании и описанный в «Идиоте», в точности совпадает с онтологической характеристикой Бога из записной книжки. Таким образом, отсутствие самого слова «Бог» в описании переживания отнюдь не исключает намерения указать на бытие Бога в самом широком смысле.

По цитированному фрагменту из записной книжки, а также по другим размышлениям Достоевского о бытии Бога, рассмотренным здесь, можно, я полагаю, обрисовать его «философскую» концепцию Бога как высшего существа, чье бытие может быть постигнуто и обосновано на логических основаниях, выходящих за рамки веры. Исторический факт «всеобщего согласия», аргументы, основанные на бесконечности и бессмертии, — все это подтверждает существование вечной (внеременно бесконечной) нематериальной реальности. Религиозное переживание, которое является не «верой», а логически обосновываемой формой непосредственного опыта, убедительно подтверждает эти выводы и дает важное онтологическое определение Бога, как «полного синтеза бытия».

Кроме этих достаточно размытых представлений о божественном, Достоевский не углубляется в философское постижение Бога или в поиски рационального обоснования Его существования. Я полагаю, что он считал теистические, личные свойства христианского Бога, Творца вселенной и провиденциального Властителя, выходящими за пределы философской аргументации элементами более жесткой *религиозной* концепции, основывающейся только на вере. Бог, которому молятся, который дал миру Своего единственного Сына, а вместе с Ним и нравственный закон, *может* быть понят философски и рационально — но только как вечный сверхприродный синтез бытия. За пределами этого все его атрибуты относятся к сфере тайны, откровения и веры. Например, говоря о Христе как о высшем арбитре нравственности чьих-либо убеждений, Достоевский добавляет: «но тут уж не философия, а вера» (27: 56).

Абстрактное, философское понимание Бога редко составляет для него главный интерес, даже в связи со смертью жены, когда он, казалось бы, сосредоточивается именно на этой проблеме. Когда он говорит в этом тексте о природе божества как о прямой противоположности природе человека, мы могли бы представить себе такого Бога абсолютно безличностным. Однако ссылка на «саморассматривание» в последнем предложении («*полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многообразии...*») указывает на некие личностные черты. И во множестве иных мест своих произведений Достоевский последовательно выходит за рамки философствования, переходя к религиозной концепции божества как высшей извечной личности, обладающей интеллектуальными и волевыми способностями, способностью к действию. С религиозной точки зрения Бог Достоевского при всем его философском статусе «всеобщего синтеза» является *личностью*, сотворившей природу и людей, знающей их нужды, провиденциально руководящей ими, дающей им заповеди, слушающей их молитвы, судящей их дела и прощающей грехи. В «Подростке» старый князь Сокольский даже в скептическом настроении предпочитает личностное понимание Бога. «а не в виде разлитого там духа какого-то по творенью, в виде

жидкости, что ли» (это пародия на собственную философскую концепцию Достоевского); князь отвергает абстрактное понимание, «потому что это еще труднее понять» по сравнению с идеей Бога как личности (13: 31).

Достоевский считал рациональное обоснование существования Бога возможным лишь до определенного предела, когда Бог воспринимается философски — в виде бесконечного потустороннего синтеза бытия. Но не существует рационального основания для существования Бога в религиозном понимании, то есть как всемогущего личностного творца и благого Отца человечества. Эти качества персонифицируют божество, давая утешение и надежду. Но такой Бог не постижим ни рационально, ни даже религиозным опытом; вера в Него относится полностью к сфере религиозных убеждений.

Если возвратиться к ответу Ивану в «Братьях Карамазовых», то различие этих двух понятий о Боге может помочь пониманию того, почему в 6 части Достоевский не дает какого-то определенного опровержения главного аргумента Ивана. Ведь Иван, надо это помнить, восстал против несправедливости мира, в котором невинные дети обрекаются на ужасные страдания и смерть. Как замечает Иван, по мнению сторонников телеологического доказательства, единственное объяснение этой жестокости в том, что общая гармония вселенной была бы иначе невозможна, и несмотря на все зло, земля, по знаменитому выражению Лейбница, является наилучшим из всех возможных миров. Иван отказывается принять такое объяснение: «И какая же гармония, если ад: <...> И если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены. <...> Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу вернуть обратно» (14: 223)³⁹.

Иван, говоря об известной в философской теологии «проблеме зла», использует ее, не формулируя это явно, как аргумент против существования всемогущего и благого Творца, подобного христианскому Богу. Этот аргумент часто выдвигается в виде логической дилеммы. Если Бог благ, Он хотел бы сотворить такой мир, где нет зла, нет страданий невинных детей. А если Он всемогущ, Он был бы в состоянии такой мир сотворить. Но это зло существует, следовательно, Бог или не благ, или не всемогущ. Иными словами, христианский Бог не существует.

Можно было бы ожидать, что Достоевский проявит хотя бы некоторый интерес к атеистической аргументации Ивана, особенно при своем явном желании оспорить его выводы. Однако ни в романе, ни в других опубликованных произведениях или записных книжках и письмах он прямо не возражает Ивану (как и любым иным атеистическим аргументам такого рода). Конечно, сам роман можно рассматривать как развернутый *литературный* ответ Ивану Карамазову. Виктор Тер-

рас резонно указал на «контраргументы» в самом романе, в том числе на духовно значимую смерть Ильюшечки и такие возвышенные эпизоды, как «Кана Галилейская» или аргументы *ad hominem** (самые убедительные по мнению Терраса), которые дискредитируют Ивана, как человека и как мыслителя⁴⁰. Но все это не является логическим возражением позиции Ивана как таковой, мнения которого не опровергнуть рассказами о происшествиях или нападками на его характер. Судя по всему, Достоевский и не пытался «рационализировать» или разъяснить проблему зла. Но почему он ничего не говорит о столь концептуально важной для него проблеме?

Я полагаю, что возможным объяснением такого отсутствия аргументированного ответа является то, что у Достоевского сама концепция Бога не требовала этого. Если говорить о рассмотренных выше двух концепциях Бога, то проблема зла при всей ее разрушительности и вовлекающей драматичности логически не связана с вопросом о бытии Бога. Поскольку Достоевский воспринимает Бога с *философской точки зрения*, когда объект рационально понимаемого верования является бесконечным потусторонним синтезом бытия, а не благом Творцом, могущим вызывать сомнения из-за явной несправедливости в устройстве Его творений, проблема зла не имеет значения. И она также не имеет значения для *религиозно* воспринимаемого Бога в христианском теистическом смысле, потому что в Него верят независимо от «свидетельств» в обратном или, другими словами, потому что к Нему не приложимы рациональные соображения. Сам Достоевский упоминал об этом в письме к Н. А. Любимову, говоря про Ивана Карамазова: «Мой герой берет тему, *по-моему*, неотразимую: бессмыслицу страдания детей» (30/1: 63; курсив Достоевского). Не случайно на поставленную Иванов проблему зла отвечает Алёша, который говорит лишь о необходимости веры в Христа и принятия Его непостижимой справедливости: «Прав Ты, Господи, ибо открылись пути Твои» (14: 224).

Таким образом, если считать, что в метафизике Достоевского присутствуют две различные концепции Бога, то это позволяет ему противопоставить атеистическому взгляду на проблему зла свою собственную дилемму: если понимать Бога с философской точки зрения как абстрактный, нематериальный и беспредельный синтез бытия, то Его существование подлежит рациональному обсуждению, однако при этом аргументы, основанные на антропоморфных свойствах — благодати и провидении, — не могут быть приняты во внимание. Если же Бог воспринимается религиозно как антропоморфное существо, наделенное этими качествами, тогда Его существование не подлежит каким-либо рациональным доказательствам или опровержениям, но составляет исключительно вопрос веры. В обоих случаях использование проблемы зла для отрицания Бога не относится к существу дела. А в позитив-

* *Ad hominem* — применительно к человеку (*лат.*).

ном плане «ответ» Зосимы Ивану состоит, с одной стороны, в утверждении открытости человеческого существа религиозному опыту, обнаруживающему для него Бога философов, а с другой, в осуществлении в собственной жизни безграничной веры и любви, в которых и явлен христианский Бог несмотря на все неискоренимое зло нашего мира.

ВЕРА И РАЗУМ

Я рассмотрел метафизическую структуру, в рамках которой развивалась философия Достоевского. Разделение реальности на «высшую», более фундаментальную духовную сферу и вторичную, материальную, низшую свойственно дуалистической христианской онтологии. Она дала Достоевскому концептуальный базис для исследования сложной, неслиянной природы человека — духовного существа, погруженного в материю, с корнями в одном мире, но брошенного в совершенно иной мир. У Достоевского духовная сфера является основой реальности и мерилom ценности, и потому его внимание сосредоточено на ней и прежде всего на двух метафизических вопросах, глубочайшим образом касающихся человека — о бессмертии души и о бытии Бога.

В его сочинениях нет сколько-нибудь последовательной философии природы, то есть систематической теории материального мира, который сам по себе мало заботил Достоевского с философской точки зрения. Он считал этот мир лишенным любви и нравственности, глухим и слепым к нуждам человека, отчужденным от человеческих ценностей. Но, с другой стороны, ничто не говорит о том, что он рассматривал материальный мир как иллюзорный или безнадежно алогичный и хаотический, чуждый смыслу и порядку. Как показано в последующих главах, Достоевский принимал (хотя и не без протеста) реальность *наблюдаемых* фактов и доступных человеку законов природы. Хотя «многое скрыто от нас» как в материальном, так и в духовном мире, он не отрицал ни объективную материальную реальность, ни эффективность эмпирических и рациональных методов науки. Короче говоря, Достоевский был метафизическим реалистом, который с большим сожалением признавал существование объективных препятствий для духа со стороны материального мира.

Поскольку наблюдаемые факты и методы науки относятся к материальному миру, есть соблазн считать, что Достоевский связывал их только с этим миром, исключая из понимания мира духовного. Такой взгляд подтверждается и его собственным как будто бы осуждением претензий разума в духовной сфере. Иногда он с пренебрежением отвергал «науку» в пользу «веры». Например, в подготовительных записях к «Преступлению и наказанию» Достоевский пишет, что «арифметики — губят, а непосредственная вера спасает» (7: 134). Но ситуация отнюдь не сводится к полному изгнанию разума и науки из мира духовного.

Конечно, для Достоевского вера была единственным источником неопровержимой уверенности в таких духовных истинах, как бессмертие и бытие Бога. Но он приводил также и рациональные аргументы в пользу этих истин, будучи убежден, что они вовсе не являются неуместными при обсуждении духовных вопросов, поддерживая колеблющуюся веру. Некоторые из них основаны на эмпирических предпосылках, касающихся объективно наблюдаемого материального мира. Достоевский, несомненно, считал, что вера в бессмертие и Бога (в не столь жестком, философском смысле) имеет рациональный компонент. Тем более, что некоторые его аргументы проистекают из эмпирических предпосылок о наблюдаемом предметном мире; именно эти аргументы он и использовал в художественных произведениях. Наконец, ни одно из его суждений не основано на чисто субъективных утилитарных соображениях, которые принято называть «прагматическими».

И при том, что одним из главных оснований веры у Достоевского был личный религиозный опыт, даже его он описывает как нечто, имеющее логическую составляющую, как то, что может быть рационально отдифференцировано от галлюцинаций. Рейнхард Лаут признает рациональную составляющую религиозного опыта в понимании Достоевского и считает подобный опыт формой познания. Однако Лаут поднимает ее до уровня гиперрационального или, по его терминологии, «сверхсознания». Он приписывает ему большую познавательную силу, чем это делал, по моему мнению, сам Достоевский, который почти ничего об этом не говорит, кроме тех цитат, что уже приводились в настоящей главе. Он не ссылается на глубокое или обширное откровение о реальности в мистическом опыте за исключением происходящего при этом слияния с предвечным духовным синтезом бытия⁴¹. То «многое, что скрыто от нас», не постижимо ни рационально, ни мистически. В метафизике Достоевского нет ничего хотя бы отдаленно напоминающего четкую концептуальную структуру «высшего синтеза», которая была создана его другом Владимиром Соловьевым.

Достоевского весьма интересовала мода на спиритизм в русском обществе 1870-х гг., но он считал это опасным из-за «мистического» характера самого спиритизма. Мистический характер спиритизма, как он писал, с самого начала оттолкнул его (22: 127). «Особенно надо бы было принять во внимание, — продолжает Достоевский, — мистическое значение спиритизма, эту вреднейшую вещь» (22: 130). Достоевский не определил в точности, что означает «мистический» в данном контексте, но он почти всегда употреблял это слово в уничижительном смысле, и в его произведениях достаточно указаний, позволяющих сделать вывод, что при этом он имел в виду вызывание или принятие какой бы то ни было сверхъестественной силы, помимо христианского Бога. Он принимает такие христианские «тайнства», как

Воплощение, однако не только отмежевывается сам от «мистицизма» («Я вам не представил ни одной мистической идеи» — 24: 256), но и не связывает его с православной верой: «Я православие определяю не мистическими верованиями, а человеколюбием и этому радуюсь...» (24: 254). То же самое и в «Дневнике писателя», где он вообще отрицает наличие в православии мистицизма: «В русском христианстве, по-настоящему, даже и мистицизма нет вовсе, в нем одно человеколюбие, один Христов образ, — по крайней мере, это главное» (23: 130)⁴². Великий Инквизитор порицает Христа именно за то, что Он не хочет использовать силу «чуда, тайны и авторитета», чтобы удерживать людей в подчинении (14: 232). Вообще Достоевский не видел особого смысла в визионерстве, исключая единственно откровение высшего синтеза бытия.

Критики пытались изобразить его иррационалистом в метафизике, относившим разум к атеизму и материализму, которые он ненавидел и противопоставлял вере. На самом же деле Достоевский считал разум причастным к пониманию Бога и бессмертия, хотя и не гарантирующим от сомнений и не способным обеспечить абсолютную достоверность. Бог и бессмертие могут находить опору в разуме, но разум сам по себе уязвим.

Как ни странно, убеждения Достоевского по вопросам веры и разума в их отношении к религии отчасти совпадают с позицией столь презираемой им римско-католической церкви. Доктрина католицизма, кодифицированная Св. Фомой Аквинским и с большой выразительностью подтвержденная папой Иоанном Павлом II⁴³, отрицает несовместимость веры и разума. Аквинат утверждал, что некоторые истины, такие как бытие Бога, в равной мере постижимы и разумом, и верой, но сущность Бога и божественных чудес, например Воплощения, превышает разумение и целиком относится к области веры. Достоевский точно так же смотрел на совместимость разума и веры (по крайней мере, в их идеальной форме), на возможность частичного рационального познания божественного и на необходимость полагаться на веру за пределами разума.

Есть, конечно, и различия. Для Достоевского «Бог», познаваемый разумом (то есть то, что я назвал философской концепцией Бога), — не более чем вечное духовное начало синтеза бытия, но отнюдь не наделенный разумом творец, как утверждал Аквинат. Свойства, которые Аквинат улавливал в своем рационально обосновываемом Боге, по Достоевскому, постижимы только верой. Более того, если Св. Фома считал свои аргументы рационально неопровержимыми и окончательными, то Достоевский с сомнением относился к логическим обоснованиям духовных истин.

Многое из того, что здесь сказано о неприятии Достоевским алогизмов, как будто меркнет перед темными абсурдистскими «Записка-

ми из подполья», которые считаются иногда самой важной, если не единственной в строгом смысле, его философской работой. Чтобы рассмотреть совместимость предшествующего анализа с «Записками», необходимо перейти от онтологии к другому аспекту никогда не прекращавшихся поисков Достоевского ответа на вопрос, что значит быть человеком.

ПРОТИВ РАЗУМНОГО ЭГОИЗМА

«Записки из подполья» (1864) были самой яростной и пространной атакой Достоевского на теорию человеческой природы, выдвинутую Чернышевским, Писаревым и другими представителями радикальной, материалистической русской интеллигенции в третьей четверти девятнадцатого века. Впоследствии ее стали называть «разумным эгоизмом»¹. Однако понимание выступления Достоевского против философии этих «нигилистов» (как он сам и другие называли их) было затруднено беллетристической формой, где повествование ведется от лица самого непривлекательного и одного из самых темных из всех его героев — безымянного рассказчика, названного подпольным человеком. Но выражало ли это отталкивающее существо мысли самого Достоевского?

Подпольного человека легко принять за откровенного иррационалиста, у которого отрицание разумного эгоизма не более чем эмоциональный выплеск, лишенный какой-либо логики. В новаторском исследовании Роберта Луиса Джексона (1958) так, в частности, описано мышление подпольного человека: «Спорить с рационалистами невозможно — разум на их стороне. Остается лишь иррационально отрицать разум»². Если мы примем эти слова как исчерпывающую характеристику подпольного человека, а не как всего лишь момент богатого джексоновского анализа, то бессмысленно ожидать от героя философски нюансированных аргументов. И тогда у нас нет никаких оснований полагать, что трактовка разумного эгоизма у самого Достоевского представляет собой что-либо большее, нежели чисто эмоциональное отрицание.

Критики, начиная с Розанова и до Джозефа Фрэнка, обсуждали отношение подпольного человека к разумному эгоизму и его связь с идеями самого автора, никак не различая, впрочем, одно от другого. Фрэнк в третьем томе своей монументальной литературной биографии Достоевского приводит полезную историю тогдашней дискуссии в дополнение к собственной тонкой интерпретации подпольного человека как иррационального оппонента разумного эгоизма. Фрэнк считает «Записки из подполья» сатирой и утверждает, что герой оказался жертвой убийственного самопротиворечия: *принимая* умом основные принципы разумного эгоизма, включая отрицание свободы воли, он, «не-

смотря на голос разума», не может жить, соглашаясь с безнравственными и бесчеловечными следствиями этих принципов, которые снимают с людей моральную ответственность³.

Конечно, с рациональной точки зрения отказ от этих следствий должен заставить подпольного человека отвергнуть и сами принципы (в соответствии с давним логическим законом *modus tollendo tolens*). Иногда он и в само деле страстно осуждает их. Но, по Фрэнку, это лишь показывает всю затруднительность его положения: «интеллектуальное признание» детерминизма Чернышевского соединяется с «его же отрицанием на интуитивно-эмоциональном уровне, отождествляемом с совестью», что во многих случаях вызывает у него иррациональную реакцию⁴. Подпольный человек Фрэнка, таким образом, умом поддерживает разумный эгоизм, а сердцем его критикует. Он тройне иррационален: его мышление увязает в самопротиворечиях, в результате он действует вопреки логике, а его противостояние разумному эгоизму основано не на разуме, а на интуиции и эмоциях.

Но что сказать о самом Достоевском? Может быть и он, колеблясь между принятием и отрицанием разумного эгоизма, создал «Записки из подполья», чтобы в диалогической форме уравновесить обе позиции? Конечно, Фрэнк не согласен с этим. Он считает, что в отличие от подпольного человека Достоевский был *последовательным* оппонентом разумного эгоизма: именно эта теория является мишенью иронии, занимающей центральное положение в его сатире. «Чем более отталкивающим он <подпольный человек> изображает себя, — пишет Фрэнк, — тем более обнажается *истинное* значение того, что столь дорого для его ослепленного самоуверенностью судьи <т. е. разумного эгоиста>»⁵. И все же, если единственным свидетельством несогласия Достоевского с разумным эгоизмом является то, что он сделал эту теорию объектом сатирической пародии, ограничившись эмоционально-интуитивными возражениями, отсюда легко можно заключить, что и его несогласие, подобно отрицанию подпольного человека (как его представляет Фрэнк), не может считаться «интеллектуальным» или «рациональным».

В этой главе будет представлено прочтение «Записок из подполья» в иной перспективе, которая концентрируется на философском значении того, что подпольный человек говорит и делает в пику разумным эгоистам, а не на его запутанной психологической динамике или литературной стороне сатиры Достоевского. Меня поражает количество фактов, относящихся к этой работе, но недооцененных Фрэнком и другими авторами. Прежде всего, представляется, что подпольный человек часто безусловно и недвусмысленно отвергает разумный эгоизм, причем ничто не говорит о том, что он как-то при этом противоречит своим исходным интеллектуальным приверженностям⁶. Более того, в его лихорадочном монологе можно найти дискурсивные аргументы, и они неизменно направлены *против* разумного эгоизма и никогда — в его пользу. Далее, «иррациональное» поведение героя или его описа-

ния такого поведения (в том числе его приписанной самому себе инерционности и мазохизма) зачастую могут быть расценены оппонентами разумного эгоизма как аргументы в доказательство своей правоты. Основываясь на этих и других фактах, я покажу, что подпольный человек при всей приписываемой ему «интеллектуальной» поддержке разумного эгоизма в значительно большей мере критик этой теории, чем ее последователь, и критика его логически обоснованна и убедительна.

Следуя такому прочтению, я попытаюсь показать, что часть I «Записок из подполья» в том, что касается логической структуры, богаче, чем может показаться по ее высоко эмоциональной тональности и хаотичной форме. Согласимся с Фрэнком, что подпольный человек в некотором смысле, хотя и непоследовательно, привержен тем принципам, следствия из которых для него неприемлемы. На психологическом и литературном уровнях такая непоследовательность позволяет Достоевскому нарисовать захватывающе драматический и отталкивающе смешной портрет своего героя. И все же в болезненных колкостях, которыми подпольный человек осыпает воображаемого последователя Чернышевского («джентльмена», как он его постоянно величает), самым своим неадекватным поведением, он последовательно, логически безупречно и вполне рассудительно выступает против разумного эгоизма. Со всем этим согласился бы и сам Достоевский, хотя, как увидим, и не в полной мере.

По моему мнению, Достоевский не верил в то, что разум был на стороне разумных эгоистов или что их теорию можно опровергать только иррационально. Напротив, он снабдил подпольного человека аргументами против этой теории, которые логически точно соответствуют своей задаче — аргументами, которые, с философской точки зрения, представляют собой уничтожающую рациональную критику разумного эгоизма.

Центральным в этом философски ориентированном прочтении, основанном на том, что нам известно и что мы можем с достаточной долей достоверности предположить об интеллектуальных интересах Достоевского во время работы над «Записками из подполья», является понимание подпольного человека как убежденного эгоиста, но отнюдь не последователя эгоизма в смысле Чернышевского и Писарева.

НЕРАЗУМНЫЙ ЭГОИСТ

То, что большая работа Достоевского в 1864 г. была посвящена эгоизму, отнюдь не удивительно в контексте русской литературы того времени или его собственной предыдущей деятельности, свидетельствующей о незатихающей заинтересованности писателя этой проблемой⁷. Эгоизм составил главную тему одного из трех его докладов в радикаль-

ном кружке Петрашевского в конце 1840-х гг. (по его словам, он говорил «*об личности и об человеческом эгоизме*» — 18: 120; курсив Достоевского)⁸. В своем первом романе «Бедные люди» Достоевский изобразил «себялюбие» и неспособность поставить себя на место другого, как недостатки характера, и в своих рассказах и повестях 1840-х — 1850-х гг. создал такие утрированно-эгоистические фигуры, как г-н М. в «Маленьком герое» (опубликован в 1857 г., но написан в 1849 г.) и Мария Александровна в «Дядюшкином сне» (1859). В последней работе Достоевский уже исследует дихотомию эгоизма и альтруизма и ее диалектику, когда первый порой представляется в роли второго. Через год он включил «эгоизм» в список из записной книжки, озаглавленный «Будущие критические статьи» (20: 153).

В 1860-х гг. интерес Достоевского к феномену эгоизма в сильнейшей степени поддерживался его убеждением, что сосредоточенность на самом себе (он считал это характерным свойством именно западной цивилизации) является бедствием, которое все больше и больше угрожает России. Из многих источников известно его мнение о том, что распространение эгоизма в России является прямым следствием ее вестернизации и главной моральной и даже смертельной опасностью для нее. Поездка в Европу летом 1862 г. утвердила его отрицательное мнение о западных ценностях. В «Зимних заметках о летних впечатлениях» (опубликованы в 1863 г., за год до «Записок из подполья») он дал наиболее развернутый критический анализ эгоизма и практически приравнял его к имморализму. Это, пишет он, «начало личное, начало особняка, усиленного самосохранения, самопромышления, самоопределения в своем собственном Я, сопоставления этого Я всей природе и всем остальным людям, как самоправного отдельного начала...» (5: 79). И точно так же, как подобная самопоглощенность была для него кардинальным моральным недостатком, так и самоотверженная любовь к ближним — вплоть до самопожертвования, если потребуется, — являлась свидетельством высшего морального благородства. В той же работе Достоевский утверждает, что признаком наивысшего развития личности является «самовольное, совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех...» Внутренне присущее человеку, оно не может возникать из каких-либо своекорыстных расчетов, просто «надо любить» (5: 79—80).

Учитывая это, легко представить реакцию Достоевского на появление в том же 1863 г. романа «Что делать?», написанного вождем русских революционных демократов Чернышевским, который не только поддержал «эгоизм», но и представил его как образец индивидуального поведения и ключ к гармоническим общественным отношениям. Герои Чернышевского считают себя законченными эгоистами, полагая, что их жизнь определяется лишь тщательным расчетом собственных интересов, хотя на самом деле они при этом приносят большую пользу и другим людям. Их можно считать образцами добродетели, и

здесь проявляются магические следствия «просвещенного» или «разумного» эгоизма. Достоевскому подобная картина должна была казаться грубейшим искажением реальности. Эти вымышленные праведники совсем не походили на настоящих живых эгоистов, все в большем числе появлявшихся, оправдывая его опасения, в России. Тем не менее, доктрина этих псевдоэгоистов — разумный эгоизм — была реальной опасностью, поскольку, возвеличивая самих себя, они могли отвратить впечатлительную молодежь от действительных ценностей и подтолкнуть ее к настоящему — аморальному, разрушительному — эгоизму.

Предлагаемая мной гипотеза заключается в том, что Достоевский выступил с «Записками из подполья» для того, чтобы показать, в противоположность фальшивым эгоистам Чернышевского с их придуманной добродетелью, настоящего, жизненно достоверного русского эгоиста — неальтруистического, морально отвратительного русского себялюбца, который своей личностью и поведением показал бы истинную реальность русского эгоизма, в том же духе как он описал это в «Зимних заметках» в западном контексте. Известно, что в конце 1863 г., перед работой над «Записками из подполья», он предлагал брату Михаилу темы для возбуждения интереса к их новому журналу «Эпоха», и писал в связи с этим: «Разбор Чернышевского романа и Писемского произвел бы большой эффект и, главное, подходил бы к делу» (28/2: 57). Также известно, что во время работы над «Записками» Достоевского занимал роман «Что делать?» Об этом наиболее ясно свидетельствует упоминание подпольным человеком «хрустального дворца», а также фигура проститутки Лизы во второй части и прежде всего эпизод с офицером на Невском проспекте (5: 128—132)⁹. Наконец, мы знаем, что Достоевский считал долгом писателя создавать образы новых и в то же время типических героев — героев, которых прежде в литературе не было, но представляющих характерные типы современного общества¹⁰. Я полагаю, что он использовал «Записки из подполья» для создания подобного образа, что было составной частью его атаки на модную теорию разумного эгоизма. Это соответствует и той загадочной аннотации, где он написал, что такие люди, как его подпольный человек, «не только могут, но даже должны существовать в нашем обществе, взяв в соображение те обстоятельства, при которых вообще складывалось наше общество» (5: 99).

Подпольный человек имеет все признаки того эгоизма (не «разумного», а подлинного), который показан Достоевским в «Зимних заметках». В противоположность общительным героям Чернышевского, подпольный человек сам себя изолировал, терзается в своем углу, растеряв все социальные связи; он утратил связь с русской «почвой», русским народом и даже, в общем и целом, с образованным обществом. Он с одержимостью несет в себе то, что Достоевский назвал в «Зимних заметках» «самоопределением в своем собственном Я». И в уединении, и в обществе он «самоозабочен», погружен в свои болячки, заботы,

страхи, намерения, замыслы, альтернативы и радости. Но, быть может, глубочайшим свидетельством эгоизма подпольного человека, подтверждаемого со всей возможной драматической силой во второй части, завершающей текст, является его неспособность к любви, даже если на него изливается любовь другого человека. Он с отчаянием говорит о Лизе: «Она вполне поняла, что я человек мерзкий и, главное, не в состоянии любить ее» (5: 176).

Однако то, что подпольный человек не просто эгоистичен, но еще и достоин морального порицания, не было очевидно для некоторых читателей, приводивших в его оправдание его поиски общественного нравственного идеала (1-я часть), стремление пробудить у Лизы возвышенные чувства (2-я часть) и рыдания в ее объятиях¹¹. Но сам он именно так рекомендует себя в первых же строках: «Я человек больной... я злой человек» (5: 99). Это, кстати, ускользает от многих английских читателей, поскольку большинство переводчиков для передачи русского слова «злой» использует не этически окрашенные слова «wicked» или «evil», а психологический термин «spiteful» — русское же слово имеет и этические, и психологические коннотации. На заключительных страницах, оглядываясь на свою повесть, подпольный человек замечает: «тут нарочно собраны все черты для анти-героя» (5: 178; курсив Достоевского). Истина его слов может быть подтверждена длинным перечнем его пороков: он снисходителен к себе, зол, завистлив, тщеславен, неблагоразумен, легкомыслен, хвастлив, груб, высокомерен, садистичен, мстителен, труслив, склонен к манипулированию, непоследователен, бесстыден, неблагодарен, ленив, упрям, разрушитель, капризен, лжив, деспотичен. Перечисление можно продолжить, но в нем не будет ни одной черты, свойственной придуманным героям Чернышевского. О литературном таланте Достоевского свидетельствует уже одно то, что его герой, несмотря на целый букет моральных изъянов, выглядит убедительнее персонажей романа «Что делать?»

Но подпольный человек — это отнюдь не злодей из мелодрамы; он не был бы достоверным образом порочного человека, если бы Достоевский нарисовал карикатуру в виде воплощенного зла. Он был убежден, что обычно человеческие пороки не столь глубоки, чтобы без следа подавить совесть и все представления о нравственности. Он изображает подпольного человека неспособным не только следовать побуждениям совести, которая у него, как и всякого человеческого существа, имеется, но даже адекватно сформулировать их. У подпольного человека все же проявляется какое-то туманное ощущение моральных идеалов (часть I, глава 10), когда он говорит о своем стремлении к более совершенному социальному устройству, чем предлагаемый радикалами «курятник». Но в обезбращенном цензурой тексте (об этом далее) нет никаких указаний на то, каково это лучшее устройство. Он не поднимается над чисто эгоистическим взглядом на него, называя его «мое хотение», «желание мое», и настаивает на своем праве принимать или

отвергать любые предлагаемые ему решения (5: 120). Подпольный человек так и остается до конца дурным человеком, который хотел бы стать хорошим — но только на своих, эгоистических условиях. В последней главе 1-й части, размышляя о продолжении своего повествования он думает: «Записыванье же действительно как будто работа. Говорят, от работы человек добрым и честным делается. Ну вот шанс по крайней мере» (5: 123). Хотя ему и не удастся стать хорошим, подпольный человек иногда считает это желательным и возможным.

Но у него не только отвратительная эгоистическая натура. Он также носитель определенных философских воззрений и, в частности, страстный оппонент разумного эгоизма. Я полагаю, Достоевский понимал, что кроме показа *подлинного* эгоиста можно использовать этот новый образ для концептуального разоблачения заблуждений теории *разумного* эгоизма, и не только через поведение и характерные черты этого героя. Он изобразил такого себялюбца, который всерьез усомнился в учении Чернышевского сотоварищи и смог объединить и личностные, и концептуальные возражения в синтезе художественного образа и логического рассуждения.

Подпольный человек, как дитя своего времени, был, конечно, знаком с идеями разумного эгоизма; возможно, как утверждает Фрэнк, он даже не вполне уберется от их притягательности. Несомненно, ни один из его аргументов не направлен против *эгоизма* как такового. Скорее, он критикует специфические черты *разумного* эгоизма в соответствии со своим пониманием эгоизма истинного. Приступим теперь к анализу доводов подпольного человека.

ДВЕ СТОРОНЫ РАЗУМНОГО ЭГОИЗМА

Критики часто не замечают логическую насыщенность и саму структуру аргументов подпольного человека в 1-й части, и не только потому, что они недооценивают философское мастерство Достоевского, но еще и вследствие неспособности проанализировать то, против чего выступает подпольный человек. Разумный эгоизм Чернышевского был сравнительно простой теорией, но все же не настолько, как полагали эти критики, сводившие его к формуле: «Люди всегда действуют ради своего блага». На самом деле, разумный эгоизм состоял из разнородных элементов, хотя даже сторонники Чернышевского часто не вполне осознавали это. Они не формулировали его как структурированную «теорию» (отчасти из-за цензурных ограничений), хотя их выступления всегда ее предполагали. Зато Достоевский, по-видимому, понимал строение этой теории, что отражено в непростой структуре аргументации подпольного человека. Чтобы отследить эту аргументацию, необходимо реконструировать элементы теории разумного эгоизма, как они формулировались Чернышевским и Писаревым в начале 1860-х гг.¹²

В мышлении разумных эгоистов довольно зыбко сосуществовали дескриптивный и прескриптивный (нормативный) тезисы; иначе говоря, и фактическое поведение людей, и то, как они должны вести себя. Эти два тезиса наряду с теми допущениями, которые лежат в их основе, и составляют то, что обычно именуется «разумным эгоизмом».

Дескриптивный аспект представляет собой детерминистскую теорию мотивации, которую иногда называют «психологическим эгоизмом». Отрицавшие свободу воли разумные эгоисты утверждали, что люди вынуждаемы самой своей природой действовать так, а не иначе, и их выбор всегда определяется только их собственными интересами. Однако Чернышевский и Писарев были достаточно наблюдательны и замечали, что иногда люди действуют (или, по крайней мере, кажется, что они действуют) в пользу не своих, а чужих интересов, иногда даже и в ущерб себе (независимо от блага других). По мнению разумных эгоистов, случаи первого рода легко объяснимы: действия в пользу других «на самом деле» совершаются ради *самого себя*; я, например, помогаю тебе потому, что это мне приятно, и *единственной* мотивацией и мотивирующей меня пользой здесь является личное удовлетворение — не будь этого, я никогда бы так не поступил. Чернышевский утверждал, что так называемый «альтруизм» при ближайшем рассмотрении «основывается на мысли о личном интересе, личном удовольствии, личной выгоде; он основан на чувстве, называемом эгоизмом»¹³.

Случаи второго рода (действия во вред самому себе) труднее объяснить, и разумным эгоистам пришлось изобрести нехитрую формулу: иногда случается, что люди вредят собственным интересам, однако никогда не поступают так, если обладают полным знанием всех возможностей и путей к их достижению. Скорее всего, они поступают так по непониманию собственных интересов, бездумному или иррациональному выбору средств для удовлетворения этих интересов или же вследствие объективных причин, которые исключают благоприятный выбор. Во всяком случае, люди всегда действуют, как им *кажется*, наилучшим (или наименее худшим) для собственных интересов образом в зависимости от обстоятельств. Эта формула лучше всего отражает психологический эгоизм по Чернышевскому и Писареву. Они полагали, что люди, будучи включены в систему каузальных воздействий, по своей сути неспособны действовать противно собственному *пониманию* своих интересов.

Считается, что психологический эгоизм явился «научной» основой разумного эгоизма. Научной потому, что она выражала тот «естественный закон», по которому люди неизменно действуют в соответствии со своими представлениями о собственных интересах. Однако разумные эгоисты не удовлетворились одной только психологической стороной. Несмотря на громко провозглашаемую «нигилистами» антипатию ко всякой «моральности» и «идеям», они, не колеблясь, прибегали к этической дифференциации и навязывали ее другим.

Этическое содержание таких произведений, как «Что делать?», являло собой богатый набор моральных императивов: будь расчетлив в своих интересах, заботься о своем образовании, освободись от мешающих традиций и обычаев, будь активен и энергичен в преследовании собственных интересов, борись за социальные перемены, необходимые для удовлетворения твоих интересов, опасайся отвлекающих эмоций, поступи сиюминутной выгодой ради большего в будущем — короче говоря, будь всегда разумен, преследуя свои действительные интересы. Чернышевский одобряет снисходительную мать своей героини, Марию Алексеевну, которая, как он пишет, в моральном отношении лучше, чем большинство людей, поскольку она столь успешно боролась за свои интересы в пределах, установленных ее средой. Таким образом, к своему объяснению человеческого поведения разумные эгоисты прибавили еще и нормативную часть, которую некоторые философы называли «этическим эгоизмом». Резюмируя, можно сформулировать это как предписание *обязательно* действовать так, чтобы *действительно* получать для себя наибольшую выгоду (или наименьший вред). Иначе говоря, человек должен действовать в соответствии с собственными «истинными нуждами», как выражались адепты этой теории.

Расхождения между восприятием и реальностью представляют собой центральную проблему: вследствие незнания, иррациональности или давления обстоятельств я могу *воспринимать* свои интересы или нужды совсем не такими, каковы они на самом деле. По мнению разумных эгоистов, задача социальной реформы и преобразования каждого человека состоит в том, чтобы добиться совпадения предполагаемых интересов с реальными и организовать общество для удовлетворения этих последних. Если людей научить, в чем их настоящие интересы и как наилучшим образом удовлетворить их, и если соответствующим образом преобразовать общество, тогда «естественный закон» психологического эгоизма обеспечит рациональные действия каждого в достижении цели.

Предсказуемость поведения, подразумеваемая самим «фактом» каузального детерминизма, дает возможность — как утверждали разумные эгоисты — организовать общество таким образом, чтобы оно полностью удовлетворяло действительные потребности каждого. По убеждению Чернышевского и Писарева, сообществу стопроцентных эгоистов, где все преследуют свои собственные интересы, отнюдь не угрожает анархия или непрерывные конфликты. Наиважнейшая предпосылка разумных эгоистов заключается в том, что *истинные* интересы всех могут гармонично сочетаться и быть удовлетворены. В действительности, как, в частности, подчеркивал Писарев, настоящий «разумный» эгоизм функционально эквивалентен альтруизму: «Личная польза новых людей <то есть *разумных* эгоистов> совпадает с общюю пользою, и эгоизм их вмещает в себе самую широкую любовь к человечеству»¹⁴.

Здесь мы видим множество несообразностей и сомнительных предпосылок, скрывающихся за попыткой соединить психологический и нормативный эгоизм в самосогласованную теорию, но авторы-радикалы так и не смогли сколько-нибудь адекватно справиться с ними. Например, в соответствии с психологическим эгоизмом, что бы ни избрало для себя действующее лицо, это обусловлено предшествующими причинами, и выбор не мог быть каким-то другим. Но в таком случае для чего нужен еще нормативный тезис, предписывающий, каков *должен быть* сам выбор? Может показаться, что эту проблему удастся избежать, поскольку дескриптивный тезис сформулирован в смысле *воспринимаемых* интересов, а прескриптивный относится к *действительным* интересам; но дело в том, что «долженствования» адресуются людям, действующим согласно всеобщим законам и, следовательно, не способным поступать иначе. Возможно, разумные эгоисты не понимали этой проблемы, молчаливо предполагая (что, конечно, ошибочно), что революционеры, которые возглавят рациональную деятельность, подчиняясь императиву решительного действия, воспитывая самих себя и других и перестраивая общество, будут каким-то образом невосприимчивы к каузальной необходимости, подобно русским большевикам, по-видимому, исключавших себя из сферы действия железных законов марксистского экономического детерминизма.

С другой стороны, Достоевский как будто вполне осознает сложности разумного эгоизма и проблемы, возникающие вследствие отказа этой теории от признания свободы воли. Подпольный человек отвергает и дескриптивный, и нормативный тезисы вкупе с обосновывающими их предпосылками.

ПОДПОЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ЭГОИЗМ

Подпольный человек обрушивается на психологический эгоизм — дескриптивную ветвь теории разумного эгоизма — с уничтожающей критикой. Он не возражает против того, что «альтруизм» на самом деле эгоистичен, да и нельзя ожидать от него, как от эгоиста, чего-либо другого. Он хочет показать, в чем на самом деле заключаются эгоистические действия, будучи убежден, что это не только механические реакции на ощущаемые потребности. Истинный эгоизм совсем в другом. С первых же строк «Записок» подпольный человек стремится продемонстрировать, что люди отнюдь не всегда (и даже не в большинстве случаев) действуют ради того, что сами они считают собственными интересами (кроме одного, весьма специального «интереса», не предусмотренного разумными эгоистами, о чем речь впереди). Подпольный человек прибегает и к прямым, и к косвенным аргументам.

В качестве прямого опровержения психологического эгоизма он выдвигает и свое собственное поведение, и поведение других людей. Хотя подпольный человек считает себя больным и с уважением относится к докторам, тем не менее он не обращается к ним за помощью (5: 99). Несмотря на то, что жизнь в Петербурге слишком дорога и губительна для его здоровья, он остается там (5: 101). Эти примеры «бездействия» из его собственного опыта свидетельствуют о том, что люди не всегда заботятся о признаваемых ими интересах. Чтобы не было сомнений в возможности обобщить его личный опыт, он приводит свидетельство более крупного масштаба (ч. 1, гл. 7):

«Что же делать с миллионами фактов, свидетельствующих о том, как люди *ззнамо*, то есть вполне понимая свои настоящие выгоды, отставляли их на второй план и бросались на другую дорогу, на риск, на авось, никем и ничем не принуждаемые к тому, а как будто именно только не желая указанной дороги, и упрямо, своевольно пробивали другую, трудную, нелепую, отыскивая ее чуть ли не в потемках» (5: 110; подчеркнуто Достоевским).

Он утверждает, что нет ничего необычного в действиях «против законов рассудка, и против собственной выгоды, ну, одним словом, против всего...» (5: 111, многоточие Достоевского). Позднее мы рассмотрим дух протеста, заметный в этих наблюдениях, но каковы бы ни были объяснения подобного поведения, подпольный человек считает, что есть еще множество других свидетельств против психологического эгоизма.

Однако он не ограничивается одним логически обоснованным отрицанием. В «Записках из подполья» много внимания уделено косвенным возражениям, начиная с собственного эгоизма подпольного человека, который не поддается анализу с точки зрения «выгоды», и этим ставит под вопрос правомерность подобных понятий для постижения человеческого поведения. По крайней мере, на первых стадиях своей эгоистической самопоглощенности (часть 1) *он по большей части сам не знает, в чем состоит его «выгода»*; только в нескольких случаях у него есть какое-то мнение на этот счет, но и тогда, как мы уже видели, подпольный человек поступает вразрез со своими интересами. У него вообще (вплоть до конца первой части!) просто-напросто *нет* осознаваемых интересов, он не знает, *что сам он считает своей выгодой*, и таким образом аннулирует претензии психологического эгоизма сводить все человеческое поведение к представлениям самого человека.

Подпольный человек находится в состоянии вечной рефлексии о своих собственных реакциях, побуждениях и действиях. Он называет это «усиленным сознанием» (5: 102—104), то есть состоянием навязчивого, болезненного самоанализа, совершенно не похожим на самоуверенную однонаправленность таких разумных эгоистов, как деятельные герои Чернышевского. Хотя это «усиленное сознание» в некотором смысле патологично, но порожденный им тщательный и непрестан-

ный самоанализ раскрывает и другие изъяны разумного эгоизма, принимаемого в качестве теории человеческого поведения.

В частности, «усиленное сознание» ставит перед подпольным человеком проблему сознательного выбора — ту самую свободу, которую отвергали Писарев и Чернышевский. По мнению подпольного человека, он не может быть «предопределен» к действиям ни в своих, ни в чьих-либо интересах. Это побуждает его задуматься о неопределенной идентичности сознающего субъекта, что побудило экзистенциалистов двадцатого века считать Достоевского одним из своих первых сторонников. Но независимо от того, был ли подпольный человек протоэкзистенциалистом, для нас важно, что его жалобы на неспособность *стать* чем-то, достичь определенной идентичности означают, что ему не удастся найти того основания, которое и могло бы *определить* его выгоду; если он не знает, кто он такой, как может он понять, в чем же состоит *его личная выгода*?

В этом смысле затруднительное положение подпольного человека как свободного сознательного существа, оказавшегося перед выбором различных возможностей, делает из него живой аргумент против психологического эгоизма. В противоположность гипотетическому ослу средневековой философии (Буриданов осел), который умер от голода между двумя равноудаленными от него пучками сена, бездействие подпольного человека определяется не противоположными равновеликими влияниями, которые взаимно уничтожают друг друга. У него это результат отсутствия обуславливающих факторов вообще — «первоначальных причин», как он сам их называет (5: 108—109). Его действия направлены отнюдь не на «выгоду», это всего лишь выражение его воли или прихоти. Другими словами, эгоизм подпольного человека основан на личной *воле*, а не на личной *выгоде*. Я полагаю, именно такого рода эгоизм подпольный человек противопоставляет психологическому эгоизму русских радикалов.

Значит ли это, что в «Записках из подполья» покончено с самим понятием «выгоды»? Отнюдь нет, потому что подпольный человек в последующих главах первой части дает ему новую жизнь, переключая свое внимание на нормативную или этическую сторону разумного эгоизма, которая предписывает, как людям *следует* поступать, а именно, в соответствии с тем, что действительно *является* их выгодой. При этом предполагается, что таким образом будет достигнуто наибольшее личное и общественное благо. Разумные эгоисты формулировали свой нормативный тезис, также используя понятие «выгоды». Но подпольный человек, совершив поразительный концептуальный сдвиг, показывает, что сам этот термин также неприменим в данном контексте, хотя и по другим причинам.

ПОДПОЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК И ЭТИЧЕСКИЙ ЭГОИЗМ

Подпольный человек отвергает нормативный тезис, конечно, не из-за нежелания принимать этические правила. Он ясно показывает, что считает людей подходящими субъектами моральных императивов, но в нормативных установках разумных эгоистов видит коренные дефекты.

Сдвиг в его аргументации (он происходит в гл. 7, когда подпольный человек приступает к нормативной части теории разумного эгоизма) предопределен его решением предоставить психологическому эгоизму своего рода презумпцию невиновности. Хотя подпольный человек и убежден, что нельзя исчерпывающе объяснить поведение людей их действиями в соответствии с осознанными интересами (для их собственной «выгоды», как он сам это формулирует), он готов принять терминологию психологического эгоизма и, предположив его истинность, рассматривать его следствия. Предположим, мы согласимся с тем, что люди всегда стремятся к своей выгоде в соответствии со своим пониманием. Как это повлияет и на них самих, и на общество в целом? В качестве ответа подпольный человек прибегает к той же логике *reductio ad absurdum*, которую Достоевский использовал, отстаивая бессмертие души.

Как мы уже видели, в идеологии разумного эгоизма действия ради собственной выгоды будут благотворны при том условии, что люди будут научены *понимать* свои выгоды и разумно добиваться их, и если общество будет преобразовано так, чтобы сделать это возможным. Выгоды и потребности человека обуславливаются его биологической и социальной природой, они подчинены законам природы и потому могут быть вполне познаны наукой. Более того, поскольку поведение людей происходит из понимаемых ими выгод, а свободы воли не существует, оно *предсказуемо* по отношению к истинным интересам: можно не сомневаться, что люди поймут свои интересы по мере развития науки и будут стремиться к ним, если только это позволит устройство общества. И, наконец, наука говорит о том, что истинные интересы и потребности каждого и всех гармонично взаимосвязаны и могут быть удовлетворены на общее благо, и на этой основе возможно установление идеального социального порядка. Писарев, например, утверждал, что у всех людей есть фундаментальная природная потребность в общественно-полезном труде, и, таким образом, общество гармонического взаимодействия, несомненно, будет процветать¹⁵.

Однако подпольный человек дает совершенно другой ответ о действительных интересах или выгоде. Для него весьма сомнительно понимание разумными эгоистами того, в чем же заключаются эти интересы, по крайней мере, сама возможность основывать на них утопический социальный порядок: «Что такое выгода? Да и берете ли вы на себя совершенно точно определить, в чем именно человеческая выгода состоит?» Затем он говорит о возможности того, что эта выгода, когда

ее, наконец, узнают, может оказаться чем-то невообразимым, что не укладывается ни в какие классификации и предвидения и никак не может быть основой процветания общества (5: 110—111). И наконец, заключает он, действительно существует некая разрушительная, не поддающаяся исправлению главная выгода, в которой каждый нуждается более, чем в чем-либо другом, а именно — свободный выбор, действие по собственной независимой воле:

«Человек, всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же можно и против собственной выгоды <...> Свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хотя бы даже до сумасшествия, — вот это-то все и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теория постоянно разлетаются к черту» (5: 113).

С этой точки зрения, люди — это изначально своевольные существа, которые готовы противоречить разуму, здравому смыслу и ожиданиям окружающих ради исполнения своих желаний. Такая «самая выгодная выгода» не вписывается в какую-либо иерархизированную систему выгод, поскольку ее будут добиваться вопреки *всем* другим выгодам. Свободный человек пойдет на любой риск, подвергнется любой опасности и сознательно нанесет себе вред только для того, чтобы утвердить свою свободу.

Очевидно, что подобное своеволие является фатальным препятствием для утопического социального порядка, рисовавшегося разумным эгоистам. Даже при всех других благах, но без свободного выбора, при самом рациональном устройстве общества, люди будут стремиться к сохранению своей независимости даже ценой разрушения такой системы:

«Я, например, — продолжает подпольный человек — нисколько не удивлюсь, если вдруг ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен <...> упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с той целью, чтоб все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить!» (5: 113).

И подпольный человек уверен, что у этого бунта будут последователи.

Переводя аргументы подпольного человека на язык разумного эгоизма, можно так перефразировать его нормативный тезис: если разумные эгоисты хотят сказать, что человек *должен* поступать в соответствии со своими собственными реальными интересами, и мы видим, что его главный интерес заключается в свободном выборе, то все их рассуждения означают лишь одно — люди должны действовать по своей собственной свободной воле. Но, конечно, разумные эгоисты никогда не согласятся с такой формулировкой, поскольку это не соответ-

ствуется детерминизму человеческого поведения в их понимании и их мечтам о построении процветающего общества предсказуемых людей. Тезис разумных эгоистов основан на гипотетическом императиве действий в соответствии с реальными интересами таким образом, *чтобы в упорядоченном обществе достичь всеобщего счастья* — но это вовсе не то, о чем говорит новая формулировка. Неявное заключение подпольного человека, вытекающее из его редукции, гласит, что разумные эгоисты не подпишутся под своей же теорией, если разъяснить ее действительный смысл.

Подпольный человек поставил перед разумными эгоистами весьма затруднительную для них дилемму. Если *исключить* свободный выбор из числа выгод, объясняющих мотивацию человека, тогда их теория дескриптивно несостоятельна как теория человеческого поведения, ибо люди часто действуют невзирая на все *иные* выгоды, с единственной целью свободного волеизъявления. С другой стороны, если *учитывать* свободу выбора как одну из выгод, то разумные эгоисты оказываются дескриптивно правы (люди всегда стремятся к тому, что они считают своей выгодой — к свободе), но *нормативно* это оказывается неприемлемо для самих апологетов этой теории. Если выгоднейшая выгода — это свобода выбора, то разумные эгоисты не смогут согласиться с тем, что человек всегда должен действовать, основываясь на свободном выборе. В *обоих* случаях разумным эгоистам пришлось бы смириться с тем, что поведение человека принципиально непредсказуемо, и поэтому их программа обречена на неуспех.

Чтобы избежать такой западни, разумным эгоистам следовало кардинально изменить свою позицию. Например, они могли бы согласиться с тем, что свободная воля присуща человеку, но в то же время не признавать ее «самой выгодной выгодой» или тем, что приносит наибольшую реальную пользу индивидууму. Они могли бы утверждать, что реальные нужды людей заключаются в пище, одежде и крове над головой. Именно это провозглашалось позднее, в «Братьях Карамазовых», Великим Инквизитом, который порицал Христа, обременившего человечество свободным выбором. По мнению Великого Инквизитора, величайшее благо заключается в *устранении* этой свободы (14: 230—234). Но подпольный человек — все-таки не маниакально фиксированный на одной идее Великий Инквизитор, этот эгоист не столь самоуверен и не столь амбициозен.

ДОСТОЕВСКИЙ И ПОДПОЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК

Такова аргументация подпольного человека против разумного эгоизма. Как художник Достоевский продемонстрировал здесь философскую глубину, которая заслуживает значительно большего, чем обычно признается за ним. Но с точки зрения философских *убеждений* воз-

никает вопрос — был ли сам Достоевский на стороне подпольного человека, подписался бы он сам под такой аргументацией. Я считаю, что интерпретация подпольного человека как эгоиста помогает разобраться в этом вопросе. Однако невозможно ответить на этот вопрос, оставаясь внутри вымышленного подполья, где, поскольку Достоевский не относится к числу его обитателей, сам вопрос лишен смысла. Но, не упуская из вида характер и взгляды подпольного человека, мы можем приблизиться к ответу, выйдя за пределы произведения и основываясь на собственных убеждениях автора, независимо от взглядов, которыми он наделил своих героев.

Несомненно, Достоевский разделяет с подпольным человеком его отрицание психологического эгоизма (то есть дескриптивной стороны разумного эгоизма). Психологический эгоизм в том виде, как он был сформулирован Чернышевским и Писаревым, основывался на отрицании свободы воли, в то время как Достоевский неоднократно выражал свое несогласие с детерминистским взглядом на человека. К примеру, в его статье «Среда» («Дневник писателя») категорически отвергается любая теория, которая лишает личность свободы выбора и снимает с него моральную ответственность (21: 13—23). Фактически во всех его сочинениях — и художественных, и публицистических — показаны действия, никак не укладывающиеся в модель «осознанной выгоды», к чему хотели бы свести все поведение людей разумные эгоисты. Как хорошо известно, персонажи Достоевского или не понимают своих интересов и мотивов, или безнадежно амбивалентны, мелочны, склонны к злонамеренным и дурным действиям, от которых не ждут никакой пользы. Все подобные ситуации никоим образом не вписываются в теорию психологического эгоизма. Если учесть, что возражения подпольного человека против этой теории полностью совпадают со взглядами самого Достоевского на природу человека, выраженными в других его произведениях, следует признать совпадение мнений персонажа и автора.

Более того, в том, что касается свободы, он согласился бы с мнением подпольного человека, что это не просто одно из человеческих свойств, а важнейший фактор сам по себе. Говоря, что человек — это не педаль органа, и не клавиша фортепьяно, подпольный человек отражает твердую уверенность Достоевского в особом характере действий человека вообще, в противоположность законосообразным природным процессам. В «Дневнике писателя» он говорил о том, что фундаментальная идея христианства — это «признание человеческой личности и свободы ее (а стало быть, и ее ответственности)» (23: 37). Его отрицание так называемого «учения о среде» в «Дневнике писателя», как и у подпольного человека, является протестом против детерминистского понимания человеческой природы: такая теория «доводит человека до совершенной безличности, до совершенного освобождения его от всякого нравственного личного долга, от всякой самостоятельности, доводит до мерзейшего рабства, какое только можно вообразить» (21: 16).

Более того, как известно из наблюдений Достоевского над его со товарищами по сибирской каторге, он разделял мнение подпольного человека о грубом, иррациональном влечении людей к свободному самовыражению. В «Записках из Мертвого дома» Достоевский пишет о старании арестантов показать, что у них больше силы и свободы, чем кажется; он описывает дикую выходку одного из них, как «тоскливое, судорожное проявление личности, инстинктивную тоску по самому себе, желание заявить себя, свою приниженную личность, вдруг проявляющееся и доходящее до злобы, до бешенства, до омрачения рассудка, до припадка, до судорог» (4: 67)¹⁶. Это описание как бы подтверждает предсказание подпольного человека о том, что при крайних обстоятельствах личность «нарочно сумасшедшей на этот случай делается», чтобы показать свою свободу (5: 117).

И, наконец, вряд ли можно сомневаться, что понимание эгоизма, персонифицированное в подпольном человеке, как восхваление самовольности, но отнюдь не как стремление к наибольшей выгоде, — это понимание самого Достоевского. Мы видели то центральное место, которое занимало «самоопределение в своем собственном я» в его анализе западного эгоизма. Создавая в «Записках из подполья» тип русского эгоиста, он подчеркнул эту «самоопределенность», самовольность, подняв ее на уровень абсолюта. Подпольный человек абсолютизирует свободу воли: несмотря на отдельные проблески совести он не соблюдает никаких других правил, кроме собственной прихоти — «своей глупой воли» — так что для него свободный выбор становится ценностью, не ограниченной ничем, кроме его субъекта. Он воспекает даже самое абсурдное, саморазрушительное выражение свободы выбора. То, что в уста вымышленного эгоиста вложен гимн неограниченному своеволию, ясно свидетельствует о том, что именно считал автор сущностью эгоизма.

Но, конечно, Достоевский расходится с подпольным человеком в оценке безграничной свободы. При всей важности для его мировоззрения свободного выбора, тем не менее, когда герой «Записок», переходя к нормативному компоненту теории разумного эгоизма, называет свободу «самой выгодной выгодой», это уже нельзя считать отражением взглядов автора. Из того, что известно о его системе христианских ценностей (об этом см. в следующей главе), для него, несомненно, «самая выгодная выгода» — не свобода выбора сама по себе, но свободное принятие Христа и Его нравственной проповеди. Позиция подпольного человека в отношении нормативной сферы, далеко не совпадающая с убеждениями самого Достоевского, показывает вредоносность свободы, не основанной на высших ценностях; эгоизм подпольного человека является извращением определяющего и драгоценного человеческого дара, отчужденного от всякого духовного авторитета.

Для Достоевского воля людей превышает природного, но не нравственного закона. Универсум человеческого выбора подчинен христи-

анской морали, которая ориентирована на любовь к ближнему и поэтому предписывает альтруистическое, а не эгоистическое поведение. В «Дневнике писателя» Достоевский дает, по его выражению, «русское решение» европейских (и общечеловеческих) проблем, четко резюмируя свое отрицание неограниченного своеволия, проповедуемого подпольным человеком:

«В нынешнем образе мира полагают свободу в разнузданности, тогда как настоящая свобода — лишь в одолении себя и воли своей, так чтобы под конец достигнуть такого нравственного состояния, чтоб всегда во всякий момент быть самому себе настоящим хозяином. <...> Самая высшая свобода <...> “разделить всем, что имеешь, и пойти всем служить”. Если способен на то человек, если способен одолеть себя до такой степени, то он ли после того не свободен? Это уже высочайшее проявление воли!» (25: 62).

Достоевский, как известно, включил в десятую главу первой части «Записок из подполья» христианское опровержение («главную идею» части первой по его выражению) подпольного апофеоза своеволия, но цензура по непонятной причине не пропустила его. Он с недоумением писал брату Михаилу: «Там, где я глумился над всем и иногда богохульствовал *для виду*, — то пропущено, а где из всего этого я вывел потребность веры и Христа — то запрещено» (28/2: 73; курсив Достоевского). Он был обескуражен этим, поскольку считал, что без «главной идеи» вся глава становится бессвязной и самопротиворечивой, и уж лучше было бы, жаловался он, совсем не печатать ее. Достоевский не объяснил, в чем эта самопротиворечивость, но можно предположить, что туманные нравственные порывы подпольного человека в этой главе остаются необъяснимыми без ясного указания на «потребность веры и Христа» и вступают в противоречие с безнравственным характером подпольного человека.

По иронии судьбы «свиньи цензора» (как он писал брату), возможно, помогли ему сохранить чисто художественный замысел. Создав подпольного человека как законченного эгоиста, страстно приверженного собственному капризу, Достоевский не был бы убедителен, наделив его последовательными христианскими убеждениями, и конечно, ему нельзя было выразить их и своим собственным голосом, что явилось бы диссонансом повествованию от первого лица. Впоследствии он и не пытался восстановить в «Записках» изъятую «главную идею». Можно предполагать, что он решил сохранить в урезанной десятой главе проблески совести у подпольного человека, как не противоречащие его эгоистическому характеру, поскольку они никак не воплощаются в его жизни и даже не высказаны с достаточной ясностью. В любом случае, дискредитировав теорию разумного эгоизма через своего вымышленного персонажа, Достоевский в своих последующих работах перешел к прямой атаке на эгоизм как таковой.

ПОСЛЕ ПОДПОЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА: ЧТО ЕСТЬ «ВЫГОДА»?

В «Записках из подполья» Достоевский отождествлял «выгоду» исключительно со свободой, что было частью его редукции, показывающей всю абсурдность разумного эгоизма. Вскоре у него появился случай напасть на эту теорию с другой стороны, продемонстрировав, что само понятие о том, что лучше всего для человека, значительно шире, чем полагают разумные эгоисты или их подпольный оппонент. В острой политической фантазии «Господин Щедрин, или Раскол в нигилистах» (1864) Достоевский представил куда более благоприятную картину человеческих свойств и потребностей, чем это было возможно в «Записках», построенных как обличение разумного эгоизма со стороны истинного эгоиста, то есть человека, которого интересует только ничем не ограниченная игра его собственной воли. «Господин Щедрин» — это продолжение атаки на разумный эгоизм, но теперь уже не непосредственно на саму *эгоистичность*, но на концепцию «выгоды» и прежде всего на представление о приоритете материальных, физических потребностей.

Упор на физические нужды при рассмотрении природы человека (и в проектах реформирования общества) был, конечно, следствием материалистической в целом философии «нигилистов», сформулировавшей их концепцию «выгоды». В своей определяющей работе «Антропологический принцип в философии» (1860) Чернышевский заложил теоретические основы этого мировоззрения, утверждая, что человек — это чрезвычайно сложное соединение химических веществ, в котором происходит тот самый сложный химический процесс, который мы называем жизнью. Полагая это за аксиому, философ должен сосредоточиться на научно описываемых свойствах человеческого организма, поскольку «философия видит в нем то же, что и медицина, физиология и химия»¹⁷. По представлениям этих наук, свойства организма сводятся к набору достаточно простых потребностей. Самое необходимое — воздух для дыхания, но, к счастью, на земле его более чем достаточно. Затем идет то, что является главным не только для выживания организма, но также для межличностных отношений и светлого будущего всего общества:

«Следующими после дыхания <...> необходимыми потребностями человека являются пища и питье. Очень часто многие люди не могут достаточно удовлетворить эти потребности, что является причиной как большинства всяческого рода дурных поступков, так и почти всех обстоятельств и институтов, которые постоянно вызывают такие дурные поступки. Но если устранить эту единственную причину зла, то весьма быстро исчезнет и девять десятых всего дурного в обществе. Преступления уменьшатся на девяносто процентов, и за одно поколение грубые нравы и грубые понятия уступят место гуманным отношениям и идеям»¹⁸.

Следуя идеям Чернышевского, приверженцы разумного эгоизма, призывая своих соотечественников действовать согласно своей собственной выгоде, имели в виду не абстракции типа свободы или роскоши типа литературы и искусства, но универсальную, превалирующую в индивидуальной и в общественной жизни потребность в адекватном снабжении продуктами питания.

Ответ Достоевского явился в виде язвительной сатирической атаки на главный радикальный журнал «Современник». М. Е. Салтыков-Щедрин, чье кусающее остроумие по большей части, хотя и не всегда, служило интересам радикалов, уже был объектом нескольких издевательских аллюзий в «Записках из подполья». Щедрин отвечал ироническим очерком в «Современнике» («Ласточки»), где работа Достоевского (названная «Записками о бессмертии души») высмеивалась как «интеллектуальный альбинизм» и парафраз Св. Фомы Аквинского (по всей видимости, подразумевалась христианская апологетика, вырезанная цензурой)¹⁹. Достоевский не остался в долгу и в сатирической статье «Господин Щедрин», где Салтыков-Щедрин назван «Щедродаровым», представил его тщеславным, беспринципным подголоском «Своевременного» (читай: «Современника»). Редакторы наставляют Щедродарова, как тому следует писать, объясняя, что поскольку люди невежественны, то и не могут понять, «в чем их настоящая выгода <...> живут сами по себе наобум, по своей воле, а не по умным книжкам» — аллюзия к «Что делать?» Чернышевского и другим культовым трактатам нигилистов (20: 110). Людям, рассуждают редакторы, нужны не такие бессмысленные и бесполезные «роскошества», как искусство, наука, философия, религия, мораль и национальная политика, но всего лишь чтобы было довольно еды, и могут понадобиться жесткие меры, чтобы сконцентрировать внимание людей на этих элементарных, но «истинных выгодах»:

«Если человек скажет вам: я хочу мыслить, я мучусь неразрешенными вековыми вопросами; я хочу любить, я тоскую по том, во что верить, я ищу нравственного идеала, я люблю искусство или что-нибудь у этом роде, — отвечайте ему немедленно, решительно и смело, что все это вздор, метафизика, что все это роскошь, детские грезы, ненужности; что прежде всего надо — брюхо; и что, наконец, если уж очень у этого человека зачесется, то порекомендуйте ему взять ножницы и обстричь себе зачесавшееся место. Танцевать хочу — ноги стриги; рисовать хочу — руки стриги. Тоскую, мечтать хочу — голову прочь. Брюхо, брюхо и одно брюхо, — вот милостивый государь, великое убеждение!» (20: 110—111).

Высмеивая подобные зубодробительные мысли и приписывая некоторые невысказанные оговорки озадаченному Щедродарову, Достоевский в этом кратком памфлете сумел развернуть поразительно полную аргументацию против концепции «выгоды», выдвинутой разумными эгоистами. Он опровергает их по четырем основным пунктам.

Во-первых, как он считает, превыше физических потребностей «брюха» у людей есть совсем другие запросы, интеллектуальные, эмоциональные, эстетические, которые затрагивают (хотя Достоевский прямо об этом здесь не говорит) «высшую», духовную составляющую человеческой природы (в дуалистической онтологии, рассмотренной в предыдущей главе). Некоторые из этих «высших» запросов — любовь, вера, моральная идея, искусство — уже упоминались им в процитированном выше отрывке; другие перечислены в наброске к статье, где Щедрадов хочет возразить, что «человеку вместе с пищей хочется и свободы, калачика, пошалить, поиграть и пофантазировать» (20: 239).

Во-вторых, однонаправленное стремление к физическим благам, как того требовали радикалы, приведет в лучшем случае к игнорированию, а в худшем к уничтожению («отрезать ноги») способностей, с которыми связаны высшие запросы, вследствие чего будет изуродован человеческий организм. И в черновике, и в законченной статье Достоевский упрекает радикалов за то, что для удовлетворения физических потребностей они готовы пойти на «предварительный и преднамеренный паралич всех остальных способностей человека» (20: 110, 239).

В-третьих, он не отрицает, что физические потребности вполне реальны и в некотором смысле являются основными. Несомненно, размышляет Щедрадов, было бы очень хорошо «сначала обеспечить себе брюхо, а потом уж до всего дойти». Но против этого есть два возражения. Первое состоит в том, что для достижения такого социального устройства, когда «брюхо» будет полностью удовлетворено, понадобится очень много сил и времени, за которое человек упустит жизнь и все перепортит. И второе, само достижение довольства «брюха» невозможно без развития тех самых отвергаемых способностей — но мыслимо ли это, если они заранее парализованы? Как сказано в черновике, сытое брюхо, возможно, будет последней, а не первой ступенью человечества (20: 110, 239).

И, наконец, возвращаясь к теме, знакомой по «Запискам из подполья», — людям необходима возможность свободного выражения своих способностей, независимо от сытости живота: «Человечество ни за что не согласится плюнуть на все остальное и жить только для брюха» (20: 239). Тут, конечно, имеется в виду, что такое социальное устройство, когда ради физических потребностей приносятся в жертву все другие запросы, не будет поддержано теми, кого оно должно облагодетельствовать. Следовательно, его можно осуществить только силой, что и представлено Достоевским в сатирическом образе редактора, предлагающего рубить головы для излечения от тоски и мечтательности.

«Записки из подполья» и «Господин Щедрин» — это две главные атаки Достоевского на психологию и этику разумного эгоизма. Его возражения против других нигилистических идей, касающихся искусства — об этом также идет речь в «Господине Щедрине» — и революционной тактики, будут рассмотрены нами в последующих главах. Он

опровергал дескриптивную теорию мотивации («психологический эгоизм») как фактически неверную, а нормативную теорию («этический эгоизм»), во-первых, как самопротиворечивую и непоследовательную вследствие отказа от свободы воли (см. «Записки из подполья»), а кроме того, как близорукую и опасную по своей односторонней концентрации на физических потребностях, в удовлетворении которых будто бы и состоит главный человеческий интерес («Господин Щедрин»).

Обоснованная критика по отношению к радикалам в этих двух работах, казалось бы, должна положить конец приставшим к Достоевскому подозрениям в неспособности логически опровергать аргументы оппонентов. Воздействие сатиры обоих его произведений основано как раз на пронизательности и наглядности возражений, которые не менее значительны и в философском (но отнюдь не в риторическом) отношении, если изложить их сухим и точным языком, как сделано в этой книге. Парадоксально, но талант Достоевского как мыслителя может затмеваться тем же самым литературным блеском, которому он отчасти обязан своим существованием.

Хотя с философской точки зрения обе работы имеют преимущественно отрицательно-критический характер и концентрируются на несообразностях разумного эгоизма, они все-таки показывают общие контуры понимания Достоевским человека как свободного создания, не только с физическими, но также и с духовными и нравственными потребностями. Но ни в одной из рассмотренных работ еще не определен ни нравственный идеал, ни пределы свободы и ответственности, не затронута диалектика эгоизма и альтруизма. Для рассмотрения этих тем необходимо реконструировать позитивное понимание Достоевским человека как нравственного существа.

ЭТИКА АЛЬТРУИЗМА

Подпольный человек, будучи законченным эгоистом, стоит на самом крайнем удалении от нравственной добродетели. Чтобы понять его антипода, добродетельную личность, необходимо обратиться к позитивной этической философии Достоевского.

Его концепция человечества глубоко укоренена в этическом мировоззрении. Центральное место, которое в этом мировоззрении занимает проблема добра и зла, — то, что В. В. Зеньковский называл ее «этицизмом» — составляет один из главных источников воздействия Достоевского на всю последующую русскую философию и на миллионы читателей во всем мире¹. Как показано в первой главе, для него само существование объективных нравственных норм человеческого поведения не только опровергает этический нигилизм («все позволено»), но служит основанием для веры в Бога и бессмертие души.

Но что это за нормы и чем они обосновываются? Как и в других областях мысли Достоевского, здесь у нас тоже нет трактатов, вышедших из-под его пера, которые могли бы ответить на эти вопросы прямо и систематично. Однако такие ответы мы находим в богатой мозаике этически значимых текстов. Прежде всего, это великолепная галерея созданных им образов святых и грешников, персонифицирующих все разнообразие моральных состояний человека: от злодеев в частной и общественной жизни (подпольный человек, Раскольников, Свидригайлов) до образцов нравственности (Соня Мармеладова, Тихон, Зосима, князь Мышкин, в котором Достоевский пытался «изобразить положительно прекрасного человека» — 28/2: 251). Во-вторых, есть множество дискурсивных текстов, где изложены отдельные аспекты его взглядов на этику: споры о нравственном императиве любви и эгоистических препятствиях к следованию ему; рассуждения о совести и религии как источниках нравственных норм; исследование диалектики свободы и детерминизма; противоречивые оценки сущности вины и этической ценности страданий. Хотя сам Достоевский нигде и никогда не складывал элементы этой мозаики в структурированную теорию нравственности, все вместе они представляют достаточно подробную и связную картину этической природы человека.

ЗАКОН ЛЮБВИ И ЗАКОН ЛИЧНОСТИ

Размышления Достоевского о смерти первой жены (1864) важны для понимания его нравственной философии, в той же мере как и взглядов на бессмертие души. Не будем забывать, что тогдашняя аргументация в пользу бессмертия (то, что я назвал аргументом морального совершенства) была основана на безусловном принятии христианского закона, который он, как и Белинский до него, и Толстой после него называл «законом любви» (24: 165) — закона, остающегося категорическим императивом, несмотря на невозможность для кого-либо из обитателей Земли в полной мере ему соответствовать. Более внимательное рассмотрение этого текста с точки зрения его нравственных импликаций выявляет основные принципы этической ориентации Достоевского.

«Возлюбить человека, *как самого себя*», по заповеди Христовой — невозможно. Закон личности на земле связывает, *Я* препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек. Между тем после появления Христа, как *идеала человека во плоти*, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, — это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье. Таким образом, закон я сливается с законом гуманизма, и в слитии, оба, и *я* и *все* (по-видимому, две крайние противоположности), взаимно уничтож~~енн~~ые друг для друга, в то же самое время достигают и высшей цели своего индивидуального развития каждый особо» (20: 172, подчеркнуто Достоевским).

Закон, который предписывает «возлюби все, как себя» — это не фантазия, но закон «нашего идеала» (20: 174) Поскольку Христос был идеальным воплощением подобного альтруизма, несовершенные человеческие существа должны видеть в нем «великий и конечный идеал развития всего человечества — представший нам, по закону нашей истории, во плоти» (20: 173). Величайшим благом для человека является уничтожение «самости» в смысле подчинения своей воли закону любви, несмотря на противодействие «закона личности».

Последнее выражение употребляется Достоевским для обозначения эгоистического принципа, свойственного миру индивидуальных личностей, каждая из которых обладает и животной, и духовной природой. Первая побуждает их следовать собственным склонностям, а не общим предписаниям морали. Своеволие в духе, например, подпольного человека, то есть использование человеческой свободы, чтобы утвердить свою волю, независимо от закона любви — это и есть эгоизм: оно делает личность красугольным камнем ее действий и тем са-

мым пренебрегает другими людьми. Как показано во второй главе, Достоевский считал, что истинная свобода состоит не в эгоистическом самовыражении, но в нравственном самообладании (25: 62)².

Следовательно, для Достоевского отклонение от нравственных норм имеет единственное имя, и имя это — эгоизм. Равнозначность аморальности и эгоизма прямо вытекает из его концепции нравственного закона: если нам предписано любить других, как самих себя, всякое отклонение от этого закона означает, что мы любим себя больше, чем других. Сферы аморальности и эгоизма взаимообусловлены, одно не существует без другого.

Земная жизнь человечества становится таким образом для Достоевского бесконечной диалектикой добра и зла, закона любви и «закона личности», при том, что оба закона коренятся в сложной духовно-материальной природе человека. Из его рассуждений 1864 г. следует, что закон любви не может восторжествовать полностью; величайший на земле святой остается человеком, чье «я» «препятствует» совершенной добродетели. Некоторая доля эгоизма неизбежна для любого земного существа, препятствуя ему в достижении совершенной приверженности закону Христа. Но и закон личности никогда полностью не одолеет закон любви в том, кто заслуживает именоваться человеком.

Каким же именно образом «я» «препятствует»? Что в человеке не позволяет ему вполне подчиниться нравственному закону? В произведениях Достоевского человеческие недостатки, обуславливающие отклонение от закона любви, представлены во всем их невероятном многообразии и глубине — это самая подробная феноменология зла, когда-либо собранная в художественной литературе. В его анализе мы можем различить три типа недостатков: аффективный, волевой и интеллектуальный.

Что касается аффективной стороны, Достоевский рассматривал животную природу человека как неисчерпаемый источник желаний и побуждений, которые не просто не учитывают интересов и потребностей других людей, но напрямую им враждебны. Именно вспышки «жесточкого сладострастия», как замечает его Смешной человек, порождают почти все грехи человечества (25: 113; курсив Достоевского). В главе первой я показал, что, по Достоевскому, в материальном составе человека нет места альтруизму; любовь к другим — это духовное качество, которое привносится в человеческую природу лишь его причастностью Богу. В качестве животного человек обладает лишь побуждениями, безразличными к благополучию других — если только они к нему не враждебны. И эта враждебность богато представлена в героях Достоевского, как в злодеях, так и в святых.

Удивительно, но один из наиболее частых мотивов в изображенных Достоевским персонажах — это злоба: предумышленное стремление ранить или унижить. Злобные герои повсюду в его произведениях — от ранних рассказов до последних великих романов. «Униженные и оскор-

бленные» — это настоящий карнавал зла, исходящего от каждого, от Наташи и Нелли до мадам Бубновой («глаза сверкали от злости» — 3: 258) и прежде всего от князя Валковского, у которого под маской скрывается нечто злобное, хитрое и в высшей степени эгоистическое (3: 245), который хочет терзать, кусать, язвить, колоть (3: 360)⁴. Это звериные желания, о чем свидетельствует самый подбор слов — желания того же рода, что и у одного из каторжников, отбывавших вместе с ним наказание, которого он в «Записках из Мертвого дома» именует «А-в» (Павел Аристов). Это было, как пишет Достоевский, чудовище, «нравственный Квазимодо», пример того, до чего может дойти физическая сторона человека, не будучи сдерживаема изнутри нормами, законами (4: 63).

Налагание таких норм и законов — задача человеческой воли, и здесь на сцену выступают дефекты воли. основополагающим для материальной природы человека, как ее понимал Достоевский, является желание самовыражения, стремление перестроить свое окружение в соответствии с собственными нуждами. Личность хочет, пишет Достоевский, «как можно больше на своей воле пожить» (20: 239). Это стремление к «самовластности» становится предметом особого внимания в «Записках из подполья», где он говорит о мечтах заключенных о силе и власти, об их истерических, пагубных реакциях из-за того, что они лишены таких возможностей; с другой стороны, тюремщики, которые избивают и секут арестантов, также теряют человеческий облик, обладая по существу неограниченной властью, которая устраняет необходимые тормоза в выражении своеволия:

«Кто испытал раз эту власть, это безграничное господство над телом, кровью и духом такого же, как сам, человека... кто испытал власть и полную возможность унижить самым величайшим унижением другое существо, носящее на себе образ Божий, тот уже поневоле как-то делается не властен в своих ощущениях. Тиранство есть привычка; оно одарено развитием, оно развивается, наконец, в болезнь. Я стою на том, что самый лучший человек может огрубеть и оупить от привычки до степени зверя» (4: 154).

Ужасающая ирония заключается в том, что озверение может быть принято за божественность, о чем говорит торжествующий крик Кириллова в «Бесах»: «Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего — Своеволие!» (10: 472). Когда в этом же романе Тихон советует Ставрогину смирить свою гордыню, он тем самым протестует против дерзкого своеволия, которое побуждает человека считать себя арбитром в вопросе о добре и зле. Если животная, эгоистическая воля не сдерживается противостоящей ей духовной, нравственной волей, закон личности побеждает закон любви.

И, наконец, в понимании Достоевского, воздействие закона личности во многих случаях объясняется чисто интеллектуальными факторами, отличными от факторов аффективных и волевых. В записях к «Братьям Карамазовым» Алеша говорит Коле Красоткину, что даже

такая «прелестная натура, как ваша, еще и не начавшая жить, уже совершенно испорчена убеждениями» (15: 309). Достоевский уделил немалое внимание тому, как конкретные когнитивные условия (убеждения, пробелы в знаниях или процессы осмысления) обуславливают неспособность нравственной воли сдерживать эгоистические побуждения. В разных местах он выявляет множество когнитивных условий, приводящих к подобному результату; в их числе вера в философский материализм или атеизм; отрицание бессмертия души; непонимание простого народа; казуистические рассуждения; западнические взгляды; буржуазная ментальность; ошибочное понимание свободы. Все это, по крайней мере частично, осуждается Достоевским, как подрывающее духовное, альтруистическое начало и способствующее эгоизму.

Более острые протесты против конкретных когнитивных состояний содержатся в поучениях старца Зосимы. Вот, например, его осуждение того, что он называет современным «царством свободы»:

«Понимая свободу как приумножение и скорое утоление потребностей искажают природу свою, ибо зарождают в себе много бессмысленных и глупых желаний, привычек и нелепейших выдумок. Живут лишь для зависти друг другу, для плотоугодия и чванства... И не дивно, что вместо свободы впали в рабство... Как отстать от привычек своих, куда пойдет сей невольник, если столь привык утолять бесчисленные потребности свои, которые сам же навывдумал? В уединении он, и какое ему дело до целого» (14: 284—285).

Здесь концепция свободы, как возможности поступать как заблагорассудится, осуждается за поощрение чисто личных желаний и разрушение нравственной воли, вплоть до эгоистической изоляции и безразличия к ближним (призрак подпольного человека).

Таким образом, по Достоевскому, для человека существует абсолютное нравственное добро: условие совершенного принятия закона любви, или, другими словами, любви к ближним, вплоть до безусловного, подражающего Христу самопожертвования. Люди нравственно обязаны стремиться к этому альтруистическому идеалу, насколько это позволяет их двойственная материально-духовная природа. И Достоевский не сомневается, что они *могут* хотя бы частично достичь этого. Но вследствие аффективных, волевых и когнитивных ограничений, присущих их противоречивой природе и способствующих осуществлению эгоистического «закона личности», они никогда не смогут достичь в этом совершенства.

МОРАЛЬНАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ: (1) СОВЕСТЬ

Сформулировав, каково было понимание Достоевским высшего нравственного принципа, необходимо поставить вопрос об эпистемологическом обосновании всей его концепции. Возможно ли теорети-

ческое обоснование любви, как категорического, то есть безусловно обязывающего, императива? И как практически отдельный действующий моральный субъект может принять правильное решение в конкретных обстоятельствах?

Из всех текстов, где Достоевский затрагивает нравственную философию, наиболее близко к эпистемологическим проблемам обсуждения сочинений другого писателя. В «Дневнике писателя» (июль и август 1877 г.) много страниц посвящено новому роману Льва Толстого «Анна Каренина». У Достоевского были серьезные идеологические возражения автору, прежде всего, из-за неспособности Толстого, по его мнению, оценить сочувствие русского народа балканским славянам, вовлеченным тогда в Русско-турецкую войну 1877—1878 гг. И все же он считал, что этот роман «есть совершенство как художественное произведение» (25: 200), и даже высказал несколько похвал ему с идеологической точки зрения.

В частности, Достоевский высоко оценил нравственную веру одного из героев, Левина, которую тот, по-видимому, обрел после случайной встречи с каким-то крестьянином. В «Дневнике писателя» Достоевский одобрительно и довольно пространно пересказал его убеждения, точно следуя толстовскому тексту:

«Мысль Левина та: к чему искать умом того, что уже дано самую жизнь, с чем родится каждый человек и чему (поневоле даже) должен следовать и следует каждый человек. С совестью, с понятием о добре и зле каждый человек рождается, стало быть, рождается прямо и с целью жизни: жизнь для добра и не любить зла. Рождается с этим и мужик и барин, и француз и русский и турок — все чтут добро (NB: хотя многие ужасно по-своему). Я же, говорит Левин, хотел все это познать математикой, наукой, разумом, или ждал чуда, между тем это дано мне даром, рождено со мною. А что оно дано даром, то этому есть прямые доказательства; все на свете понимают или могут понять, что надо *любить ближнего как самого себя*. В этом знании, в сущности, и заключается весь закон человеческий, как и объявлено нам самим Христом. Между тем это знание прирожденно, стало быть, послано даром, ибо разум ни за что не мог бы дать такое знание, — почему? да потому, что “любить ближнего”, если судить по разуму, выйдет неразумно» (25: 204; подчеркнуто Достоевским).

На первый взгляд, все это лишь добросовестный пересказ Толстого. Но Достоевский называет мысли Левина очень верными и прекрасно выраженными и огорчается тем, что, как он считает, тот впоследствии отошел от них. Очевидно, что размышления Левина пришлись ему по вкусу. Более того, словоупотребление Достоевского в его пересказе выдает, что он слегка переиначивает Толстого для собственных нужд. Его внедрение в мысли Левина очевидно, в частности, уже из употребления таких слов, как «врожденное» и «совесть», которых не было у Толстого, но которые являются ключевыми понятиями в эти-

ческом мышлении Достоевского. В целом в данном отрывке четко представлено его собственное понимание некоторых фундаментальных проблем этической эпистемологии, которые могут быть сведены к пяти моментам.

Во-первых, это абсолютный моральный закон, который обычно постигается благодаря внутреннему голосу, называемому совестью, и который повелевает людям любить ближних как самих себя. То, что именно совесть указывает на этот закон, для Достоевского столь же очевидно, как и обязательный характер самого закона. Как заметил как-то С. В. Белов, Достоевского могла мучить неуверенность в бытии Бога, но он никогда не ставил под сомнение внутренний голос совести⁴. Его приверженность к идее всеобщности нравственного сознания для всех людей подразумевается уже самим признанием этого сознания как свойства различных классов («и мужик, и барин»), различных народов и религий («и француз, и русский, и турок»), хотя он и видел существенные различия в том, как именно каждая из этих групп стремится к добру.

В других произведениях Достоевский настаивает на существовании совести даже у тех многих, кто не исполняет ее требований. Зосима в «Братьях Карамазовых» говорит, что преступника может исправить «лишь закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести» (14: 60). По мнению князя Мышкина («Идиот»), «самый закоренелый и нераскаянный убийца все-таки знает, что он *преступник*, то есть по совести считает, что он нехорошо поступил, хоть и без всякого раскаяния» (8: 280; курсив Достоевского). В некоторых более драматических местах совесть у Достоевского противостоит злым делам или намерениям, как например, в словах прокурора Ипполита Кирилловича из «Братьев Карамазовых», когда он рассказывает о состоянии Дмитрия Карамазова после якобы совершенного им отцеубийства: «<что-то> кричит в душе, стучит в уме неустанно и отравляет его сердце до смерти; это *что-то* — это совесть, господа присяжные заседатели, это суд ее, это страшные ее угрызения!» (15: 144; курсив Достоевского). Не зная ни на какие грехи, совесть, по убеждению Достоевского, остается «судящим во мне Богом» (24: 109).

Во-вторых, знание закона любви является врожденным (в смысле вложения в изначальную структуру) «даром» Создателя человеку. Говоря об убежденности Левина в том, что каждый человек рождается с понятием добра и зла, Достоевский более явно, чем у самого Толстого, подчеркивает врожденность и универсальность этого понятия, получаемого отнюдь не по благодати, которая дается только избранным или же в какие-то определенные моменты жизни. Достоевский говорил также в другом месте, что человек должен ощущать потребность в любви к ближнему именно потому, что является человеком (19: 131—132); эта потребность является необходимой составной частью духовного компонента его дуалистической природы. Он находит в рассуждениях Леви-

на аргумент «общего согласия» в пользу врожденности этого закона: «Есть прямые доказательства: все на свете понимают или могут понять, что надо *любить ближнего как самого себя*». (25: 204; курсив Достоевского). Хотя Достоевский и не высказывает этого, но врожденность совести может объяснить и моральное поведение таких людей, кто, как Белинский, не верит ни в Бога, ни в бессмертие души — вопреки тезису: «нет добродетели, если нет бессмертия». Это может объясняться тем, что ложные убеждения еще не вполне «извратили» их личность, хотя опасность такого развития несомненна.

В-третьих, нравственно-обязательный характер закона любви устанавливается не «математикой, наукой, разумом» (слова Левина, повторенные Достоевским), а чем-то «ощущаемым» или интуитивно чувствуемым. В других текстах Достоевский развивает этот тезис, объясняя, что он считает нравственный закон непосредственно познаваемым и поэтому не требующим и не допускающим каких-либо логических обоснований. Это восприятие он неизменно определяет словом «чувство». Это же слово он употребляет и в таких словосочетаниях, как «нравственное чувство» (23: 37) или «чувство благодетелей» (24: 294). Совесть говорит в нас скорее чувственно-эмоциональным, нежели логическим языком, как он неоднократно подчеркивал в своих записных книжках. В деле воспитания нравственности «умом же ни до чего не дойдешь» (1876 или 1877; 24: 226). Коль скоро нравственные идеи возникают в нас «по чувству», невозможно *доказать* их моральность; они «одной логикой оправдаться никогда не могут». (27: 85). Если рассматривать любовь к людям, как *идею* (то есть как интеллектуальную категорию), она окажется «непостижима» для нас: «Нам явлен был лишь великий идеал в форме чувства» (24: 311).

В-четвертых, во взглядах Достоевского на совесть, как на предписывающую приверженность *закону*, неявно проявляется деонтологический характер его этической мысли, то есть представление об обязательности нравственных поступков независимо от их возможных последствий. Совесть говорит нам прямо и непосредственно, что истинно, а что ложно, и это означает ненужность и нежелательность каких-либо прагматических расчетов или соображений о результатах наших действий.

Главная открытая атака на подобное консеквенциалистское мышление содержится не в этических мыслях Достоевского, а в его суждениях о природе искусства (см. следующую главу). Некоторые из его замечаний по этому поводу отчасти выявляют и фундаментальную теоретическую уязвимость утилитаристской нравственной теории, и прежде всего — претензию на то, что будущее можно предсказать заранее и с достаточной долей уверенности определить полезность предполагаемого поступка, без чего, с точки зрения утилитаризма, невозможно оценить его моральность. Для Достоевского будущее слишком неясно, чтобы с уверенностью предсказывать все возможные последствия:

«Нормальные, естественные пути полезного нам не совсем известны, по крайней мере не исчислены до последней точности. Как, в самом деле, определить, ясно и бесспорно, что именно надо делать, чтоб дойти до идеала всех наших желаний и до всего того, что желает и к чему стремится все человечество? Можно угадывать... но невозможно рассчитать каждый будущий шаг всего человечества, вроде календаря» (18: 95).

В частности, Достоевский осуждает мнение о том, что отвратительный сам по себе поступок может быть оправдан по своим благим последствиям, которые перевешивают внутренне присущее ему зло. Его отрицание такой, по его словам, «иезуитской» позиции, когда «цель оправдывает средства», содержится уже в «Двойнике» (1: 132) и доминирует в «Преступлении и наказании» и «Бесах». Одна из нитей запутанных побуждений Раскольникова убить старуху-процентщицу выявляется в словах безымянного студента, подслушанных в трактире: «Убей ее и возьми ее деньги, с тем чтобы с их помощью посвятить потом себя на служение всему человечеству и общему делу: как ты думаешь, не загладится ли одно, крошечное преступленье тысячи добрых дел? За одну жизнь — тысячи жизней, спасенных от гниения и разложения. Одна смерть и сто жизней взамен — да ведь тут арифметика!» (6: 54). Как и в случае оправдания жестокостей социальной революции, здесь предполагаемая полезность действия всецело определяется последствиями, по которым, якобы, можно судить о его моральной приемлемости. Но каким образом принципиально неясный прогноз может оправдать реально приносимое зло?

Будучи убежденным деонтологом и нонконсеквенциалистом, Достоевский попросту отвергает «полезность», как критерий, заменяющий моральные императивы совести. «Подставить ланиту, любить больше себя — не потому, что полезно, а потому что нравится, до жгучего чувства, до страсти» — пишет он в записной книжке (27: 57). Еще резче подобная деонтологическая концепция нравственного долга и отказ от «расчета» проявляются в другой записи, касающейся обязанности помогать тому, кто нуждается в помощи:

«N.V. Искать причины помощи не допускает Евангелие. Просто получай, самарянин.

А если раз допустить причину помощи

...То сейчас войдет в ум и рассуждение. Нет достаточной причины, нет ему помочь» (sic! — 24: 266).

Наконец, это еще одно следствие идей, изложенных в цитированном выше отрывке о Левине, где говорится, что нравственности не учат и не учатся, за исключением тех случаев, когда это нужно для закрепления и усиления уже имеющихся врожденных понятий. Нет нужды слишком заботиться о моральном воспитании ребенка, потому что нравственный закон дан ему от рождения, писал Достоевский в 1878 г. одной озабоченной матери, обратившейся к нему за советом о

воспитании сына. «Вы слишком многим задаетесь и болезненно беспокоитесь. Дело может быть ведено гораздо проще. К чему такие задачи: “Что такое *благо*, что нет?” Эти вопросы — вопросы лишь для Вас, как и для всякого *внутреннего* человека, но при воспитании-то Вашего ребенка к чему это? Все, кто способны к *истине*, все те чувствуют своею совестью, что такое благо, а что нет?» (30/1: 16—17; курсив Достоевского). Затем он дает ей уже конкретные советы, как поощрять у сына веру и стимулировать врожденное нравственное чувство примером своих собственных добродетельных поступков: если «Вы были добры, то, поверьте, Вы исполнили перед ним Вашу обязанность на всю его жизнь, потому что Вы *непосредственно* научите его тому, что добро хорошо». (30/1: 17; курсив Достоевского).

Признание Достоевским здесь, равно как и в ряде других мест, важности нравственных примеров понимается иногда так, что примеры эти рассматривались им как своего рода *внушение*, первичное вписание закона любви в *tabula rasa* нравственного сознания⁵. Но из цитированного письма ясно, что он считал личный пример не создающим, а только стимулирующим и укрепляющим врожденные понятия средством; ребенку нужно только помочь осознать уже вложенное в него стремление к добру. Вера Достоевского в силу примера может, конечно, объясняться его предпочтением, как художника, образности сравнительно с логическими формулами; для него образы Христа и святых являются эвристическими средствами, персонифицирующими и драматизирующими то, что говорит нам нравственное сознание в более абстрактной форме. Как замечает Достоевский в записной книжке, русские крестьяне, вероятно, не очень хорошо понимали догматы Православной церкви, но зато они знали жития святых (24: 191).

Достоевского беспокоили широко распространенные нарушения закона любви, однако он уверенно говорил о том, что такие нарушения не опровергают его врожденного характера, а свидетельствуют лишь о том, что люди часто не следуют моральной истине, содержащейся внутри них. Из размышлений Достоевского по поводу подавления или пренебрежения совестью, которая все-таки каким-то образом присутствует в сердце каждого человека, можно построить иерархию моральных состояний у различных людей или у одного человека, но в разные моменты времени, как она рисовалась Достоевскому.

При наивысшем моральном состоянии у человека с сильной, активной и устойчивой совестью поведение, в большинстве случаев, согласуется, хотя никогда не в полной мере, с законом любви. Христианский идеал вызывает в нем «непосредственное, ужасно сильное, непобедимое ощущение, что *это ужасно хорошо*» (20: 192; курсив Достоевского), и поэтому он поступает в соответствии с этим идеалом.

Следующее высшее состояние нравственного сознания характерно для тех, кто, нарушая закон любви, понимает свою неправоту и раскаивается в ней. Хотя их совесть и не смогла противостоять греху (Дос-

товский решительно отвергает тезис Платона о том, что знание добра означает следование ему), они испытывают угрызения совести, начиная от простого дискомфорта, до «страшного суда», которым прокурор угрожает Дмитрию Карамазову, и мук совести, которые, по мнению Алеши, вызвал болезнь Ивана в конце второй книги романа (15: 89). Именно к такому состоянию души приближается в эпилоге «Преступления и наказания» Раскольников, соблазненный похвалой неизвестного студента, что он может убить и ограбить старуху-процентщицу «без всякого зазору совести» (6: 54) и долгое время утверждавший, что собственная его совесть чиста (6: 417). По мнению Достоевского, среди различных ступеней моральной иерархии состояние кающегося грешника для людей наиболее характерно.

На ступень ниже стоит грешник нераскаявшийся, подобно убийце из рассказа князя Мышкина, который, зная, что нельзя преступать закон любви, все-таки решается на это и не испытывает при этом никакого сожаления. Совесть такого человека еще жива настолько, чтобы сознавать виновность, но уже неспособна вызвать раскаяние, а тем более удержать от совершения предосудительного поступка. Достоевский видел примеры этого среди своих сотоварищей-арестантов в Сибири и, как мы видели, использовал их как доказательство всеобщности нравственного чувства, хотя в данном случае и ослабленного: позднее опыт убедил его, что даже самый закоренелый и нераскаявшийся преступник все же признает себя таковым (8: 280). И вне тюремных стен простой русский народ может быть «развратен», но, по крайней мере, никто «свое злое не считает за хорошее» (24: 198).

На каждом из рассмотренных уровней христианское сознание проявляется по-своему, но всегда признаются моральные ограничения, налагаемые законом любви, даже в тех случаях, когда он грубо нарушается. Однако на самом низшем, четвертом, уровне отсутствуют и раскаяние, и чувство вины: совесть уже ничем не проявляет себя. Достоевский признавал существование такого типа, когда писал «Записки из Мертвого дома» (1862), и причислил к нему не только «морального Квазимодо» А-ва, но и большую часть своих сотоварищей-арестантов: «Большинство из них совсем себя не винило». (4: 147). В записной книжке он так пишет о простых русских: «безнравственность прямо», «голый разврат эгоизма» (24: 229), как бы предполагая этим существование людей, у которых полностью отсутствует совесть. Хотя, как мы увидим, позже он переменял свое мнение об арестантах, все же какое-то время ему представлялось, что некоторые полностью лишены деятельного нравственного чувства.

Однако Достоевский нигде не говорит, что хоть один человек с рождения лишен «дара» совести или что этот дар был *безвозвратно* утрачен. Вероятно, имея в виду такие личности, как «А-в», Раскольников, Свидригайлов и Ставрогин, он говорит в статье об «Анне Карениной», что каждый человек на земле сознает или *может сознавать* обязатель-

ность закона любви. Такое понимание озаряет Раскольников в конце романа; даже у прожженного имморалиста Свидригайлова, как заметил В. Террас, есть «глубинная» совесть, разрушающая его⁶. Хотя Ставрогин и претендует (в одном из набросков к запрещенной главе «У Тихона») на то, что «не знает и не чувствует зла и добра», тем не менее он тут же говорит о «потере» этого чувства, подразумевая тем самым его наличие в прежнее время (12: 113). Отрицая какие-либо генетические причины для явного отсутствия совести, Достоевский пытался объяснить это подавлением или омертвлением врожденного нравственного чувства.

Хотя Достоевский и верил в существование абсолютного зла — то есть в возможность нарушения закона любви — он, по всей видимости, не хотел признавать, что существует абсолютно злая человеческая душа — ведь в каждой теплится искра Божия. Нельзя впасть в ложную дихотомию и задаваться вопросом — является ли для Достоевского человек носителем добра или зла: он и то, и другое одновременно. Когда Достоевский писал, «что зло таится в человечестве глубже, чем предполагают лекаря-социалисты» (25: 201), он все-таки не подразумевал безусловное зло в человеке. Если не впасть в утопию, то согласно закону личности ни в ком нет совершенного добра, но, благодаря дару совести, никто не опускается и до абсолютного зла.

МОРАЛЬНАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ: (2) ВЕРА

Тот факт, что индивидуальная совесть может быть, а может и не быть жива настолько, чтобы воспринимать нравственно благие поступки или отвергать зло, ставит Достоевского перед эпистемологической проблемой: можно ли практически доверять своей совести? Если она — единственное основание моральных суждений и различна у различных людей, или различна у одних и тех же людей в разное время, не оказываемся ли мы в ловушке релятивизма, совершенно не соответствующего общему абсолютистскому строю этической философии Достоевского?

Более того, несмотря на неоднократные упоминания о врожденной совести как источнике нравственной истины, Достоевский не менее часто пытается поставить веру в качестве высшего арбитра нравственности, словно «добро» не определяется одним только велением совести, но требует еще и какой-то другой санкции. В записной книжке он пишет, что источником морали является «религиозное чувство» (27: 85). Как мы видели, он часто связывает аморальность с утратой веры; один из персонажей «Идиота», Келлер, предвосхищая знаменитый афоризм из «Братьев Карамазовых», утверждает, что «потерял всякий призрак нравственности» единственно от «безверия во Всевышнего» (8: 256). В другой записи Достоевский пишет: «Если мы не имеем авторитета в вере и во Христе, то во всем заблудимся» (27: 85). Еще более

заострена следующая запись: «Всякая нравственность выходит из религии, ибо религия есть только формула нравственности» (24: 168). Обращаясь конкретно к русской Православной церкви, Достоевский утверждал, что «Православие, то есть форма исповедания Христа, есть начало нравственности и совести нашей» (21: 266).

Так что же является источником и гарантом моральных суждений — совесть или вера? Судя по всему, Достоевский вплоть до последнего года своей жизни не задумывался о выборе между ними, будучи уверен, что совесть — это божественный дар, и то, что диктуется ею, это и есть христианский закон любви и ничего более. Обычно, прислушивается ли человек к внутреннему голосу совести или обращается к заповедям Христа как к высшему критерию оценки человеческого поведения, результат будет одним и тем же, а потому нет никаких причин для их противопоставления друг другу. Но в 1880 г. ему пришлось детально заняться этой проблемой, которую он, не колеблясь, решил в пользу веры.

8 июня Достоевский произнес в Москве речь, посвященную открытию памятника Пушкину. В страстном панегирике он превознес великого поэта как воплощение уникальной и высшей русской духовности, которая могла бы стать светочем для всего мира. Его речь произвела сенсацию и подогрела в русской прессе давний спор славянофилов и западников. Одним из многих либералов-западников, печатно ответивших на речь Достоевского, был историк права А. Д. Градовский, выступивший с критикой речи Достоевского за ее морализаторское осуждение реформ в России⁷. Достоевский, в свою очередь, посвятил большую часть последней главы «Дневника писателя» за 1880 г. ответу Градовскому, у которого он потребовал объяснений, каким образом возможен социальный прогресс без нравственной опоры: «Чем соедините вы людей для достижения ваших гражданских целей, если нет у вас основы в первоначальной великой идее нравственности? А нравственные идеи только одни: все основаны на идее личного абсолютно-самосовершенствования впереди, в идеале, ибо оно несет на себе все, все стремления, все жажды, а, стало быть, из него же исходят все ваши гражданские идеалы» (26: 164).

Этот ответ вызвал более философски продуманную критику историка К. Кавелина в его «Письме к Ф. М. Достоевскому», опубликованном в том же году, где была оспорена не только оценка реформ его оппонентом, но и сама его концепция нравственности, послужившая ее основой. Кавелин утверждал, в частности, что такие выражения, как «нравственные идеи» и «общественная мораль», лишены смысла, поскольку мораль — это чисто эмоциональная, неконцептуальная сфера и, более того, приложима только к личностям, а не к сообществам. Что касается излюбленной Достоевским «совести», то Кавелин в развитие темы предложил релятивистскую концепцию морали, в которой совесть является чисто социальным конструктом; он определял мораль как соответствие сложившимся в данном обществе понятиям о нравственности:

«Нравственный человек тот, что в своих помыслах и поступках остается всегда верен голосу своей совести, подсказывающей ему, хороши ли они или дурны; только в отношении человека к самому себе и заключается нравственность, только в согласовании мыслей и поступков с совестью и состоит нравственная правда. *Что* именно совесть подсказывает, почему она одни помыслы и поступки одобряет, другие осуждает — это уже выступает из области нравственности и определяется понятиями или идеями, которые слагаются под влиянием общест-венности, и потому, в разное время, при разных обстоятельствах, бывают весьма различны»⁸.

Именно потому, что голос совести возникает под влиянием соци-альных условий, продолжал Кавелин, сегодня для христиан он совсем иной, чем для язычников древней Греции. И во всяком случае личная мораль, определяемая как верность своей совести, никак не связана с общественным благом: Шарлотта Корде (убийца Марата) и Феличе Орсини (покушавшийся на Наполеона III), казненные за свои пре-ступления, были людьми высокой нравственности, поскольку посту-пали в полном соответствии с собственной совестью⁹.

Это было уже слишком для Достоевского, придававшего тому, *что именно* требует совесть, величайшее моральное и общественное значе-ние. Поэтому он переформулировал свои взгляды на природу совести и ее отношение к нравственности, но не успел завершить ответ Кавелину за несколько месяцев до смерти в январе 1881 г. Однако в последней записной тетради сохранились главные тезисы его будущего ответа, где Достоевский не скрывает своего презрения к оппоненту, которого на-зывает «комичным», «трогательным» и «нигилистом», (хоть и «не таким нигилистом, которого нужно повесить» — 27: 61, 63). Эти заметки пред-ставляют собой одну из наиболее последовательных попыток Достоевс-кого рассмотреть основы морали и в них яснее, чем прежде, проявляют-ся религиозные основы его нравственной философии.

Достоевский начинает свой ответ с обвинения Кавелина в отрица-нии «духовной природы русского народа», после чего следуют какие-то таинственные слова: «Вы никогда не видали красного цвета»; по всей видимости, это намек на то, что Кавелин избегал некоего болез-ненного сюжета, относившегося к русской культуре того времени¹⁰. «Я вам буду говорить о нем», — пишет Достоевский (27: 55).

Переходя непосредственно к сфере нравственности, он сосредото-чивается на ее понимании Кавелиным как действий в соответствии с убеждениями: «я... не признаю ваш тезис, что нравственность есть сог-ласие с внутренними убеждениями. Это лишь *честность* (русский язык богат), но не нравственность» (27: 56; курсив Достоевского). Весьма характерно, что он и здесь пользуется *reductio* аргументами для обос-нования своих взглядов, показывая противоречивость (или абсурд-ность другого рода) следствий из точки зрения оппонента. Например, Достоевский указывает, что, по Кавелину, ложь может быть и благом,

и злом — в зависимости от того, говорится она по убеждению или нет (27: 85). Одинаково абсурдно, продолжает он, считать «моральными» и взрыв в Зимнем дворце, и сожжение еретиков на костре, ссылаясь при этом на убеждение (27: 56). В этом выражены деонтологические взгляды Достоевского на действия людей как правильные или неправильные сами по себе, независимо от вызвавших их побуждений или предполагаемых последствий. В «Записках из Мертвого дома» содержится своего рода аргумент «общего согласия»: «Всякий согласится, что есть такие преступления, которые всегда и везде, по всевозможным законам, с начала мира считаются бесспорными преступлениями и будут считаться такими до тех пор, покамест человек останется человеком» (4: 15). Для такого морального абсолютиста, как Достоевский, тот факт, что преступление совершено «по убеждению», отнюдь не оправдывает его морально.

Но если, на чем он настаивал ранее, совесть есть истинный голос нравственности внутри нас, как отличить его от «убеждения», способного побудить нас и на злое дело? В заметках для ответа Кавелину видна попытка разрешить этот вопрос. Сперва Достоевский пытается противопоставить *совесть* и *убеждение*, как эмоционально-аффективную и рассудочную категории, и обрисовывает такую гипотетическую ситуацию, когда угрызания совести побеждают рассудочное убеждение:

«...*нравственное* не исчерпывается лишь одним понятием о последовательности со своими убеждениями, — что иногда нравственное бывает не следовать убеждениям, и сам убежденный, вполне сохраняя свое убеждение, останавливается от какого-то чувства и не совершает поступка. Бранит себя и презирует умом, но чувством, значит совестью, не может совершить и останавливается» (27: 57; подчеркнуто Достоевским).

Достоевский предполагает, что подобный внутренний конфликт «ума» и «чувства» присутствовал у революционерки Веры Засулич, пытавшейся застрелить Трепова, но она позволила «убеждению» победить совесть.

В заметках обращает на себя внимание не только стремление сохранить нравственную чистоту совести, но и неохотное признание того, что и сама совесть может ошибаться. Достоевский впервые признает культурные и индивидуальные различия в велениях совести разным людям и то, что она может требовать чего-то другого, кроме исполнения закона любви. В особенности его мнения о двух «нравственных чудовищах» представляются связанными с таким сдвигом. Одно из этих чудовищ — де Сад: «Совесть, совесть маркиза де Сада!», — восклицает Достоевский и добавляет: «это нелепо». Второе чудовище — испанский инквизитор, он «уж тем одним безнравственен, что в сердце его, в совести его могла ужиться идея о необходимости сожигать людей». Сюда же Достоевский относит Орсины и героя Мицкевича Конрада Валленрода. По-видимому, он полагал, что у них убеждение не просто

побеждало совесть, но что они обладали злой *совестью* — извращением или искажением первородного человеческого «дара». Таким образом, Достоевский признает, что различие между дурным «убеждением» и хорошей «совестью» сохраняется отнюдь не во всех случаях, и уже допускает возможность злой совести: «Совесть без Бога есть ужас», пишет он, все еще имея в виду свой ответ Кавелину, «она может заблудиться до самого безнравственного» (27: 56).

Следовательно, и совесть подлежит испытанию некой высокой мерой, которую Достоевский находит не в «философии», но в том самом «красном цвете», от которого якобы уклонился Кавелин: «Недостаточно определять нравственность верностью своим убеждениям. Надо еще беспрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же их одна — Христос, но тут уж не философия, а вера, а вера — это красный цвет». Окончательное оправдание нравственного суждения происходит от веры в Христа как воплощения наивысшего добра: «Нравственный образец и идеал есть у меня, дан, Христос. Спрашиваю: сжег ли бы он еретиков — нет. Ну так значит сжигание еретиков есть поступок безнравственный» (27: 56). Как Достоевский записал в 1876-м или в 1877 г., без Бога нельзя считать любовь к человечеству основой морали, поскольку сразу же последует вопрос: а почему я должен любить человечество? Этот аргумент звучит и в конце цитированного выше отрывка о Левине из «Дневника писателя», где Достоевский писал, что с рациональной точки зрения любовь к человечеству неразумна. Возразить на это совершенно нечего, единственным твердым основанием может быть только вера в Бога, который заповедал любить своих ближних.

Таким образом, в последний год жизни Достоевский, наконец, высказал, хоть и всего лишь в необработанных заметках, то, что было, по-видимому, не оформленным до конца убеждением, всегда лежавшим в основании его этических взглядов — а именно, что как бы ни была важна совесть для повседневной жизни, этически она вторична по отношению к религиозной вере, принимающей закон любви, таким, каким Христос возвестил его, в соответствии с которым Он жил. По Достоевскому совесть вполне реальна, и в большинстве случаев на нее можно положиться, однако наивысшим авторитетом является Христос, и поэтому утрата веры может вести к извращению и утрате морали, к ужасающему представлению о том, что все позволено. Достоевский не соглашался с преобладавшим скептическим убеждением, что совесть полностью определяется социальными условиями (известно о его знакомстве с подобными взглядами еще до выступления Кавелина — см., например, высказывание Ивана в «Братьях Карамазовых» — 15: 87). Но он сознавал, что голос совести может быть трагически искажен из-за утраты веры. Достаточно вспомнить незабываемое изображение такой изуродованной совести в лице Раскольниковова.

Говоря об образе Христа как высшем по сравнению с совестью авторитете, Достоевский, по-видимому, не осознавал, что практическое

содержание этого образа далеко не ясно. В конкретных случаях даже благочестивые христиане могут не соглашаться во мнениях о том, как поступил бы сам Христос. Толстой, например, утверждал, что Христос исключал любое насилие, в то время как Достоевский признавал некоторые его формы, даже войну, не противоречащими нравственности. Иисус Достоевского не стал бы сжигать еретиков, но, скорее всего, Он прибег бы к силе для самозащиты или борьбы с преступлениями или другим злом. Здесь мы подходим к границе его прямых рассуждений о высшем моральном критерии: он не считал нужным дискурсивный анализ практического альтруизма, хотя это с достаточной полнотой отражено в его художественных произведениях в образной форме.

СФЕРА МОРАЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Кроме основных принципов морали, затронутых выше, этическое мышление Достоевского отмечено еще двумя темами, которые придадут его философствованию особый отпечаток. Во-первых, он считал, особенно в свои последние годы, исключительно важной моральную ответственность, и не только за свободно избранное личностью свое собственное поведение, но и за поведение других людей, фактически, за все человечество. Во-вторых, Достоевский придавал огромное значение страданию, как в психологическом, так и в этическом отношении. Обе эти темы будут рассмотрены в заключительных разделах этой главы.

Оба аспекта его концепции моральной ответственности представляют определенные трудности для интерпретации. Что касается общепринятого понимания ответственности, то пламенная защита Достоевским человеческой свободы — Бердяев называл его самым страстным защитником свободы за всю историю человеческой мысли¹¹ — затрудняет выявление у него разумных пределов ответственности; если все свободные поступки влекут за собой ответственность, то она должна быть столь же «экстремальна», как и сама свобода. С другой стороны, особый, духовный смысл ответственности за все человечество, сколь бы ни было велико его значение для Достоевского в психологическом и литературном отношениях, концептуально может показаться или слишком мистическим для анализа, или чрезмерно экстравагантным, чтобы относиться к нему всерьез.

В этом разделе я попытаюсь прежде всего показать, что, хотя принимаемые Достоевским границы ответственности в общепринятом значении довольно широки, они отнюдь не экстремальны; и, второе, что сама идея ответственности за все человечество, являясь в конечном итоге религиозной, мистической, получает у Достоевского дискурсивную защиту и вполне осмыслена в контексте его метафизики и христианской веры.

Во-первых, об общепринятом смысле ответственности. Конечно, Достоевский был заклятым врагом всеобщего каузального детерминизма — механистической теории о том, что все (включая волевые действия человека) обуславливается предыдущими обстоятельствами и в принципе, при знании соответствующих законов, может быть предсказано. По этому поводу Достоевский полностью соглашался с обличениями подпольного человека. Ничто не было для него так отвратительно в мировоззрении «нигилистов», как эта теория, которая, по его мнению, низводила человека до уровня «фортепьянной клавиши или органного штифтика» (5: 112). — то есть просто передатчика внешних импульсов, лишённого какой бы то ни было самостоятельности. Такая теория перечеркивает само понятие моральной ответственности, ведь если все волевые акты являются неизбежными следствиями обстоятельств, абсолютно не поддающимися влиянию самой личности, значит, «выбор» бессмыслен: человек и не мог поступить иначе и, следовательно, не несет никакой моральной ответственности за свои действия.

Мы уже видели, что с особенным презрением Достоевский относился к так называемому «учению о среде», как он называл детерминизм своих оппонентов-социалистов, который просил людям их преступления. В очерке «Среда» («Дневник писателя», 1873 г.) Достоевский так пояснял аргументы социалистов: причины преступлений кроются в таком явлении, как бедность, и, следовательно, виновато общество, а не сам несчастный человек. «Ведь этак мало-помалу придем к заключению, что и вовсе нет преступлений, а во всем “среда виновата”», — писал Достоевский. Мы доходим даже до того, что считаем преступление долгом — «благородным протестом против “среды”» — хотя похвала не менее абсурдна, чем порицание действий, которые порождены исключительно социальными условиями (21: 16). Столь же подозрительно Достоевский воспринимал и чисто психологические (как противоположность психо-социальным) объяснения, устраняющие ответственность личности, например, оправдание наличием «аффекта», по поводу чего он особенно бурно возмущается в записной книжке:

«Аффект! Помилуйте, всё так можно сказать, каждое впечатление — аффект. А кто знает границу (какие такие эксперты?), где можно положить нормой, что уж за этой чертой аффект безответствен. Да всякое приключение — аффект! Восход солнца — аффект, взгляд на луну — аффект, да еще как!» (24: 207).

«Учению о среде» Достоевский противопоставлял в «Дневнике писателя» то, что он называл просто «христианством», предполагающим ответственность личности за свои действия, и таким образом признает ее свободу. Как показано в предыдущей главе, он считал, что свободная воля и моральная ответственность являются неотъемлемыми элементами христианского учения (21: 16). Более того, как и многие русские Православные мыслители, он был убежден, что Православие придает большее значение свободной воле, чем другие христианские кон-

фессии¹². Тихон в разговоре со Ставрогиным (запрещенная глава «Бесов» «У Тихона») особенно подчеркивает значение ответственности. Основываясь не только на вере для обоснования тезиса об ответственности, Тихон так строит свою логическую аргументацию: «Христианство признает ответственность даже и при всякой среде. Вас умом Господь не обделил, рассудите сами: коль скоро вы в силах умственно поставить вопрос: “ответствен я или не ответствен за дела мои?” — значит, непременно уж ответственны» (12: 116). Суть этого тонкого рассуждения в том, что сама способность понимать такие альтернативы означает свободу действий личности. Если можно объективировать принимаемые решения настолько, чтобы понимать свою ответственность, значит, можно и управлять своими решениями.

Однако дальнейшее рассмотрение «христианства» в «Дневнике писателя» содержит ясное указание на то, что Достоевский не считал абсолютами ни свободу воли, ни моральную ответственность. Он не отрицал безусловно ни детерминизм среды, ни обусловленность *всего* предыдущими обстоятельствами. Рассуждая в «Записках из Мертвого дома» о так называемом развращающем действии среды, он замечает: «Это, положим, правда, что она многое в нас заедает, да не все же» (4: 142). Соответственно, его понимание «христианства» так и представлено в очерке о среде: оно *«вполне признавая давление среды и провозгласивши милосердие к согрешившему, ставит, однако же, нравственным долгом человеку борьбу со средой, ставит предел тому, где среда кончается, а долг начинается»* (21: 16, курсив мой). Следовательно, Достоевский не отрицает реальность влияния среды и, несмотря на свой скептицизм по поводу «аффекта», не только признает наличие «границы» между ответственностью и ее отсутствием, но даже предполагает, что «христианство» может определить ее.

Сам Достоевский никогда четко не проводит эту границу, но в своих произведениях представляет много случаев, где пытается понять влияние среды и других факторов и противопоставить им стремление и способность людей сопротивляться такому влиянию. Он в высшей степени склонен давать нравственную оценку любому сознательному действию, но допускает и наличие иных случаев. Говоря о тенденции оправдывать убийцу, который, «вследствие давления среды, *не мог* не убить», Достоевский возражает: «Я <...> допускаю в сем случае лишь самое малое число исключений, у нас же сделали общее правило» (21: 264; курсив Достоевского).

Самым примечательным исключением явилось сенсационное петербургское дело молодой женщины Екатерины Корниловой, обвинявшейся в попытке убийства падчерицы. Корнилова, беременная первым ребенком и подвергавшаяся дурному обращению придирчивого мужа, выбросила с четвертого этажа его шестилетнюю дочь. Хотя девочка почти не пострадала, преступница сама явилась с повинной и была осуждена, а ее брак расторгнут.

Достоевский несколько раз обращался к этому случаю в своем известном «Дневнике писателя». По его мнению, Корнилова не ответственна за свой поступок, хотя действовала сознательно и, казалось бы, *prima facie* должна отвечать за него. Но он утверждал, что при сложившихся обстоятельствах она не могла ничего с собой поделать: «сознание сохранялось вполне, но лишь перед влечением она не могла устоять» (23: 139). Вопреки своему устойчивому предубеждению по отношению к «временному аффекту» Достоевский использовал именно этот аргумент, утверждая вдобавок, что в данном случае для признания этого не требуется никаких специальных знаний: «Все известно, что женщина во время беременности (да еще первым ребенком) бывает весьма часто даже подвержена иным странным влияниям и впечатлениям, которым странно и фантастично подчиняется ее дух» (23: 138). Благодаря общественному сочувствию, возбужденному его умело подобранными аргументами, дело было пересмотрено, и приговор Корниловой кассирован. В своих комментариях Достоевский прямо заявил, что его отрицание детерминизма не категорично, но направлено лишь против попыток представить его абсолютной истиной: теория о том, что преступления происходят вследствие неустройства общества — это «мысль до гениальности верная в *иных* частных применениях и в известных разрядах явлений, но совершенно ошибочная в применении к целому и общему» (23: 137—138; курсив Достоевского).

Готовность Достоевского рассматривать частные случаи при определении моральной ответственности может создать впечатление о его этике как чисто ситуационной или в некотором роде казуистической, основанной на конкретных обстоятельствах, а не на «теории» или всеобщих законах¹³. Хотя в «Дневнике писателя» имеется множество свидетельств интереса Достоевского к нюансам частных случаев, однако он не отрицал «теорию» как совокупность универсальных этических законов. Его этика основывается на абсолютном нравственном законе, пронизана им, — на христианском законе любви, который при потере всеобщности обращается в ничто. Как он писал в подготовительных материалах к «Преступлению и наказанию»: «Есть один закон — закон нравственный» (7: 142).

Ясность этого категорического императива не оставляла у Достоевского сомнений в том, где именно истина и где заблуждение в каждом конкретном случае; он полагал, что здоровое сознание и вера в христианский идеал почти всегда позволяют сделать правильный выбор. Достоевский был убежденным абсолютистом и не впадал в казуистику, когда речь шла о нравственной ценности конкретного *поступка*; все зависит не от «обстоятельств», а от соответствия самого поступка объективному идеалу, который он обычно считал вполне очевидным. Однако обстоятельства могут быть весьма существенны при оценке вины и ответственности нравственного *действителя* за то, что в абстрактном плане безусловно и универсально считалось бы «преступле-

нием», например, когда из окна выкидывают ребенка, при том что ничто в помещении ребенку не угрожает. Именно проблема ответственности занимала Достоевского в «Дневнике», где часто обсуждались злободневные уголовные дела. Другими словами, казуистика Достоевского была обычно направлена на определение *ответственности*; она не затрагивала опосредованности обстоятельствами истины и заблуждения и не отрицала всеобщий категорический нравственный императив¹⁴. В деле Корниловой проблема заключалась не в том, хорошо или плохо выбрасывать из окна ребенка, а в моральной и юридической ответственности молодой мачехи за этот поступок.

До сих пор мы рассматривали первую из двух концепций Достоевского, касающихся моральной ответственности, — общепринятую концепцию, концепцию здравого смысла, которую он перенес фактически на всю сознательную деятельность, исключая только те немногие случаи, в которых человек безусловно невиновен, поскольку обстоятельства были не в его власти. Но в последние годы жизни Достоевский обратился к более драматичной и радикальной теории моральной ответственности, в которой это понятие распространяется намного дальше общепринятых ограничений на осознанные поступки самого субъекта нравственности. Теперь он приписывал индивидуумам ответственность не только за собственные действия, но и за те, с которыми у них нет каузальной связи ни психологически, ни материально, в том числе и за поступки других лиц, не связанных с ними ни в пространстве, ни во времени. Своей кульминации эта концепция достигла в тезисе о том, что *каждый* отвечает за действия *всех*, каждый повинен в грехах всех. Я виноват не только в «моих» грехах, но и в убийстве, совершенном на другом конце света, и в изнасиловании, которое еще только будет совершено кем-то другим через десять лет. Эта теория всеобщей вины — одна из самых поразительных идей, высказанных Достоевским в дискуссии о моральной ответственности.

Хотя Достоевский четко сформулировал и обосновал это расширенное понимание ответственности только в последние годы жизни, есть примечательное свидетельство значительно более раннего интереса с его стороны к подобной постановке вопроса. В его ранней повести «Господин Прохарчин» (1846) пожилого героя в горячечном сне мучит вина за предполагаемые грехи. Большинство из них вписывается в общепринятую концепцию ответственности за грехи неучастия или соучастия, где есть явная каузальная связь между субъектом и событием: обман извозчика, неблагодарность за оказанную помощь, нежелание поделиться с бедным коллегой, обремененным семью детьми. Но у вины г-на Прохарчина есть и мистическая сторона, поскольку вина его распространяется и на то, что как будто совсем не в его власти, например, само существование этих семерых детей; Достоевский пишет о Прохарчине, подчеркивая иррациональность его вины: «И хотя был совершенно уверен в невинности своей насчет неприятного сте-

чения числа семерых под одну кровлю, но на деле как будто бы именно так выходило, что виноват никто другой, как Семен Иванович» (1: 250). Он чувствовал себя ответственным за их существование, хотя и был ни при чем с точки зрения каузальности.

Некоторые исследователи обнаруживают подобное расширенное понятие вины в других произведениях Достоевского, включая и «Преступление и наказание»¹⁵. Однако до «Братьев Карамазовых» единственное произведение, где такое понимание вины отчетливо проявляется, — «Сон смешного человека», опубликованный в 1877 году как глава «Дневника писателя». В этом рассказе утративший веру человек во сне переносится на утопическую планету, где не знают зла и где царит всеобщая любовь. Восхищенный красотой и радостью нового мира, Смешной человек с ужасом, беспомощно наблюдает, как само его, грешного человека с грешной земли, присутствие каким-то образом постепенно заражает утопическую планету теми же грехами и злом, от которых он, как полагал, спасся. Достоевский подчеркнуто отказывается комментировать каузальный механизм этого печального превращения: «Как это могло совершиться — не знаю», — говорит Смешной человек. Но не сомневается, что именно он виноват во всех этих грехах, хотя ни случайно, ни намеренно не хотел их вызвать своими действиями: «...я развратил их всех! <...> я заразил собой всю эту счастливую, безгрешную до меня землю». Он умолял их распять его и учил, как сделать крест, но над ним лишь смеялись (25: 115, 117). Мессия наоборот, он пришел из несовершенного мира в совершенный и он ответственен за грехи, появившиеся у каждого человека в новом мире, а вовсе не за их искупление.

Представления Достоевского о всеобщей вине кристаллизуются в «Братьях Карамазовых». То огромное значение, которое приобрела для него тема всеобщей вины, подтверждает письмо, написанное Достоевским 15 июня 1880 г., в период работы над романом. Юлия Абаза, одна из петербургских знакомых писателя, прислала ему рукопись повести с причудливыми поворотами сюжета — например, ее герой обнаруживает в себе — буквально — льдинку вместо сердца. Достоевский деликатно советует Абаза переписать этот эпизод «с начала до конца» и также дает ей характерный совет: изменить героя так, чтобы не понадобилось ссылок на искаженную анатомию: «Дайте ему страдание духовное, дайте осмысление своего греха, как целого поколения, поставьте, хоть и схимника, но непременно и женщину — и заставьте его сознательно пойти на страдание за всех предков своих, и за всех и вся, чтоб искупить грех людской. Мысль великая, если б только у Вас достало художественности! А то что льдинка-то?» (30/1: 192). Необходимо заметить, что здесь Достоевский отчетливо говорит о всеобъемлющей и некаузальной природе всеобщей вины, как он ее понимает: поскольку границы всеобщей вины расширены до ответственности за грехи не только современников и потомков, но и *предков*, очевидно,

что здесь не может быть речи об эмпирически понимаемых каузальных связях.

В «Братьях Карамазовых» (1879—1880) писатель поручает изложение концепции всеобщей вины старцу Зосиме, и впервые излагает ее в книге четвертой. Старец Зосима, предчувствуя свою близкую кончину, делится с другими монахами мыслями о монашеской жизни:

«Когда же <инок> познает, что не только он хуже всех мирских, но и пред всеми людьми за всех и за вся виноват, за все грехи людские, мировые и единоличные, то тогда лишь цель нашего единения достигнется. Ибо знайте, милые, что каждый единый из нас виновен за всех и за вся на земле несомненно, не только по общей мировой вине, а единолично каждый за всех людей и за всякого человека на сей земле. Сие сознание есть венец пути иноческого, да и всякого на земле человека. Ибо иноки не иные суть человеки, а лишь только такие, какими и всем на земле людям быть надлежало бы» (14: 149).

Концепция Зосимы излагается в книгах четвертой и шестой; еще раз тема всеобщей вины появляется в романе уже вне поучений Зосимы, когда Дмитрий Карамазов, накануне суда за убийство отца, провозглашает себя готовым принять вину, потому что каждый «виновен за всех и за вся» (14: 149).

Достоевский осознает трудности понимания всеобщей вины: в романе она описывается как просто «чувство» благочестивого старшего брата Зосимы, от которого Зосима и сам получил это «чувство». На вопрос озадаченной матери брат только мог ответить: «... знай, что воистину всякий пред всеми за всех и за всё виноват. Не знаю я, как истолковать тебе это, но чувствую, что это так до мучения» (14: 262).

Однако сам Зосима не уклоняется от детального рассмотрения этого «чувства», пытаясь убедить своих слушателей. С одной стороны, он говорит о преимуществах веры во всеобщую вину, утверждая, что такая вера является эффективной психологической подготовкой и стимулом для нравственного поведения. Он говорит, что наша способность любить всех увеличивается убеждением, что мы ответственны за каждого; и только при наличии такого убеждения «умилилось бы сердце наше в любовь бесконечную, вселенскую, не знающую насыщения. Тогда каждый из вас будет в силах весь мир любовью приобрести и слезами своими мировые грехи омыть...» (14: 149). В книге шестой он рассуждает о чувстве всеобщей вины как о психологическом противоядии от любой сердечной боли, вызванной кажущейся властью греха и зла над добром: «Бегите, дети, сего уныния!» — повелевает он монахам. «Одно тут спасение себе: возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской» (14: 290).

Сказать, что вера во всеобщую вину дает психологическое преимущество, не значит, однако, прояснить суть самой этой веры. И Зосима пытается объяснить, почему каждый должен отвечать за всех. На первый взгляд может показаться, что он предлагает стандартное причин-

но-следственное объяснение всеобщей вины, говоря о том, что чье-либо действие или бездействие силой своего примера может быть дополнительной причиной (даже в общепринятом понимании причинности) действия или бездействия других: «Ибо был бы я сам праведен, может, и преступника, стоящего предо мною, не было бы», — утверждает он, и далее поясняет, что он имеет в виду: добродетель человека, явленная публично, способна оказывать длительное влияние на других людей: «... поймешь, что и сам виновен, ибо мог светить злодеям даже как единый безгрешный и не светил. Если бы светил, то светом своим озарил бы и другим путь, и тот, который совершил злодейство, может быть, не совершил бы его при свете твоём» (14: 291—292). В своем очерке о среде Достоевский написал нечто похожее о влиянии каждого на преступников:

«В самом деле, ведь если уж мы считаем, что сами иной раз еще хуже преступника, то тем самым признаемся и в том, что наполовину виноваты в его преступлении. Если он преступил закон, который земля ему написала, то сами мы виноваты в том, что он стоит теперь перед нами. Ведь если бы мы все были лучше, то и он бы был лучше и не стоял бы теперь перед нами... <...> Ведь сделавшись сами лучшими, мы и средю исправим и сделаем лучшею» (21: 15).

Возможно, впрочем, Зосима дает в «Братьях Карамазовых» лишь подобное расплывчатое объяснение возможной эмпирической связи между поступками одного человека и грехами всех остальных. Я несу ответственность за действия других людей в традиционном причинно-следственном понимании просто потому, что я не смог быть примером нравственного поведения или, может быть, потому, что я не смог подвигнуть и вдохновить их.

Однако на самом деле всеобщая ответственность, исповедуемая Зосимой, менее всего является ответственностью в общепринятом смысле. Так как «свет» добродетельного примера, о котором говорит старец, это не эмпирическая каузальная сила, а сила сверхъестественная, — Зосима называет ее «свет небесный», — в эффективность ее нужно просто верить. Эту силу нельзя оценить по ее земным результатам:

«И даже если ты и светил, но увидишь, что не спасаются люди даже и при свете твоём, то пребудь тверд и не усомнись в силе света небесного; верь тому, что если теперь не спаслись, то потом спасутся. А не спасутся и потом, то сыны их спасутся, ибо не умрет свет твой, хотя бы и ты уже умер. Праведник отходит, а свет его остается. <...> Ты же для целого работаешь, для грядущего делаешь» (14: 292).

И хотя само употребление понятия «сила» предполагает некую каузальную действенность, это не пространственно-временная, наблюдаемая действенность физического мира. Для Зосимы мир, в котором «свет небесный» приводит к определенным результатам, является не эмпирической вселенной с линейной причинно-следственной связью, а вселенной одухотворенной, в которой мистическая связь всего обес-

печивается вневременным ответом всей вселенной на каждое действие. Зосима описывает этот мир, формулируя теорию, которая по сути является метафизической теорией органического единства всего сущего:

«Юноша брат мой у птичек прощения просил: оно как бы и бессмысленно, а ведь правда, ибо всё как океан, всё течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдается. Пусть безумие у птичек прощения просить, но ведь и птичкам было бы легче, и ребенку, и всякому животному около тебя, если бы ты сам был благолепнее, чем ты есть теперь, хоть на одну каплю да было бы. Всё как океан, говорю вам» (14: 290).

Поскольку мир — это органическое целое, каждый элемент которого связан со всяким другим, невозможно найти отношения, за которые я не был бы ответственен; всеобщая ответственность доказана. Поскольку в этой вселенной времени нет, ничто не мешает существованию связи с прошлым, поэтому ответственность и за поступки предков должна быть принята так же, как и за поступки потомков.

Здесь уместно задать вопрос: можем ли мы приписать самому Достоевскому подобное мистическое, расширенное понимание всеобщей ответственности, дополненное метафизической теорией, к которой прибегает Зосима, излагая ее? Мы знаем, что Достоевский часто удовлетворялся теорией ответственности, основанной на здравом смысле, которая учитывает линейные пространственно-временные связи. Его частые высказывания о вине и ответственности в «Дневнике писателя» (за исключением фантастического «Сна Смешного человека»), в письмах и записных книжках до 1880 г. остаются в значительной степени в рамках общепринятых представлений вероятного и мгновенного воздействия поступков на тех, что находится рядом. Действительно, учет последствий поступков, удаленных во времени и пространстве противоречит деонтологическому, антиконсеквенциальному характеру обычных его рассуждений о нравственности. Даже обсуждая «Братьев Карамазовых», Достоевский на вопрос нетерпеливой читательницы, которая до завершения публикации всего романа обратилась к нему за разъяснением, кто виноват в убийстве старика Карамазова, ответил вполне традиционно, игнорируя идею всеобщей ответственности, которую далее в романе так драматически будет исповедовать Дмитрий:

«Милостивая государыня, Старика Карамазова убил слуга Смердяков. Все подробности будут выяснены в дальнейшем ходе романа. Иван Федорович участвовал в убийстве лишь косвенно и отдаленно, единственно тем, что удержался (с намерением) образумить Смердякова во время разговора с ним перед своим отбытием в Москву. <...> Дмитрий Федорович в убийстве отца совсем не виновен» (30/1: 129).

Тем не менее Достоевский был способен одновременно принимать в расчет и использовать более величественную мистическую идею ответственности за грехи других. Я полагаю, что с особенной силой он был захвачен этой идеей в последние несколько лет жизни и не только

из-за ее литературной привлекательности. Мы знаем из рассуждений по поводу смерти первой жены об убежденности писателя в середине 1860-х годов в том, что *духовный* мир есть нечто органически целое, вселенский синтез, который и есть Бог, но до «Братьев Карамазовых» он не рассматривал *материальный* мир, включая птиц, как мир вселенски связанный, взаимно ответственный, такой, каким он предстает перед Зосимой в качестве основания всеобщей ответственности. В своем последнем романе Достоевский позволил Зосиме, что вполне адекватно для склонного к мистицизму Православного старца, заняться подробной спиритуализацией материального мира и нарисовать картину этого мира плоти и крови, людей и птиц как мира, свободного от внутренних границ и делений, подобного «океану» духа. Эта мысль, несомненно, привлекла Достоевского не только своей поразительной образностью, но и символическим акцентированием важности нравственного поведения и личной ответственности.

Но, возможно, даже более значимым было его соответствие идеальному образу Христа, который во искупление принял на себя грехи всего человечества. В Христе всеобщая ответственность была реальной и явной, и если высшая нравственная добродетель заключается в том, чтобы быть подобным Христу, мы должны принять всеобщую ответственность, каким бы странным подобное понимание ни показалось тем, кто настаивает на пространственно-временной каузальности морального поведения. И если моральная ответственность должна быть по-настоящему всеобщей, то должна быть и картина мира, которая позволяла бы нам представить, как такая всеобщность может осуществиться. Картина мира старца Зосимы не *объясняет* веру во всеобщую ответственность рационально, но что-то в этом роде должно предполагаться, если мы не хотим, чтобы вера в Христа как моральный идеал была не более, чем парадоксом. Мы не можем сказать с какой-либо степенью уверенности, что Достоевский полностью разделял метафизическую спиритуализацию материального мира, изображаемую Зосимой, но он, конечно, обращается к видению старца в своей попытке найти смысл во всеобщей ответственности, которую он считал существенной для христианского нравственного идеала.

ЭТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ СТРАДАНИЯ

Достоевский придавал огромное значение боли и страданию в жизни человека. Это вторая отличительная особенность этических воззрений Достоевского, которую я выделил для специального рассмотрения в этой главе. Уже в романе «Униженные и оскорбленные» (1861) он высказывает мысль, что страдание является средством морального очищения (3: 230), и тщательно разрабатывает ее в последующих романах, наряду с другими нравственно релевантными аспектами страдания. В

этом отношении «этика страдания» Достоевского, как назвал ее Александр Вучинич¹⁶, полностью соответствует духу Православной церкви, и в особенности аскетическим традициям русского монашества, к которым так сочувственно относился Достоевский. Г. П. Федотов в своем труде «Русское религиозное сознание»¹⁷ пишет, что нравственная святость страдания — это суть русской религиозности: «Оценка страдания как высшей нравственной добродетели, почти как самоцели, является одной из наиболее драгоценных черт русского религиозного сознания»¹⁷. Для Достоевского страдание — хотя и не всякое страдание — не просто приближается к тому, чтобы стать самоцелью, а на самом деле становится ею.

Нет необходимости детально изучать произведения Достоевского, чтобы понять, что не *всякое* страдание он считал нравственно ценным. Писатель не защищал Корнилову на том основании, что вытолкнув свою падчерицу из окна, она тем самым сотворила добро для ребенка, дав ему возможность испытать боль. Он не считает, как и Иван Карамазов, что страдания невинного ребенка — это благо. Он не восхваляет то страдание, которое, по его мнению, есть не что иное, как спутник или следствие эгоизма. Мучения подпольного человека, например, в нравственном отношении бесполезны, потому что он не может пожертвовать собой ради других; эти страдания самые худшие из всех, что может испытать человек. «Что есть ад? — спрашивает старец Зосима в «Братьях Карамазовых» — Рассуждаю так: “Страдание о том, что нельзя уже более любить”» (14: 292).

Признавая, что далеко не всякое страдание есть благо, Достоевский исключал целые его типы из нравственной сферы, в том числе и те, что наиболее часто встречаются в человеческой жизни. Один из таких типов — это мазохистическое страдание в широком смысле (не исчерпываемом сексуальным аспектом), которое он часто упоминал в своих произведениях и описанием которого он справедливо прославился¹⁸. То, что человек может наслаждаться страданием, никоим образом не меняет его нравственного статуса для Достоевского, потому что в отличие от утилитаристов он не приписывает никакой этической ценности удовольствию. Его отношение к феномену мазохизма в большинстве случаев мягко ироничное — отношение отстраненного наблюдателя, улыбающегося человеческим причудам — с хорошо различимой ноткой презрения там, где жажда страдания обретает форму чрезмерного самоутверждения, подобную той, что он называет «эгоизмом страдания» у Нелли в «Униженных и оскорбленных» (3: 386). Точно так же Достоевский не высказывает морального одобрения — и это очевидно — в своем знаменитом тезисе о присущем русскому характеру мазохизме. «Я думаю, что самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа есть потребность страдания, всегдашнего и неутолимого, везде и во всем, <...> — записывает он в 1873 г. в «Дневнике писателя». — Страданием своим русский народ как бы на-

слаждается» (21: 36). На самом деле Достоевский, как мы вскоре увидим, обнаруживает положительную ценность в некоторых страданиях русского человека, не связанных, однако, с мазохизмом; этот феномен представлен здесь просто как фактическая особенность русского характера, правда, не без оттенка извращенной национальной гордости.

И еще одним, даже еще более распространенным типом страдания, который находится вне нравственной сферы, является для Достоевского мука, ассоциирующаяся для него с самим обладанием свободной волей. И хотя нигде писатель не высказывается прямо на этот счет, он делает носителями этой идеи двух своих персонажей — Подпольного человека и Великого инквизитора, тех, кому он в наибольшей степени доверяет высказывание горькой и разрушительной правды о человеке. На обещания социалистов устранить страдание в идеальном обществе будущего Подпольный человек резко отвечает, что страдание сознания — это символ человеческой сути; связанное со способностью к сомнению и бунту, которая по идее будет ликвидирована в идеальном обществе будущего, оно существенно важно для свободы человека (5: 119). Великий инквизитор, поборник именно такого общества благоденствия, приводит тот же аргумент, но в зеркальном отображении. Его довод сводится к тому, что Бог наделил человеческие существа такой внутренне порочной природой, что при отсутствии внешнего контроля, страдания становятся неизбежными. Создав человека как свободное существо, Бог осудил его на вечные муки, т. к. ответственность за осознанный свободный выбор является мучительным бременем. Упрекая Христа за эти ошибки, Великий инквизитор подробно излагает свои возражения:

«Или Ты забыл, что спокойствие и даже смерть человеку дороже свободного выбора в познании добра и зла? Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее. <...> Вместо того чтоб овладеть людскою свободой, Ты умножил ее и обременил ее мучениями душевное царство человека вовеки. <...> ...невозможно было оставить их в смятении и мучении, более, чем сделал Ты, оставив им столько забот и неразрешимых задач» (14: 232).

Конечно же, выход, предлагаемый Великим инквизитором, — это лишение свободы с тем, чтобы смягчить мучения: «И люди обрадовались, что их вновь повели как стадо и что с сердец их снят наконец столь страшный дар, принесший им столько муки. <...> У нас же все будут счастливы и не будут более ни бунтовать, ни истреблять друг друга, как в свободе Твоей, повсеместно» (14: 234—235). Ни в одном из **этих** высказывании, прямо или косвенно, страдание как таковое не **превозносится**; оно ассоциируется с тем, что Достоевский действительно высоко **ценил** — со свободой, — но как следствие, а не как нравственное условие. Как поясняет Подпольный человек: «Я ведь тут собственно не за страдание стою, да и не за благоденствие. Стою я... за свой каприз и за то, чтоб он был мне гарантирован, когда понадобится» (5: 119).

Все же часто, когда Достоевский говорит о страдании, позитивная оценка *все-таки* подразумевается, и читатель выносит отчетливое впечатление, что страдание в большинстве случаев — это великое благо. Зачастую Достоевский выдвигает лишь неясные и весьма общие основания своего одобрения; его понимание Православного «освящения страдания» достаточно широко, чтобы включить разные формы и обстоятельства, при которых боль благотворна для человечества. Когда, оставляя в стороне вопрос о мазохизме, он в «Дневнике писателя» утверждает, что «славянские племена, в большинстве своем, сами воспитались и развились лишь страданием» в условиях «крепостного рабства, невежества и угнетения», он находит положительный момент в их злоключениях, включая, по-видимому, и более земные материальные последствия рабства и угнетения в дополнение к чисто психологическому страданию. Этот опыт страдания имел определяющее значение для них; он укрепил их, всю нацию и каждую отдельную личность, позволив «подыматься духом в страдании, укрепляться политически в угнетении и, среди рабства и унижения, соединяться взаимно в любви и в Христовой истине» (23: 103). Он не объясняет, *каким* именно образом страдание именно так воздействовало на них, и я подозреваю, что у него самого часто не было точного представления об этом, кроме известной народной мудрости, что страдание «благотворно для души». Столь же неопределенны идеи Достоевского (в большинстве своем они не разработаны, многие загадочны), касающиеся функциональной ценности страдания в содействии «сознаванию» различного рода. Подпольный человек, например, провозглашает, что страдание есть «единственная причина сознания» (5: 119); Достоевский в «Дневнике писателя» упоминает «высшее сознание», которое пробуждается горем и страданием, всегда сопровождающими великое счастье (26: 110). В письме к своей племяннице Софье Ивановой он пишет (в связи с франко-прусской войной): «Без страдания и не поймешь счастья» (29/1: 137); и он часто говорит о воспитательной ценности страдания, например: «...Впечатления поглубже выжитые в детстве, собственным усилием (а если хотите, так и страданием), проведут ребенка гораздо глубже в жизнь, чем самая облегченная школа» (22: 9). Во всех этих высказываниях звучат те же мысли, что были сформулированы еще Эсхилом («Страдания приносят мудрость») и не раз повторялись и в течение XIX в., например, у Э. Б. Браунинг («Знания страданиями начинаются»)¹⁹. Всюду здесь содержится немногим более простого повторения тривиальной мысли о духовной пользе отрицательного опыта.

У Достоевского имеется, однако, более разработанное, сфокусированное представление о страдании как о существенной ценности огромного нравственного значения, особенно в его произведениях более поздних лет. Это доктрина страдания как «искупительной и возрождающей» силы, как это формулирует Бердяев²⁰, посредством которой личность нравственно спасается. Карр назвал это учение о спасении

через страдание «центральной истиной религиозных и нравственных убеждений» Достоевского²¹.

В своей простейшей, наиболее мирской форме, это представление можно обнаружить в теории Достоевского об уголовном наказании — речь идет об его оправдании наказания для людей, обвиненных в преступлениях, — как это представлено в очерке «Среда» из «Дневника писателя» за 1873 г. Один из предметов его беспокойства — предрасположенность суда русских присяжных (появившегося в результате судебной реформы 1864 г.) к оправданию или смягчению наказания преступников. Подобная мягкость, возражает он, оказывает плохую услугу самому преступнику, потому что она ослабляет его нравственное чувство: «Вы только вселяете в его душу цинизм, оставляете в нем соблазнительный вопрос. <...> Вы вливаете в их душу неверие в правду народную, в правду Божию; оставляете его смущенного. <...> “Значит, пожалуй, я и не виновен был вовсе” — вот что он скажет в *конце концов*. Сами же вы натолкнете его на такой вывод» (21: 19, курсив Достоевского). Нет никого несчастнее, утверждал Достоевский, чем преступник, который перестал считать себя преступником, т. к. он теперь не что иное, как «зверь», который «заморил в себе совесть» (21: 18). Следовательно, нет ничего лучше для самих преступников, чем очищение через страдание; они не могут измениться, говорит Достоевский, без «строгого наказания, острога и каторги» (21: 19). По мере того как он развивает свою мысль в очерке, мы все яснее видим, что «очищение» состоит в большей степени, если не целиком, в прояснении и укреплении голоса совести.

Достоевский приводит в качестве примеров воздействие наказания на совесть закоренелых преступников, с которыми он познакомился так хорошо в сибирском остроге. В этой «долгой школе», пишет он, все они пришли к признанию своей вины, возможно, «ни один из них не миновал долгого душевного страдания внутри себя, самого очищающего и укрепляющего» (21: 18)²². С помощью длительного и тяжелого наказания их души отказались от эгоистических попыток самооправдания и тем самым «очистились» и укрепились. Он считал, что необходима реформа в системе суда присяжных, т. к. совесть этих закоренелых преступников, чаще всего рецидивистов, могла бы проснуться и окрепнуть раньше, настолько, чтобы отвратить их от преступления, если бы не мягкость, проявленная к ним. Мы видим здесь огромное нравственное значение признания вины для Достоевского. Признание своей собственной ответственности за зло, признание, которое наказание вызывает у закоренелых преступников, означает возрождение совести, возвращение личности в духовный мир нравственной правды, которое могли бы произойти ранее, если бы власти обладали реалистичным пониманием значения наказания.

В великих романах Достоевского мы обнаруживаем ту же тему страдания как инструмента нравственного очищения личности — личность

приобретает прочную нравственную опору, оживлением ли и укреплением совести, либо искупительным смыслом страдания. «Страдание принять и искупить себя им», — настоятельно советует Соня Раскольникову (6: 323). Когда Дмитрий Карамазов, ошибочно обвиненный в убийстве своего отца, смиряется с угрожающим ему наказанием как с нравственно оправданным, он приписывает страданию чисто инструментальную нравственную роль: «Принимаю муку обвинения и всенародного позора моего, пострадать хочу и страданием очишусь! <...> Принимаю казнь не за то, что убил его, а за то, что хотел убить и, может быть, в самом деле убил бы...» (14: 458).

Джозеф Фрэнк удачно описывает эту инструментальную нравственную роль страдания как противодействия эгоизму. Фрэнк показывает, что уже при первом появлении темы обретения счастья через страдания — в словах Наташи из «Униженных и оскорбленных» — Достоевский, и это весьма характерно для всего его последующего творчества, демонстрирует свое нежелание давать позитивную нравственную оценку такому страданию, которое не ассоциируется каким-либо образом с преодолением эгоизма: «Очевидно, что Наташа, — пишет Фрэнк, — имеет в виду не материальные трудности или физические лишения, а процесс, в результате которого крепостные валы гордости, эгоизма и болезненного чувства собственного достоинства разбиваются и открывается путь для прощения и любви. Только в этом смысле Достоевский всегда будет утверждать, что “страдание” — это благо»²³. Формулировка Фрэнка — глубокий анализ нравственного мира зрелых произведений Достоевского. Все его великие романы — это нравственные драмы, в которых эгоизм — сила, которая должна быть преодолена, если стремишься к спасению; необходимость в «очищении» и обретении счастья — это именно то, что поможет победить эгоизм. Полное возрождение совести, которое подразумевается в том, что говорит Дмитрий Карамазов, — признание, что поступил неправильно, и покаянное принятие страдания за это — вполне вписывается в формулировку Фрэнка: она направлена против эгоизма, который состоит в утверждении приоритета личной воли над нравственным законом. Преодоление эгоизма, которое Достоевский описывает по-разному — это может быть усиление, смягчение, возвышение, очищение нравственного содержания личности — это и есть для него то, что составляет инструментальную ценность страдания.

Однако, было бы верхом иронии, если бы для Достоевского, яростного оппонента консеквенциалистской этики утилитаристов, страдание имело бы только ту же инструментальную ценность, которую они ему предоставляли — ценность неизбежного зла. К счастью, его «этика страдания» не вынуждает нас к констатации наличия иронии подобного рода: при более внимательном рассмотрении становится ясно, что Достоевский нередко рассматривал страдание как самоцель — как благо само по себе, а не как всего лишь средство.

Рассмотрим еще раз эпизод из «Зимних заметок о летних впечатлениях», в котором Достоевский описывает добровольное самопожертвование как результат величайшего развития личности: «Добровольно положить свой живот за всех, пойти за всех на крест, на костер, можно только сделать при самом сильном развитии личности» (5: 79). Другими словами, есть случаи, когда личные страдания не превозносятся как стимул для развития нравственности, поскольку никакого такого стимула и не нужно: принятие страдания на кресте или костре ради других — это благородный поступок, нравственный *сам по себе*, безусловно величайший нравственный поступок. Подобный поступок — непосредственное проявление нравственности, а не стимул к ней.

Я полагаю несомненным, что Достоевский считал каждый акт добровольного страдания за других благом самим по себе, конечным благом, потому что это прямое проявление закона любви — даже если этот поступок *помимо этого* служит средством для укрепления нравственности самой личности или других. Добровольное принятие наказания для личного нравственного усовершенствования — это средство для достижения благодати, подготовка к любви; добровольное принятие страдания за других — это благо само по себе, акт любви.

Страдания, нравственно превозносимые в повестях и романах Достоевского, — это страдания во имя кого-то определенного — таковы страдания Макара Девушкина из «Бедных людей» ради Варвары Алексеевны, рассказчика ради Настеньки в «Белых ночах», Сони ради ее семьи и Раскольникова в «Преступлении и наказании». Но примечательно, что в отрывке из «Зимних заметок о летних впечатлениях» Достоевский явно говорит о страдании «за всех». О том же он говорит, объясняя «великую мысль» для вдохновения писательницы Юлии Абазы: заставьте вашего героя, советует он, «сознательно пойти на страдание за всех предков своих, и за всех и вся, чтобы искупить грех людской» (30/1: 192). В последней главе «Братьев Карамазовых» Коля (по словам Алеши) восклицает: «Хочу пострадать за всех людей» (15: 195). Очевидно, нравственным образцом здесь вновь является Иисус Христос. На этой нравственной вершине страдание для Достоевского связано с мистическим пониманием всеобщей ответственности за грехи и само становится мистическим. Вина за всех требует мистического раскаяния, принятия страдания за всех. Такое страдание не может быть оцениваемо инструментально. Быть подобными Христу как нравственному идеалу требует страдания за всех. Если ад — это страдание из-за неспособности любить кого-либо, страдание за любовь ко всем является его окончательным крушением.

Замечательно углубляет образ анти-Христа Достоевского, Великого инквизитора, то, что он также считает себя страдающим от любви ко всем, когда принимает на себя тягостное бремя свободы, которое слабые человеческие существа не могут снести. Но, считает Достоевский, лишая их свободного выбора, он разрушает их человеческую суть, —

как разрушительна и любая попытка перенести мистические страдания Христа в социальный уклад с мирским «спасителем» во главе. Тем не менее большая часть силы легенды о Великом инквизиторе достигается тем, что ее главный герой одержим как будто бы истинной любовью к человечеству и готовностью страдать за него, по крайней мере, именно так представляет это Иван Карамазов. Эти черты придают действиям Великого инквизитора оттенок нравственного благородства, несмотря на его эгоистичное, трагически ошибочное понимание того, чего именно требует любовь к человечеству. Не только понимание Ивана, но собственное понимание Достоевским Великого инквизитора как самонадеянно заблуждающегося человека, преисполненного любовью к человечеству, обнаруживается, я полагаю, в болезненно прекрасном варианте завершения легенды, в котором безмолвный Христос, выслушав осуждение Инквизитора, отвечает ему просто лишь поцелуем... тогда как Инквизитор, который ранее намеревался сжечь Христа, позволяет ему скрыться (14: 239)²⁴. Они оба обладают одинаковым чувством ответственности, но абсолютно разным пониманием того, что она требует от них.

В концепции нравственной ценности страдания у Достоевского, равно как и в его этических взглядах вообще, доминирует высший этический идеал Христа и высший этический принцип христианского закона любви. Страдание служит для противостояния эгоизму, сбивания спеси с личности и оживления сознания, и в этом отношении оно инструментально ценно, т. к. содействует соблюдению нравственного закона. Но страдание обретает и более глубокую связь с этим законом, когда, в уподобление Христу, оно свободно принимается для блага других. Тогда оно само является проявлением этого закона; оно не является подпоркой альтруизму, но образцом его самого, парадигмой которого является страдание Христа за благо для всех.

ЛОГИКА ЭСТЕТИКИ

В предыдущей главе предметом исследования были этические взгляды Достоевского вне связи с его эстетикой. Однако, по мнению самого писателя, нравственное и эстетическое в человеке неразрывно связаны. Изучение взглядов Достоевского на искусство и прекрасное помогает точнее понять и его этические представления.

Эстетика — та область философской системы Достоевского, к которой чаще всего обращаются исследователи. И не только потому, что эта область философии для него самого как писателя наиболее близка, но и потому, что эстетическое он неразрывно связывает с надеждами на спасение человечества: «Мир спасет красота!» (8: 317) — загадочная, но часто цитируемая фраза из романа «Идиот»¹. Основная цель этой главы заключается не в опровержении или подтверждении результатов существующих исследований, но в их дополнении: меня интересует прежде всего логика позиции Достоевского, то есть логические основания его эстетики, которая была ответом на узкорационалистический, утилитаристский скептицизм в отношении искусства, преобладавший среди русской интеллигенции его времени.

Почти все, написанное Достоевским по этому поводу, было стимулировано его стойким неприятием радикальных эстетических воззрений Н. Г. Чернышевского и его последователей. Достоевский не создал цельной эстетической теории, но в ходе полемики с радикалами он высказывал и яростно отстаивал свое мнение по основным проблемам искусства и прекрасного, что и составляет предмет эстетики. В 1861 г. Достоевский опубликовал свою самую значительную работу по эстетике — большую критическую статью, озаглавленную (с очевидным указанием на Н. Добролюбова) «Г-н -бов и вопрос об искусстве» (18: 70—103). Он периодически полемизирует с мнением радикалов и в других своих произведениях, выдвигая аргументы, которые он стремится сделать убедительными, логически связанными.

В этой полемике Достоевский не проявил себя как оригинальный мыслитель: связь философских взглядов писателя со взглядами Шеллинга, Аполлона Григорьева и Николая Страхова подробно изучена². Но он распорядился заимствованными идеями столь успешно, что, по моему мнению, победил в споре со школой Чернышевского. Его ана-

лиз был более тщательным и глубоким, его аргументы, несмотря на некоторые преувеличения, — более удачными и убедительными. Коротче говоря, позиция Достоевского была более обоснованна и фактически полностью логически уничтожила доводы утилитаристов.

Чтобы аргументы Достоевского были понятны, необходимо кратко осветить основные положения утилитаристской философии искусства, первые подступы к которой обнаруживаются в работах В. Белинского 1840-х гг.; она была впервые сформулирована в широком теоретическом контексте Н. Г. Чернышевским в 1850-х гг. и далее разработана и радикализована Н. Добролюбовым и Д. Писаревым.

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ УТИЛИТАРИСТОВ

В центре мировоззрения, популяризованного Н. Чернышевским и его школой, находится концепция потребностей человека. Люди по своей природе, утверждают утилитаристы, обладают объективными потребностями, которые должны удовлетворяться. Существование подобных потребностей обеспечивает нас надежным способом оценки обычаев культурных и социальных институтов: насколько полно эти институты удовлетворяют, если вообще удовлетворяют, естественные человеческие потребности. При этом утилитаристы признавали и существование «искусственных» или чисто субъективных потребностей, не корнящихся в природе человека, но существование подобных ложных «потребностей» относили на счет невежества, привычек или существующих социальных условий. Суть вопроса сводилась не к тому, чего хотят люди — или думают, что хотят, — а к тому, что объективно требуется им в силу их природы. Тогда путь социальных изменений определяется в ходе интеллектуального выяснения подлинных потребностей человека, а сами эти изменения — результат революционной деятельности, направленной на то, чтобы обеспечить удовлетворение этих потребностей и остановить расточительное обслуживание ложных.

Для подобных мыслителей «потребность» в искусстве и красоте была преимущественно искусственной, т. е. не соотносящейся с естественным императивом человеческого или социального организма. Чернышевский начал атаку на традиционные эстетические представления в своей диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» (1855), в которой он отрицает, что искусство возникло из присущей человеку потребности в красоте. Так по поводу происхождения песен Чернышевский писал: «Какова первая потребность, под влиянием которой человек начинает петь? участвует ли в ней насколько-нибудь стремление к прекрасному? Нам кажется, что это потребность, совершенно отличная от заботы о прекрасном. <...> Пение, будучи по сущности своей выражением радости или грусти, вовсе не происходит

от нашего стремления к прекрасному». Он не отрицал наличия эстетического чувства, но утверждал, что это чувство удовлетворяется легко и вполне уже красотой «реальной жизни», живой действительности — красотой, с которой не может сравниться никакое искусство. Когда пение превращается в «искусство», оно тогда всего лишь суррогат, имитация пения, порождаемого природой³.

Хотя Чернышевский все же нашел (как мы увидим ниже) *raison d'être* для некоторых видов искусства, в целом он стремился лишить искусство какого-то особого *эстетического* значения или, по меньшей мере, отнести это значение в разряд несущественного. Даже в отношении красоты «жизни» он стремится отвергнуть ее как вторичное и субъективное: хотя прекрасное и возвышенное действительно существуют в природе и человеческой жизни, «наслаждение теми или другими предметами, имеющими в себе эти качества, непосредственно зависит от понятий наслаждающегося человека». Для Чернышевского и его последователей истинные потребности человека, такие как потребности в еде и жилище, зависят не от «идей», но целиком от объективных реалий окружающей среды и психологии самого человека⁴.

В середине 1860-х гг. Писарев развил эту мысль: он понимал под «эстетикой» то, что является чисто субъективным видом наслаждения, не основанного на реальных потребностях:

«В том-то и состоит пошлость всяких эстетических приговоров, что они произносятся не вследствие размышления, а по вдохновению, по внушению того, что называется голосом инстинкта или чувства. Взглянул, понравилось — ну, значит, хорошо, прекрасно, изящно. <...> Ясно, стало быть, что природа тут ни при чем и что внутренний голос непосредственного чувства повторяет только, как попугай, то, что нажужжали нам в уши с самой ранней молодости. <...> Эстетика, безотчетность, рутина, привычка — это все совершенно равносильные понятия».

Особенно в нищете и гнетущем социальном окружении, — утверждает Писарев, — все внимание человека должно быть отдано удовлетворению истинных естественных потребностей человеческого организма — потребностей, имеющих «определенный физиологический смысл»⁵.

Какую роль может играть искусство в таком удовлетворении, если оно вообще имеет к этому отношение? Чернышевский, чей негативизм к эстетическим суждениям было не столь сильным, как у Писарева, в своей диссертации 1855 г. выделил несколько ограниченных функций искусства. Признавая превосходство красоты природы и «реальной жизни», он полагал первой задачей искусства отражение этой красоты, которое возможно лишь при буквальном воспроизведении действительности: «Первая цель искусства, — писал Чернышевский, — воспроизведение действительности»; произведения искусства «не направляют действительности, не украшают ее, а воспроизводят, служат ей суррогатом»⁶. Искусство может быть полезно, когда у людей нет доступа к оригиналу; морской пейзаж, например, полезен для тех, кто

находится вдали от него и не может непосредственно наслаждаться морем. Поэтому, искусство должно быть в первую очередь и преимущественно реалистическим, т. к. только тщательно воспроизводя действительность оно может приобрести реальную ценность для человечества. Представление об искусстве как о заместителе недоступной действительности свидетельствует о том, что для Чернышевского потребность в искусстве как таковом вторична по отношению к потребности в «действительности». Искусство — заместитель, абсолютно ненужный при наличии оригинала; в эстетике как таковой потребности нет.

Однако далее в диссертации Чернышевский выходит за рамки, определяющие искусство как суррогат, и рассматривает другие полезные функции, которые оно может выполнять; он рассуждает теперь о художнике не только как о создателе копий, но и учителе и судье. Хотя этот раздел диссертации менее проработан (без сомнения, из-за царской цензуры), ценность искусства как инструмента социальной критики для Чернышевского отчетливо прослеживается. Художник, с одной стороны, может передавать красоту действительности, недоступной для других, с другой стороны, он может анализировать и высказывать суждения о действительности, в которую погружены эти другие. Во втором случае, требование точности воспроизведения действительности остается, но аргументация преследует уже другие цели:

«Но мы говорили выше, что, кроме воспроизведения, искусство имеет еще другое значение — объяснение жизни; до некоторой степени это доступно всем искусствам: часто достаточно обратить внимание на предмет (что всегда и делает искусство), чтобы объяснить его значение или заставить лучше понять жизнь. <...> Поэзия всегда по необходимости указывает резким и ясным образом на существенные черты предмета. <...> [Более того] поэт или художник, не будучи в состоянии перестать быть человеком вообще, не может, если б и хотел, отказаться от произнесения своего приговора над изображаемыми явлениями; приговор этот выражается в его произведении, — вот новое значение произведений искусства, по которому искусство становится в число нравственных деятельностей человека»⁷.

Если бы не цензура, Чернышевский, несомненно, открыто заявил бы, что хороший художник, показывая социальное зло (или, как он иносказательно написал, — изображая социальную действительность неприукрашенной), одновременно объясняет и осуждает его, тем самым удовлетворяя нравственные и интеллектуальные потребности общества. В сложившихся условиях Чернышевский был вынужден ограничиться выводом, что «прекрасное и высокое» назначение искусства — «в случае отсутствия действительности, быть некоторою заменою ее и быть для человека учебником жизни»⁸.

Последователи Чернышевского приняли его реализм, его недоверие к чистой «эстетике» и его акцент на социальной полезности искусства, но они были склонны видеть еще меньшую связь между искусст-

вом и удовлетворением истинных потребностей человека, чем видел Чернышевский. Это особенно характерно для Писарева, полагавшего, что искусство в подавляющем большинстве случаев лишено какой-либо «прекрасной и возвышенной» миссии; полномасштабная атака на эстетику была развернута в его статьях «Реалисты» (1864) и «Разрушение эстетики» (1865). С точки зрения Писарева, из всех искусств полезной может быть только литература, и то при том условии, что писатель «ненавидит святою и великою ненавистью ту огромную массу мелких и дрянных глупостей», которая существует в современном обществе, и показывает нам ясно и ярко «те стороны человеческой жизни, которые нам необходимо знать для того, чтобы основательно размышлять и действовать». Писарев язвительно не принимал ни одного русского писателя в этот элитарный круг; Гоголя он называет «зародышем» поэта, а Пушкина — «пародией» на поэта. Писатель, которому не хватает таланта и страсти, должен сменить профессию, для него (читай: для общества) было бы лучше, если бы он стал «шить сапоги или печь кулебяки»⁹.

Делая исключение лишь для малой части литературы, Писарев отвергает искусство как таковое на том основании, что оно обладает только «эстетической» ценностью, т. е. всего лишь возбуждает чувства, субъективные и тривиальные. Он делает также небольшое исключение для графики, признавая практическую ценность архитектурных планов и иллюстраций к популярным научным трудам, но в остальном он не видит никаких оправдывающих их существование качеств во всех нелитературных видах искусства. Обращаясь к деятелям искусства в области музыки, театра и балета, которыми восхищались русские современники, он саркастически пишет, что «каким образом Моцарт и Фанни Эльслер, Тальма и Рубини ухитрились бы пристроить свои великие дарования к какому-нибудь разумному делу, этого я даже и представить себе не умею». России нужно не искусство, а наука и «не гомеопатическими дозами, а ведрами и сороковыми бочками»¹⁰.

Непосредственным идеологическим противником Достоевского в начале 1860-х гг. не были ни Чернышевский, чьи труды по эстетике были написаны до Достоевского, ни Писарев, чей яд еще не излился в печати. Скорее им был Добролюбов, главный литературный критик «Современника», самого радикального из журналов для интеллигенции, соперничавшего с журналом братьев Достоевских «Время». Идеологически Добролюбов занимал среднее положение между Чернышевским и Писаревым. Подобно Чернышевскому Добролюбов не отбрасывал полностью «эстетику», но, в отличие от Писарева, придавал большее значение искусству, особенно литературе, по крайней мере потенциально могущей быть полезной для блага русского общества. Из них троих он был наиболее восприимчивым литературным критиком, и к 1861 г. его критические статьи привлекли к нему большое число читателей. И все же так же, как и Писарев, Добролюбов видел мало ценно-

го в поисках прекрасного или проявлении мастерства как таковых, и для него главным критерием эстетического достоинства было служение «истинным» потребностям современного русского общества, которые он представлял в большинстве своем, если не полностью, материальными по их сути.

Ответ Достоевского Добролюбову — статья «Г-н -бов и вопрос об искусстве» — был вызван двумя статьями Добролюбова, опубликованными в «Современнике» в предшествующем году. Одна статья — «Черты для характеристики русского простонародья» — большой и хвалебный обзор сборника рассказов из народной жизни Марии Александровны Маркович (1834—1907), писавшей под псевдонимом «Марко Вовчок». Вторая — «Стихотворения Ивана Никитина» — была короче и содержала отрицательную оценку сборника лирических стихотворений поэта-реалиста Ивана Саввича Никитина (1824—1861). Объяснение Добролюбовым причин, по которым он хвалит первого автора и ругает второго, демонстрирует главные особенности эстетических взглядов Добролюбова, в том именно виде, в котором они и составили объект полемики Достоевского в статье «Г-н -бов» и в последующих произведениях.

Для Добролюбова главным достоинством рассказов Марко Вовчок является правдивое изображение силы, достоинства, страданий и нужд простых людей. Точно так же, как для Чернышевского красота картины порождает красота объективной реальности, отображаемая этой картиной, так и для Добролюбова ценность рассказа в основном состоит в том, что воспроизводит явления реальной действительности. Единственным формальным требованием Добролюбова к изображению является требование «ясности, живости и правдивости», где «правдивость» означает реалистическую верность изображаемому явлению. Все остальные требования касаются содержания: достоинство художественного произведения, — пишет Добролюбов, — зависит от того, насколько значительно явление жизни, описываемое им. Это требование он поясняет в далее, подытоживая свои эстетические приоритеты:

«Если явления и лица, изображенные Вовчком, вовсе не рисуют нам нашего народа <...> а просто рассказывают исключительные, курьезные случаи, не имеющие никакого значения, то очевидно, что и литературное достоинство “народных рассказов” совершенно ничтожно. Если же читатель <...> признает общность и великое значение тех черт, какие нами указаны в книге Марка Вовчка, то, разумеется, он не может не признать высокого достоинства в литературном явлении, так разносторонне, живо и верно изображающем нашу народную жизнь»¹¹.

Таким образом, главный вопрос в оценке произведения, с точки зрения Добролюбова, заключается в следующем: является ли реальное событие универсальным и социально значимым и, таким образом, достойно ли оно стать предметом художественного произведения. Для Добролюбова и его сторонников ответ был очевиден: изображать должно то, что поможет понять и удовлетворить «естественные» потреб-

ности общества и его членов. В 1860 г. в России это прежде всего означало отмену крепостного права (оно было окончательно отменено императорским указом в 1861 г.). «Правдиво» рисуя высшие нравственные качества крестьян, их чувство собственного достоинства, здравый смысл, Марко Вовчок помогала людям понять «естественные, природные требования» своих героев и осознать, что тирания и принуждение суть нечто «противное естественным требованиям организма». Добролюбов утверждал, что литература должна давать ответы на «живые требования природы» и при этом быть средством пропаганды просвещения, а не невежества. Исходя из этого он формулирует жесткое нравственное предписание для современных ему русских писателей: «Теперь дело литературы — преследовать остатки крепостного права в общественной жизни и добывать порожденные им понятия»¹².

В статье, посвященной И. Никитину, Добролюбов еще более определенно пишет о том, что те «естественные потребности», которым главным образом служит искусство, эстетическими не являются. Сын бедного торговца, Иван Никитин необыкновенно ярко описал страдания русского крестьянина и беднейших городских слоев. В своей самой известной длинной повествовательной поэме «Кулак» (1858) Никитин рассказывает историю крестьянина, чья бедность заставляет его эксплуатировать других крестьян. Интерес Никитина к таким темам должен был бы привлечь к нему симпатии радикальной интеллигенции, но он их разочаровал недостаточной сосредоточенностью на социальных бедах. Его также привлекали темы патриотические и духовные — «метафизические», как определил их Добролюбов. И хуже всего было, конечно, то, что он демонстрировал раздражающий интерес к форме.

Критический разбор Добролюбов начинает с обвинения Никитина в том, что поэту «пришло в голову» переписать стихи, опубликованные ранее, с единственной целью их стилистического улучшения для своего последнего сборника: «Изменились рифмы и фразы, стих из одного куплета перешел в другой, из двух стихов составилась один и т. п., — и все это без всякой внутренней необходимости, просто по требованию уха!» Этот восклицательный знак показывает, сколь низко на шкале «естественных потребностей» стояло для Добролюбова благозвучие, если оно вообще занимало на ней какое-либо место. В отличие от Писарева он не отрицал полностью ценность стилистических усовершенствований. Добролюбов признает, что в некоторых случаях внесенные Никитиным изменения улучшили стихотворения. Но далее поясняет, что для создания настоящего произведения искусства недостаточно «эстетических тонкостей», как он их называет, в сущности, они не являются и необходимыми. «Пусть отложит г. Никитин, — пишет Добролюбов, — в сторону всякую мысль о силе своего “пластического” таланта. <...> Пластика в поэзии — роскошь, прихоть, аксессуар; поэтам, ничего не имеющим, кроме пластического таланта, мы можем удивляться,

но удивляться точно так же, как блестящему виртуозу, которого всё достоинство состоит в искусном преодолении технических трудностей игры. <...> Дело поэзии — жизнь»¹³.

Действительно, продолжает Добролюбов, Пушкин и Лермонтов обладали «пластическим» талантом, но гораздо важнее то, что они отображали «жизнь» так, что это было полезно для русского общества того времени. К несчастью, им нечего предложить обществу 1860-х гг. Никитин мог бы заполнить эту пустоту, если бы не был как теперь озабочен «всею более о художественности»¹⁴.

В статье о Никитине Добролюбов очерчивает основательную программу для искусства, в которой развивает идеи, намеченные в статье о Марко Вовчок, хотя теперь он лишь иносказательно говорит о крепостном праве. Художник должен изображать реалистично и с сочувствием «простые явления простой жизни», «насушенные требования человеческой природы», борьбу за удовлетворение подлинных общественных и личных потребностей. В наше время, — продолжает Добролюбов, — эта борьба обращена «на устройство общественных отношений», в особенности, на «распределение благ природы между людьми»; подобная направленность — следствие современного «открытия», как Добролюбов его называет, суть которого в том, что все человеческие беды возникают от «большей или меньшей неправильности общественных условий, под которыми <...> живет <человек>». И поэтому первой потребностью общества является «изучение всех общественных неправильностей» (курсив Добролюбова); именно в этом и состоит назначение литературы, которое может сделать ее по-настоящему значимой. Добролюбов утверждает, что само появление новой современной формы — романа — связано с «новым взглядом на устройство общественных отношений как на причину всеобщего разлада, который тревожит теперь всякого человека, задумавшегося хоть раз о смысле своего существования». Социальные отношения уже стали предметом изображения и изучения и таких жанров как эпос и драма. Намечается поворот и в лирической поэзии, пытающейся уже «воспевать чувства, возбужденные в душе известными явлениями общественной жизни»¹⁵. Если бы не цензура, Добролюбов, возможно, рекомендовал бы не только изучать существующие общественные отношения, но и радикально их преобразовывать. В любом случае, он ясно высказался по поводу утилитарных обязанностей художника.

ИСКУССТВО И ПОТРЕБНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Определяющая особенность полемической статьи Достоевского заключается в том, что он принимает, в самом общем виде, некоторые из предпосылок, из которых исходят радикалы. С самого начала он как будто бы указывает на степень своей солидарности с взглядами оппо-

нентов, когда, следуя законам риторики, столь любимой мыслителями всех веков, представляет свою позицию как разумную середину по отношению к двум крайностям, каждая из которых заводит слишком далеко: как утилитаристская установка радикалов, так и взгляды сторонников «искусства для искусства». Но вскоре становится ясно, что он гораздо ближе ко второй «крайности», и все его аргументы направлены против позиции утилитаристов. Тем не менее позиции Достоевского и утилитаристов во многом совпадают. Во-первых, в том, что для оценки искусства степень удовлетворения присущих человеку потребностей является подходящим критерием. Во-вторых, в том, что реализм существенно важен для искусства и что благодаря преимуществам реализма искусство может передавать знания о мире. И в третьих, в том, что искусство может обладать внеэстетической — нравственной и социальной — ценностью.

В силу этих совпадений по нескольким основным пунктам, очевидно, что Достоевский несколько иначе относился к эстетическим взглядам радикалов, чем к отрицанию ими Бога и вечной жизни, или к теории разумного эгоизма. Он не оспаривает основополагающие принципы своих оппонентов, а стремится показать, что они неверно толкуют верные принципы, которых он и сам придерживался. Когда же эти принципы интерпретируются должным образом, тогда они, — убеждал Достоевский, — не только подтверждают значимость форм искусства самих по себе (что отрицалось радикалами), но и делают их необходимыми. Следующие части этой главы будут посвящены анализу доводов Достоевского в пользу важности эстетического в жизни человека. Мы начнем с вопросов о предмете искусства и об удовлетворении человеческих потребностей.

Поддерживая утверждение утилитаристов о том, что оценивать искусство должно по его отношению к истинным потребностям человека, Достоевский подвергал критике их понимание этого принципа. Во-первых, — утверждает Достоевский, — радикалы неадекватно определяют истинные потребности человека, исходя из ограниченного понимания его природы. Во-вторых, независимо от того, о каких именно потребностях идет речь, сам по себе утилитарный подход не годится для определения значения искусства. Суть первого возражения Достоевского заключается в том, что его оппоненты, придерживающиеся материалистических взглядов, игнорируют духовное в человеке и, чтобы обнаружить подлинные потребности человека, обращаются только к его физиологии. Следовательно, они неизбежно сосредоточиваются на таких потребностях как еда и жилище. У человека же существуют и духовные, и специфически эстетические потребности:

«Искусство есть такая же потребность для человека, как есть и пить. Потребность красоты и творчества, воплощающего ее, — неразлучна с человеком, и без нее человек, может быть, не захотел бы жить на свете. Человек жаждет ее, находит и принимает красоту *без всяких условий*, а

так, потому только, что она красота, и с благоговением преклоняется перед нею, не спрашивая, к чему она полезна и что можно на нее купить?» (18: 94; курсив Достоевского).

Достоевский не отрицает, что искусство может приносить пользу, но он настаивает, что искусство не оценивается только по его внеэстетической полезности. Оно непосредственно удовлетворяет эстетические потребности человека, которые его и порождают и которые так же важны для жизни человека, как и «основные» потребности, признаваемые утилитаристами.

Но ни Достоевский, ни его идеологические оппоненты никогда не задавались вопросом: насколько настоящей должна быть потребность, чтобы она была квалифицирована как «истинная» или основная? Для материалистов, впрочем, критерием были условия физического выживания: воздух — чтобы дышать, вода — чтобы пить, еда — чтобы есть, и защита от болезней. И эти потребности, безусловно, были истинными, основанными на физиологических потребностях человека, удовлетворение которых необходимо для сохранения жизни. Достоевский не отвергал этого критерия, но при этом не мог разумно объяснить, как, посредством какого физиологического механизма, утрата красоты и искусства могла бы вызвать смерть человека. Правда, в вышеприведенном отрывке из статьи он пытался установить такую связь между красотой и физическим выживанием: без красоты человек «не захотел бы жить на свете». Достоевский, исходя из более широкого взгляда на природу человека как существа с духовным компонентом, связывает смерть от утраты красоты не с физиологической неизбежностью смерти, а с *нежеланием* человека жить — подобно тому, как он утверждал, что утрата веры в Бога и вечную жизнь приводит к самоубийству (как мы видели в главе 1)¹⁶. В письме от 1876 г. он включает самоубийство в список тех ужасных несчастий, которые случаются, если люди будут лишены «идеала» красоты. «Если <...> не будет жизни духовной, идеала Красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя или пустится в языческие фантазии» (29/2: 85).

Как бы мы ни оценивали подобное предсказание, оно свидетельствует о серьезности намерений Достоевского в его полемике с материалистами: он хотел показать, что эстетическая потребность столь же насущна, как и потребность в пище, она не является чем-то «необъяснимым» и чисто субъективным, как утверждал Писарев, это необходимое условие существования человека. Наиболее яркий — и более убедительный, чем мрачное предсказание суицидальных последствий, — аргумент сформулирован Достоевским в статье «Г-н -бов»: речь идет о постоянном и повсеместном присутствии и участии искусства в человеческой культуре. Это не может быть объяснено всего лишь случайной связью искусства с существованием человека: «...с начала мира до настоящего времени, искусство никогда не оставляло человека, всегда отвечало его потребностям и его идеалу. <...> рождалось с человеком,

развивалось рядом с его исторической жизнью и умирало вместе с его исторической жизнью» (18: 101).

В цитируемой статье Достоевский не пытается дать традиционное определение прекрасного — главного объекта эстетики — по его родовым или дифференциальным признакам; а дает его остенсивное («указательное») определение, называя те произведения искусства, которые он считает прекрасными — статую Аполлона Бельведерского, статую богини Дианы, стихотворение Афанасия Фета «Диана» и «Илиаду» (все те произведения, которые радикальные писатели приводили как пример бесполезных, едва ли не общественно пагубных, произведений «чистого» искусства). Относительно же того, что объединяет такие несопоставимые произведения искусства и позволяет определять их эпитетом «прекрасный», Достоевский дает объяснение, отвечая на заявление «нигилистов», что в трудные времена общественные ресурсы следует направлять на истинные материальные потребности, а не на непрактичную роскошь вроде искусства. Как раз наоборот, говорит Достоевский:

«...потребность красоты развивается наиболее тогда, когда человек в разладе с действительностью, в негармонии, в борьбе, т. е. когда *наиболее живет*, потому что человек наиболее живет именно в то время, когда чего-нибудь ищет и добивается; тогда в нем и проявляется наиболее естественное желание всего гармонического, спокойствия, а в красоте есть и гармония и спокойствие» (18: 94; курсив Достоевского).

Конечно, эта попытка писателя бить противника его же оружием, вряд ли была убедительна для его оппонентов: предлагаемое Достоевским понимание красоты как гармонии и покоя они сочли бы эскапизмом и, конечно же, отвергли бы утверждение писателя, что именно обездоленные и ищущие люди наиболее «полны жизни». Здесь вновь мы видим фундаментальное отличие двух концепций благополучия человека: радикалы приравнивают счастье к удовлетворению, тогда как Достоевский — к борьбе за удовлетворение.

В любом случае, «гармония и спокойствие» для Достоевского — то общее, что содержится во всех произведениях прекрасного. Эстетическая весомость этих качеств для мировоззрения Достоевского подтверждается в этой же статье, когда он подводит итог своим рассуждениям: «И потому красота присуща всему здоровому, то есть наиболее живущему, и есть необходимая потребность организма человеческого. Она есть гармония; в ней залог успокоения...» (18: 94). Р. Л. Джексон исчерпывающе представил эту классическую в основе своей концепцию прекрасного — прекрасного как идеала «гармонии, меры и покоя» — как она дана в произведениях Достоевского¹⁷. И хотя Дмитрий в «Братьях Карамазовых» и восклицает, что красота — вещь неопределимая и таинственная (14: 100), Достоевский не оставляет нас в неведении относительно основного содержания этого понятия. Для него, сторонника классического понимания пре-

красного, прекрасное проявляется во всем — от чувственного восприятия красоты человеческого тела до мистического восприятия метафизической гармонии.

Яркое изображение метафизической гармонии встречается в романе «Идиот» в описании ауры, состояния, предшествующего эпилептическим припадкам князя Мышкина (безусловно, и собственным припадкам Достоевского). В первой главе я рассматривал это описание в его религиозном аспекте как свидетельство существования Бога. Но это описание имеет и эстетический аспект: Достоевский рисует состояние ауры как момент экстатического соединения с «высшим синтезом жизни», как момент разрешения всех конфликтов и успокоения, он вполне ясно называет его не только «более высоким состоянием покоя», но и вершиной прекрасного:

«...результат <...> оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслышанное и негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слития с самым высшим синтезом жизни. <...> В том же, что это действительно “красота и молитва”, что это действительно “высший синтез жизни”, в этом он сомневаться не мог, да и сомнений не мог допустить» (8: 188).

Ниже мы более широко исследуем особенности такого понимания прекрасного, особо остановимся на связи прекрасного с нравственными и общественными ценностями. Здесь же достаточно отметить, что естественной потребности в прекрасном Достоевский приписывает и метафизическое, и эстетическое значение.

Но для Достоевского красота не является единственным объектом настоятельной эстетической потребности. Возвратившись к отрывку из статьи «Г-н -бов», отметим, что описываемая Достоевским потребность двойная, это не только потребность в «красоте», но и в «творчестве», воплощающем эту красоту (18: 94). Хотя писатель и не акцентирует этого различия, но Достоевский, по-видимому, признает не одну, а две эстетические потребности: пассивную — переживать красоту и активную — ее создавать. То, что Достоевский различает и разделяет именно две эстетические потребности, подтверждается нижеприводимыми цитатами, в которых, говоря об одной потребности, он не упоминает другую. Так, например, в самом начале статьи, завершая анализ взглядов сторонников «искусства для искусства», Достоевский высказывает мнение — он и сам его придерживается, — которое, как он считает, выражает самую суть этой позиции:

«Творчество — основное начало каждого искусства — есть цельное, органическое свойство человеческой природы и имеет право существовать и развиваться уже по тому одному, что оно есть необходимая принадлежность человеческого духа. Оно так же законно в человеке как ум, как все нравственные свойства человека и, пожалуй, как две руки, как две ноги, как желудок. Оно неотделимо от человека и составляет с ним целое» (18: 74).

На протяжении всей статьи он приводит доводы в пользу свободы творчества, не ограниченной никакими нормами или стандартами — подразумеваются, по-видимому, и нормы прекрасного. «Первый закон в искусстве, — настаивает он, — свобода вдохновения и творчества» (18: 77). И ниже: «творчество, основание всякого искусства живет в человеке как появление части его организма, но живет нераздельно с человеком» (18: 101).

Важность творческой деятельности, которая выходит далеко за пределы области искусства и красоты, Достоевский подчеркивает во многих своих произведениях. В самом деле, широта этой фундаментальной потребности такова, что само значение слова «творчество» оказывается узким, если мы понимаем под «творчеством» только его продуктивную деятельность. В одном из примечательных монологов (от имени Подпольного человека), Достоевский излагает более широкое понимание творчества как выражения силы и свободы человека, стремящегося к цели, которая может оказаться и разрушением:

«Я согласен: человек есть животное, по преимуществу созидающее, присужденное стремиться к цели сознательно и заниматься инженерным искусством, то есть вечно и непрерывно дорогу себе прокладывать хотя куда бы то ни было. <...> Человек любит созидать и дороги прокладывать, это бесспорно. Но отчего же он до страсти любит тоже разрушение и хаос? <...> Не потому ли, может быть, <...> что сам инстинктивно боится достигнуть цели и довершить созидаемое здание? <...> может быть, подобно шахматному игроку, <он> любит только один процесс достижения цели, а не самую цель» (5: 118, курсив Достоевского).

Для нас особенно значимо здесь сравнение творчества в широком смысле с игрой. Оно не раз встречается у Достоевского. Все разнообразие видов творческой деятельности, которую мы называем артистической, по Достоевскому, берет начало в потребности человека в игре, игровой деятельности. Так например, в неопубликованном варианте статьи «Господин Щедрин, или раскол в нигилистах» (1864), защищая искусство от его недоброжелателей-материалистов, которые приписывали главную роль потребностям «брюха», Достоевский писал:

«...человеку вместе с пищею хочется и свободы, калачика, пошалить, поиграть и пофантазировать <...> жизнь дается однажды и <...> потому всякому хочется как можно больше на своей воле пожить. <...> [Одним словом, сытое брюхо может быть последний шаг, а не первый шаг;] <...> сытое брюхо может быть достойным продуктом всех жизненных сил, а не предварительным и преднамеренным параличом всех остальных способностей человека» (20: 239).

Позднее, в «Братьях Карамазовых», он воспользовался возможностью дать своего рода теорию происхождения искусства, основанную на схожих представлениях. В книге 10 развитой не по годам 13-летний Коля Красоткин, несхотно признается, что он играет в детские игры, но Алеша утешает его следующим образом:

«...в театр, например, ездят же взрослые, а в театре тоже представляют приключения всяких героев, иногда тоже с разбойниками и с войной, — так разве это не то же самое, в своем, разумеется, роде? А игра в войну у молодых людей, в рекреационное время, или там в разбойники, — это ведь тоже зарождающееся искусство, зарождающаяся потребность искусства в юной душе, и эти игры иногда даже сочиняются складнее, чем представления на театре» (14: 484).

Здесь Достоевский максимально приблизился к объяснению потребности в творчестве, которая несводима к потребности в прекрасном. То, что он говорит в этом отрывке, обнаруживает его близость к теории «искусства как игры»; она вскоре будет детально разработана Конрадом Лангом и Карлом Гроосом. Достоевский не был знаком с трудами этих исследователей (он умер до того, как были опубликованы их основные труды), но он, безусловно, был знаком с теорией искусства немецких идеалистов, которая оказала влияние на К. Ланга и К. Грооса. И. Кант в «Критике способности суждения» (1790) сравнивал искусство с игрой на основании того, что и искусство, и игра — это свободная деятельность, «имеющая цель в самой себе»¹⁸. Ф. Шиллер, один из любимых писателей молодого Достоевского, с энтузиазмом расширил это сравнение и сформулировал основные идеи «игровой теории искусства», разработка которых была продолжена Лангом и Гроосом. Суть этих идей сводилась к тому, что и искусство, и игра возникают от избытка жизненных сил человека; избыток сил приводит человека к воплощению своих желаний и стремлений в форме фантазий свободнее и полнее, чем это возможно в реальной жизни¹⁹. Для Достоевского в его объяснении насущной необходимости искусства для человека естественное побуждение к игре было не в меньшей степени важно, чем естественное побуждение искать гармонии и покоя.

Потребность в красоте и в творчестве — две эстетические потребности, которые, объединяясь, направляют человека к той деятельности, что создает красоту в формах искусства. «Художественность» — этот термин Достоевский обычно использует для обозначения способности человека направлять свои творческие силы на служение красоте. В статье «Г-н -бов» и в других своих произведениях Достоевский много внимания уделяет ценностям, создаваемым художественностью как таковой, независимо от каких-либо интеллектуальных, нравственных или общественных ценностей, которыми может обладать искусство. Художественность имеет свои собственные «обязанности», отмечает он в одном из писем 1879 г. (30/1: 122). В записной тетради он называет художественность «главным делом» в эстетике, без нее мы «производим лишь скуку» (24: 77).

Определения «художественности» у Достоевского всегда односложны, но в соответствии со своим представлением о прекрасном как о гармонии он всегда описывал художественность в терминах создаваемых ею гармоний. Для него создание прекрасного было созданием новой

реальности — произведений искусства, — отмеченной своими собственными гармониями. В отличие от Чернышевского, для которого художественность сводилась к воспроизведению красоты природы и реальной жизни, Достоевский считал, что художественность сама создает особую красоту в форме специфически эстетических гармоний.

Он уделял много внимания одной из таких гармоний — между реальной жизнью и произведением искусства (главным образом, литературы и живописи), которое эту реальность представляет. Чисто эстетическая ценность, реализм — это соответствие произведения искусства и реального мира, следовательно, по крайней мере некоторая степень реалистичности в изображении действительности является необходимым требованием художественности. В письме 1879 г., цитированном выше, он беспокоится, что старец Зосима в «Братьях Карамазовых» кажется недостаточно «возвышенным», из-за художественной необходимости в мелких, даже комических эпизодах его жизни: «...из-за художественных требований принужден был в биографии моего инок коснуться и самых пошловатых сторон, чтоб не повредить художественному реализму» (30/1: 122).

Достоевский неоднократно повторяет, что искусство должно быть в определенной гармонии с жизнью, независимо от того, насколько оно является продуктом творческой игры воображения. «...все искусство состоит в известной доле преувеличения, — пишет он в 1861 г., — с тем, однако же, чтобы не переходить известных границ». Если портретист слишком преувеличивает какую-то характерную черту лица, результат — не искусство, а «кариатура» (19: 162). У воображения есть свои границы, писал Достоевский в 1880 г. начинающей писательнице Юлии Абаза: «Фантастическое должно до того соприкоснуться с реальным, что вы должны почти поверить ему» (30/1: 192, курсив Достоевского). Он настойчиво требовал «правдивых» характеров, имея в виду в том числе и адекватность персонажей ситуациям, в которых они изображаются. На этом же основании Достоевский защищает своих героев в «Бесах», которые — как показали события — «оправдались действительностью, стало быть, верно были угаданы», были правдиво изображены (30/1: 63). Как сказал Достоевский в памятной речи о Пушкине, «главная красота» героев Пушкина «в их правде, правде бесспорной и осязательной» (26: 144).

Таким образом, эстетическую ценность произведения искусства составляет в определенной мере и соответствие этого произведения реальной жизни, хотя оно и не является ее копией. Художественный реализм — это не некое устройство для передачи каких-либо ценностей; правильно понимаемый, он сам является одной из эстетических ценностей, которую создает художественность.

Второй тип художественных соответствий, упоминаемый Достоевским, — соответствие намерений художника или, как он обычно их называет, «идеи» и жанра, выбираемого для ее выражения. Как мы

убедимся далее, обязательность идеи для произведения искусства уже сама по себе является требованием художественности; но для Достоевского идея может иметь эстетическую ценность только тогда, когда она представлена в соответствующем ей жанре.

После опубликования «Преступления и наказания» писательница Варвара Оболенская обратилась к Достоевскому с просьбой разрешить переделку романа для сцены. Он охотно согласился, но предупредил, что попытки переработки литературных форм в драматические часто проваливались. «Есть какая-то тайна искусства, по которой эпическая форма никогда не найдет себе соответствия в драматической. Я даже верю, что для разных форм искусства существуют и соответственные им ряды поэтических мыслей, так что одна мысль не может никогда быть выражена в другой, не соответствующей ей форме» (29/1: 225). Он предложил свои изменения (которые Оболенская могла бы внести в текст романа), вероятно, имея в виду развитие новой идеи, которая бы соответствовала драматической форме; нет никаких свидетельств, что Оболенская осуществила этот проект.

Еще больший интерес для Достоевского представляло третье эстетическое соответствие — соответствие идеи художника и художественных средств для ее выражения в рамках определенного жанра. Достоевский часто говорит о важности гармонии формы и содержания, несмотря на то, что не может детально описать это соответствие и сам иногда оказывается не способен найти нужную форму для собственных идей²⁰. Наиболее развернутое определение критерия для оценки степени такого соответствия появляется в статье «Г-н -бов»:

«Чем познается художественность в произведении искусства? Тем, если мы видим согласие, по возможности полное, художественной идеи с той формой, в которую она воплощена. Скажем еще яснее: художественность, например, хоть бы в романисте, есть способность до того ясно выразить в лицах и образах романа свою мысль, что читатель, прочтя роман, совершенно так же понимает мысль писателя, как сам писатель понимал ее, создавая свое произведение» (18: 80).

Однако вместо того, чтобы углубиться в исследование того, что именно необходимо для достижения такого соответствия формы и содержания, Достоевский ищет убежище в тавтологии: «Следственно, попросту: художественность в писателе есть способность писать хорошо» (18: 80). И все же, отзываясь с похвалой о самой идее присланной ему Юлией Абазы рукописи, — «прекрасная и полезнейшая идея» и уточняя далее — «мысль великая, если б только у Вас достало художественности!» (30/1: 192), он отмечает не только недостаточную реалистичность изображенных ею ранее персонажей (таких как герой с куском льда вместо сердца), но и их неуклюже материалистическую неадекватность ее духовной «идее». Поэтому он и называет художественность «главным делом» в цитированном выше отрывке из записной тетради: она «помогает выражению мысли выпуклостию картины и образа» (24: 77).

Таким образом, «художественность» имеет для Достоевского самостоятельную и непосредственную ценность: она прямо выражает естественную потребность человека в творчестве и создает произведения, отвечающие естественным потребностям человека в прекрасном, поскольку в них содержится специфически эстетическая гармония.

Но чтобы опровергнуть аргументы радикалов против «чистого» искусства, достаточно ли просто установить, что искусство служит специфически эстетическим потребностям? Не являются ли признаваемые радикалами потребности — физиологические, без которых люди *не могут жить* — всё же более насущными, как бы пылко Достоевский ни утверждал, что человек может *не захотеть* жить без красоты и искусства? Поскольку Достоевский не может отрицать существование физиологических, жизненно важных потребностей у человека, он должен найти возможность поставить под вопрос адекватность использования этих потребностей для определения эстетической ценности искусства. В статье «Г-н -бов» Достоевский остроумно высказывает сомнение в *полезности* рассуждений самих утилитаристов для определения ценности искусства. Так он завершает свою двойную атаку на представления утилитаристов о связи искусства и потребностей человека: утилитаристы игнорируют особые этические потребности и неадекватно пытаются судить искусство на основе его сомнительной связи с удовлетворением физиологических, не эстетических потребностей.

Осуществляя вторую линию атаки, он вначале признает, что в жизни человека бывают периоды, когда материальные нужды более насущны, чем потребность в красоте и творчестве. В таких случаях, — высказывает предположение Достоевский, — потребности удовлетворяются не искусством, а гражданскими действиями. В сердце сражения должно защищать своих товарищей, а не уходить с поля боя, чтобы сделать наброски. После стихийных бедствий — таких, как землетрясение в Лиссабоне в 1755 г. — газета должна печатать новости, статьи, полезные для оставшихся в живых, а не стихотворение о соловье и лепете ручья, но даже и тогда порицать должно не *стихотворение*, а поэта, «злоупотребившего искусство в ту минуту, когда было не до него. Он пел и плясал у гроба мертвеца...» (18: 76).

Достоевский не отрицает, что, за исключением чрезвычайных ситуаций, искусство может быть полезным для удовлетворения и неэстетических потребностей, но предполагает (и доказывает), что любая подобная полезность искусства будет непрямой и отсроченной во времени. И если потребность в красоте и творчестве удовлетворяется искусством прямо, непосредственно, то удовлетворение неэстетических потребностей посредством искусства будет зависеть от судьбы произведения искусства, от последствий его обнародования. Так роман может помочь убедить кого-то в том, что русские крепостные достойны свободы и хотят ее. Но такая помощь лишь первый шаг к удовлетворению неэстетических потребностей. Новое убеждение должно способство-

вать возникновению нового настроения в обществе, которое способствовало бы уничтожению крепостного права, а новые общественные отношения — результат отмены рабства — должны привести к перераспределению экономических благ и так далее — до тех пор, пока мы не уничтожим голод и болезни.

Какую-то подобную последовательность событий и имел в виду Достоевский, начиная самую мощную атаку на идеи утилитаристов в статье «Г-н -бов». Слабость утилитаризма, как мы убедились выше, исследуя критику Достоевским утилитаристской этики, состоит в том, что он основывается на предсказании будущих последствий, но «будущее» — по крайней мере в том, что касается влияния на общество произведений искусства — весьма сложно и неопределенно и не может быть предсказано со сколько-нибудь надежной достоверностью. Только на основе предполагаемых последствий невозможно убедительно доказать, что «утилитарное» искусство окажется полезным, а «чистое» искусство — бесполезным:

«...невозможно рассчитать каждый будущий шаг всего человечества, вроде календаря. Поэтому, как и определить *совершенно верно*, что вредно и полезно? Но не только о будущем, мы даже не можем иметь точных и положительных сведений о всех путях и отклонениях, одним словом, о всем нормальном ходе полезного даже и в прошедшем нашем. <...> И потому, как, например, вы определите, вымеряете и взвесите, какую пользу принесла всему человечеству «Илиада»? Где, когда, в каких случаях она была полезна, чем, наконец, какое именно влияние она имела на такие-то народы, в такой-то момент их развития, и сколько именно было этого влияния (ну, хоть фунтов, пудов, аршин, километров, градусов и проч., и проч.)?» (18: 95, курсив Достоевского).

Таким образом, даже по отношению к искусству *прошлого* попытка подвести баланс хороших и плохих последствий сопряжена с трудностями. Даже если бы разъяренные жители Лиссабона линчевали бесчувственного поэта в 1755 г., десятилетия спустя они могли бы поставить ему памятник, чтобы почтить его поэтический дар (18: 76).

Утилитаристы могли бы возразить, что, хотя абсолютная точность предсказаний недостижима, тем не менее более или менее надежные суждения могут быть вынесены на основе большей или меньшей правдоподобности тех или иных последствий: в сфере человеческих отношений по крайней мере вероятность всегда может быть определена. Но точка зрения Достоевского заключается как раз в том, что цепочка последствий *не более*, чем вероятна — при том вероятность эта довольно низкого порядка, — в то время как эстетическая ценность *художественности* несомненна и безусловна. Красота и творчество удовлетворяют потребности прямо и непосредственно, если они присутствуют в искусстве; их ценность *может* быть установлена «совершенно верно». Более того, потребность в красоте удовлетворяется прямо не только в настоящем, но и в будущем; и в этой перспективной оценке мы

также можем быть уверены, т. к. она не требует никаких сложных предсказаний косвенных последствий. Именно в этом смысле Достоевский писал, что красота «всегда полезна» (18: 95), но она полезна сама по себе, а не в «утилитарном» смысле — как средство достижения какой-либо цели. Она «полезна», заключает он в статье «Г-н -бов», «потому что она красота, потому что в человечестве — всегдашняя потребность красоты и высшего идеала ее» (18: 102).

И вновь, здесь не говорится о том, что красота *не может* быть практичной, даже в смысле средства для чего-либо. «...вековечная гармония, которая воплощена в «Илиаде», может слишком решительно действовать на душу. <...> влияние красоты, гармонии и силы может величаво и благодетельно подействовать на <наш дух>, *полезно* подействовать, влить энергию, поддержать наши силы» (18: 96, курсив Достоевского). Он даже приводит несколько искусственный пример того, как восприятие красоты «чистого» искусства может привести к социальным изменениям. Предположим, пишет Достоевский, человек в юности увидел Аполлона Бельведерского и «бог неотразимо напечатлелся в душе его своим величавым и бесконечно прекрасным образом». «..Может быть даже — кто это знает! — может быть даже, при таких ощущениях высшей красоты, при этом сотрясении нерв, в человеке происходит какая-нибудь внутренняя перемена, какое-нибудь передвижение частиц, какой-нибудь гальванический ток, делающий в одно мгновение прежнее уже не прежним, кусок обыкновенного железа магнитом». И он продолжает: «И кто знает? Когда этот юноша, лет двадцать-тридцать спустя, отозвался во время какого-нибудь великого общественного события, в котором он был великим передовым деятелем, таким-то, а не таким-то образом, то, может быть, в массе причин, заставивших его поступить так, а не этак, заключалось, бессознательно для него, и впечатление Аполлона Бельведерского, виденного им двадцать лет назад» (18: 78).

«Вы смеетесь?» — спрашивает Достоевский своих оппонентов; но «в подобных фактах», продолжает он, «вы сами еще ничего ровно не знаете» (18: 78). Он имеет в виду здесь, что причинно-следственные связи, на основе которых утилитаристы с энтузиазмом принимают социально-ориентированное искусство и отрицают искусство «чистое», довольно сложны и косвенны; поэтому утилитарная ценность — ненадежный (в лучшем случае) критерий различения двух видов искусства.

Достоевский основывает доказательства эстетической ценности искусства, исходя из расхождений со своими оппонентами во взглядах на характер «естественных» потребностей человека и на надежность предлагаемых ими критериев. Соглашаясь с их предпосылкой, что искусство должно служить естественным потребностям человека, он утверждает, что среди этих потребностей «духовные» потребности в прекрасном и творчестве не менее распространены и настоятельны, чем физиологическая потребность в пище. Он также ставит под вопрос эстетические

взгляды утилитаристов на том основании, что будущие последствия любых действий и событий достаточно неточны и неопределенны, и потому несопоставимы с несомненной реализуемостью искусством непреодолимой потребности человека в красоте и творчестве.

РЕАЛИЗМ И ПОЗНАВАТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИСКУССТВА

Второй обширной областью эстетики, в которой взгляды Достоевского и его идеологических оппонентов совпадали в том, что касается принципов, и расходились в интерпретации, был вопрос о художественном реализме и его роли в передаче знаний о мире. И хотя Достоевский полагал, что эстетическая ценность искусства сама по себе является достаточным оправданием его существования, но все же в полемике с радикалами, отвергавшими искусство, он, обосновывая право искусства на существование, не довольствовался лишь только эстетическими аргументами. Он признавал, что искусство обладает значимостью и в иных сферах, и среди них познавательное значение: искусство прокладывает путь к истине, к постижению человека и мира. С юности Достоевский постоянно говорил о художниках как о провидцах и пророках; все критики отмечают значение художественного познания мира в мировоззрении писателя. Виктор Террас пишет, что Достоевский рассматривал искусство как «ключ к пониманию загадок жизни»²¹. Надежда Кашина называет эстетические взгляды Достоевского в высшей степени эпистемологическими и даже утверждает, что для Достоевского познание было главной миссией и смыслом искусства²².

А инструментом познания для Достоевского является именно *эстетическое* качество искусства — его реализм. В той степени, в которой предполагается гармония между произведением искусства и отражаемой им реальностью, произведение искусства должно правдиво описывать эту реальность и таким образом, передавать знание о ней. И в этом его точка зрения полностью совпадала с точкой зрения его оппонентов, которые также рассматривали реализм как соответствие произведения искусства и действительности, и которые считали, что, по крайней мере, некоторые виды искусства обладают познавательной ценностью благодаря реализму; для Белинского главной функцией искусства было просвещение человека в отношении окружающей его действительности²³. Однако Достоевский настойчиво оспаривал понимание утилитаристами этого соответствия и, следовательно, их утверждение, что только то искусство, которое отвечает выдвигаемым ими требованиям, действительно несет знание. Немаловажно, что он также был не согласен с утверждением, что его собственное искусство, предмет которого часто казался фантастическим и нереальным, не обладало подобной познавательной ценностью.

Смысл реализма, как понимала его радикальная интеллигенция, был определен авторитетным суждением Чернышевского: первой задачей искусства было не «приукрашивание» действительности, а ее представление, которое должно было действительность замещать²⁴. Хотя Чернышевскому делает честь его попытка дистанцироваться от того, что он называл «дагерротипным копированием» и даже приписать искусству дополнительные функции — объяснения и оценки представляемой искусством действительности, все же наибольшее влияние имело его предписание представлять действительность настолько точно, насколько возможно, не «подправляя» ее. Тенденция интерпретировать реализм как простое зеркальное отражение действительности в России времен Достоевского, без сомнения, усиливалась такими мощными, приобретающими все большую популярность европейскими течениями в искусстве, как жанровая живопись и «натуралистическая» литература в духе Золя. Какими бы ни были причины, русские «реалисты» противопоставляли представлениям Достоевского свою концепцию фотографического реализма, реализма как буквального отражения действительности.

Как убедительно продемонстрировал Джексон, оппозиция Достоевского реализму, понимаемому таким образом, была последовательна и интенсивна. Он требовал от искусства чего-то большего, чего-то более глубокого и широкого, чем фотографической верности и механической точности²⁵. «Безразличие же и реальное воспроизведение действительности, — писал он в записной тетради, — ровно ничего не стоит, а главное — ничего и не значит» (24: 308). Достоевский иногда называл свою точку зрения «идеализмом», чтобы отделить ее от точки зрения своих оппонентов, но чаще он утверждал — например, в письме своему другу Аполлону Майкову, — что его точка зрения — это *истинный* реализм: «Ах, друг мой! Совершенно другие я понятия имею о действительности и реализме, чем наши реалисты и критики. Мой идеализм — реальнее ихнего <...> <Моя «фантазия»> это исконный, настоящий реализм! Это-то и есть реализм, только глубже, а у них мелко плавает» (28/2: 329).

Упоминание «мелкого плавания» не случайно, т. к. этим выражением сформулировано одно из обвинений, которые Достоевский неоднократно выдвигал против концепции фотографического реализма. Каждое из этих обвинений требует краткого рассмотрения, т. к. все они помогают прояснить его концепцию познавательной ценности реалистического искусства.

Во-первых, возражает он, фотографическое воспроизведение действительности поверхностно, ограничено лишь внешними деталями без проникновения в истинную природу вещей. Он утверждал, что его собственный реализм «глубже», используя пространственную метафору, к которой часто возвращался: чтобы адекватно ухватить природу субъекта, нужно погружаться вглубь реальности, лежащей под поверхностью. Более адекватное понимание реализма приводит к следующему утвер-

ждению: «Меня зовут психологом, — записал он в записной тетради 1881 г., — неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой» (27: 65).

В «Записках из Мертвого дома», где рассказывается о скрытых качествах осужденных, с которыми писатель столкнулся в сибирском остроге, Достоевский использует сходную пространственную метафору, основанную на противопоставлении внешнего и внутреннего. Какими бы грубыми и безнравственными ни казались эти люди внешне, — утверждает Достоевский, — их внутренняя суть отмечена замечательными чертами, такими, например, как острое чувство справедливости. «Стоит только снять наружную, наносную кору и посмотреть на самое зерно повнимательнее, поближе, без предрассудков — и иной увидит в народе такие вещи, о которых и не предугадывал» (4: 121—122).

Если же отвлечься от метафорического способа выражения, Достоевский имеет в виду буквально следующее: то, что непосредственно и очевидно в отношении предмета или ситуации, не обязательно является ключом к его истинной сути. Ограничиться «наружными» или «наносными» признаками, не исследовав их невидимые или неотчетливо видимые истоки и условия, непростительно для реализма, т. к. это свидетельствует о плохом знании предмета. Вероятно, именно это имел в виду Достоевский, когда саркастически отзывался об изображаемых романистом Алексеем Писемским бюрократических сложностях русской жизни: «Весь реализм Писемского сводится на знание, куда какую просьбу нужно подать» (20: 203).

Вторая причина, по которой «дагерротипное» воспроизведение не может сравниться с «реализмом в высшем смысле», для Достоевского заключалась в том, что такое воспроизведение не способно признать необходимость избирательности и поэтому недифференцировано. Стремясь к фотографической достоверности, такой реализм не делает различия между существенным и несущественным, характерным и случайным, и, следовательно, не создает правдивой и точной картины природы предмета. Он высказал свою точку зрения в 1861 году, сравнив писателя-реалиста Николая Успенского (1837—1889) с безумным фотографом, который желает создать картину рынка: пассивно шелкая фотоаппаратом, независимо от того, что оказывается перед его объективом, он запечатлевает в высшей степени не характерное для торговой площади приземление воздушного шара. Такое изображение, абсолютно ненужное для характеристики торговой площади, создает «путаницу, а не точность» (19: 180).

Такому подходу не хватает, по мнению Достоевского, «точки зрения» или «идеи» со стороны художника, или, другими словами, принципа избирательности, который позволил бы отобрать и организовать явления той действительности, которая должна быть изображена, и таким образом, дать о ней знания, привлекая внимание к тому, что соответствует ее истинной природе. «Мало еще, — пишет он в обзоре

новых пьес в 1873 г., — выставить верно все данные свойства лица; надо решительно осветить его собственным художественным взглядом» (21: 97). Присутствие такого «видения» или «идеи» существенно для художественного реализма и познания. Без этого невозможно никакое правильное знание о действительности, потому что тогда нет гармонического соответствия между произведением искусства и сущностью предмета.

Утверждение Достоевского о необходимости идеи или концепции вещи как принципа отбора было изложено в разделе «Дневника писателя» за 1873 г., озаглавленном «По поводу выставки»; в этом разделе он делает обзор выставки картин современных русских художников в Санкт-Петербургской Академии художеств. Исторические и жанровые картины, отобранные для будущей международной выставки в Вене, должны были представлять русское «реалистическое» искусство. И Достоевский воспользовался случаем, чтобы высказаться по поводу того, что он считал путаницей эстетических представлений.

На первый взгляд может показаться, что он считает, что цель запечатлеть действительность «саму по себе» — химера: «“Надо изображать действительность, как она есть”, — говорят они, тогда как такой действительности совсем нет, да и никогда на земле не бывало, потому что сущность вещей человеку недоступна, а воспринимает он природу так, как отражается она в его идее, пройдя через его чувства; стало быть, надо дать поболее ходу идее и не бояться идеального» (21: 75). Подобное рассуждение, как может показаться, отрицает само понятие «верной» передачи действительности — гармонии или согласия между произведением искусства и реальностью — ведь «суть» последней непознаваема. Но по мере того, как Достоевский продолжает свои рассуждения в данной статье (равно как и в других местах), становится ясно, что он не отвергает реализм вообще, а лишь полагает абсурдной интерпретацию, в соответствии с которой может быть достигнуто зеркальное изображение без участия «идеи» или «идеала» художника.

При этом предполагается, что не все такие субъективные идеи имеют равную ценность. Некоторые (и как он считает, его собственные в том числе) идеи больше приближаются к «сути» вещей, чем иные; именно это он хочет сказать, утверждая, что в его романе «Идиот» «человек-то более действителен» (9: 276). Истинная ответственность художника заключается, во-первых, в признании необходимости элемента «идеализации» в искусстве и, во-вторых, в выработке идей, которые в максимально возможной степени передают истинную природу изображаемого. Чтобы объяснить свою точку зрения в статье «Г-н -бов», Достоевский использует известное описание того, как работает талантливый художник-портретист, превращая это описание в доказательство большей адекватности его собственного понимания реализма:

«Портретист <...> знает на практике, что человек не всегда на себя похож, а потому и отыскивает «главную идею его физиономии», тот

момент, когда субъект наиболее на себя похож. <...> что же делает тут художник, как не доверяется скорее своей идее (идеалу), чем предстоящей действительности? Идеал ведь тоже действительность, такая же законная, как и текущая действительность» (21: 75—76)

Реализм Достоевского, реализм «в высшем смысле» не исключает «текущей действительности», но признает ее взаимосвязь с идеальными элементами, которые структурируют и высвечивают ее истинную природу. Изобразить действительность «как она есть» значит изобразить ее подлинную сущность, а она не может быть обнаружена без размышления над предметом, определения существенных его черт, преодоления черт непосредственных и поверхностных — короче, без идеализации, которая позволяет художнику проникнуть глубоко в суть предмета, будь это человек, общество или эпоха. «Задача искусства, — писал Достоевский в «Дневнике писателя» за 1873 г., — не случайности быта, а общая их идея, зорко угаданная и верно снятая со всего многообразия однородных жизненных явлений» (21: 82)

Третий аргумент, предложенный Достоевским против преобладавшей интерпретации реализма, сводился к тому, что, сосредоточиваясь на банальном и заурядном, такой реализм не принимает во внимание необычные и нетипичные явления, которые могут быть существенно важны для понимания изображаемого предмета. Добролюбов, как мы помним, отвергал полезность «исключительных, курьезных случаев» в литературе, предпочитая то, что является «общим», то есть преобладающим и обычным. В отличие от него Достоевский настаивал, что именно необычное может дать ключ к пониманию предмета²⁶.

Критикуя «реализм заурядности», Достоевский также защищал и отстаивал и свое право на изображение странных поступков и мыслей. Его часто обвиняли (и обвиняют) в том, что он позволял своей фантазии выходить за границы реализма (его художественный метод называли «фантастическим реализмом»)²⁷, выбирая для исследования глубин психологии преступников, социопатов, людей с отклонениями от нормы. Но он упорно защищал свой подход к реализму, например, в письме к Страхову от 1869 г.:

«У меня свой особенный взгляд на действительность (в искусстве), и то, что большинство называет почти фантастическим и исключительным, то для меня иногда составляет самую сущность действительного. Обыденность явлений и казенный взгляд на них, по-моему, не есть еще реализм, а даже напротив. В каждом номере газет Вы встречаете отчет о самых действительных фактах и о самых мудреных. Для писателей наших они фантастичны; да они и не занимаются ими; а между тем они действительность, потому что они *факты*» (29/1: 19; курсив Достоевского).

Добролюбов мог полностью признавать подобные случаи «фактами», а не вымыслом, но при этом он утверждал, что изображение этих фактов представляет действительность ложно, потому что они относи-

тельно редки и не значимы для характеристики действительности. Он всегда настаивал на изображении явлений, не только «всеобщих», но и значимых, «важных». Достоевский же, напротив, утверждал, что изображение необычных (т. е. статистически редких) событий часто позволяет лучше понять истинную природу явления, чем изображение банальных и обычных, он полагал, что оно каким-то образом проникает в самую суть изображаемых явлений. В предисловии к «Братьям Карамазовым» Достоевский признает, что Алеша может показаться чудачком, а потому частностью и не характерным явлением, но отстаивает необходимость его изображения: «Ибо не только чудак “не всегда” частность и обособление, а напротив, бывает так, что он-то, пожалуй, и носит в себе иной раз сердцевину целого, а остальные люди его эпохи — все, каким-нибудь наплывным ветром, на время почему-то от него оторвались...» (14: 5).

Предположение Достоевского, что Алеша выражает «сердцевину целого», является заявкой на соответствие критерию «важности», выдвигаемому Добролюбовым. Но Достоевский также высказывает предположение, что Алешино «чужачество» имеет всеобщее значение в силу его важности, релевантности для той действительной жизни, о которой повествует роман. Вот что стоит за нежеланием Достоевского ставить знак равенства между чудачеством и частностью, обособлением в приводимом отрывке. «...Для повествователя, для поэта могут быть и другие задачи, кроме бытовой стороны, — утверждает он в «Дневнике писателя»; — есть общие, вечные и, кажется, вовеки неисследимые глубины духа и характера человеческого» (21: 82). Другими словами, исключительное, может быть, и есть путь ко всеобщему, к общей природе предмета. Таким образом, его ответ Добролюбову звучит так: то, что кажется «исключительным», может оказаться в ином, более глубоком смысле не только важным, но и «универсальным».

Четвертое и последнее обвинение, которое мы различаем в критике фотографического реализма Достоевским, заключается в том, что такой реализм упускает из виду динамический и эволюционный аспект изображаемой действительности. Важной чертой «реализма в высшем смысле» Достоевского является его внимание к временному аспекту действительности. В статье «По поводу выставки» и в других работах Достоевский доказывает, что идентичность предмета — его «реальность», которую должно изображать искусство — состоит из будущего этого предмета в той же мере, что и из настоящего, т. к. будущее включает в себя потенциал этого предмета, его возможности и перспективы развития. Поскольку потенциал предмета внутренне ему присущ, истинный реализм должен быть ориентирован на будущее.

Писатель настаивает на обязательности временного аспекта реализма. Особенно показательно высказывание Достоевского в статье «По поводу выставки», где он обсуждает так называемый реализм полтен с историческим сюжетом. По определению, исторические собы-

тия — это такие, будущее которых частично уже состоялось, и потенциальные возможности которых — хотя бы в некоторой степени — реализовались. Как же тогда, — спрашивает Достоевский, — могут художники объявить себя реалистами, если они изображают эти события, не учитывая их последствий, как сделали, по его мнению, некоторые авторы выставленных картин? Он развивает свою мысль, характеризуя то, что он называет «исторической действительностью» в полотнах с историческим сюжетом и противопоставляя ее «текущей действительности» жанровой живописи:

«Историческая действительность, например в искусстве, конечно не та, что текущая (жанр), — именно тем, что она законченная, а не текущая. Спросите какого угодно психолога, и он объяснит вам, что если выражать прошедшее событие и особливо давно прошедшее, завершенное, историческое <...> то событие *непрерывно* представится в законченном его виде, то есть с прибавкою всего последующего его развития, еще и не происходившего в тот именно исторический момент, в котором художник старается вообразить лицо или событие. А потому сущность исторического события и не может быть представлена у художника точь-в-точь так, как оно, может быть, совершалось в действительности» (21: 76, курсив Достоевского).

И тем не менее поверхностный художник-«реалист», опасаясь присутствия «идей» в своей работе, пытается вообразить событие «само по себе» и в результате создает нечто «недействительное» — изображение события, лишённое потенциальных последствий. Ясно иллюстрирует точку зрения Достоевского критический пассаж о неоднозначном произведении Николая Ге:

«[Ге] из своей “Тайной вечери” <...> сделал совершенный жанр. <...> Вот сидит Христос, — но разве это Христос? Это, может быть, и очень добрый молодой человек, очень огорченный ссорой с Иудой, который тут же стоит и одевается, чтобы идти доносить, но не тот Христос, которого мы знаем. <...> спрашивается: где же и при чем тут последовавшие восемнадцать веков христианства? Как можно, чтоб из этой обыкновенной ссоры таких обыкновенных людей, <...> собравшихся поужинать, произошло нечто столь колоссальное? <...> тут же всё происходит совсем несоразмерно и непропорционально будущему» (21: 76—77).

Достоевский сравнивает Ге (не в его пользу) с Тицианом, который «по крайней мере, придал бы этому Учителю хоть то лицо, с которым изобразил его в известной картине своей “Кесарево кесареви”»; тогда многое бы стало тотчас понятно». Картина Ге — «фальшь» и поэтому «вовсе не реализм» (21: 77).

Более того, для Достоевского такая ориентированность на будущее не ограничивалась сферой изображения исторической реальности, он сохранял ее и по отношению к современности, как это становится ясно из ряда его статей. Он считает, что всякое по-настоящему реали-

стическое искусство по сути своей перспективно, так как оно различает семена будущего развития в действительности, прошлой или настоящей, которую изображает. Джексон заметил как-то, что искусство для Достоевского — «пророчество»²⁸, и это определение, безусловно, применимо и к изображению «непосредственной» реальности, противопоставленной реальности «исторической» (если использовать выражения Достоевского). Если истинно реалистическое искусство, обращаясь к событиям прошлого, исторически перспективно, так как будущее этих событий уже частично реализовано, то при обращении к настоящему, оно пророчески перспективно: оно указывает на пока-еще-не-реализованное будущее, определяя потенциальные возможности настоящего.

Пророческий реализм Достоевского проистекал из его точки зрения на человека как на динамическое и эволюционирующее существо с идеалами, устремлениями и способностями, которые играют главную роль для определения его личности. Вот, что не учитывают натуралистические «реалисты», обращаясь исключительно к настоящему, и таким образом теряя большую часть неотъемлемой природы изображаемого предмета: «Реалисты неверны, — писал Достоевский в «Записных тетрадах» середины 1870-х гг. — ибо человек есть целое лишь в будущем, а вовсе не исчерпывается весь настоящим» (24: 247). То же справедливо и для изображения общества или эпохи. Великое произведение искусства, — писал он в обзоре творчества Виктора Гюго, — выражает не только статичный характер, но и стремления своего времени (20: 29). В своих упорных поисках «новых типов» в литературе, отмеченных нами во 2 главе, Достоевский стремится определять также и направления и тенденции движения общества; находить способные к росту семена будущего — в природе настоящего. В письме к брату, сообщая о необходимости переработки и переиздания повести «Двойник», он спрашивает: «Зачем мне терять превосходную идею, величайший тип, по своей социальной важности, который я первый открыл и которого я был провозвестником?» (28/1: 340). Его замечание в другом месте об ответственности писателя, который должен «изучать жизнь и из самой жизни брать себе законы», также предполагает, что его внимание привлекают те аспекты действительности, которые влекут экстраполяцию в будущее (20: 115).

Как ни странно, но интерес Достоевского к временному аспекту отражения действительности в искусстве вновь появится в России позже как элемент «социалистического реализма», который в других отношениях станет прямым наследником эстетических представлений оппонентов Достоевского. Его утверждение, что «человек есть целое лишь в будущем», вполне могло быть высказано вслед за ним русскими марксистами, как и только что процитированное утверждение об извлечении законов из самой жизни. Подобные убеждения в Советской России привели к идее, что человеческая и социальная действительности по своей

сути «векторны»; применительно к искусству это означает: чтобы точно изобразить действительность, необходимо описать не только ее настоящее, но и направление ее движения. В знаменитом определении социалистического реализма, одобренном Союзом писателей в 1934 г., говорится, что от художника требуется «правдивое, исторически конкретное изображение действительности в ее *революционном развитии*»²⁹. Сколь бы значительно ни расходились Достоевский и соцреалисты в вопросе о «революционном» аспекте человеческого развития, они были согласны в том, что истинный реализм требует дара предвидения.

Более того, Достоевский был в не меньшей степени уверен в своей способности различать законы и перспективы развития, чем соцреалисты в своей. По свидетельству одного из современников, Достоевский говорил, что узко мыслящие «реалисты» понимают лишь то, что происходит на их глазах, но сами из-за своей близорукости не только не способны смотреть вперед, но даже понять, как для кого-либо будущие результаты нынешних событий могут быть прозрачны³⁰. Подобное признание Достоевского может показаться несовместимым с его критическим отношением к утилитаристским рассуждениям Добролюбова и его единомышленников, но точка зрения Достоевского заключается в том, что возможность определенных последствий в будущем никогда не перевесит достоверности эстетической ценности в настоящем. С другой стороны, здесь он доказывает, что его способность понимать вероятные события в будущем больше, чем у них, и настолько, что это позволяет ему предсказывать действительные события: «Ихним реализмом, — говорит он о своих оппонентах, временно допуская использование этого термина по отношению к утилитаристам, — сотой доли реальных, действительно случившихся фактов не объяснишь. А мы нашим идеализмом пророчили даже факты. Случалось» (28/2: 329). И все же такая самоуверенность Достоевского (подобная аналогичной уверенности соцреалистов) кажется чрезмерной, он не принимает в расчет возможность ошибки в своих предсказаниях. Уверенность Достоевского в собственных пророческих возможностях сыграла значительную роль в развитии его философии истории, как мы увидим в главе 6.

В итоге, результатом рассуждений Достоевского о реализме «в высшем смысле» явилось более широкое понимание — намного шире, чем в эстетике радикалов — верности действительности в искусстве. Такое расширенное понимание сказалось в выдвигании требования к художнику лучше *понимать* действительность, то есть требования более широкого и глубокого соответствия между произведением искусства и подлинной сущью настоящего.

Таким образом, взгляды Достоевского на искусство отличались от взглядов его оппонентов тем, что он придавал куда большее значение искусству как источнику познания. Моделью познания для всех материалистов была наука; для них вклад, который могло сделать искусство в познание, был второстепенным и интуитивным. «Нравственные

науки, — писал Чернышевский в своем программном философском труде «Антропологический принцип в философии», — имеют в этом случае преимущество над естественными: у нравственных наук готов теоретический ответ почти на все вопросы, важные для жизни»³¹, поэтому объяснения действительности, которые представляет искусство, по сути являются не новым знанием, а применением уже известных науке истин к определенным случаям. Для Достоевского искусство делает открытия и дает основания для предсказаний, независимо от науки. Наблюдательность — это начало: художник, — писал Достоевский в статье «Г-н -бов», — это человек с особенным талантом подмечать и указывать на яркие черты действительности (18: 89—90). Художник замечает и выставляет напоказ не то, что для других очевидно; он тот, кто, как сказал Джексон, «всматривается в жизнь, глубоко понимает ее богатство и сложность»³². Кроме способности подмечать факты и связи хороший художник обладает также способностью объяснять и предсказывать, соперничая в этом отношении с учеными.

Тем не менее, Достоевский настойчиво отвергал представление о том, что художник, каким бы проницательным он ни был, *обязан* передавать полезные знания, вроде тех, о которых писал Добролюбов, настаивая на том, что русские художники его времени обязаны рассказывать о подлинной сущности крепостничества. Можно надеяться, — подтверждает Достоевский, — что художник будет учителем, но лучшая гарантия полезности искусства в течение длительного времени — это отсутствие каких-либо ограничений творчества: «..и если мы и желаем наибольшей свободы искусству, то именно веруя в то, что чем свободнее оно в своем развитии, тем полезнее оно человеческим интересам» (18: 102). Для Достоевского познание в сфере эстетики является побочным продуктом художественности, поскольку оно становится результатом создания художником особой гармонии (красоты), а это и есть истинный реализм. Художественность создает знания, хотя этот факт не является ее эстетическим оправданием; эстетическое оправдание художественности в том, что знание, ею создаваемое, находится в гармонии с отображаемой действительностью; таким образом, превращает ее — действительность — в источник красоты, необходимой человечеству. С точки зрения познания, недостаточный реализм — это неспособность распознать и выразить правду; с точки зрения эстетики — недостаток художественности.

НРАВСТВЕННОЕ И ОБЩЕСТВЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИСКУССТВА

Когда Чернышевский в 1855 году писал, что хороший художник не только воспроизводит и объясняет действительность, но и выносит свое суждение о ней, он имел в виду роль художника в обличении неспра-

ведливостей общественной и экономической жизни царской России. Достоевский со всей мощью выступал против революционной программы радикалов, но был вполне согласен с их главным принципом, в соответствии с которым искусство выполняет в обществе нормативную роль. И это уже третий принцип его идеологических противников (по крайней мере некоторых из них) в области эстетики, который Достоевский разделяет. Главной составной частью его полемики против крайнего антиэстетизма Писарева и других была попытка показать воспитательное, нравственное и общественное значение искусства. Именно в этом контексте мы и должны рассматривать его искушающее и обещающее утверждение «Мир спасет красота!»³³.

Под «идеей», которая всегда присутствует в произведении настоящего художника, Достоевский понимал не чисто описательное понятие, а представление о том, каким все *должно* быть. Об этом свидетельствует то, что он часто употреблял слово «идеал», фактически заменяя им слово «идея»; различие факта и ценности не было частью его понятийного аппарата. Именно «видение» художника, являющееся одновременно и нормативным и описательным, управляет выбором событий и деталей для изображения: оно не только воспринимает факты, примеры и их возможное развитие, но и выносит моральное суждение о них, в полном соответствии с тем, как понимал это Чернышевский. Рассмотрим, как Достоевский описывает «идею» Виктора Гюго, писателя, которым он восхищался:

«Его мысль есть основная мысль всего искусства девятнадцатого столетия, и этой мысли Виктор Гюго как художник был чуть ли не первым провозвестником. Это мысль христианская и высоконравственная; формула ее — восстановление погибшего человека, задавленного несправедливо гнетом обстоятельств, застоя веков и общественных предрассудков. Эта мысль — оправдание униженных и всеми отринутых парий общества. <...> может быть, хоть к концу-то века она воплотится наконец вся, целиком, ясно и могущественно, в каком-нибудь таком великом произведении искусства, что выразит стремления и характеристику своего времени» (20: 28—29).

Очевидно глубокое нравственное одобрение Достоевским выраженных Гюго устремлений, так же очевидна и убежденность Достоевского, что изображение подобных устремлений является не только реалистичным и информативным (потому что эти устремления — характерная особенность своего времени), но и способствует осуществлению самих этих устремлений, то есть содействует нравственному и социальному улучшению человечества. Отсюда следует, что истинное искусство неизбежно будет «тенденциозным» в смысле утверждения и пропаганды внеэстетических ценностей. Вот почему в статье «Г-н -бов» Достоевский всеми силами старается объяснить, что он критикует не тенденциозность произведений Марко Вовчок: причины неудачи писательницы заключаются в том, что ее произведения нехудожественны, и поэтому

скорее вредят тем идеям, которые она отстаивает, чем пропагандируют их (18: 92).

Некоторое удивление в связи с этим может вызвать то, что Достоевский не только принимает совместимость тенденциозности и художественности, но и утверждает, что художественность *нуждается* в тенденциозности. Он, безусловно, не отрицает, что тенденциозность может существовать без художественности, как в случае с Марко Вовчок; и даже по отношению к самому себе, работая над романом «Бесы», он высказывает опасения, что его антиреволюционный пыл может помешать художественности. Он связывал большие надежды с этим романом, не с его художественной стороной, — как он писал в одном из писем — а с тенденциозной; «хочется высказать несколько мыслей, хотя бы погибла при этом моя художественность» (29/1: 111—112). Но в статье «Г-н -бов» Достоевский высказывает предположение, что любое произведение настоящего художника *неизбежно* будет тенденциозным в лучшем смысле этого слова; тенденциозность будет эффективным, убедительным, естественным средством воплощения идеи художника; необходимо лишь сосредоточиться на художественности, а тенденциозность проявится сама.

На самом деле это было одним из самых давних убеждений Достоевского относительно роли искусства в обществе: еще в 1849 г. он утверждал, что «автор должен только хлопотать о художественности, а идея придет сама собою; ибо она необходимое условие художественности» (18: 128—129). Тезис о том, что тенденциозность является необходимым условием (хотя, конечно, не единственным) истинной художественности, оставался твердым убеждением Достоевского на протяжении всей его профессиональной жизни. Этот тезис стал завершающим элементом его чрезвычайно расширенного понимания художественности; сравнимого в этом отношении только с его расширенным пониманием реализма. «Художественность» в понимании Достоевского выходит за рамки вопроса о стиле и включает в себя способности художника быть учителем, пророком и моралистом. Она включает и способность постигать модели развития общества, идеалы и надежды своего времени. Художественность несовместима не с тенденциозностью, а лишь с внешними попытками навязать какую-либо идею или же с фанатичной внутренней приверженностью какой-либо идее, которая делает художника глухим к другим требованиям искусства.

Но почему именно тенденциозность является необходимым условием художественных достоинств? Ответ мы находим в широко цитируемом отрывке из записных тетрадей 1876 или 1877 года:

«В поэзии нужна страсть, нужна *ваша идея*, и непременно, указующий перст, страстно поднятый. Безразличие же и реальное воспроизведение действительности ровно ничего не стоит, а главное — ничего и не значит. Такая художественность нелепа: простой, но чуть-чуть

наблюдательный взгляд гораздо более заметит в действительности» (24: 308; курсив Достоевского).

Смысл этого высказывания заключается в том, что оценочный подход к действительности является необходимым условием тонкого ее постижения и точного определения того, что в ней важно: страстное нормативное отношение пробуждает способность художника отличать важное. Таким образом, искусство не может удовлетворять требованиям художественности реалистического изображения, если оно не исходит из нормативного суждения.

Другой смысл процитированного выше отрывка, как может показаться, сводится к тому, что достаточно наличия *любого* суждения, независимо от его содержания. Но мы знаем, что сам Достоевский в сфере нравственности твердо стоит на позициях христианского закона любви, согласно которому наибольшей ценностью обладают гармоничные, наполненные любовью отношения между всеми человеческими существами. Другими словами, он считал своей нравственной обязанностью создание гармонии, а, следовательно, форм *красоты* — назовем ее нравственной красотой. В этом смысле естественная потребность человека в красоте превращается для Достоевского в *нравственную* потребность, значение искусства расширяется, выходит за рамки гармонии, как она понимается в чисто эстетическом подходе к искусству, выходит за рамки его познавательной функции. До тех пор, пока искусство служит *нравственной* красоте, оно обладает этическим и общественным значением. Искусство, наполненное такой «идеей», будет отражать и пропагандировать и нравственные ценности, и красоту. «Указующий перст, страстно поднятый» не только будет генерировать более правдивое реалистическое изображение действительности, но и будет указывать на нравственность и красоту изображаемой действительности — или на препятствия к их воплощению.

Связь между нравственным и эстетическим значением искусства в мировоззрении Достоевского столь тесная, что многие исследователи полагают их идентичными. Не кто иной, как Владимир Соловьев, философ и друг писателя, приписывает Достоевскому свои собственные взгляды на красоту, как на один из аспектов или выражение абсолютного добра. «В своих убеждениях», — писал Соловьев, — Достоевский «никогда не ставил красоту отдельно от добра и истины. <...> Истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме»³⁴.

В утверждении Соловьева есть значительная доля истины, но если он подразумевает при этом, что для Достоевского всё, что имеет положительную эстетическую ценность, имеет и положительную нравственную ценность, то он заходит слишком далеко. Хотя Достоевский не часто высказывается на тему красоты материальной природы, он признает ее; но тем не менее нравственность, как мы убедились в предыдущих главах, он ограничивает духовной сферой. В статье «Г-н -бов»

он приписывает эстетические достоинства некоторым произведениям литературы и изобразительного искусства, но при этом не отмечает их нравственные достоинства. Мы легко ассоциируем гармонию и покой с теми произведениями прекрасного, которые упоминает Достоевский в своей статье — Аполлон Бельведерский и «великолепное в художественном отношении» стихотворение о соловьях и закатах — но нет никаких оснований полагать, что эти произведения обладают нравственным значением. Ничто в этой статье не дает оснований для предположения, что нравственная добродетель каким бы то ни было образом присуща идеалу прекрасного.

В художественных произведениях Достоевского физическая красота связана с нравственной добродетелью как отрицательно, так и положительно: у праведной Сони из «Преступления и наказания» — неправильные угловатые черты³⁵, в то время, как другие персонажи, далекие от нравственного совершенства, описываются как замечательно красивые, включая убийцу Раскольникова, аморального Свидригайлова и развращенную любовницу князя Валковского из «Униженных и оскорбленных». Более того, в цитированном выше описании высшей красоты, созерцаемой князем Мышкиным во время эпилептической ауры, также нет никакой моральной окраски, нет упоминания о нормах поведения человека или нормах взаимоотношений³⁶. Все это свидетельствует о том, что связь между нравственной и эстетической ценностью искусства, которая, без сомнения, обнаруживается в мировоззрении Достоевского, не может пониматься просто как зависимость эстетического от нравственного. Она может быть правильно понята, только если учесть то, в чем нравственное и эстетическое совпадают, и чем они отличаются.

Аура князя Мышкина — мистическое переживание, связанное с гармоническим, метафизическим соединением «Я» героя с высшей духовной реальностью, и красота на этом высоком уровне абстракции является чем-то совершенно умозрительным, не предполагающим никаких норм поведения, не говоря уже о программе спасения мира. Красота, понимаемая в этом родовом смысле, которую мы можем назвать *метафизической* красотой, заключается в гармонии и покое соединения божественного и всего существующего. Таким образом, вопреки мнению Соловьева, что для Достоевского красота является «добром <...> воплощенным в живой конкретной форме», содержание статьи «Г-н -бов» и описание мистического переживания князя Мышкина позволяют предположить, что красота как метафизическая реальность не является выражением добра и не нуждается в физическом воплощении. Конечно, физическая форма, как в природе, так и в искусстве, может воплощать красоту как гармонию «высшего синтеза», но точно так же может воплощать и нравственное действие. Когда старец Зосима в «Братьях Карамазовых» говорит о «тайне и красоте Божьего мира», он восхищается гармоничной взаимной адаптацией земных

сущест, которая и является теологическим аргументом, доказывающим существование Бога. Но сущность красоты для Достоевского заключается не в ее воплощении в природе, искусстве или нравственном поведении человека, но в ее идеальном статусе как метафизической ценности.

Но если и существуют какие-то основания рассматривать красоту в мире ценностей Достоевского как выражение добра, то гораздо больше оснований рассматривать добро как выражение красоты. Нельзя отрицать, что Достоевский часто ассоциирует красоту с нравственной добродетелью, и я полагаю, что, по крайней мере, большая часть из того, что он говорит о взаимоотношении красоты и нравственности, имеет смысл, если мы постулируем следующую умозрительную картину. Абстрактная космическая гармония, составляющая сущность метафизической красоты, предстает в царстве человека в виде нравственной гармонии альтруизма, *summum bonum* для человека. На самом общем, метафизическом уровне красота сочетается с идеалом гармонического единства действительности в «высшем синтезе», в рамках же именно человеческой сферы красота представляет собою *нравственное* соответствие идеалу единства и гармонии человечества, идеалу, выраженному христианским законом любви. Таким образом, нравственность входит в область прекрасного исключительно на человеческом уровне, где «высший синтез» требует объединения всех на основе любви. Красота, как родовое понятие, является метафизической чертой космического порядка; нравственная красота — чертой взаимоотношений человека в рамках этого порядка. Если сказать кратко, то для Достоевского красота — космическое, нравственность — человеческое; гармонией в человеческой сфере является нравственная красота³⁷. Тогда существенное различие между Соловьевым и Достоевским заключается в том, что метафизический абсолют Соловьева в основе своей этичен, тогда как метафизический абсолют Достоевского — эстетичен.

В силу того, что для Достоевского характерна поглощенность сферой человеческого, *нравственная* красота становится предметом его главного интереса даже в сфере эстетического, и именно этот род красоты он обычно имеет в виду, используя, без уточнений, термины «красота» и «прекрасное». То, что Достоевский под «красотой» понимает нравственную добродетель, впервые проявляется в его набросках «Социализм и Христианство» 1864 г., а затем в связи с рассуждениями об альтруизме в других произведениях, таких, как «Зимние заметки о летних впечатлениях», в дневниковых записях о смерти первой жены и (косвенно, как я показал в главе 2) в «Записках из подполья». В дневниковой записи он более ясно говорит об этой связи с красотой, причем иначе, чем в других произведениях. Здесь он рассуждает о самопожертвовании, подобном самопожертвованию Иисуса Христа, как о наивысшем выражении воли личности:

«Ясно, что это высшее самоволие есть в то же время высшее отречение от своей воли. В том моя воля, чтоб не иметь воли, ибо идеал прекрасен.

В чем идеал?

Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне со-
знать свое я — и отдать это *все* самовольно *для всех*. <...>

Есть нечто гораздо высшее бога-чрева [социалистов]. Это — быть властелином и хозяином даже себя самого, своего я, пожертвовать этим я, отдать его — всем. В этой идее есть нечто неотразимо-прекрасное, сладостное, неизбежное и даже необъяснимое» (20: 192—193; курсив Достоевского).

Достоевский заявлял еще в 1854 г., что «нет ничего прекраснее <...> Христа» (28/1: 176)³⁸, но только после вышеприведенных рассуждений 1864 г. он и в своих художественных произведениях, и в письмах, и в статьях называл «прекрасным» не только высшее нравственное содержание, которым обладал лишь Христос, но и вообще нравственные состояния, действия и их субъектов. Вероятно, наиболее известным примером является его замечание по поводу романа «Идиот»: он писал своему другу Маркову в конце 1867 года, что идея романа заключается в том, чтобы «изобразить вполне прекрасного человека» (28/2: 241). В начале 1868 г. в письме к любимой племяннице Софье он более широко трактует идею романа, вновь обращаясь к образу Христа:

«Главная мысль романа — изобразить положительного прекрасного человека. Труднее этого нет ничего в свете, а особенно теперь <...> Прекрасное есть идеал, а идеал — ни наш, ни цивилизованной Европы еще далеко не выработался. На свете есть одно только положительно прекрасное лицо — Христос, так что явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица уж конечно есть бесконечное чудо. (Все Евангелие Иоанна в этом смысле: он все чудо находит в одном воплощении, в одном появлении прекрасного)» (28/2: 251).

Красота Христа для Достоевского по крайней мере отчасти заключается в том, что Он, как воплощение Бога, олицетворял метафизический синтез божественного и человеческого. Но то, что Достоевский имел в виду также и нравственную природу Богочеловека Христа, становится ясно, когда в этом же контексте Достоевский перечисляет другие значительные литературные попытки создать «прекрасные образы». Эти три «сильные попытки» — Дон Кихот («самый совершенный» в христианской литературе), мистер Пиквик и Жан Вальжан. Мы можем предположить, что Достоевского привлекали эти образы, т. к. все они были щедрыми идеалистами, не замышлявшими зла, стремившимися приносить пользу другим — по сути, воплощениями закона любви. Он относил успех первых двух на счет того, что создатели их испытывали «сострадание к осмеянному и не знающему своей цены прекрасному» (28/2: 251)³⁹.

Достоевский постоянно ограничивает (нравственную) красоту альтруизмом. Это видно из контекста, где он явно отказывает эгоизму в «красоте» или «прекрасном», так что эгоизм оказывается столь же противоположен (нравственной) красоте, как и нравственной добродетели. Возьмем для примера следующее высказывание 1867 г., направленное против Чернышевского и других либерально настроенных писателей: «А что же они-то <...> нам представили? Вместо высочайшей красоты Божией, на которую они плюют, все они до того пакостно самолюбивы, до того бесстыдно раздражительны, легкомысленно горды, что просто непонятно: на что они надеются и кто за ними пойдет?» (28/2: 210).

Смешной человек Достоевского также считает, что эгоизм уничтожает красоту. Когда он впервые встречает людей утопической земли, он поражается их красоте, которая в этой притче становится символом внутренней сути этих людей. «...о, как они были прекрасны! Никогда я не видывал на нашей земле такой красоты в человеке. Разве лишь в детях наших, в самые первые годы их возраста, можно бы было найти отдаленный, хотя и слабый отблеск красоты этой». Он сразу же угадывает ее источник: «О, я тотчас же, при первом взгляде на их лица, понял все, все! Это была земля, не оскверненная грехопадением, на ней жили люди не согрешившие, жили в таком же раю, в каком жили <...> и наши согрешившие прародители». Нравственная красота этих «детей солнца» неразрывно связана с их безграничной взаимной преданностью, с их «влюбленностью друг в друга, всецелой, всеобщей» (25: 112, 114). Но затем, развращенные его присутствием, они опускаются до разнузданного эгоизма, отходят от альтруизма; «каждый возлюбил себя больше всех». И это конец их красоты, и он горько оплакивает потерю этими людьми того состояния, когда они были «невинны и столь прекрасны» (25: 116—117).

Если добро для Достоевского метафизически связано с красотой как вид с родом, мы могли бы ожидать, что они также связаны и эпистемологически так, что наша совесть могла бы быть интерпретирована как разновидность нашего чувства красоты. Достоевский непосредственно не рассматривает этого положения, но он говорит о нашем восприятии красоты в терминах чрезвычайно похожих, подобных тем, которые он использует, когда говорит о совести, и которые полностью соответствуют родо-видовым отношениям между красотой и совестью.

Начнем с того, что Достоевский согласен, что понимание красоты является врожденным, потому что Создатель вложил его в людей. В письме 1876 г. он не оставляет сомнений в том, что рассматривает понимание прекрасного как дар, такой же, как и совесть. Один из читателей «Дневника писателя» спрашивает у Достоевского об упомянутой им библейской истории, в которой дьявол просит Христа превратить камни в хлеб. Достоевский объясняет свою точку зрения следующим образом: «На это Христос отвечал: “не одним хлебом бывает

жив человек”, — то есть сказал аксиому о духовном происхождении человека <...> А так как Христос в Себе и в Слове своем нес идеал Красоты, то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты; имея его в душе, все станут один другому братьями» (29/2: 85). Мы узнаем красоту тогда — и, наверное, здесь Достоевский имел в виду родовую красоту, не просто нравственную, а метафизическую, — когда то, что мы видим или созерцаем (будь это произведение искусства или любое другое явление) совпадает с тем врожденным представлением о прекрасном, которое живет в наших душах. Но наличие такого понимания имеет (теоретически) нравственное и общественное следствие: «все станут один другому братьями». Возможно, именно эта мысль о нравственном значении понимания красоты и заставила Достоевского сделать краткую запись в дневнике в начале 1870-х гг., в которой он максимально приблизился к наиболее точному определению своей «эстетики», какое только можно обнаружить в его творчестве. «Эстетика, — писал он, — есть открытие прекрасных моментов в душе человеческой самим человеком же для самосовершенствования» (21: 256).

Вторая параллель между совестью и чувством красоты связана с возможными разногласиями по вопросу о существовании и характере этих «прекрасных мгновений». Что касается вынесения самих суждений о красоте, Достоевский сталкивается с эпистемологическими проблемами, подобными тем, с которыми он сталкивается и при вынесении суждений о совести. Если идеал истинной красоты был дан нам всем нашим Создателем, то каждый должен узнавать его, но очевидно, что это не так. Достоевский драматизирует этот дефект эстетического суждения в скептическом вопросе, который в «Бесах» задает Шатов, alter ego Достоевского, имморалисту Ставрогину: «Правда ли, — спрашивает Шатов, — будто вы уверяли, что не знаете различия в красоте между какою-нибудь сладострастной, зверскою штукой и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвой жизнью для человечества?» (10: 201). Истинная красота присутствует «в идеале Мадонны», утверждает Дмитрий в «Братьях Карамазовых», но большинство людей находит ее в «идеале Содомы» — или, непоследовательно, в том и другом. Именно в связи с подобным внутренним противоречием Дмитрий произносит широко цитируемые слова: «Тут дьявол с богом борется, а поле битвы — сердца людей» (14: 100).

Достоевский решает эту эпистемологическую проблему подобно тому, как он разрешает — и это не удивительно — этические проблемы: наше восприятие красоты (безусловно, и нравственной красоты, или наше восприятие добра) может быть искажено в силу различных влияний, как внутренних, так и внешних, в результате чего наши эстетические критерии смешиваются и разрушаются, приводя даже к диаметрально противоположному суждению. Действительно, Достоевский считал, что подобное разрушение эстетических критериев характерно для Западного мышления (или вдохновляемого Западом) на

протяжении всего XIX века. В письме к своему другу Страхову он пишет о последствиях Парижской коммуны и горько сожалеет о том влиянии, которое оказала революционная ментальность на восприятие красоты.

«В сущности все тот же Руссо и мечта пересоздать вновь мир разумом и опытом (позитивизм). <...> Они желают счастья человека и остаются при определениях слова “счастье” Руссо, то есть на фантазии, не оправданной даже опытом. <...> Но ведь им (да и многим) не кажется чудовищностью это бешенство, а, напротив, *красотой*. Итак, эстетическая идея в новом человечестве помутилась» (29/1: 214; курсив Достоевского).

Так же, как в случае с совестью, Достоевский представляет наше общее чувство красоты как «помутившееся» в результате влияния эмоциональных, волевых и интеллектуальных факторов, которые отвлекают наше внимание от внутреннего идеала, который мы знаем интуитивно.

Среди этих факторов наиболее заметным Достоевский полагает современный маниакальный интеллектуализм — с его слепотой по отношению к морально-эстетическим факторам жизни человека и с его поклонением «Науке» и «Причине», как дающим единственную надежду на спасение человечества. Соответственно, главная составляющая вдохновленной Библией программы спасения человечества самого Достоевского представляет нечто противоположное такой ментальности. Дневниковая запись 1876 г., сделанная за год до «Сна смешного человека», связана с этой притчей тематически; запись прекрасно иллюстрирует преобладание нравственно-эстетического идеала и связь этих двух явлений — нравственности и эстетики — в мышлении Достоевского:

«В наше время поднялись вопросы: хорошо ли хорошее-то? Хорошо ли, например, терпение и смирение Христово? Как должно устроиться равенство людей, — через любовь ли всеобщую, утопию, или через закон необходимости, самосохранения и опытов науки. Но в Евангелии же предречено: что законы самосохранения и опыты науки ничего не отыщут и не успокоят людей. Что люди успокаиваются не прогрессом ума и необходимости, а *нравственным признанием высшей красоты, служащей идеалом для всех*, перед которой все бы распростерлись и успокоились: вот, дескать, что есть истина, во имя которой все бы обнялись и пустились действовать, достигая ее (красоту)» (24: 159, курсив мой).

«Нравственное признание» высшей красоты у Достоевского выделяет именно то, что я назвал нравственной красотой, ту гармонию и покой, которых может достичь человечество, следуя Христову закону любви.

В этом смысле, я полагаю, Достоевский и провозгласил: «красота спасет мир». Исторически реальное искажение, изображенное в притче «Сон смешного человека», должно быть устранено, а этого можно

достичь лишь дав волю унаследованному человечеством чувству нравственной красоты. Абстрактное признание космической или *метафизической* красоты также имеет огромное значение для человека, но будучи по своей сути умозрительным, такое признание не указывает направления, в котором необходимо действовать. А признание *нравственной* красоты показывает идеал действий человека, норм поведения и программу на будущее.

Таким образом, эстетическое чувство с точки зрения его нравственного применения обладает в общем виде теми же особенностями, что и нравственное сознание: оно является врожденным, оно признает Христа в качестве своего образца, оно может разрушаться и его можно возродить. Действительно, с духовной точки зрения чувство нравственной красоты и нравственное сознание — это одно и то же, при этом красота и добро, ими различаемые, не разные реальности, а разные слова для одного и того же идеала всеобщей любви. Следовательно, если Достоевский имел в виду *нравственную* красоту, когда говорил, что красота спасет мир — а я полагаю, что это именно так, — он мог бы сказать, не изменяя глубинного смысла этого высказывания, что *добро* спасет мир. Это и есть зерно истины в высказывании Соловьева.

Убежденность Достоевского в этой истине не следует, однако, смешивать с его дискурсивным оправданием искусства и свободы творчества в статье «Г-н -бов» и других произведениях в ответ на доводы идеологических противников. В статье «Г-н -бов» он не излагает метафизическую или религиозную точки зрения, на которых основывается его понимание искусства как искупления, вероятно (по крайней мере, отчасти), потому, что он знает, что они не будут убедительны для его оппонентов. Достоевский *был* убежден, что искусство приносит огромную пользу человеку и обществу; и его главное расхождение с утилитаристами состояло в том, что те не признавали существования настоящей потребности человека в красоте и творчестве, не понимали, что о ценности искусства, заключающейся в прямом удовлетворении этих потребностей, можно говорить со значительно большей степенью уверенности, нежели о всего лишь возможной его значимости в соответствии, косвенном и опосредованном, каким-либо другим нуждам.

Рассуждая о том, что через какой-либо промежуток времени произведения «чистого» искусства могут стать «полезными», Достоевский не хочет апеллировать к этой полезности как к аргументу, а стремится показать, что отсутствие таковой не может быть доказано: равно вероятно, что какое-либо произведение в будущем окажется или полезным, или нет. И более того, полезность «чистого» искусства можно обосновать вполне рационально, — утверждал Достоевский, — причем с использованием аргументов, которые примет любой последовательный сторонник Чернышевского: «чистое» искусство удовлетворяет естественную человеческую потребность. Если кто-либо желает считать это одной из форм «полезности», пусть так и будет; но

это будет полезность непосредственная, не зависящая от вычисления последствий, и, следовательно, не подверженная неопределенностям предсказуемости.

Это не что иное, как иной способ сказать о том, что только *эстетическое* значение искусства должно быть главным критерием его оценки, несмотря на то, что искусство, без сомнения, обладает и познавательной, и общественно-нравственной значимостью. Кашина ошибается, утверждая, что для Достоевского познание является смыслом и миссией искусства, так же как и те, что считают главной для Достоевского его искупительную роль. Высшее достоинство искусства для Достоевского заключается в его художественности. Оно действительно передает знания и спасет мир, но как искусство его должно оценивать по его художественности, а не по его интеллектуальному, нравственному или общественному воздействию. Утилитаристы, заявляет Достоевский, игнорируют художественность и видят только общественное значение «идеи» художника. Но подобный подход саморазрушителен, потому что без художественности произведение искусства не создаст красоты и убедительно не выразит идею.

Надо признать, что широта понимания «художественности» Достоевским выводит ее значение далеко за рамки «чисто» эстетического. Для Достоевского художественность означает не только согласованность или гармонию стиля с жанром произведения, но и с действительностью, которая изображена в этом произведении, с «идеей», которой художник страстно предан. Тем не менее, именно художественность, понимаемая как результат многих гармоний, делает произведение искусства прекрасным и сообщает ему ценность как *искусству*, и в силу этого данное произведение искусства требует особой эстетической оценки. В конечном итоге, Достоевский оказывается ближе к защитникам «искусства для искусства», несмотря на теоретическое согласие с некоторыми из логических посылок утилитаристов. Расширение нашего знания и спасение мира с точки зрения эстетики — случайный счастливый дар.

ХРИСТИАНСКАЯ УТОПИЯ

В предшествующих главах не было необходимости рассматривать изменения в мировоззрении Достоевского, потому что в метафизике и эпистемологии, в философской антропологии, этике и эстетике его взгляды оставались удивительно устойчивыми на протяжении всей жизни. В отношении его социополитических взглядов мы обнаруживаем, однако, совсем противоположное. Комментаторы, исследующие взгляды Достоевского в этой области, обычно и сосредоточиваются на анализе таких изменений. Стефан К. Картер, например, установил не менее шести отчетливых этапов в развитии социальных взглядов Достоевского¹.

Бесспорно, некоторые политические симпатии Достоевского менялись на протяжении его творческой деятельности. Страстный противник крепостничества, он в 1840-х гг. играл активную роль в кружке Петрашевского, объединявшего инакомыслящих, роль, которая стоила ему десяти лет сибирской каторги и ссылки. Тем не менее, постепенно его взгляды становились все более консервативными и даже реакционными, и он превращался в жесткого критика социализма и верного защитника русского самодержавия. В 1840-х гг. он мыслил как типичный петербургский западник, высмеивающий московских славянофилов, их национальный шовинизм. Так, например, в письме от 1845 г. он с явным одобрением упоминает сатирический отрывок, в котором «торжественно докажется, что Адам был славянин и жил в России» (28/1: 114). А к 1861 г. Достоевский становится выразителем почвенничества, русского консервативного националистического движения. В 1877 г. он восторженно приветствует наступление царской армии на Константинополь в ходе русско-турецкой войны (24: 271—272, 288) и пишет в «Дневнике писателя» в разделе, озаглавленном «Признания славянофила»: «Я во многом убеждений чисто славянофильских» (25: 195). Может показаться, что Достоевский, начинавший как либерал, гуманист-универсалист, закончил свою карьеру как религиозный и этнический националист и апологет русского империализма.

Однако, с точки зрения философской перспективы, важным является вопрос — отражают ли эти изменения политической позиции глу-

бокие перемены в его понимании социальной и политической природы человека, идеалов и институтов, связанных с ней. Исследователи русского почвенничества описывают его именно как такой сдвиг парадигмы, соответствующий европейской романтической реакции, отраженной в первую очередь в трудах Иоганна Готфрида фон Гердера, на идеи просветителей, веривших в универсальность человеческой природы и всеобщий социальный идеал. Аполлон Григорьев, главный ученик Гердера в России и влиятельный член редакционной коллегии журнала братьев Достоевских «Время» в начале 1860-х гг., разделял убеждения Гердера, что умозрительный «человек» — абстракция без какого-либо конкретного содержания, что каждый индивидуум является органическим продуктом определенной культуры и определенно-го времени, и что все национальные культуры исторически равноценны². Но, если согласиться с этими суждениями, то придется поставить крест на старых философских проблемах. Как утверждает Исайя Берлин в своем эссе, позиция Гердера может быть интерпретирована как отказ от абсолютных ценностей, а, следовательно, отказ от таких вопросов, как «Какая жизнь лучше для человеческих существ?» и «Какое общество наиболее совершенно?»³. Заходил ли Достоевский так далеко? Уэйн Доулер показал, что Гердер, и более непосредственно Григорьев, оказывал влияние на взгляды Достоевского в начале 1860-х гг.; существует свидетельство, что Достоевский иногда склонялся к органической антиуниверсалистской точке зрения, например, в нижеследующем отрывке 1862 г.:

«Наш идеал, — говорит один лагерь теоретиков, — характеризуется общечеловеческими свойствами <...>» Таким образом, из всего человечества, из всех народов теоретики хотят сделать нечто весьма безличное, которое во всех бы странах земного шара, при всех различных климатических и исторических условиях, оставалось бы одним и тем же... <...> Нам бы сильно хотелось, если б кто-нибудь из этого рода теоретиков решил бы следующие вопросы: точно ли выиграет много человечество, когда каждый народ будет представлять из себя какой-то стертый грош, и какая именно будет оттого польза? Пусть кто-нибудь из теоретиков укажет нам на тот общечеловеческий идеал, который выработать из себя должна личность. <...> Нет, тогда только человечество и будет жить полною жизнью, когда всякий народ разовьется на своих началах и принесет от себя в общую сумму жизни какую-нибудь особенно развитую сторону» (20: 6—7).

И все же было бы ошибкой согласиться с релятивистской интерпретацией таких текстов. Доулер признает, что Достоевский, даже провозгласив себя почвенником, тем не менее остается верным «некоторым формам универсализма» и никогда в действительности не отвергает идею общечеловеческого идеала⁴. Если рассматривать высказывания Достоевского в полном контексте, то даже в вышепротитированном отрывке мы обнаружим, что Достоевский отвергал не общечело-

веческий идеал, а абстрактное представление об этом идеале западников, которые, с точки зрения Достоевского, пренебрегают вкладом каждой отдельной нации в историческое развитие. И только если такой вклад учитывается, — продолжает он далее в предложении, следующем сразу за опубликованным отрывком, — только тогда мы можем «мечтать о полном общечеловеческом идеале» (20: 7).

Как я показал в предыдущих главах, собственные упования Достоевского были ясны и постоянны: это была мечта о сообществе совершенной христианской любви и братстве, о которых он настойчиво говорил как об основных абсолютных ценностях для всех народов, независимо от «национальной почвы», на которой они возникли. «Резких различий в народных задачах нет, — писал он в том же эссе, — потому что в основе каждой народности лежит один общий человеческий идеал, только оттененный местными красками» (20: 19). В середине 1870-х гг., оглядываясь на историю своих убеждений, он заявляет о своей упрямой верности идеалу всеобщего братства со времен своих радикальных «шалостей» 1840-х гг. до настоящего времени: «Но вы скажете, — обращается он к воображаемому критику в одной из своих записных тетрадей, — что теперешний Достоевский и тогдашний не то <...> Но я нисколько не изменил идеалов моих, и верю — но лишь не в коммуны, а в Царствие Божие» (24: 106). Безусловно, он прибавил к своему пониманию человечества убеждение, что национальные особенности имеют значение намного большее, чем он предполагал в 1840-х гг., и это убеждение, как мы увидим в следующей главе, имело важные последствия для его социополитических взглядов. Но относительно решающего вопроса об общечеловеческом идеале Достоевский оставался всю свою жизнь универсалистом эпохи Просвещения. «Мы вовсе не такие почвенники, чтоб отвергать общечеловеческий идеал, — писал он в записной книжке в середине 1860-х гг. — <...> Мы потому, главное, не таковы, что христиане, вполне христиане. А первый догмат христианства — общность закона для всех, общность идеала, все братья» (20: 202).

За период с 1863 по 1877 гг. Достоевский по трем различным поводам написал этюды о своем видении идеального христианского сообщества, основанного на законе любви. Хотя эти этюды разительно отличаются по подходу, они совпадают в описаниях контуров этого идеала и противодействующей ему человеческой слабости. Анализ этих утопических текстов позволит создать основу для исследования его кратких экскурсов по поводу определенных социополитических тем, которые занимали его в современной ему России.

ЭТЮДЫ ОБ УТОПИИ

Самое раннее упоминание Достоевским идеальных общественных отношений встречается в его «Зимних заметках о летних впечатлениях» в главе «Опыт о буржуа» (1863). Он, что совершенно неожиданно, говорит об этих отношениях на языке «общественного договора» просветителей. Использование Достоевским этой идиомы объясняется тем фактом, — мы оставляем в стороне его сетования о Западной Европе, явившиеся результатом его первой поездки в Европу, — что адресовал он эти заметки русской публике, не только знакомой с западными концепциями общества, но и симпатизирующей (что опасно, по мнению Достоевского) социалистической версии теории общественного договора.

Он использовал прием противопоставления идеи общественного договора, основанного на социалистических принципах, модели, которую он считал предпочтительной. Он замечает, что социалистическая модель (подобно всем, мог бы он добавить, традиционным теориям общественного договора, выдвинутым XVIII веком) основана на принципе рациональной личной выгоды: каждый индивидуум, предположительно, желает заключить договор, потому что этот договор в его или ее личных интересах. Тогда, чтобы рекомендовать такой договор, теоретик-социалист начинает «определять будущее братство, рассчитывает на вес и на меру, соблазняет выгодой, толкует, учит, рассказывает, сколько кому от этого братства выгоды придется, кто сколько выиграет, определяет, чем каждая личность смотрит, насколько тяготеет и определяет заранее расчет благ земных; насколько кто их заслужит и сколько каждый за них должен добровольно внести в ущерб своей личности в общину» (5: 81).

Несмотря на явное отвращение Достоевского к строительству «братства» на основе личной выгоды, он признает, что существует «великая приманка» в идее «жить хоть не на братском, а чисто на разумном основании, то есть хорошо, когда тебе все гарантируют и требуют от тебя только работы и согласия» (5: 81). Но он определяет два важных недостатка плана создания утопии на основе эгоистических устремлений. Первый, не столь содержательный, сколь излюбленный, заключается в том, что идеал обращен только на количественное, материальное благо и не учитывает духовную природу человека: именно это Достоевский и имел в виду, когда лукаво упомянул о необходимости рассчитать предполагаемое братство «на вес и на меру» и определить, «насколько кто <...> заслужит и сколько каждый <...> должен добровольно внести».

Трактовка второго недостатка социалистической утопии в «Зимних заметках» предвосхищает более позднюю аргументацию против рационалистических утопий в «Записках из подполья» и в Легенде о Великом инквизиторе. Суть возражений Достоевского в том, что такая уто-

пия может быть создана только на основе неприемлемого ограничения индивидуальной свободы. Он высказывает это предположение в своем первоначальном описании, когда пишет о задаче социалиста-организатора определить, «чем каждая личность смотрит». Достоевский делает свою точку зрения предельно ясной, когда с иронией представляет реакцию члена предполагаемого братства на условия контракта, который его просят заключить:

«...кажется, уж совершенно гарантируют человека, обещаются кормить, поить его, работу ему доставить и за это требуют с него только самую капельку его личной свободы для общего блага, самую, самую капельку. Нет, не хочет жить человек и на этих расчетах, ему и капелька тяжела. Ему все кажется сдуру, что это острок и что самому по себе лучше, потому — полная воля. <...> Разумеется, социалисту приходится плюнуть и сказать ему, что он дурак, не дорос, не созрел и не понимает своей собственной выгоды» (5: 81).

Социалист, продолжает Достоевский, верит, что потребности человека могут быть по-настоящему удовлетворены только в человеческом муравейнике. Но так как люди живут в муравейнике неохотно, то не выраженный словами намек Достоевского подразумевает, что социалистическая утопия может быть осуществлена только силой. Предположительно добровольный договор, основанный на рациональной личной выгоде, это обман, так как такой договор не может удовлетворить самую важную потребность человека — в свободе, — и заблуждение, поскольку он заставляет людей поверить, что может обеспечить подлинное превращение эгоизма в братство.

Утопическое братство, которое Достоевский в «Зимних заметках» предлагает в качестве идеальной альтернативы — это братство, основанное не на рациональных расчетах личной выгоды, а на врожденной преданности личности благу других. Такое братство вовсе не является результатом добровольного соглашения; но чтобы вписать свою точку зрения в контекст критики западной теории общественного договора, Достоевский стремится описать свою утопию «разумным, со знательным языком» (5: 80). Но даже здесь очевиден подход беллетриста; он выбирает для описания форму диалога между индивидуумом и «братством».

Индивидуум начинает с добровольных уступок «братству», которые настолько значительны, что если бы эти взаимоотношения были рассмотрены с точки зрения современных западных норм договора, их бы квалифицировали как условия передачи индивидуума в рабство. Индивидуум «сам, безо всякого принуждения, безо всякой выгоды для себя», говорит «братству»: «Мы крепки только все вместе, возьмите же меня всего, если вам во мне надобность, не думайте обо мне, издавая свои законы, не заботьтесь нисколько, я все свои права вам отдаю, и, пожалуйста, располагайте мною. Это высшее счастье мое — вам всем пожертвовать и чтоб вам за это не было никакого ущерба. Уничтожусь,

сольюсь с полным безразличием, только бы ваше-то братство процветало и осталось» (5: 80).

Конечно же, индивидум Достоевского не обсуждает условия соглашения; он скорее выражает свою безоговорочную преданность своим товарищам — преданность, на которую, в модели Достоевского, они отвечают взаимностью. Соответственно, и ответ братства индивидууму выражает такую же жертвенность:

«Ты слишком много даешь нам. То, что ты даешь нам, мы не вправе не принять от тебя, ибо ты сам говоришь, что в этом все твое счастье; но что же делать, когда у нас беспрестанно болит сердце и за твое счастье. Возьми же все и от нас. Мы всеми силами будем стараться поминутно, чтоб у тебя было как можно больше личной свободы, как можно больше самопроявления. <...> Мы все за тебя, мы все гарантируем тебе безопасность, мы неусыпно о тебе стараемся, потому что мы братья, мы все твои братья, а нас много и мы сильны» (5: 80).

Достоевский сразу же замечает, что для жизнеспособности такого сообщества взаимной преданности, его члены, конечно, должны испытывать подлинную любовь друг к другу. Если это так, то передача себя другим будет совершенно добровольной и свободной. Неискоренное стремление человека к свободе не является угрозой устойчивости социальной структуры, как в случае социалистической утопии, так как никакого принуждения здесь индивидум не испытывает. Все подлинно свободны, потому что каждый желает блага для других и добровольно принимает любые ограничения своей деятельности, необходимые для обеспечения такого благополучия.

Все же Достоевский не столь легковерен, чтобы не видеть слабых мест в своей концепции утопии взаимной любви. Точно так же, как самое слабое желание свободы представляет опасность для социалистической утопии, человеческая природа представляет подобную же угрозу для утопии любви: даже самая незначительная степень эгоизма, «какой-нибудь самый малейший расчет в пользу собственной выгоды» является той скверной, от которой, по словам Достоевского, «все разом треснет и разрушится». И психологическое положение индивидуума в такой ситуации чрезвычайно сложно: он должен отказаться от всего, даже не рассчитывая на выгоду взамен; ситуация, которую Достоевский сравнивает с попыткой *не* думать о полярном медведе, но «он, проклятый, будет поминутно напоминаться» (5: 79—80). Учитывая схожие психологические проблемы, возникающие в этих двух ситуациях, Достоевский рано или поздно должен был встать перед вопросом: насколько более осуществима в реальности утопия взаимной любви, где отбрасывается личная выгода, чем утопия рациональной личной выгоды, где подавлены любые попытки протеста.

Второй текст, в котором Достоевский описывает идеальное общество взаимной любви, был написан годом позже. Это дневниковая запись, в которой он пишет о смерти своей первой жены Марии Дмит-

риевны. Как мы видели в главе 2, в этом отрывке он представляет свой идеал как результат этического императива — христианской заповеди любить других как самого себя — и далее рассматривает этот идеал в контексте поисков обоснования веры в бессмертие. Несмотря на различные подходы, описание идеала, приводимого Достоевским в записной книжке, полностью созвучно его описанию в «Зимних заметках»: идеал заключается в том, «чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, — это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. <...> Это-то и есть рай Христов» (20: 172).

Впрочем, во втором тексте есть и разительное отличие от первого: Достоевский намного больше уделяет здесь внимания эгоизму, который воспринимается как, на первый взгляд, непреодолимое препятствие на пути реализации идеала. И, действительно, он начинает с утверждения, что идеал безнадежно нереалистичен, и пишет, что выполнение христианского завета «невозможно», потому что «закон личности на земле связывает. Я препятствует». Однако далее становится очевидным, что невозможно лишь *полное* воплощение идеала на земле и что, на самом деле, характерной чертой земной жизни является постепенное движение к этому идеалу. Этот вечный идеал, к которому человек «стремится и по закону природы должен стремиться». Человек на земле — «развивающееся» существо; история человека (и человечества) «есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели (20: 172). Борьба является, по сути, сражением между двумя составляющими человеческой природы: духовная природа руководит движением человека к идеалу, тогда как материальная или чисто животная сопротивляется этому движению: «...человек стремится на земле, — пишет Достоевский, — к идеалу, *противуположному* его [животной] натуре» (20: 175; курсив Достоевского).

Как мы видели в главе 2, Достоевский убежден, что идеал в принципе *реализуем*; одно из его доказательств в пользу бессмертия основывается на рассуждении, что, поскольку идеал не реализуется полностью при жизни человека, для человека должна существовать будущая жизнь, в которой идеал будет достигнут полностью. По определению, это будет ситуация, в которой власть эгоизма исчезнет; размышления Достоевского в записной книжке добавляют интересную деталь в его представление о том, каким должно быть это идеальное братство. Мы мало знаем о будущей жизни, — признает он, — «какая она, где она, на какой планете, в каком центре», но мы абсолютно точно знаем одну «глубоко знаменательную» вещь. Как это ни удивительно, мы точно знаем, что институт брака перестанет существовать. Достоевский цитирует Евангелие от Матфея: «...<ибо в воскресении> ни женятся, ни выходят замуж, а живут, как ангелы Божии» (Мф. 22: 30; 20: 173).

Точка зрения Достоевского — она будет казаться менее удивительной, если мы вспомним, что эти рассуждения были подсказаны смертью его жены, — заключается в том, что в некотором смысле земной институт брака эгоцентричен, социально разделяющ, так как он создает привязанности, которые ставят некоторых индивидуумов (членов чьей-либо семьи) в привилегированное положение и исключает остальных. Достоевский называет это «величайшим оттолкновением от гуманизма, совершенным обособлением пары от *всех* (мало остается для *всех*)» и, таким образом, положение семьи, как отделяющей себя от остального человечества, «эгоистично в полном смысле» (20: 173; курсив Достоевского).

Но у института брака, как понимает его Достоевский, есть и другая сторона, что для Достоевского явилось одним из примеров обременительной спиритуалистической диалектики, обнаруживаемой им в жизни человека. Деторождение и воспитание, которые обеспечиваются семьей, существенно важны для «смены поколений», благодаря которой индивидуумы продвигаются к идеальной цели, а, следовательно, семья необходима для прогресса; Достоевский утверждает, что эволюция человека обеспечивается посредством семьи, и это «закон природы» (20: 173). Ход рассуждений Достоевского сближается здесь с тем, что Гегель называл «хитростью разума»: сила, направленная против цели, есть существенный элемент ее достижения. В переходный период земного существования человека эволюция осуществляется через те самые институты, которые и препятствуют достижению конечной цели эволюции. А как только идеал будет достигнут в будущей жизни, то необходимость прогресса исчезнет, а, следовательно, и необходимость в «смене поколений», которая есть продукт брака.

Третий образ идеального сообщества Достоевский создает спустя тринадцать лет после смерти жены в главе «Дневника писателя» (1877), озаглавленной «Сон смешного человека»; этот текст мы анализировали выше в контексте эстетической теории. Здесь Достоевский рисует образ идиллического общества, вполне аналогичный образу братства взаимной любви, описанному им в его ранних работах, но дополненный некоторыми деталями, касающимися структуры общества. Форма притчи, избранная им на этот раз, дает возможность для более подробного описания особенностей идиллического общества.

«Идиллическая земля» Смешного человека в материальном отношении эквивалентна нашей земле, но общественные отношения на ней абсолютно иные: ее обитатели живут в совершенном мире и гармонии, потому что их любовь и уважение друг к другу безграничны. Их отношения напоминают те, что были на земле до грехопадения человека. В этом обществе нет преступлений, и, следовательно, нет необходимости в тюрьмах и гильотинах. Нет государственной системы, нет суда или кодифицированных прав или обязанностей; когда возникала необходимость в объединенных действиях этих «детей солн-

ца», они совершались на основе спонтанной доброй воли и способности к сотрудничеству. Точно так же не было и имущественных отношений, не было «моего» и «твоего». У этих людей не было организованной религии, у них было «какое-то насущное, живое и непрерывное единение с Целым вселенной» (25: 114). Дух взаимной преданности распространялся даже на их отношения с окружающим миром: они любили свои деревья необычно сильно, и деревья отвечали им тем же; даже животные жили мирно с ними, «побежденные их же любовью» (25: 113—114).

Но, как мы видели выше, эта идиллия постепенно разрушается из-за грязи, внесенной гостем с падшей земли. Появляется «малейший расчет в пользу собственной выгоды», которого Достоевский опасался еще в «Зимних заметках», и, как это и было предсказано ранее, действительно все рушится. Люди учатся лгать, вначале вполне невинно, но как только «атом лжи» проникает в их сердца, он ведет к сладострастию, ревности и жестокости. Пролилась кровь, и «каждый возлюбил себя больше всех». Затем, трагически неизбежно, появились во всем великолепии принуждающие и разделяющие институты, известные на грешной земле, — частная собственность, система правосудия, своды законов и гильотина, рабство. Появились «премудрые», утверждавшие, что для самосохранения люди должны создать рациональное, гармоническое общество; между тем, «для ускорения дела, — язвительно прибавляет Достоевский, — “премудрые” старались поскорее истребить всех “непремудрых” и не понимающих их идею, чтоб они не мешали торжеству ее» (25: 115—117). Смешной человек, ранее столь вдохновленный этим реальным идеалом общества, горько разочарован, что рай во второй раз потерян. Он в смятении из-за той роли, которую он сыграл в этом падении.

Рассмотренная как задача по политической философии, притча Достоевского художественным языком излагает концептуальный прием, популяризированный ранее Гоббсом, Локком и Руссо: Достоевский кладет в основу притчи «первобытное состояние» или первоначальные условия, в которых люди совместно жили без политических отношений. Так же, как и у самих упомянутых философов, задача у Достоевского не столько историческая, сколько теоретическая. Существовали ли когда-либо такие «первоначальные условия» в действительности, не имеет большого значения, важна только относительная желательность двух противопоставляемых состояний — без политических отношений и институтов, которые их обеспечивают, и с ними.

Но то, как Достоевский использует концепцию «первобытного состояния», в корне отличается от ее использования упомянутыми философами. С их точки зрения существование человека и его благосостояние в первоначальных условиях находится либо под угрозой (Гоббс), либо безопасно в недостаточной степени (Локк, Руссо), поэтому каждый охотно принимает политическое правление и сопутствующие ему

ограничения в обмен на гарантию личной безопасности; таков «договор», управляемый соображениями личной выгоды.

Таким образом, для этих мыслителей первоначальные условия были приемом, используемым для оправдания политической власти одних людей над другими: власть оправданна, так как она фактически выражает волю самих подчиненных индивидуумов. «Первоначальные условия», воображаемые Смешным человеком, — это состояние абсолютной безопасности и гармонии. Концепция «первоначальных условий» используется не для оправдания политической власти, а для демонстрации ее ненужности, несвязанности с истинным благосостоянием человека. В притче Достоевского политические институты — следствие вырождения человека: отсутствие нравственности — отступление от закона любви — вот что предшествует политическим отношениям, которые скорее усугубляют крах нравственности, чем исправляют его. Для Гоббса, Локка и Руссо политическая власть является прогрессивной по сравнению с неудовлетворительными первоначальными условиями; для Достоевского политические отношения означают упадок, который может быть преодолен не каким-то «договором», но только с помощью нравственного возрождения. Прогресс должен проявляться не в движении от «первоначальных» условий, а в признании их *конечными* — общественным идеалом, к которому каждый должен стремиться. «Рай» создается не институтами, а нравственным законом, и целью «сна» было показать то, что Смешной человек называет «правдой» идеала.

ИДЕАЛ И РЕАЛЬНОСТЬ. ЕЖЕДНЕВНЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

Представление Достоевского о нравственном в основе своей характере общественного идеала, воплощенное во всех трех его утопических зарисовках, глубоко повлияло на его подход к конкретным вопросам экономической, социальной и политической философии. Практические детали этих запутанных вопросов мало интересовали Достоевского (за несколькими примечательными исключениями, касавшимися ряда уголовных дел, рассматривавшихся русским судом), потому что он был совершенно убежден в том, что общественные институты как средства улучшения общества утрачивают свое значение перед вопросом о нравственных ценностях⁵. Смешной человек заканчивает рассуждения о своем сне повторением того, что он называет «старой истиной»: чтобы создать рай, «главное — люби других как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться» (25: 119).

Но это не значит, что Достоевский хранил молчание по поводу злободневных вопросов или не имел в глазах своих сограждан вполне определенной политической физиономии. Напротив, не только в своих великих романах, но и в статьях, заметках и пр. он постоянно обра-

шался к этим вопросам; так например, серия очерков, написанных за период с 1873 по 1881 гг. и составивших «Дневник писателя», была осознанным выражением его весьма консервативных взглядов на широкий спектр общественных проблем, от жестокого обращения с детьми до международной политики. И все же во всех этих очерках главными были этические аспекты: его интерес к другим аспектам рассматриваемых им вопросов никогда не был таким же значительным или постоянным. Глубинно нравственный подход Достоевского к социальным и политическим вопросам особенно проявляется в его трактовке четырех главных тем: крепостничество, самодержавие, революция и социализм.

КРЕПОСТНИЧЕСТВО

Отвращение к крепостничеству было неизменным компонентом общественных взглядов Достоевского со времен его радикальной юности до самой смерти. Биографы Достоевского извлекли максимум из того факта, что когда его отец был убит в скромном деревенском поместье в 1839 году, юный Федор (тогда восемнадцатилетний петербургский студент) был убежден, что убийство было совершено их собственными крепостными. Какой бы ни была правда об этом по-прежнему неясном событии, несомненно одно — Достоевский рано приобрел ненависть к институту крепостничества, которую биографы описывали как «всепоглощающую», «глубинную» и «жгучую», и которая сохранялась еще долгое время после освобождения крестьян в 1861 г.⁶

Глубинной причиной связи Достоевского с кружком Петрашевского была его оппозиция крепостничеству. Хотя, когда Достоевский давал показания под присягой перед Следственной комиссией после своего ареста в 1849 г., он упорно отвергал обвинения в пропаганде революции и утверждал, что основа его политической мысли сводилась к тому, чтобы ожидать изменений от самодержавия (18: 123, 161), для остальных его тогдашние революционные настроения были очевидны; в их центре была убежденность в необходимости отмены крепостного права. Достоевский, якобы, сказал своему другу Аполлону Майкову, что целью кружка Петрашевского было разжигание революции в России, а агент полиции доносил, что на собрании кружка Достоевский поддержал молодого человека, который выступал за немедленное крестьянское восстание⁷. Все это произошло уже после того, как в 1840-х гг. появились некоторые свидетельства того, что Николай I считал крепостничество злом. Но после начала Европейских революций в 1848 г., российское правительство больше не предпринимало никаких действий, направленных к отмене крепостничества, и это позволило некоторым, включая Достоевского, заключить, что освобождение крестьянства может произойти только снизу⁸.

Когда в 1855 г. после смерти Николая I на трон взошел Александр II, Достоевский отбывал срок в сибирской ссылке (последовавшей за пятью годами тюрьмы) в качестве рядового русской армии. Новости о либеральных симпатиях юного царя достигли Достоевского в ссылке, включая, конечно, и текст знаменитой речи Александра II от 30 марта 1856 г., в которой он, обращаясь к московскому дворянству, говорил, что лучше начать отмену рабства сверху, чем ждать, пока она сама начнется снизу⁹. Джозеф Фрэнк хорошо описал значение этого официального высказывания для Достоевского: «[Он] стал революционером *только*, чтобы отменить крепостничество и *только* после кажущегося краха всех надежд на то, что крепостничеству будет положен конец “по манию царя”, по словам Пушкина. Но теперь настал рассвет чудесного дня, о котором Пушкин лишь мог мечтать, и на престол взошел царь, которого Достоевский будет так горячо поддерживать до конца своей жизни, — царь-освободитель, наконец решивший искоренить эту непереносимую нравственную порчу из русского сознания»¹⁰.

Именно как *нравственную* порчу Достоевский всегда и осуждал крепостничество. Экономическая сторона вопроса, казалось, его не занимала, и даже в бурных спорах, постепенно подготавливавших отмену крепостничества указом от 19 февраля 1861 г., он уделял мало внимания тому, на каких условиях должно было произойти это освобождение, — а как раз эти условия многие и подвергали беспощадной критике. Он действительно надеялся, что крестьяне будут освобождены с землей, а не превратятся в безземельную рабочую силу; и был счастлив, когда они были освобождены с земляными наделами, хотя необходимость «выкупать» землю, определенная указом об отмене крепостного права, накладывала на них тягостные финансовые обязательства. Годы спустя он сетовал, что освобожденные крестьяне попали в «гораздо худшее рабство и к гораздо худшим помещикам» (23: 42), но, как он считал, виной этому была жадность новых землевладельцев, особенно евреев, скупавших поместья в западной России. Крепостничество для Достоевского — зло, потому что оно превращает одну группу людей в скотов для использования другой группой, и делает одних «материалом и средством» для использования их другими (22: 31). И если отдельные проявления жестокости сохраняются даже после отмены института крепостничества, то этим проявлениям должна противостоять нравственность.

Ровно за год до смерти Достоевский вернулся к теме крепостничества в «Дневнике писателя», отвечая на критику его юбилейной речи о Пушкине либеральным профессором-законоведом А. Д. Градовским. Порицая Достоевского за то, что тот считает нравственную реформу дорогой к прогрессу, Градовский настаивает, что исправление общества не может быть осуществлено лишь посредством улучшения личных качеств индивидуумов: для доказательства он ссылается на то, что хотя хозяева и рабы, к которым апостол Павел обращался с пропове-

дью, может быть, и стали хорошими христианами, но безнравственный институт рабства в отношениях между ними сохранил свою силу¹¹. Достоевский, защищая собственный тезис о первичности нравственного фактора, возражает: поскольку рабство сохранилось во времена апостола Павла, это означает, что люди не стали настоящими христианами. То же справедливо и по отношению к крепостничеству. Рисуя портрет воображаемой рабовладелицы, которая стала истинной христианкой, Достоевский описывает ее отношения с рабами следующим образом: «Она им “мать”, настоящая уже мать, и “мать” тотчас же бы упразднила прежнюю “барыню”. Это само собой бы случилось. Преведняя барыня и прежний раб исчезли бы, как туман от солнца, и явились бы совсем новые люди, совсем в новых между собой отношениях, прежде неслыханных» (26: 163).

Рассуждения Достоевского о рабстве и крепостничестве в этих заметках напоминают описание «первоначальных условий» в «Сне смешного человека», и свидетельствуют, что он действительно приравнивал эти условия к идеальному будущему состоянию истинных христиан. Его доводы также прибавляют новые, может быть, неожиданные, черты к идеалу, описанному в «Сне», так как они показывают, что для Достоевского идеал совсем не исключает расслоения общества, которое возникает как результат иерархии талантов и различной, вследствие этого, ценности вкладов разных индивидуумов. И далее он пишет, отвечая Градовскому:

«В христианстве, в настоящем христианстве, есть и будут господа и слуги, но невозможно даже и подумать о рабстве... Хозяева более не будут хозяевами, но раба невозможно и помыслить. <...> Представьте, что в будущем обществе есть Кеплер, Кант и Шекспир: они работают великую работу для всех, и все сознают и чтут их. Но некогда Шекспиру отрываться от работы, убирать около себя, вычищать комнату, выносить ненужное. И поверьте, непременно придет к нему служить другой гражданин, сам пожелает, своей волей придет и будет выносить у Шекспира ненужное. Что ж он будет унижен, раб? Отнюдь нет. Он знает, что Шекспир полезнее его бесконечно: “Честь тебе и слава, — скажет он ему, — и я рад послужить тебе. <...> Именно сознавшись в том, что ты, Шекспир, выше меня своим гением, и придя к тебе служить, я именно этим сознанием моим и доказал, что по нравственному достоинству человеческому я не ниже тебя нисколько и, как человек, тебе равен”... Ибо все будут воистину новые люди, Христовы дети, а прежнее животное будет побеждено» (26: 163—164; курсив Достоевского).

Таким образом, доводы Достоевского против крепостничества полностью основаны на представлении о том, что зло заключено в природе самого крепостничества, унижающего и портящего индивидуума и заставляющего его служить другим по принуждению, против его собственной воли; оно делает человека, созданного по образу и подобию Божьему, рабски зависимым от воли других (22: 25). Крепостничество

несовместимо с христианским идеалом общества любящих, добровольно объединившихся людей, каким бы патриархальным и социально слоенным ни оказалось такое общество. Возражая Градовскому, Достоевский вновь подчеркивает первостепенное значение нравственности: социальный идеал «есть единственно только продукт нравственного самосовершенствования единиц» (26: 165). Рассуждая о французской буржуазии, Достоевский пишет: «Были бы братья, будет и братство. Если же нет братьев, то никаким “учреждением” не получите братства» (26: 167). Героическое уничтожение царем института крепостничества было высшим нравственным действием со стороны индивидуума; оно устранило главное препятствие к братству. Почвенники в большинстве своем, по наблюдению Уэйна Доулера, ценили уничтожение крепостничества более высоко, чем реформы Петра, приравнивая его к крещению Руси¹². Но если бы отношение хозяев было другим, нравственным, крепостничество исчезло бы само, без каких-либо действий правительства, «как туман от солнца».

САМОДЕРЖАВИЕ

Был ли Достоевский абсолютно искренним, когда заявил в 1849 году Следственной комиссии, что «всегда верил в правительство и самодержавие» (18: 161)? По крайней мере, относительно самодержавия не существует никаких свидетельств, что Достоевский предпочитал для России другую форму правления. Его биографы пишут об огромном влиянии на него историка Николая Карамзина, который считал неограниченную власть русских монархов основой величия страны¹³. Находясь в 1850-х гг. в сибирской ссылке, Достоевский сочинил несколько стихотворений об этом величии (2: 403—410) — стихотворений, которые при данных обстоятельствах можно было бы считать лишь демонстрацией лояльности, если бы мысли, в них содержащиеся, не совпадали полностью с политическими взглядами, которые Достоевский в дальнейшем постоянно высказывал. В письмах, записных тетрадях, так же, как и в журнальных статьях, Достоевский ассоциировал самодержавие с силой русского государства и в то же время, как это ни парадоксально, не только не считал, что самодержавие ограничивает граждан, но видел в нем источник свободы: оно «причина всех свобод России» (24: 278; курсив Достоевского).

Как отмечал Джозеф Фрэнк и другие исследователи, высокая оценка самодержавия Достоевским ни в малейшей степени не противоречила его нравственному неприятию крепостничества. Его подрывная деятельность в 1840-х гг. была вызвана не отрицанием института самодержавия, а неудовлетворенностью тем, кто занимал тогда русский трон. Достоевский и в 1849 г. был бы готов восхвалять самодержца, который всерьез предложил бы покончить с крепостничеством, как это было в

1861 г., когда он писал об Александре II как о «благословенном из благословенных на веки за то, что он для нас делает» (18: 50). И что наиболее важно с точки зрения политической философии Достоевского, самодержавие, значение которого он понимал так возвышенно, абсолютно сочеталось с общественными идеалами писателя, обрисованными нами выше, так как оно ни в коей мере не являлось государственным «институтом». И то, что существование этого «института» влечет за собой отсутствие конституции и любого другого институционального ограничения власти монарха, также вполне соответствовало этому идеалу, предполагавшему среди членов такого идеального общества искреннюю и абсолютно добровольную взаимность, которая никакими правилами, кроме христианского закона любви, не определяется и не требует никакого установления прав и обязанностей, размежевания сфер власти. Более того, идеалу, как мы уже убедились выше, не противоречит и патриархальная иерархия социальных слоев внутри такого общества, а царя Достоевский воистину изображает как великодушного отца. В последний год жизни, рассуждая с одобрением об отношении русских людей к правителю, Достоевский пишет: «Это дети царицы, дети заправские, настоящие, родные, а царь их отец» (27: 21). Для Достоевского взаимная семейная любовь правителя и его подданных, каждый из которых признает человеческое достоинство, а также особые таланты и заслуги другого, лишь частный случай взаимной любви между членами общества.

Необходимое условие для модели идеального общества Достоевского — чтобы все действия его членов были добровольными, включая, конечно, добровольное подчинение воле автократа, — свидетельствует, что эта модель, по сути, принимает один из фундаментальных принципов демократии — а именно, что управление должно осуществляться на основе согласия самих управляемых. Однако, хотя согласие и является существенным элементом модели Достоевского, ему достаточно, чтобы оно было просто молчаливым, так как не существует формального механизма регистрации такого согласия с фигурой правителя или по вопросам политики. Его предположение — поразительно нереальное, с точки зрения западной демократической мысли, но широко распространенное среди русских консерваторов того времени — заключается в том, что правители будут всегда людьми добрыми и будут делать все, что смогут для общества, несмотря на отсутствие контроля над их действиями и решениями.

Что касается политических вопросов, Достоевский с той же фантастической уверенностью полагает, что общество будет принимать решения, с которыми без принуждения согласится каждый его член. «...Если б все деятельно были христианами,— писал он в последней записной книжке,— то ни одного социального вопроса не было бы поднято. <...> Были бы христиане, уладили бы все» (24: 291). Достоевский никогда прямо не задает вопрос, что делать, если разные индиви-

дуумы, пусть даже из лучших побуждений и при величайшей взаимной любви, придут к различным заключениям о том, что лучше всего для общества; хотя он при этом высказывает мысль, что подобные споры будут разрешаться высшей властью, чье решение будет приниматься всеми добровольно. По-видимому, именно это он имеет в виду, когда пишет о русских как о «детях царевых» и утверждает, что «не изменят дети отцу своему и, как дети, с любовью примут от него всякую поправку всякой ошибки и всякого заблуждения их» (27: 22—24).

В тех немногих случаях, когда Достоевский использует термины «демократия» или «демократический» в положительном смысле, он всегда соотносит их с идеалами согласия, равенства или общих интересов русских людей, и никогда — с какой-либо установленной формой правления. Так, например, он пишет о «всеобщем демократическом настроении и всеобщем согласии <...> всех русских людей, начиная с самого верху»; и прибавляет, что, в отличие от Европы, где демократические перемены осуществлялись лишь под давлением революции, «наш верх сам стал демократичен или, вернее, народен» (23: 28; курсив опущен). В этом же духе, очевидно, он приветствовал и восстановление местного самоуправления, на которое была направлена земская реформа 1864 г.: он одобрял земские собрания как арену для совместных действий помещиков, горожан и сельских общин, не принимая во внимание характер их деятельности и их политическую окраску — демократическую или антидемократическую.

Более характерно для Достоевского использование терминов «демократия» и «демократический» в качестве бранных слов; на Достоевского, очевидно, повлияло негативное отношение Аристотеля к демократии как к правлению бедных в своих собственных интересах¹⁴. В дневниковой записи середины 1870-х гг. по поводу статьи в «Русском вестнике», где были приведены цитаты из Аристотеля, Достоевский излагает концепцию греческого философа о трех «извращенных» формах правления — тирании, олигархии и демократии, — точно характеризую последнюю, как «правление, имеющее в виду лишь пользу немущих». И далее, продолжая излагать концепцию Аристотеля, замечает, что ни одна из перечисленных форм не имеет отношения к *общественной пользе* (24: 85). Эти же мысли нашли отражение и в мартовском выпуске «Дневника писателя» за 1876 год, где Достоевский развивает их, заключая, что демократия разрушает единство общества, потому что служит только одному классу. (22: 85). Все великие державы Европы, — предсказывает он, — будут «обессилены и подточены неудовлетворенными демократическими стремлениями огромной части своих низших подданных, своих пролетариев и нищих». Но Достоевский был уверен, что подобное не может произойти в России, потому что русские низшие классы будут довольны (22: 122).

И последний аргумент Достоевского в пользу самодержавия заключается в том, что, правильно организованное, оно не уменьшает лич-

ной свободы. Напротив, как неоднократно утверждает Достоевский, самодержавная Россия — самая свободная страна на земле, более свободная, чем европейские республики, которые трубят о своих свободах, якобы превосходящих любые свободы в любом монархическом государстве. Достоевский обосновывает эти выводы большей по сравнению с западноевропейскими странами близостью России к идеальному обществу. Различия, отмечаемые Достоевским в этом отношении между Россией и Западом, мы проанализируем в следующей главе, но этот парадоксальный аргумент он широко использует в своей концепции общества, основанного на всеобъемлющей взаимной любви и уважении. И вновь в основе доказательства — допущение, что каждый человек в таком идеальном обществе желает для других его членов только самого лучшего. В таком случае талантливым и по-отечески настроенным гражданам, которые служат правителями, не надо бояться своих преданных детей, которые никогда не захотят причинить вред этим правителям. Русское самодержавие, вероятно, как и всякое самодержавие в столь гармоничном состоянии, может позволить «все свободы, ибо <цари> не боятся (как на Западе) народа и подданных» (24: 272—273; курсив Достоевского). Именно поэтому самодержавие может быть «причиной всех свобод в России». Антиформалистический, антидоговорной, антизападный идеал патерналистского, обеспечивающего все свободы самодержавия, описывается Достоевским в «Дневнике писателя» следующим образом: «...у нас все основное как нигде в Европе. <...> у нас гражданская свобода может водвориться самая полная, полнее, чем где-либо в мире <...> Не письменным листом утвердится, а созиждется лишь на детской любви народа к царю, как к отцу, ибо детям можно многое такое позволить, что и немислимо у других, у договорных народов» (27: 22).

РЕВОЛЮЦИЯ

Борец за свободу человека и пророк радикального нравственного обновления, Достоевский поражает многих как законченный революционер. Для Константина Мочульского, восхищенного биографа Достоевского, он был одним из величайших духовных мятежников в мировой истории¹⁵. Но с точки зрения *политической* революции, использующей насилие для свержения существующего строя, Достоевский не был мятежником. За исключением нескольких юношеских лет, когда он принимал участие в тайных спорах об уничтожении бича крепостничества в России, он был одним из самых убежденных антиреволюционеров в истории. Его роман «Бесы» — страстный обвинительный акт против революционных умонастроений и их разрушительного влияния на общество, а также на индивидуумов, включая самих революционеров. Задача романа, как писал Достоевский великому князю Алек-

сандру, будущему Александру III, отобразить в художественной форме «одну из самых опасных язв нашей настоящей цивилизации» (29/1: 260—261).

На первый взгляд может показаться странным, что зрелый Достоевский столь яростно осуждал политическую революцию. В отличие от Льва Толстого, он не был пацифистом, в принципе отвергавшим насилие любого рода. И хотя он выступал против смертной казни, он не верил, что общество, далекое от будущего христианского идеала, сможет обойтись без своих институтов насилия и принуждения, так же без жалобы принимал он неизбежность и даже желательность войны при определенных обстоятельствах. Не был он и принципиальным противником радикальных изменений институциональной структуры общества. Отмена крепостного права именно и была таким изменением, которого когда-то он намеревался добиться революционным путем. Достоевский не переставал поддерживать освобождение от рабства даже после того, как его отношение к политической революции изменилось с частичного ее приятия (в 1840-х гг.) на враждебное. Что же вызвало такое изменение взглядов Достоевского?

Для Достоевского освобождение крестьян вследствие любви царя к народу доказывало, что фундаментальные общественные изменения в России могут быть мирно осуществлены «сверху». То, что освобождение крестьян произошло бескровно, в то время как в Западной Европе потребовались вооруженные восстания, доставило ему безмерную радость (24: 130). Это означало для него наличие общественного согласия: русское общество было готово к радикальным институциональным изменениям, которые поэтому могли быть проведены гармонично, с любовью, а не с ненавистью. Освобождение крестьян — патриархальное, без насилия, всеми принятое как шаг на пути к истинному братству, — стало с тех пор для него образцом проведения желаемых общественных изменений, и он стал относиться с еще большим подозрением как к мнениям, так и к тактике политических революционеров.

Что касается русских революционеров его времени, Достоевский был, конечно, против их социалистических программ (мы обсудим это в следующем разделе настоящей главы). Но в своих спорах с ними он выделил несколько критериев, которые можно применить для оценки насильственных революций, — где бы они ни происходили и какую бы ни предлагали альтернативу существующему порядку, — и которые можно рассматривать как общее выражение консервативного отрицания использования силы для проведения фундаментальных социально-политических изменений. Он сконцентрировался на двух основных аргументах против революции: революция всегда безнравственна и всегда приводит к обратным результатам.

Осуждение Достоевским революции как насилия над нравственностью коренится в его учении о нравственных нормах, в соответствии с которыми (как мы видели в главе 3) нравственность любого поступка

определяется не его последствиями в будущем, а его сутью в настоящем. Революционер, принимая пресловутую максиму «цель оправдывает средства», утверждает, что его действия принесут огромную пользу обществу в будущем, пользу более чем достаточную, чтобы перевесить любой вред в настоящем. Но Достоевский отвергает этот революционный принцип и считает такой довод неприменимым к этическим ситуациям. Революционер стремится причинить зло другим сегодня — терроризировать, калечить и убивать, если необходимо, чтобы достичь предполагаемой пользы завтра. Для Достоевского это означает одобрение действий, которые попирают закон любви, и в силу этого прямо и непосредственно безнравственны.

Достоевский обычно изображает революционеров как людей, отказавшихся от нравственных норм. В «Бесах», хотя поведение Кириллова иногда противоречит выражаемым им чувствам, Достоевский представляет его как автора одной из тех статей, которые «нравственность совсем отвергают, а держатся новейшего принципа всеобщего разрушения для добрых окончательных целей» (10: 77). Само название романа указывает на этическую оценку главных героев книги, которых он в своем знаменитом эпиграфе уподобляет одержимым бесами, по евангельскому рассказу (Лк. 8: 32—37). Достоевский, изображая своих персонажей в романе, всегда имел в виду бесовский характер их отношений. Основной движущий мотив «бесов» — абсолютная противоположность любви, то есть ненависть. Он изображает главного своего революционера Петра Степановича Верховенского ненавидящим своих соотечественников: «Русские должны бы быть истреблены для блага человечества как вредные паразиты!» — замечает Верховенский (10: 172). А alter ego Достоевского Шатов приписывает русским радикалам «животную, бесконечную ненависть к России»; они первые будут разочарованы, если Россия изменится так, как они желают, потому что тогда им будем некого ненавидеть (10: 110—111). Однако Достоевский не всегда изображал революционеров исключительно в черно-белых тонах в том, что касается нравственности. Хотя главные персонажи «Бесов» отстаивают нравственный нигилизм, Достоевский все же признает возможность отделения их ужасной теории от личных побуждений, как в случае с Кирилловым. Достоевский иногда признает также (возможно, помня свое прошлое), что защитники революции могут быть действительно искренне заинтересованы в добре. Однако в глазах Достоевского добрые намерения никоим образом не оправдывают безнравственность подобных личностей, так как зло, причиняемое их непосредственными действиями, не может быть оправдано будущими благими последствиями. Но он не возлагает всю вину только на революционеров. Соглашаясь с тем, что народные волнения могут быть ответом, вполне понятным, на несправедливость, совершенную теми, кто контролирует общественные ресурсы, Достоевский признает, что отсутствие братства и любви в обществе может быть нравственной ви-

ной как бунтарей, так и защитников status quo. Краткий итог этического анализа революции как взаимного удаления от социального идеала братства, Достоевский подводит в записной книжке, где дает описание «коммунизма» как искаженного христианства: «Вместо *самовольной любви* нелюбимые берутся за палки и хотят сами отнять то, что им не дали не любившие их» (24: 164; курсив Достоевского). То, что бунтари «нелюбимы», не оправдывает их, но так же не оправдывает и «нелюбивших»; обе стороны попирают требования нравственности.

Но именно революционеры являются объектом особого презрения Достоевского. Это может быть связано с тем, что он считал их носителями неслыханного эгоизма. В этической вселенной Достоевского, где ненависть противопоставляется любви как нравственному чувству, эгоизм является безнравственной заменой любви к ближнему на любовь к самому себе, свосму благополучию, желанию власти. Революционеры в «Бесах» печально известны своим тщеславием и высокомерием, которые Достоевский изображает с впечатляющей глубиной. Каждый из них убежден, что все должны склониться перед ним, потому что он знает истину. Шигалев провозглашает: «кроме моего разрешения общественной формулы не может быть никакого» (10: 311). Петр Верховенский хвастливо отвечает ему: «...один, один только человек в России изобрел первый шаг и знает, как его сделать. Этот человек я» (10: 324). Каждый заинтересован лишь в завоевании власти над обществом, в демонстрации силы своей воли, подчиняя ей других. Кириллов заявляет, что он поклоняется своей воле как атрибуту божества его — «Сво-волия» (10: 472). Страстная речь, обращенная Верховенским к членам революционного кружка после убийства Шатова, наполнена высокомерием ума и воли, которые Достоевский презирал в мировоззрении революционеров:

«Весь ваш шаг пока в том, чтобы все рушилось: и государство, и его нравственность. Останемся только мы, заранее предназначившие себя для приема власти: умных приобщим к себе, а на глупцах поедем верхом. Этого вы не должны конфузиться. Надо перевоспитать поколение, чтобы сделать достойным свободы. Еще много тысяч предстоит Шатовых. Мы организуемся, чтобы захватить направление: что праздно лежит и само на нас рот пялит, того стыдно не взять рукой» (10: 463).

Именно глубокое проникновение в революционную ментальность позволило Достоевскому так поразительно точно предугадать в этом отрывке не только захват власти в России большевиками, но и подготовку к нему, введение ими цензуры и других элементов тоталитарного государства, развязывание Великого террора для борьбы с «тысячами Шатовых» (не говоря уже о вообразимых Шатовых) и то логическое обоснование, которое они использовали для оправдания своей деятельности. И в «Бесах», и в «Легенде о Великом инквизиторе» Достоевский анализирует взгляды тех, кто, навязывая свою волю другим, оправдывает себя тем, что приносит себя в жертву, так как принимает

на себя ответственность за других. Для Достоевского истинное самопожертвование, безусловно, является вершиной добродетели и, следовательно, можно было бы предположить, что он отнесется с сочувствием к такому аргументу. Но на самом деле он не признает нравственно значимым подобное «самопожертвование» или «мученичество» революционеров, потому что видит в этом лишь проявление тщеславия, стремления к личной славе, а не проявление любви. Потребность в прославлении самого себя, считал Достоевский, может привести к самым безнравственным поступкам, которые совершаются якобы для блага других в ущерб собственным интересам. Шатов обвиняет Ставрогина в «страсти к мученичеству», проявившейся даже в его женитьбе на калеке Марии Лебядкиной, и утверждает, что неспособность Ставрогина отличать добро от зла является следствием этого (10: 201—202). Монах Тихон, беседуя со Ставрогиным (запрещенная глава «У Тихона») дает ему следующий совет: «Вас борет желание мученичества и жертвы собою; покорите и сие желание ваше, отложите листки и намерение ваше, и тогда уже все поборете. Всю гордость свою и беса вашего посрамите! Победителем кончите, свободы достигнете...» (11: 29).

Второе, в чем обвиняет Достоевский защитников насильственных изменений, это то, что их действия, даже если не принимать во внимание их нравственный аспект, вряд ли дадут положительный результат, ожидаемый ими. Здесь он как бы заимствует утилитаристский подход радикалов, чтобы показать, что прогнозируемые ими последствия в лучшем случае не обоснованы, в худшем — ошибочны: вероятность добра в результате насильственных изменений по меньшей мере равна вероятности зла.

К недостаточной доказанности пламенных заявлений революционеров о том, что следствием их действий будут утопические блага, Достоевский постоянно обращается в своей антиреволюционной полемике. Это очевидно, например, из его реакции на речи революционеров — в том числе Гарибальди и Бакунина, — которые он слышал в Женеве на Конгрессе Лиги мира и свободы в 1867 г. Он высмеял их программу, суть которой: «огонь и меч — и после того как все истребится, то тогда, по их мнению, и будет мир». «Все это,— комментирует Достоевский,— без малейшего доказательства, все это заучено еще 20 лет назад наизусть» (28/2: 224—225). Именно отсутствие чего-либо похожего на реальное обоснование надежд революционеров имсет в виду Достоевский, когда говорит о совершенно теоретическом характере их предложений, отрыве от «жизни».

В то же время Достоевский полагает, что существует достаточно весомое основание, позволяющее считать, что революционные действия обычно приводят к противоположным задуманным результатам — то есть в итоге действительные последствия этих действий в большей мере вредят обществу, чем приносят ему пользу. Он не обосновывает это заключение никакими конкретными историческими фактами; это

мнение основано на убеждении, разделяемом им с основными представителями европейской консервативной мысли, что единственная несомненная характеристика насильственных изменений — их разрушительность. Когда Достоевский заставляет Петра Верховенского провозгласить, что «мы сделаем такую смуту, что все поедет с основ» (10: 322), он подчеркивает, что насильственные изменения направлены главным образом и прежде всего на разрушение. Таким образом, разрушительные последствия таких действий фактически гарантированы; конструктивные последствия, напротив, дело будущего, в котором причинно-следственные связи между разрушением и предполагаемым созиданием могут быть неясны и вовсе таинственны. Когда Верховенский пытается оправдать гипотетическую революционную программу «срезания ста миллионов голов» на том основании, что в будущем милосердном обществе *пятьсот* миллионов будут спасены от уничтожения, он пренебрегает тем фактом, что потери в настоящем несомненны, в то время как будущие успехи — всего лишь предположение. Именно такие соображения, очевидно, и позволяли Достоевскому с уверенностью утверждать в середине 1860-х гг., что «революционная партия <...> нальет крови гораздо больше, чем стоит вся полученная выгода» (20: 175). Безусловно, революционеры, изображаемые в «Бесах», не создают ничего, кроме террора, разрушения и смерти.

Неоднократно отмечалось, что Достоевский предпочитал революционным преобразованиям общества постепенные — то есть медленное, шаг за шагом продвижение к социальному идеалу¹⁶. Он не раз высказывался в пользу градуалистского подхода; одно из самых известных высказываний такого рода содержится в «Дневнике писателя», где он рассказывает о мелком чиновнике, который использует все те средства, которые смог собрать ценой огромных собственных жертв и жертв своей семьи, чтобы выпустить крепостных на свободу — трех или четырех в течение своей жизни. Для Достоевского это было высочайшим проявлением жертвенной любви и социальной ответственности: «...вот бы нам таких людей! Я ужасно люблю этот комический тип маленьких человечков, серьезно воображающих, что они своим микроскопическим действием и упорством в состоянии помочь общему делу, не дожидаясь общего подъема и почина» (22: 25).

И все же было бы неверно заключить, что для Достоевского важно различие между незначительными постепенными изменениями и радикальными внезапными переменами само по себе. Освобождение крестьян, которого он столь пылко добивался, было в его глазах не небольшим, а гигантским шагом, и оно было совершено одним росчерком пера. Для Достоевского важен не масштаб или частота перемен, но их согласованность: если их одобряют все, то все и примут их добровольно; если будут какие-либо возражения, то потребуются применить силу, чтобы воплотить их в жизнь. Сторонники насильственных изменений, революции, считают возможным навязывание взглядов и ин-

ституты обществу, не готовому их принять; враждебная реакция общества вызывает необходимость еще более значительной силы и, в конечном итоге, революция либо терпит неудачу, либо становится деструктивной. Достоевский предполагает подобную реакцию (дневниковая запись середины 1860-х гг.): «Всякое общество может вместить только ту степень прогресса, до которой оно доразвилось и начало понимать. К чему же хва<та>ть дальше с неба-то звезды? Этим все можно погубить, потому что всех можно испугать». И, действительно, далее он приводит подтверждающий его предположение факт из истории неудавшихся революций 1848 г. в Западной Европе: «В сорок восьмом даже буржуа согласился требовать прав, но когда его направили было дальше, где он ничего понять не мог (и где в самом деле было глупо), то он начал отбиваться и победил» (20: 175). Для Достоевского маленькие шаги лучше, потому что достижение всеобщего согласия по отношению к этим небольшим изменениям более вероятно и, следовательно, в этом случае можно избежать насилия. Такие небольшие перемены с большей вероятностью позволяют избежать порочного круга вражды, которой противодействует насилие, влекущее за собой еще большую вражду и т. д., — и, таким образом, не приближает к обществу-братству, а все дальше от него уводит. Именно такой цикл, как считал Достоевский, был порожден петровскими нововведениями: реформа Петра I, проводившиеся не на основе всеобщего согласия, «оторвала одну часть народа от другой, главной...» (20: 14).

СОЦИАЛИЗМ

С 1840-х гг. и до конца жизни проблемы социализма постоянно занимали ум Достоевского. Как петрашевцу, ему были близки взгляды Фурье и его французских и русских последователей, хотя в 1849 г. он официально заявлял, что сам социалистом не был. И никогда после того он не считал себя приверженцем этого учения, разве что в значительно расширенном, особом, христианском понимании. Но социализм, проповедуемый его оппонентами — русскими радикалами, — продолжал занимать его, потому что Достоевский рассматривал его как самую серьезную идеологическую угрозу благополучию России; он возвращался к нему вновь и вновь, как к навязчивому кошмару, осуждая его с точки зрения нравственной, экономической и политической. Называя его «французским», он с явной антипатией характеризовал социализм в 1877 г. как «верх эгоизма, верх бесчеловечия, верх экономической бестолковщины и безурядицы, верх клеветы на природу человеческую, верх уничтожения всякой свободы людей» (25: 21). По сравнению с этим высказыванием критика социализма в данных Достоевским в 1849 г. показаниях под присягой была довольно умеренна, особенно если учитывать его стремление защитить себя от обвинений

в том, что он был сторонником социализма. Он разъяснял, что он читал книги мыслителей-социалистов, потому что они были написаны «умно, горячо и нередко с неподдельной любовью к человечеству». В это время Достоевский, по-видимому, рассматривал социализм как новое, еще не оформившееся социальное учение, еще хаотичное, но обещающее, как «науку в брожении». Он даже писал, что «из теперешнего хаоса выработается впоследствии что-нибудь стройное, благоразумное и благотельное для общественной пользы точно так же, как из алхимии выработалась химия, а из астрологии — астрономия». Но он также выразил и твердое убеждение, что, так как существуют «ошибки» во всех социалистических системах, предлагаемых теоретиками, применение их неизбежно повлечет «гибель» не только в России, но и во Франции (18: 162). Но тем не менее, в этом содержался намек на то, что могут существовать и правильные социалистические системы.

В последние годы жизни Достоевский также считал, что может существовать «мягкая» форма социализма. Как пояснял он в «Дневнике писателя», Белинский проповедовал социализм по нравственным причинам и исходил из того, что социалистическая система не разрушит свободу личности (21: 10). Жорж Санд тоже «основывала свой социализм <...> на нравственном чувстве человека, на духовной жажде человечества, на стремлении его к совершенству и к чистоте, а не на муравьиной необходимости» (23: 37). Обобщая свои взгляды в записной тетради, он пишет, что высшая нравственная идея, выработанная западноевропейской культурой, заключается именно в «грядущем социализме и его идеалах» (24: 185). Но если Достоевский и мог когда-либо считать себя социалистом или говорить в пользу социализма как основы общества, то только тогда, когда под «социализмом» понималась нравственная система взаимной любви и братства¹⁷. Именно в этом смысле Достоевский использует выражение «русский социализм», чтобы описать высшую форму сообщества, отличную от западных: русский народ, — писал он, — «верит, что спасется лишь в конце концов *все-светным единением во имя Христово*. Вот наш русский социализм!» (27: 19; курсив Достоевского).

Обычно же Достоевский понимал под «социализмом» нечто совершенно противоположное — социально-экономическую систему, которая была для него абсолютно отвратительна. Что же тогда означал для него социализм и почему же он так непреклонно выступал против него?

Достоевский никогда не давал пейоративного определения «социализма», хотя некоторые общие черты его представления о социализме становятся ясными по контексту, в котором он использовал этот термин. Он неизменно отзывался о социалистических программах как о попытках, вдохновленных западноевропейскими теоретиками, перестроить существующие, исторически сложившиеся общественные и экономические отношения в обществе в соответствии с планом, включающим отмену собственности, уравнивание размеров экономического

вознаграждения, уничтожение бедности. Относительно различий между социалистическими проектами, он высказывался мало; он не обсуждал в деталях особенности различных институтов. По сути Достоевский взаимозаменял термины «социализм» и «коммунизм», хотя последний он применял редко и часто презрительно, отзываясь о нем как о «гносных бреднях нелепых бродяг-коммунистов» (5: 91). Он никогда не выделял какие-нибудь особенные «ошибки», обнаруженные им в социалистических системах, которые он упомянул в своих показаниях 1849 г.; он подытожил дебаты между различными фракциями на Женевском конгрессе 1867 г., назвав их «четырьмя днями крику и ругательства» (28/2: 217). В опубликованных произведениях Достоевского имя Карла Маркса появляется только один раз, мимоходом (21: 203), несмотря на то, что «Коммунистический манифест» обсуждался в русской легальной печати в 1860-х гг., а 1 том «Капитала» появился в русском переводе еще в 1872 г.; еще раз Достоевский упоминает это имя в своем письме, когда рассуждает о евреях как о страстных сторонниках социализма как в России, так и в Западной Европе (30/1: 43). Образ социализма как социально-экономической идеи Достоевский рисует широкими мазками; он убежден, что его возражения против социализма столь основательны, что их можно применить ко всем его моделям.

За последние 30 лет своей жизни Достоевский инициировал «обстрел» социализма самыми разнокалиберными «снарядами». Некоторые из его нападок — такие, как несоответствие социализма русскому характеру, убийственные (по его мнению) ассоциации с евреями и католицизмом — связаны с его националистической теорией истории и потому их будет лучше рассмотреть в следующей главе. Другие обвинения, хотя они и обусловлены его представлением о нерусском происхождении социализма, имеют более широкое применение в его концепции социализма как социо-экономической системы. Во-первых, они связаны, как парадоксально считал Достоевский, с «эгоистическим» характером социализма, во-вторых, с тем акцентом, который социализм делает на удовлетворении материальных потребностей за счет духовных; в-третьих, с тем значением, которое он придает частной собственности, и, в-четвертых, с тем, как убежден был Достоевский, что социализм несовместим с личной свободой.

Называя социализм «верхом эгоизма», Достоевский помещал его с точки зрения нравственности на противоположный полюс по отношению к идеальному обществу. Хотя он уже писал о связи между социализмом и эгоизмом в «Зимних заметках о летних впечатлениях» в 1863 г., он уделяет этой связи самое пристальное внимание в набросках 1864—1865 гг., очевидно предназначавшихся для статьи, которая так и не была завершена, статьи, озаглавленной «Социализм и Христианство» (20: 191—194). В этих набросках Достоевский противопоставляет христианское общество социалистическому; первое является

настоящим органическим сообществом индивидуумов, основанным на взаимном жертвовании без сохранения за собой индивидуальных «прав», в то время как второе, социалистическое, по сути, состоит из отдельных индивидуумов, соединенных только взаимными требованиями друг к другу. Социализм — это состояние, «раздробленное на личности», где каждый человек думает только о своем собственном развитии и своей собственной воле (20: 192). Таким образом, социализм — это логически крайнее проявление индивидуализма, где каждый человек думает только о своем личном благе: «...социалист не может себе и представить, как можно добровольно отдавать себя за всех <...> вся-то бесконечность христианства над социализмом в том и заключается, что христианин (идеал), все отдавая, ничего себе сам не требует» (20: 193). Поскольку социалист не верит в возможность добровольной жертвы, он требует структуры принуждения, которая будет защищать его, налагая ограничения на других. Десять лет спустя Достоевский написал, что слова социализма, в отличие от слов христианства, — «для себя, свои права» (24: 92). Для него эгоистический характер социализма, как мы увидим ниже, тесно связан с его возникновением на эгоцентричном Западе.

Второе обвинение, постоянно выдвигаемое Достоевским против социализма, заключается в том, что тот игнорирует духовные свойства человечества и сводит индивидуумов до уровня их материальных потребностей, или «до брюха» (одна из самых любимых им синекдох). Наброски к статье «Социализм и Христианство» дают основание предположить, что он соединял это критическое замечание с предыдущим, постулируя причинную связь между недостатком истинного единства и сосредоточенностью на физических потребностях; в этом, как представляется, и состоит смысл его утверждения в записной тетради, что если вы оставите людей в «раздробленном на личности» состоянии, вы не получите ничего кроме «брюха» (20: 192; курсив Достоевского). В этих же заметках находим и объяснение, как эта связь проявляется, — то есть почему сосредоточенность на правах индивидуума должна закончиться сведением потребностей индивидуумов к одним физическим. Достоевский предлагает эмпирическое объяснение, однако при этом обращается к высказываниям самих социалистов, его современников:

«Социалисты дальше брюха не идут. А наша “Молодая Россия” — только и делает уже несколько лет, что стремится всеми силами своими доказать, что дальше <брюха> и всего того, что в нем заключается, ничего и нет. Пусть смеют они отрицать их <...> Они с *гордостию* в этом признаются: сапоги лучше Шекспира, о бессмертии души стыдно говорить и т. д., и т. д.» (20: 192—193; курсив Достоевского).

В действительности, этот отрывок не является свидетельством того, что те идеи, которые Достоевский порицает, связаны именно с *социализмом* его оппонентов. Напротив, возникает подозрение, что, когда

он пишет о сосредоточенности социализма на «брюхе», он смешивает социализм своих оппонентов с их материализмом и атеизмом. Это вполне понятная ошибка, поскольку сами социалисты редко дифференцировали свою аргументацию, но это не является убедительным аргументом против социализма *per se*, и еще менее это аргумент против различных моделей *христианского* социализма, существовавшего в Европе во времена Достоевского.

Высказывание, непосредственно касающееся экономических аргументов против социализма, можно обнаружить в записках Достоевского в защиту института частной собственности. Хотя он никогда подробно не обсуждает социализм как экономическую систему, он, тем не менее, все-таки ассоциирует его с отменой отношений собственности: «коммунисты» хотят «ограничить порочную волю людей», пишет он саркастически, посредством «уничтожения» и «отнятия» собственности (21: 256). Перспектива наполняет его ужасом, но не потому, что он поддерживает капиталистическую, индустриальную экономическую систему. Скорее потому, что Достоевский верил в то, что именно и прежде всего *землевладение* является опорой социального порядка, нравственности и даже религиозной веры. Здесь мы видим его *почвенничество* в полном расцвете: вера в важность укорененности человека в «родной почве» приводит Достоевского к крайности — к заявлению о выгодах землевладения:

«Нравственность, устой в обществе, спокойствие и возмужалость земли и порядок в государстве (промышленность и всякое экономическое благосостояние тоже) зависят от степени и успехов землевладения. Если землевладение и хозяйства слабо, раскидисто, беспорядочно, — то нет ни государства, ни гражданственности, ни нравственности, ни любви в Боге. По мере того как землевладение и хозяйство крепчает, устанавливается и все остальное» (21: 270).

«Все должны иметь право на землю», добавляет он, и когда это право даже слегка ущемляется, «то является сотрясение и распадение общества» (21: 270).

Однако для правильного понимания таких радикальных заявлений существенно важны два уточнения. Первое,— что тип землевладения, который одобряет Достоевский: не индивидуальное, одним человеком, который может жить или не жить на ней, но общее владение землей людьми, живущими на ней, что было характерным для русской общины. Так же, как славянофилы, народники и его друзья почвенники, Достоевский глубоко чтит этот институт и боялся, что в неопределенных условиях, которые будут следствием отмены крепостничества, он может не сохраниться — то есть, что крестьянская община, которая теперь обладала законным правом на владение своей землей, будет разрушена. На предложение правительства в 1876 г. заменить общинную собственность на землю на личную он отреагировал следующим образом:

«Уничтожьте у нас общину, и народ тотчас же будет у нас развращен в одно поколение и в одно поколение доставит собой материал для проповеди социализму и коммунизму <...> Мы легкомысленнейшим образом проповедуем уничтожение общины — одной из самых крепких, самых оригинальных, самых существенных отличий сути народа» (24: 299—300).

«Община держит человека у земли <...> Отделите каждого к своему клочку, и он все заложит и продаст жиду <...> Лучше держать в узде, в общине» (25: 227).

Второе необходимое уточнение заключается в том, что, хотя Достоевский хотел сохранить личную и даже помещичью собственность на землю наряду с групповой, общинной («Всякий должен иметь право на землю, хотя бы ее обрабатывали и другие» [24: 234]), он не рассматривал личное владение землей как неограниченное. Право личного владения своей землей действительно «до известного предела». Он не пытался определить этот предел, но признавая, что «полное уничтожение собственности ужасно», прибавлял, что «безграничную собственность можно сравнить с баронством» и что «эта безграничность неправильна» (24: 231). Таким образом, когда Достоевский в выше цитируемом отрывке говорил о недопустимости даже малейшего ограничения права на владение землей, он не отвергал возможность ограничения до разумной степени *личного* владения землей.

Хотя вышеупомянутые доводы против социализма достаточно заметны в произведениях Достоевского, самым страстным и часто повторяемым аргументом против социализма был довод, что социалистическая система разрушит свободу человека. Социалисты,— заявлял он,— стремятся достичь своей цели, насильно изменив экономическую жизнь общества (20: 171); французский социализм — это «*насильственное* единение человечества» (25: 7; курсив Достоевского). Он никогда не принимал довод революционеров, что их цель — сделать людей свободными, и что принуждение, необходимое для установления социализма, расчистит путь для царства свободы. По мнению Достоевского, порабощение было необходимо не только для того, чтобы инициировать и сохранять социалистический строй: «Они устраивают его деспотизм<ом> и говорят, что это самая-то и есть свобода!» — пишет он о социализме в подготовительных материалах к «Преступлению и наказанию» (7: 161). Даже если каким-то чудом и возможен переход к социализму без принуждения, то установленный в результате такого перехода порядок будет основан на принуждении.

Как же Достоевский обосновывает отождествление социализма с деспотизмом? Его доводы тесно связаны со вторым аргументом, рассмотренным выше — а именно, с материалистическим характером социализма. Радикалы, утверждает Достоевский, единодушно рассматривают «всеобщее материальное богатство» как социальный идеал. Но одно из убеждений Достоевского в отношении общества заключалось

в том, что общее материальное процветание не может быть гарантировано без строгой регламентации: чтобы это процветание сохранялось, утверждает он, все должны «смириться и согласиться жить в обществе, весьма похожем на муравейник» (20: 188)¹⁸. Он не оспаривает тезис о том, что всеобщее материальное благосостояние в принципе может быть достигнуто, все дело в том, что в свободном обществе оно не может быть гарантировано. Приходится выбирать, как он считает, между свободой и «брюхом»; социалисты несут человеку «закон цепей и порабощения хлебом» (30/1: 68).

Так как у Достоевского не было данных социо-экономического анализа, которые подтвердили бы его утверждения, он обратился к литературным средствам, чтобы придать им убедительность. В результате были написаны две из наиболее памятных картин в его художественных произведениях — обреченный на разрушение «хрустальный дворец», воображаемый Подпольным человеком, и предположительно безопасное и счастливое, но несвободное общество, описанное Великим инквизителем. Две картины, изображающие две различные перспективы разрешения проблемы соединения процветания и свободы.

В части I «Записок из подполья» рассказчик воображает идиллическое будущее, в котором «новые экономические отношения» делают возможной для людей жизнь в совершенной гармонии и в материальном изобилии. Как будто бы идеальная жизнь, — но лишь до тех пор, пока не проявляется неудовлетворенность людей лишь одним материальным изобилием:

«Да осыпьте его всеми земными благами, утопите в счастье совсем с головой, так, чтобы только пузырьки вскакивали на поверхности счастья, как на воде; дайте ему такое экономическое довольство, чтоб ему совсем уж ничего больше не оставалось делать, кроме как спать, кушать пряники и хлопотать о прекращении всемирной истории, — так он вам и тут, человек-то, и тут, из одной неблагодарности, из одного пассива мерзость сделает. Рискнет даже пряниками и нарочно пожелает самого пагубного вздора, самой неэкономической бессмыслицы, единственно для того, чтобы ко всему этому положительному благоразумию примешать свой пагубный фантастический элемент» (5: 116).

«Чье-то личное добровольное, свободное желание», как мы видели выше в главе 2, вступает в игру и скрытый смысл этой картины, не высказанный в «Записках из подполья», в том, что с этих пор хрустальный дворец может быть сохранен только посредством наложения принудительных ограничений на индивидуумов. Люди не желают подчиняться просто ради одного хлеба (24: 160), и, следовательно, хлеб не может быть гарантирован без тирании. В записной книжке в начале 1870-х гг. Достоевский в воображаемом ответе рьяным защитникам социализма схематично наметил эти три особенности, характерные для социализма:

«Вот именно поэтому-то, что с меня требуется часть моего своеволия, я и не захочу его отдать.

Таким образом, в сущности, социализм возбуждает протест личности и никогда не осуществится...

Ваша разумность совсем не разумна; ибо она не укажет, что делать с протестом личности, кроме деспотического к нему отношения»¹⁹.

Обращение к деспотизму перед лицом непокорности — это то, что, вероятно, Достоевский имел в виду, когда писал в подготовительных материалах к «Преступлению и наказанию», что «социализм — это отчаяние когда-нибудь устроить человека» (7: 161).

В Легенде о Великом инквизиторе — мощной атаке Достоевского на римскую католическую церковь и радикальное социалистическое движение в России, как он их воспринимал,— отношения между свободой и материальным благосостоянием исследуются более глубоко. Иисус вернулся на землю в Испанию в расцвет инквизиции, «когда во славу Божию в стране ежедневно горели костры» (14: 226). Он узан в Севилье самим Великим инквизитором, его арестовывают, и старый кардинал выдвигает против пророка всеобщей любви ошеломляющее обвинение — в бесчеловечности. Из-за того, что Иисус настаивал на том, чтобы люди имели свободу выбора, он «отверг», как утверждает кардинал, «единственный путь, которым можно было устроить людей счастливыми» (14: 229).

Иисус, утверждает кардинал, обрек человечество на страдания по двум причинам. Первая,— общество изначально свободных индивидуумов никогда не сможет удовлетворить материальные потребности всех. «Никакая наука, — утверждает он, — не даст им хлеба, пока они будут оставаться свободными»; «свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немислымы, ибо никогда, никогда не сумеют они разделиться между собою!» (14: 231). Последнее предложение отражает «эгоистическое» предположение Великого инквизитора — допущение, которое Достоевский считал всеобщим в социалистической теории: именно из-за эгоистичности индивидуумов, их нежелания делиться, всеобщая материальная обеспеченность не может быть достигнута без отмены свободы.

Но у Великого инквизитора есть второй, более тонкий довод, обосновывающий, почему необходимо лишить людей свободы для того, чтобы сделать их счастливыми. Он знает, что свобода — не просто препятствие для материального благополучия, но и психологическое бремя, от которого человек жаждет избавиться. Обреченный Христом сам справляться со своими сложностями и заботами, человек ничего другого не хочет, как быть освобожденным от тяжелой ответственности за свои поступки и готов заплатить за это практически любую цену, «ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы» (14: 230). «Спокойствие и даже смерть человеку дороже свободного выбора в познании добра и зла», и человек только и желает вручить свою свободу кому-либо другому; он может быть счастливым, только, когда делает это (14: 232). Тогда подчи-

нение воле других — благословение; оно не только добровольно, но его жадно ищут создания, которых Господь оставил, возложив на них бремя мучительной свободы. С этой точки зрения может показаться, что Великий инквизитор решил проблему протеста, и ему удалось соединить благополучие материальное с удовлетворенностью в форме добровольного согласия на строгую регламентацию жизни человека. Его ответ Подпольному человеку заключается в том, что последний гипотетический бунтарь, который хочет разбить хрустальный дворец по своей прихоти, — фигура абсолютно вымышленная, созданная на основе ошибочного представления о природе человека. В том случае, когда с так называемыми «бунтарями» обращаются умело и заботливо, с адекватной апелляцией к «чуду», «тайне» и «авторитету», которых они страстно желают (14: 232), они поступят своим правом на сопротивление, не только добровольно, но и с глубоким вдохом облегчения. Они не будут свободными, но не будет и протеста, так как свобода — последнее, чего они пожелали бы.

Как быть с этим кажущимся изменением во взглядах Достоевского от вечного бунтаря Подпольного человека до добровольного раба Великого инквизитора? В действительности сложности здесь возникают только для интерпретатора, который необъяснимым образом пытается приписать Достоевскому взгляды Великого инквизитора, считающего людей рабами, — необъяснимым образом, потому что сам писатель включил ясный корректив в структуру повествования, чтобы подобной интерпретации избежать. На одном уровне — то, что кардинал сам утверждает, единственный, кто говорит при неожиданной встрече с молчаливым Христом; он хвастается, что создал хрустальный дворец, который объединяет материальное благополучие с удовлетворенным добровольным молчаливым согласием на рабство: «Мы исправили подвиг твой и основали его на чуде, тайне и авторитете. И люди обрадовались, что их вновь повели как стадо и что с сердец их снят наконец столь страшный дар, принесший им столько муки» (14: 234; курсив Достоевского). Но на другом уровне — то, кем является кардинал и что он делает. Он, кроме всего, Великий инквизитор, обвиненный в поиске и преследовании тех, кто не принимает милосердие от власти; и все, что он делает с ними, — сжигает их на костре — почти сотню в одной только Севилье накануне того самого дня, когда появился Христос (14: 226). Кардинал на самом деле не преуспел в установлении мира и не избежал протеста, даже в обществе, готовом дать «любое земное благо», таком, каким было воображаемое общество Подпольного человека. Поведение и сама личность Великого инквизитора противоречат его теории мира и процветания, которых можно достичь, добровольно согласившись на рабство. Таким образом, его теория не имеет никакого иного логического обоснования, кроме заносчивого упрямства самого Великого инквизитора. Здесь Достоевский вновь утверждает, что всеобщее материальное процветание, к которому стре-

мились социалисты, не может быть достигнуто без протеста и подавления. Подпольный человек оказывается прав, а Инквизитор (как показывает и его дальнейшая деятельность) — не прав.

Достоевский бескомпромиссно изображал несостоятельность социалистического идеала: этот идеал не может быть осуществлен без строгой регламентации, которая неприемлема в идеальном обществе. Но разве это развенчание не вело к сомнениям в осуществимости социального идеала самого Достоевского, ведь этот идеал, бесспорно, стал бы заложником того же эгоизма и бунтарского нрава человека, которые создают проблему для социалистов? Пора обратиться к трудному для интерпретации моменту социальных взглядов Достоевского, к вопросу об осуществимости его идеала.

ВОЗМОЖНО ЛИ ЦАРСТВО БОЖИЕ НА ЗЕМЛЕ?

В 1864 г., размышляя о смерти своей жены, Достоевский, как мы уже видели ранее, настаивал, что общество взаимной любви может существовать *только* в будущей жизни, поскольку в земной жизни эгоизм неизбежен: «закон личности на земле связывает». Достоевский никогда не отрицал наличия онтологической пропасти между земным существованием, отмеченным неизбежным нравственным несовершенством, и нравственно совершенным небесным бытием преображенного человечества — об этом говорит Священное писание. В набросках к плану человеческой истории для статьи «Социализм и Христианство» (1864—1865 гг.) он относит христианский период к третьей и последней стадии развития человечества, уточняя, что «тут кончается развитие, достигается идеал, следовательно», уж по одной логике <...> — есть *будущая жизнь*» (20: 194; курсив Достоевского). В середине 1870-х гг., когда надвигалась война с Османской империей, Достоевский часто писал о живучести «доктрины меча», что являлось, с его точки зрения, знаком неудачи попыток человека жить на земле в соответствии с христианским идеалом. Замечая, что в Европе на протяжении всей ее письменной истории войны повторяются приблизительно каждую четверть века, он приходит к выводу, что война является «нормальным состоянием» этого мира; войны не прекратятся до второго пришествия, когда, как предсказано, «мир переродится *вдруг* чудом» (24: 270, 276; курсив Достоевского).

В контексте подобных высказываний может показаться, что для Достоевского реальный переход от несовершенства к совершенному идеалу отмечен внезапным, по существу, апокалиптическим и мистическим преображением человека в другое существо, природа которого почти неизвестна, который будет жить не на известной нам земле, а в царстве совершенной взаимной любви — все это в соответствии с моделью Священного писания: смерть, воскресение и вознесение в иной мир. Именно так после смерти Достоевского интерпретировал его иде-

ал Вл. Соловьев, оспаривавший мнение К. Леонтьева, полагавшего, что идеал всеобщей гармонии Достоевского был рассчитан на реализацию на земле. Соловьев писал:

«И та всемирная гармония, о которой пророчествовал Достоевский, означает вовсе не утилитарное благоденствие людей на теперешней земле, а именно начало той новой земли, в которой правда живет. И наступление этой всемирной гармонии или торжествующей Церкви произойдет вовсе не путем мирного прогресса, а в муках и болезнях нового рождения, как это описывается в Апокалипсисе — любимой книге Достоевского в его последние годы»²⁰.

Эта интерпретация, конечно, согласуется со стойкой верой Достоевского в воскресение человечества во плоти во время Второго пришествия, то есть в физическое воскресение людей в «иных телах, не теперешних, то есть таких, может быть, как Христово тело по воскресении его, до вознесения в Пятидесятницу». Так он писал в письме 1878 г., в котором с одобрением отзывался о теории воскресения, выдвинутой необычным русским религиозным мыслителем Н. Федоровым. «...Я и Соловьев, — писал далее Достоевский, — <...> верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле» (30/1: 14—15). Воскресение Христа экстраполируется на воскресение всего земного человечества, результатом которого явится полное, и телесное, и духовное, преображение.

При всей определенности убеждения Достоевского в недостижимости социального идеала в земной жизни в его взглядах присутствовал еще один мотив, отчетливо прозвучавший уже в его размышлениях 1864 г. и ставивший под вопрос постулат об онтологической пропасти между нынешним человечеством и человечеством воскресшим. В целом ряде его высказываний звучит надежда на возможность Царства Божия на Земле. Хотя Достоевский и называл идеал конечной, а потому недостижимой в этой жизни стадией развития человечества, он в то же время полагал, что стремление к идеалу в этом мире не только возможно, но составляет самую суть и цель земной жизни: «Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, — писал Достоевский в заметках, сделанных после смерти жены в 1864 г., — есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели» (20: 172). Сама необходимость «закона природы» — «смены поколений» — обеспечиваемого браком и семьей, обусловлена тем, что «посредством этого закона природы человек достигает развития <...> цели» (20: 173). В цитируемых записях 1864 г. Достоевский неоднократно называет современного ему человека «развивающимся» и «переходным» — переходным к преображенному, неэгоистичному человеку христианского рая. Таким образом, хотя человек и не достигает идеала в земной жизни, он движется к нему, приближается по мере течения времени. Весь смысл прогресса («эманципации»), писал Достоевский уже в 1861 г., сводится к «просвещению себя во имя любви друг к другу» (19: 126).

Но как же вообще оказывается возможным, чтобы индивидуумы, которыми управляет «закон личности» (на чем Достоевский столь убежденно настаивал в записях 1864 г.), способствовали прогрессу? В тех же записях он подчеркивал также, что идеал, к которому должен стремиться индивидуум, на самом деле противоположен его природе, человек должен «беспрерывно отрицать его». Многозначительно, но загадочно Достоевский добавляет, что человек делает это «по закону же природы, во имя окончательного идеала своей цели». Что четко не определено в этих записях, так это представление о человеке как о составном образовании: даже не преображенные, земные люди обладают не только животной, но и духовной природой и откликаются не только на закон личности, но и на закон любви, и эти законы противостоят друг другу в сфере нравственной диалектики на всем протяжении земной жизни. В очерке, посвященном правам женщин и написанном в 1861 г. за три года до смерти жены, Достоевский обращается к другой, более позитивной стороне «эгоистического» феномена брака, к той стороне, что связана с включением закона любви в духовную природу человека:

«Брак создала природа: брак есть закон ее, и если в вас осталась хоть одна капля веры в прогресс, то вы не должны сомневаться, чтоб естественный, взаимный долг людей одного к одному, равно как мужчины к женщине и обратно, мог когда-нибудь уничтожиться. <...> человек, потому что он человек ощутил бы потребность любить своего ближнего, потребность самопожертвования в пользу ближнего, потому что любовь немыслима без самопожертвования, а любовь, повторяем, не могла бы уничтожиться. Для этого человек должен был бы возненавидеть собственную природу свою» (19: 130—132).

Это высказывание, безусловно, согласуется с исследованными в третьей главе взглядами Достоевского на врожденный характер закона любви, который, благодаря дару Творца, является частью духовной природы человека, открывая ему себя через совесть (хотя, как мы видели, совесть может ослабевать до полного угасания у некоторых человеческих существ). В любом случае брак для Достоевского имеет двойственный характер: он служит прогрессу, выявляя и поощряя выражение любви; одновременно он препятствует прогрессу же, направляя эту любовь в русло исключительности, к кому-то одному в ущерб другим. Таким образом, в духовной составляющей человека есть, по крайней мере, основа для возникновения самоотверженности, что делает возможным прогрессивное движение к идеалу.

В набросках к статье «Социализм и христианство» Достоевский подробно описал свою концепцию такого прогрессивного движения в истории человечества (20: 191—194). Он представляет развитие человечества в виде трехступенчатой модели в духе гегелевской триады «тезис — антитезис — синтез», где вторая ступень отрицает первую и, в свою очередь, отрицается третьей, которая представляет собой таким

образом возврат к первой ступени, но на более высоком уровне. В схеме Достоевского первая ступень — это примитивные патриархальные сообщества, в которых люди живут «массами», «непосредственно», то есть руководствуясь инстинктом, без рефлексии. На второй ступени, которую Достоевский называет «цивилизацией», возникает личностное сознание, отрицающее господствующие патриархальные («массовые») законы. Такая индивидуация, сколь бы необходима она ни была для дальнейшего развития, сама по себе является состоянием «болезненным», так как ведет к потере веры в Бога и к общему упадку, как следствиям утраты «непосредственных ощущений», являющихся источником «живой жизни». Заключительная ступень, христианство, — это возврат к спонтанности и массовости, но теперь уже при полном понимании идеала: «Человек возвращается в массу, в непосредственную жизнь, след<овательно>, в естественное состояние, но как? Не авторитетно, а, напротив, в высшей степени самовольно и сознательно. Ясно, что это высшее самоволие есть в то же время высшее отречение от своей воли. В том моя воля, чтоб не иметь воли, ибо идеал прекрасен» (20: 192). Таким образом, история для Достоевского является целенаправленным процессом, ведущим к утверждению общества взаимной любви.

Логика развития представлений Достоевского о возможности (а на самом деле, неизбежности) движения по направлению к идеалу уже на земле неумолимо подвела его к картине рая эволюционного, а не апокалиптического, земного, а не небесного. Утверждать, как это делал Достоевский уже в 1864 г., что существуют различные степени приближения к идеалу, означает признавать, что в ходе истории могут быть разные степени преодоления «закона личности». «Чем правильнее разовьется общество <...> тем ближе подойдет к идеалу гуманности», писал он уже в 1861 г. (19: 126—127). То, что люди способны на такое развитие, то, что в них есть задатки для борьбы с эгоизмом и его преодоления, — прежде всего знание нравственного закона, совесть, его хранящая, и воля к его соблюдению, — все это значительно ослабляло сомнения Достоевского в возможности все более полного приближения к идеалу — пока сам идеал не будет достигнут.

Достоевский не раз утверждал, отмахиваясь от апокалиптических видений, что это, помимо всего прочего, отнюдь не сложно. Если в ходе истории альтруизм все более побеждает эгоизм, почему решительное нравственное деяние не может привести и к полной его победе? «Если любить друг друга, — писал Достоевский в записной тетради 1875—1876 гг., — то ведь сейчас достигнешь <цели>» (24: 164). Та же мысль появляется в 1877 г. в «Сне смешного человека», где главный герой восклицает, что простая перемена в сердцах может породить рай: «А между тем так это просто: в один бы день, в один бы час — все бы сразу устроилось! Главное — люби других как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться»

(25: 119; курсив Достоевского). Прозрение Смешного человека трансформирует его собственное нравственное отношение, но, просыпаясь, он возвращается духовно преображенным в ту же самую материальную, протекающую во времени жизнь, которую он оставил, — нет никаких признаков его приобщения к вечности или превращения в какое-то иное человеческое существо с обновленным телом.

Безусловно, в «Зимних заметках» Достоевский писал, что «хоть какой-нибудь самый малейший расчет в пользу собственной выгоды» может все погубить (5: 79—80), но ни разу он не приводил неоспоримого довода в пользу того, что ослабление власти эгоизма на земле никогда не будет окончательным, то есть, что движение к идеалу имеет не линейный, а асимптотический характер. То, что его занимал этот вопрос как раз в период написания «Сна смешного человека», ясно как из текста самого «рассказа», так и из записных тетрадей этого времени. В одной из них он, например, писал: «Но *невозможно* быть христианами пока всем, возможны лишь отдельные случаи». И добавлял: «Может быть эти отдельные случаи ведут и сохраняют *таинственно* людей» (24: 291; курсив Достоевского). Но, можем мы задать вопрос, если *некоторые* могут стать истинными христианами, почему это невозможно и для других, тех, кого *некоторые* «ведут и сохраняют»? Более того, завершая рассказ о своем фантастическом сне, Смешной человек утверждает, что «увидев истину», знает теперь, «что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле» (25: 118). «Прогрессивистская» позиция Достоевского влекла за собой представление о земной утопии, где своекорыстие либо устраняется полностью, либо становится слабым и незаметным.

Было и еще одно соображение, поддерживавшее надежды Достоевского на земной рай, — то самое соображение, что изменило баланс его взглядов в последние годы жизни, отличавшиеся наиболее интенсивными патриотическими настроениями. Вне рамок внутренней логики взглядов Достоевского на постепенное нравственное усовершенствование человека и общества находилось еще одно его убеждение: имеются убедительные эмпирические данные, свидетельствующие о том, что некоторые нации ближе к идеалу, чем другие, и, следовательно, имеют больше шансов к его осуществлению. Ближе всех, естественно, единственный «народ-богоносец», русский народ²¹.

В общем виде, как мы и очертили ее выше, теория исторического развития у Достоевского предполагает, на первый взгляд, единственную, равномерную и единую для всего мира последовательность продвижения к идеалу. На самом деле, описывая третью ступень развития человечества, «христианство», Достоевский приходит к заключению, что народы развиваются неравномерно; он помещает одни народы на некотором отдалении от идеала, в то время как другие находятся, по его мнению, на пороге его осуществления. Уже в «Зимних заметках» он утверждал, что народы Западной Европы в их нынешнем состоянии

внутренне неспособны поддерживать братские отношения. У русского народа, напротив, «закон личности» выражен значительно слабее, почти незаметен вообще. Именно вследствие веры в уникальные нравственные качества своих соотечественников Достоевский в середине 1870-х гг. был готов (по крайней мере, время от времени) отбросить всякий скептицизм по отношению к возможности реализации мечты о земном рае и провозгласить себя убежденным утопистом.

Переход от мечты об идеальном обществе к вере в него наглядно зафиксирован в одной из записных тетрадей Достоевского, относящейся к 1875—1876 гг. Написав вначале «Я хочу полное Царство Христа», он перечеркнул «я хочу» и заменил его на «я верую»:

«Я верую в полное Царство Христа. Как оно сделается, трудно предугадать, но оно будет. Я верую, что это цар<ство> сов<ершится>. Но хоть и трудно предугадать, а значки в темной ночи догадок все же можно наметить хоть мысленно, я и в значки верю. <...> И пребудет всеобщее царство мысли и света, *и будет у нас в России*, может, скорее, чем где-нибудь» (24: 127; курсив автора).

Здесь «значки» продвижения к идеалу в явном виде превращаются в основание для веры в полное его воплощение на земле и в первую очередь в России.

В конце 1870-х гг. уверенность Достоевского в возможность осуществления его христианской утопии на земле еще возросла вместе с ростом его интереса к теократическим идеям Владимира Соловьева. Приверженность Достоевского этому теократическому идеалу и его убежденность в том, что православная Россия является местом, где тому суждено быть реализованным, нашли отражение в книге второй «Братьев Карамазовых» в дискуссии по поводу статьи Ивана об отношениях церкви и государства²². Иван, выступающий против отделения церкви от государства, утверждает, что церковь должна полностью поглотить государство, а государственные институты должны быть заменены церковными. Отец Паисий мнение Ивана поддерживает: «Церковь же есть воистину царство, и определена царствовать и в конце своем должна явиться как царство на всей земле несомненно (14: 57). Старец Зосима, соглашаясь с этим, замечает, что «полное преобразование» общества, «во единую вселенскую и владычествующую церковь» — «буди, буди <...>!» Отец Паисий достаточно ясно высказывается и о том, что именно *православная* церковь возьмет на себя функции государства: стать «церковью на всей земле <...> и есть лишь великое предназначение православия на земле. От Востока звезда сия воссияет» (14: 61—62).

Ни один из участников дискуссии не считает, что церковное правление станет *ipso facto* предвестием полноты христианской утопии, в которой будет побежден всякий эгоизм. Но все они согласны, что это будет огромный шаг в этом направлении. Наиболее затруднительным моментом в аргументации Ивана, поддержанной старцем Зосимой,

является допущение, что принятие церковью функций государства будет способствовать укреплению нравственного сознания индивида, что, как подчеркивает Зосима, является единственным удерживающим от греха средством. Участники дискуссии различают два способа такого укрепления. Первый состоит в следующем. Поскольку исчезают различия между тем, что правильно с точки зрения закона и с точки зрения нравственности и религии, преступник не сможет более оправдывать нарушение закона, ссылаясь на более высокие, духовные стандарты. А коль скоро этот источник раздвоения сознания перестанет существовать, то, по словам Зосимы, возможно, и «преступления уменьшились бы в невероятную долю» (14: 61). Во-вторых, к преступникам будут относиться таким образом, чтобы исправить и укрепить их нравственность. Механические, варварские формы наказания, преобладающие в государстве нетеократическом, служат только изоляции преступника от общества и порождают отчаяние и ненависть; эффективным сдерживающим средством они не являются. Правящая же церковь, напротив, будет посвящать себя преобразованию и возрождению преступника, стараясь, чтобы он, «как милый и все еще дорогой сын» христианского общества, признал свой грех. Таким образом, и преступление, и отношение к нему неизбежно изменятся, не внезапно, не мгновенно, но довольно *скоро*, как утверждает Иван Карамазов. Что же касается установления теократии, которая и окажет это преобразующее влияние, то Зосима твердо верит: если «по расчету человеческого <это событие> может быть еще и весьма отдаленно, то по предопределению Божьему, может быть, уже стоит накануне своего появления, при дверях» (14: 59—61).

Мысль о Царстве Божием на земле, которая занимала Достоевского почти всю его жизнь, начиная с радикального периода 1840-х гг., явно имела для него большую привлекательность, а в последние годы жизни он фактически в ней уверился, убежденный в том, что его родина станет Новым Иерусалимом. Больше не будет нужды в затянувшейся на неопределенное время «смене поколений», не будет нужды в апокалипсисе и мистическом преображении в иные тела — «закон личности» не будет более господствовать на земле. По крайней мере здесь, «у нас в России», идеальное общество было в пределах досягаемости.

Для полного понимания веры Достоевского в особую историческую роль русского народа и в его исключительные качества, которые делают возможными эти свершения, необходимо перейти к последнему моменту в его понимании природы человека — к представлению о человеке как о существе *национальном*.

«РУССКАЯ ИДЕЯ» ДОСТОЕВСКОГО

В последние два десятилетия жизни Достоевского его размышления о «загадке человека» все более и более обращались к одной из ее важнейших составляющих — национальному самосознанию и его роли в жизни человечества. Он утвердился в мысли о том, что кроме (и превыше) таких свойств, как «политический» и «рациональный», у человека нужно признать и *национальную* природу, поскольку каждая личность рождается в конкретном этносе и развивается, воспринимая его отличительные черты. Таким образом, национальность является общим свойством всех людей, но в то же время и разделяет их на группы, а следовательно, имеет огромное значение для понимания возникающих системных различий¹.

Признавая значение национальности, Достоевский следовал за русскими романтиками, особенно идеями идола его молодости Белинского, который писал в 1846 г.: «Что *личность* в отношении к *идее* человека, то *народность* в отношении к *идее* человечества. Народности суть личности человечества. Без национальностей человечество было бы мертвым логическим абстрактом, словом без содержания, звуком без значения. <...> Что человек без личности, то народ без национальности»². Достоевский хорошо знал статью, из которой взята приведенная цитата, а его собственные комментарии о значении национальностей читаются как расширенное толкование слов Белинского.

Достоевский присоединился ко многим из своих предшественников, шедших дальше простого признания национальных различий и рассуждавших о национальных достоинствах: он превозносил свою нацию и принижал другие с особенным, иногда ядовитым, презрением к полякам, евреям и западным европейцам. Более того, утверждение русского превосходства служило для него основой для более оригинальной шовинистической идеи о том, что миссия русской нации заключается в осуществлении «русской идеи», которую он определял на самом абстрактном уровне, как «общечеловеческое единение» (25: 20). Достоевский страстно верил в то, что уникальность русского народа позволит ему освободить другие народы от зла и привести мир к некоей гармонии и единству, основанному на его социальном идеале. Теистический провиденциализм побуждал его ожидать спасения мира,

и он считал средством для этого русский народ и «Русскую идею». Его формула пережила не только самого автора и последующее поколение, но перешла и в советский период, возродившись с новой силой как боевой клич русских националистов в конце двадцатого века и перейдя в двадцать первый век³.

Естественно, что мессианский национализм Достоевского является самой спорной стороной его мировоззрения. Критики уже давно говорили, что свойственное ему принижение других народов резко противоречит его же христианскому призыву к всеобщей любви и братству. Некоторые комментаторы считают шовинистические выпады Достоевского идеологическим следствием прискорбной ксенофобии, и их не следует воспринимать серьезно в качестве составляющей его мышления⁴. У Достоевского, несомненно, была ксенофобия, но независимо от ее психологических корней, концептуально она являлась более сложной, чем принято думать. Сам он считал ее вполне обосновываемой частью своего мировоззрения, и она логически связана с его пониманием истории, отношений общества и личности и реальности христианского идеала на земле. Национализм Достоевского имел, несомненно, изъяны, и все же, как я попытаюсь показать, он не был несовместим с идеалом христианской любви и братства — в том виде, как он его понимал.

Во времена Достоевского оживленные споры о национальной сущности России не были чем-то новым. Историки уже несколько десятилетий обсуждали ее место в мировом процессе и относительное значение всеобщих и национальных факторов в развитии народного характера. В конце восемнадцатого и начале девятнадцатого веков Карамзин прошел путь от вселенского гуманизма, когда он провозглашал, что «национальное ничто по сравнению с общечеловеческим»⁵, к патриотическому утверждению особенности и превосходства России среди других наций. Отрезвляющий голос Чаадаева, который в своем «Философическом письме» (1829), опубликованном в 1836 г., низвел Россию до ничтожной величины на мировой сцене, лишь подогрел споры, поскольку Чаадаев принимал постулат о фундаментальных и определяющих различиях в истории и культуре России и Запада. Славянофилы 1830-х — 1840-х гг. исходили из тех же предпосылок, но утверждали, что западные ценности и институты непригодны для славянской культуры, полагая ее не только уникальной, но и высшей по своей сущности. Оживленная дискуссия о том, что составляет национальную уникальность России, если таковая вообще существует, развернулась в конце 1840-х гг. в журналах «Москвитянин» и «Современник» между В. Белинским, М. Погодиным, И. Киреевским, А. Хомяковым и другими. К 1850-м гг. славянофильские теории настолько проникли в русское образованное общество, что даже такой западник, как Герцен, начал говорить о национальных различиях между Россией и Западом⁶.

Внимание к проблеме национальности стимулировалось в России и международными событиями первой половины девятнадцатого века. Войны с Наполеоном завершились триумфальным появлением русских армий в самом сердце Западной Европы и приливом патриотических чувств. Пришедший к власти после Декабрьского восстания 1825 г. Николай I был убежден, что бунт декабристов породили пагубные западные идеи. Поэтому он стремился насколько возможно изолировать Россию от остальной Европы и под лозунгом «Православие, самодержавие, народность» пропагандировал чисто русские добродетели. Эта изоляция постепенно осмысливалась как необходимость защиты от усиливающейся в Европе классовой борьбы, которая завершилась революционными событиями 1848 г. Всего через несколько лет Крымская война (1853—1856) породила новую волну патриотизма, а ее бесславный конец дал еще один повод для размышлений о месте России в мире.

К середине 1850-х гг. Достоевский (отнюдь не застрахованный от эксцессов патриотизма своими западническими склонностями 1840-х гг. и преследованиями государства, которое отправило его в тюрьму и ссылку в Сибирь) стал преданным адептом идеи об уникальности и величии России, не хуже любого славянофила, и оставался таким до конца жизни. Однако для нас всего важнее философский интерес Достоевского к проблеме национального самосознания и его исторической роли — конечно, с постоянной оглядкой на Россию. Возобновив свою литературную деятельность в 1860 г. в Петербурге, он начал растолковывать свои идеи на страницах журнала «Время», основанного им вместе с братом Михаилом. Квазиславянофильская доктрина приоритета национального перед общечеловеческим, проповедовавшаяся на страницах журнала братьями Достоевскими, Аполлоном Григорьевым и другими авторами, получила впоследствии название *почвенничества*⁷.

При отсутствии четко очерченной теоретической программы почвенничество объединяло в себе элементы, которые можно было интерпретировать совершенно по-разному. В его основе лежала широкая эмпирическая теория влияния национальной истории и культуры не только на взгляды, но и на способности и другие черты личности — теория сама по себе нейтральная к относительным достоинствам разных наций. Однако при подобной неопределенности она была открыта как для шовинистического, так и для нешовинистического развития. У самого Достоевского в начале послесибирского периода проявились симптомы подобной амбивалентности. Впоследствии он пришел к убеждению, что гуманистический универсализм и уверенность в русском превосходстве не противоречат друг другу.

НЕШОВИНИСТИЧЕСКАЯ ПОЧВЕННОСТЬ

У Достоевского наиболее полно теория «почвы» выразилась в его критике западничества в статье «Два лагеря теоретиков» (1862), где другим лагерем были, конечно, славянофилы, также получившие от него свою порцию критики. Но западники, по его мнению, не учитывали разнообразия в развитии человечества и хотели навязать всем народам абстрактный «общечеловеческий идеал», игнорирующий национальные различия, сводя индивидуума к набору универсальных качеств. В одной более ранней работе Достоевский осуждал западников за их стремление «обратить человека в стертый пятиалтынный» (19: 149), а в «Двух лагерях», протестуя против денационализации личности, он возвратился к этому удачному образу старой, обезличенной монеты — национального символа со стертыми отличительными чертами (20: 6)⁸.

Еще в 1849 г. Достоевский говорил, что «в человеке бездна тягучести» (28/1: 158), а в «Двух лагерях» подчеркивал, насколько эта «тягучесть», т. е. податливость, восприимчивость, способствует национальному разнообразию, возникающему вследствие различий природной среды и условий существования. Каждый народ, «развиваясь при особых условиях, исключительно свойственных той стране, которую он заселяет, неизбежно образует свое мирозерцание, свой склад мысли, свои обычаи, свои уставы в общественной жизни...» (20: 7; многоточие Достоевского). Ботаническая аналогия, подразумеваемая «почвенничеством», очевидна: на различных почвах произрастают разные растения, приносящие разные плоды.

Но Достоевский использует эту аналогию не только для того, чтобы подчеркнуть приспособляемость и разнообразие, а идет еще дальше, утверждая, что институты и идеалы, будучи порождением конкретной почвы, не могут быть пересажены на иную почву. Как он писал в журнале «Время» несколькими месяцами ранее, «для всякого плода нужна своя почва, свой климат, свое воспитание» (19: 148; курсив Достоевского). В «Двух лагерях» именно с этой точки зрения ведется атака на ошибочную и вредную, по его мнению, попытку западников навязать России во имя «общечеловечности» чуждую культуру:

«<...> иногда рекомендуемое общечеловечным как-то выходит никуда не годным в известной стране и только может замедлять развитие народа, к которому прилагается... Мы думаем, что всякому растению угрожает вырождение в стране, где недостает многих условий к его жизни. Даже казалось нам иногда, что это желание нивелировать всякий народ по одному раз навсегда определенному идеалу в основе слишком деспотично. Оно отказывает народам во всяком праве *саморазвития, умственной автономии*» (20: 7; курсив и многоточие Достоевского).

В других работах этого периода также подчеркивается не только трудность, но и нежелательность перенесения культурных форм с од-

ной почвы на другую. В «Зимних заметках о летних впечатлениях» Достоевский не только говорит о существовании «какого-то химического соединения человеческого духа с родной землей»; по его мнению, «душа человеческая не *tabula rasa*, не вощичек, из которого можно слепить общечеловечка». Являясь результатом деятельности на протяжении столетий, национальный характер «не легко переделывается» (5: 52, 61, 78). В другой его статье во «Времени» русская почва приобретает уже какой-то мистический характер, как питательница и защитница русского народа. Он убежден, что «есть в земле нашей свое, самородное, что залегает оно в естественных, родовых основаниях русского характера и обычая, что спасение в почве и народе. <...> западные идеалы не могут к нам подойти беззаветно». Можно претендовать на какие-то всечеловеческие идеалы, однако «право народности есть сильнее всех прав, которые могут быть у народов и общества» (20: 209—210).

Несмотря на антизападничество и предпочтение русской культуры, которое очевидно даже в этом очерке общей теории национальной идентичности, в самой теории нет ничего шовинистического, никакой отдельной нации не приписывается превосходство над другими. Подразумевается, что «право на национальность» принадлежит каждой нации, и в «Двух лагерях» Достоевский благородно предоставляет всем народам равный голос во всемирной симфонии культуры и истории: «Говоря, впрочем, о национальности, мы не разумеем под нею ту национальную исключительность, которая весьма часто противоречит интересам всего человечества. Нет, мы разумеем тут истинную национальность, которая всегда действует в интересе всех народов» (20: 19). Здесь в теории появляется новый элемент: оказывается, существует некий объемлющий «интерес всех народов», которому каким-то образом служит «истинная национальность» в противоположность «национальной исключительности», которая жертвует интересами человечества ради своего собственного народа.

Но на чем основано представление, что каждый народ может одновременно служить и собственным, и общим интересам человечества, — чего требует данный вариант почвенничества? В качестве ответа Достоевский в «Двух лагерях» пускается в рассуждения о сложной предустановленной гармонии национальных «задач», причем каждая из них столь же законна, как и другая, и каждая служит человеку и как члену нации, и как члену всего человечества:

«Судьба распределила между ними задачи: развить ту или другую сторону общего человека... только тогда человечество и совершит полный цикл своего развития, когда каждый народ, применительно к условиям своего материального состояния, исполнит свою задачу. Резких различий в народных задачах нет, потому что в основе каждой народности лежит общий человеческий идеал, только оттенен-

ный местными красками. Потому между народами никогда не может быть антагонизма, если бы каждый из них понимал истинные свои интересы. В том-то и беда, что такое понимание чрезвычайно редко, и народы ищут своей славы только в пустом первенстве перед своими соседями. Разные народы, разрабатывающие общечеловеческие задачи, можно сравнить со специалистами науки; каждый из них специально занимается своим предметом, к которому, предпочтительно перед другими, чувствует особенную охоту. Но ведь все они имеют в виду одну общую науку» (20: 19—20; многоточие Достоевского).

На основе этой предустановленной гармонии, весьма напоминающей взгляды Гердера, Достоевский утверждает, что защита и выработка собственного национального характера есть наилучший путь к желаемому всеми гуманистическому идеалу: «Человечество и будет жить полную жизнь, когда всякий народ разовьется на своих началах и принесет от себя в общую сумму жизни какую-нибудь особенно развитую сторону. Может быть, тогда только и можно будет мечтать нам о полном общечеловеческом идеале» (20: 7). Различные национальные характеры не враждебны, а дополняют друг друга.

Если бы почвенничество означало для Достоевского не более, чем существование различных национальных сущностей, их укорененность в национальной «почве» и взаимную совместимость, не было бы никаких оснований считать его националистом в негативном значении этого слова. Достоевского можно было бы уличить в наивном утопизме, но никак не в предпочтении интересов какой-то одной нации за счет всех других.

Однако вследствие того, что взаимодополняемость национальных вкладов отнюдь не вытекала из основных принципов почвенничества, оно было открыто также и для шовинизма. Именно это направление больше всего и привлекало Достоевского еще до написания «Двух лагерей», но значительно больше оно проявилось в последние годы его жизни. Хотя он продолжал провозглашать «общечеловеческие идеалы» и даже, основываясь на них, защищать свой шовинизм, но после 1862 г. никогда уже не упоминал о *равноценности* всех наций. Напротив, он настаивал на превосходстве русского национального характера и на этом основании приписывал России главенствующую роль в мировой истории.

Достоевский обосновывал превосходство русских двумя взаимосвязанными, но различающимися свойствами их характера: братством, то есть способностью к братской любви, и замечательным сочетанием талантов, которое он называл «всеобщностью».

РУССКОЕ ПРЕВОСХОДСТВО: (1) БРАТСТВО

В соответствии с принципами почвенников Достоевский связывал развитие русского характера с лучшими качествами породившей его почвы. В доказательство добродетелей русской среды он выставил целую батарею исторических аргументов. Особенно важной была для него теория французского историка Огюстена Тьерри (1795—1856), чьи идеи о происхождении западноевропейских государств получили, начиная с 1840-х гг., широкое распространение в России, особенно после того, как они были поддержаны консервативным историком М. П. Погодиным, использовавшим их для доказательства своеобразности развития России. Тьерри возводил интенсивность и самое существование классовой борьбы в Англии, Франции и других странах к тому обстоятельству, что эти страны возникли в результате завоевания одних народов другими, как, например, англо-саксов норманнами и галлов франками. Тьерри утверждал, что последовавшие за этим классовые разделения коренились в неустрашимой взаимной вражде народов, чуждых друг другу и связанных лишь отношениями победителей и побежденных. По мнению Погодина, рассуждавшего в русле идей Тьерри, в России все было принципиально иначе: государство возникло не вследствие завоевания, но как добровольное соглашение внутри одного этноса, в результате, оно было принципиально свободно от классовой борьбы и конфликтов; напротив, оно основывалось на взаимном уважении и приязни всех сословий. Тезис Тьерри-Погодина был с энтузиазмом воспринят Достоевским и славянофилами и даже нашел отклик у таких западников, как Тургенев и Герцен (18: 235—236)⁹.

Некритическое восприятие Достоевским этой теории видно уже из его показаний Следственной комиссии в 1849 г. Опровергая выдвинутые против него обвинения, он отрицал какое-либо намерение пропагандировать западные социалистические идеи в России. На Западе, писал он, уже много столетий идет «упорнейшая борьба общества с авторитетом, основавшимся на чуждой цивилизации завоеванием, насилием, притеснением». Россия же принципиально иная: «И земля-то наша сложилась не по-западному!» Поэтому фурыеризм и любая другая западная система «неудобны для нашей почвы» (18: 123, 134).

О том, что эти идеи были отнюдь не выдуманы исключительно для защиты от обвинений в антиправительственной агитации, свидетельствует тот факт, что они пережили сибирскую ссылку и вновь, уже в более оформленном виде, появились в программных почвеннических статьях 1860-х гг. В одной публикации 1861 г. рассуждения Достоевского перед воображаемым собеседником навеяны, несомненно, теориями Тьерри-Погодина:

«У нас давно уже есть нейтральная почва, на которой <...> сливаются все сословия, мирно, согласно, братски <...> и этим именно мы от вас отличаемся, потому что вы каждый шаг свой добывали с бою,

каждое свое право, каждую свою привилегию. <...> Нет у нас сословных интересов, потому что и сословий-то в строгом смысле не было. Нет у нас галлов и франков» (18: 49—50).

Сообразно с этим Достоевский постоянно ссылался, как, например, в одном письме 1868 года, на «любовное, а не завоевательное начало государства нашего», считая это главным доказательством превосходства русского общества и той силой, что обеспечит социальное благополучие лучше, нежели любая формальная институционализация. «Наша конституция есть взаимная любовь монарха к народу и народа к монарху» (28/2: 280).

По иронии судьбы убедительное опровержение заманчивого тезиса о том, что русское или славянское общество объединено только любовью, было сделано Белинским еще раньше, чем Достоевский выступил в качестве апологета этой идеи. В статье «Взгляд на русскую литературу 1846 года» Белинский высмеял ее, как «истинную мономанию» русских писателей: «Мы, напротив, думаем, что любовь есть свойство человеческой природы вообще и также не может быть исключительною принадлежностью одного народа или племени, как и дыхание, зрение, голод, жажда, ум, слово...» Он соглашается, что у древних славян могли быть «кроткие и любовные патриархальные отношения», но последующая история, зафиксированная в письменных источниках, в большей степени отмечена враждой и насилием, и как патриархальные отношения, так и любовь как основополагающий принцип жизни, к тому времени уже давно и безвозвратно исчезли:

«Еще до удельного периода встречаем мы в русской истории черты вовсе не любовные — хитрого воителя Олега, сурового воителя Святослава, потом Святополка, убийцу Бориса и Глеба, детей Владимира, восставших на своего отца, и т. п. <...> Удельный период также мало период любви, как и смирения; это скорее период резни, обратившейся в обычай. О татарском периоде нечего и говорить: тогда лицемерное и предательское смирение было нужнее и любви и настоящего смирения. Уголовные законы, пытки, казни периода Московского царства и последующих времен, до самого царствования Екатерины Великой, опять посылают нас искать любви в доисторические времена славян. Где же тут любовь как национальное начало? Национальным началом она никогда и не была»¹⁰.

Известно, что Достоевский читал эту статью при ее появлении¹¹, но это не помешало ему годы спустя проявить ту самую мономанию, о которой говорил Белинский, и рассуждать об исторических фактах уникального братского единения в России. Мы видели, что он считал великие реформы 1860-х гг., и прежде всего освобождение крестьян, свидетельством гармоничной жизни русского народа при благом правлении царя. Эти реформы якобы еще раз подтвердили «слитие образованности и ее представителей с началом народным» после временного разрыва, порожденного Петром (18: 35). Кроме того, Достоев-

ский воспринимал сохранение в России крестьянской общины и артели как свидетельство глубинного братства, присущего русскому народу (20: 21).

Однако самым главным историческим фактом, на который чаще всего ссылался Достоевский, защищая особенные качества русской почвы, было сохранение Россией истинного христианства в форме Православия. Он считал, что у русских суть и дух христианства сохранились и укрепились значительно больше, чем у других народов (25: 69), и полностью разделял мнение славянофилов о том, что в расколе христианского мира на западный и восточный виновен Рим, своевольно покинувший вселенское единение. Согласно этим взглядам, западная церковь все больше и больше подвергалась секуляризации и влиянию материальных интересов, в то время как в православии на первом месте оставалось духовное единение во Христе: «На Западе Христа потеряли» (29/1: 214). Только православие «сохранило Божественный лик Христа во всей чистоте» что, конечно же, означало Божественный закон братской любви (21: 59). Во время Крымской войны Достоевский нашел наглядное подтверждение отказа Запада от христианских идеалов в том, что так называемые «христианские» страны объединились с мусульманами-турками. Он излил свое негодование в патриотическом стихотворении (1854) и уже с этого времени, как отметил Джозеф Фрэнк, никогда не считал европейские народы истинно христианскими¹².

По утверждению Достоевского, гармоничная, насквозь христианская почва России породила народ с небывалым доселе братским характером, способный к взаимной любви и уважению, умеющий сочувствовать другим, делить с ними дух братства, жертвовать собою за других, если понадобится. Во введении к «Ряду статей о русской литературе» (1861) он экстатически приветствовал освобождение крепостных как свидетельство потенциала братства, заложенного в русском народе: «Русский дух пошире сословной вражды, сословных интересов и ценсов. <...> Наша новая Русь поняла, что один только есть цемент, одна связь, одна почва, на которой все сойдется и примирится, — это всеобщее духовное примирение, начало которому лежит в образовании» (18: 50).

Достоевский особо подчеркивает уникальную этическую природу русского характера. Поскольку у русских «инстинктивная тяга к братству» («Зимние заметки о летних впечатлениях» — 5: 80), они морально выше других народов. В письмах он говорит, что русские «безмерно выше, благороднее, честнее», чем европейцы, и утверждает, что «все понятия нравственные и цели русских — выше европейского мира» (28/2: 243, 260). Русское братство создает атмосферу национального альтруизма — всеобщего «желания общего дела и общего блага», которое существует «прежде всякого эгоизма» (22: 41). Получается, что только в русском характере закон любви, как правило, сильнее, чем его неизбежный земной антагонист — «закон личности».

Когда Достоевский утверждает, что братство русских «инстинктивно», возникает соблазн приписать ему биологическую расовую теорию превосходства русских над другими народами. Конечно, его пренебрежительные замечания о «полячишках» (28/2: 309), «проклятых жидах» (30/1: 93) и «безмерно глупых» немцах (28/2: 243), пестрящие в его опубликованных и не опубликованных при жизни работах, можно счесть некой классификацией людей по принципиально неизменным природным видам. В то же время Достоевский подчеркивает влияние среды: основная аргументация почвенников сосредоточена именно на формировании национального характера конкретными историческими и культурными особенностями почвы.

Достоевский не различает здесь природу и воспитание; при таком понимании почвенничества формирование личности почвой занимает столь длительный период, что становится неважным, рассматривается ли какая-то черта характера как врожденная или приобретенная. Например, по поводу буржуазных склонностей французских рабочих Достоевский пишет: «Такая уж натура. Натура даром не дается. Все это веками взращено и веками воспитано. Национальность не легко переделывается, не легко отстать от вековых привычек» (5: 78). Похоже, для национального характера «вторая натура» не менее важна, чем первая.

Существенно, что Достоевский не считает, что все определяется воспитанием, и не отрицает «первую природу», на которую воздействует почва и по которой можно судить, соответствует ли каждая почва сущности человека. Его отрицание подобного релятивизма абсолютно ясно в «Зимних заметках», когда он сравнивает западную (прежде всего французскую) буржуазную культуру с ее незазванным (несомненно русским) антиподом (см. гл. 3 наст. изд.).

Как он пишет, западники говорят о своей заинтересованности в братском обществе, но не понимают, что в западном характере просто «не существует» братства. Истинное братство есть только в таком обществе (здесь подразумевается Россия), где личности служат друг другу по влечению, не думая о собственной выгоде (5: 79). Исходя из принципов почвенничества, можно было бы заключить, что Достоевский показывает различие воздействия антитетических видов национальной почвы на человеческий материал, не обладающий собственным характером, когда создаются два одинаково «естественных» национальных характера — один братский по своему существу, а другой нет. Но мы знаем из его же размышлений об этической природе человека, что, по его мнению, осознание морального закона братства — закона любви — является частью врожденной духовной природы всего человечества, которая резко противостоит эгоизму животной, материальной природы человека. Но если так, каким образом Достоевский мог отрицать это осознание в западном характере?

Не подымая этот вопрос в явном виде в «Зимних заметках», он, тем не менее, недвусмысленно отвечает на него. Описав братский харак-

тер, доступный всем без исключения, Достоевский пишет: «Это закон природы, к этому тянет нормального человека». В его понимании совесть, как духовная природа «нормального» человека, дает ему осознание закона братской любви. Однако эгоизм столь же неизбежно присутствует, и там, где он преобладает, национальная почва способствует его укреплению; обычаи и обстоятельства заглушают нравственное чувство и затмевают закон любви в жизни человека. Признание Достоевским врожденного чувства братства, независимого от окружающей среды, явствует из его вопроса о том, может ли оно «переродиться» (т. е. возродиться) на Западе. Да, это может произойти, отмечает он, но для этого потребуются тысячелетия, поскольку «подобные идеи должны сначала в кровь и плоть войти, чтобы стать действительностью» (5: 79). Подразумевается, что в России подобного перерождения не требуется; благодаря обстоятельствам, братство на протяжении веков стало «кровью и плотью», частью «русской природы», не только в смысле врожденности, но и как устойчивая «вторая натура», созданная почвой. Достоевский, по-видимому, различает два смысла, в которых «необходимость братского сообщества» может быть признана «природой человека»: она может быть врожденной, может быть и так, что человек «усвоил себе такую привычку искони веков» (5: 80). В первом смысле это часть природы всех людей, но во втором такая необходимость свойственна только русским. Братство может быть «законом природы», но лишь одна национальная среда вполне сформировала его, и созданный ею характер — единственный не отклонившийся от истинно человеческой нормы.

Для Достоевского самую резкую противоположность русскому характеру составляет не западный тип как таковой, но совсем иной, который оказал на него пагубное влияние — еврейский. Хотя некоторые комментаторы и пытались снять с Достоевского обвинение в антисемитизме¹³, каждый, кто читал «Дневник писателя» или его письма и записные книжки, не может отрицать, что они пропитаны сильнейшей антипатией к «жидам», как он обычно называл евреев. У него можно найти все антисемитские клише, изобиловавшие тогда в России (что, впрочем, не столь характерно для романов): евреи наглы и самоуверенны; они несправедливо жалуются на свои «страдания» и «мученичество»; они властвуют в Западной Европе, заправляя буквально всем, от биржи до общественной нравственности; в России они везде, где только возможно, безжалостно эксплуатируют крестьян и если бы могли, уничтожили бы всех русских; их цель — мировое господство (25: 74—88).

Все эти обвинения содержатся в мартовском выпуске «Дневника писателя» (1877), где Достоевский хотел оправдаться от обвинений в антисемитизме и утверждал, что его отношение является всего лишь следствием прискорбных фактов поведения евреев. Говоря о своем нежелании оскорбить кого-либо словом «жид», о том, что ни у него, ни у русского народа вообще нет никакой расовой или религиозной

враждебности к евреям, он объясняет, что его неприязнь относится не лично к евреям, но к их известной «идее», которую они представляют и которую он называет «жидовщиной», царством жидов (25: 75). В духе почвенничества Достоевский интерпретирует эту идею, как пронизывающую всю еврейскую историю и культуру и, следовательно, как основу порочного еврейского характера.

Объяснение того, как еврейская «почва» создала такой характер, интересно не только своей логической беспомощностью, но и связью с его теорией национального самосознания. Он утверждает, что на протяжении тысячелетий евреи, подвергаясь многочисленным завоеваниям и гонениям, выковали мощное, уникальное единство, которое позволило им считать себя государством в государстве:

«Чтоб существовать сорок веков на земле <...> чтоб терять столько раз свою территорию, свою политическую независимость, законы, почти даже веру, — терять и всякий раз опять соединяться, опять возрождаться *в прежней идее*, хоть и в другом виде, опять создавать себе и законы и почти веру — нет, такой живучий народ, такой необыкновенно сильный и энергический народ, такой беспримерный в мире народ не мог существовать без *status in statu*, который он сохранял всегда и везде, во время самых страшных, тысячелетних рассеяний и гонений своих» (25: 81; подчеркнуто Достоевским).

Затем Достоевский описывает якобы присущие ментальности «государства в государстве» конкретные верования и обычаи евреев:

«Отчужденность и отчужденность на степени религиозного догмата, неслиянность, вера в то, что существует в мире лишь одна народная личность — еврей, а другие хоть есть, но все равно надо считать, что как бы их и не существовало. “Выйди из народов и составь свою особь и знай, что с сих пор ты *един у Бога*, остальных истреби, или в рабство обрати, или эксплуатируй. Верь в победу над всем миром, верь, что всё покорится тебе. Строго всем гнушайся и ни с кем в быту своем не сообщайся <...> а пока живи, гнушайся, единись и эксплуатируй и — ожидай, ожидай...” Вот суть идеи этого *status in statu*» (25: 81—82; подчеркнуто Достоевским).

Как ни удивительно, но Достоевский завершает эту разрушающую саму себя апологию утверждением, что при всех недостатках евреев он выступает за «полное расширение» их гражданских прав в России, хотя сразу же ограничивает это «полное расширение», добавляя (в том же самом предложении), что оно должно распространяться лишь настолько, «насколько сам еврейский народ докажет способность свою принять и воспользоваться правами этими без ущерба коренному населению» (25: 88). Конечно же, он не преминул добавить и в этом, и в других текстах, что евреи, как нация, не способны к подобной уступчивости. Для Достоевского они материалисты и глубоко эгоистичны, являя собой полярную противоположность православному русским с их глубоко духовным и альтруистическим характером. В одном письме

1880 г. он писал, что, получив возможность принять Христа как своего мессию, они «остались во всей своей прежней узкости и прямолинейности, а потому вместо всечеловечности обратились во врагов человечества, отрицая всех, кроме себя, и действительно теперь остаются носителями антихриста». Если они победят, то лишь потому, что «все эгоистическое, все враждебное человечеству, все дурные страсти человечества» на их стороне (30/1: 191—192). Иначе говоря, они глубоко порочны и способны на любую жестокость, не исключая даже ритуальные убийства христианских детей¹⁴.

Открытое признание в ненависти к евреям свидетельствовало о недостатке у Достоевского христианской любви, но это не помешало ему приписывать характеру евреев аморальность, которая развивалась четыре тысячелетия и окончательно стала их второй натурой. То, что он действительно полагал, что такова их именно *вторая*, не абсолютно неизменная натура, подтверждается цитатой из письма 1880 года. Достоевский пишет, что народ при жизни нескольких поколений может выродиться в «нечто особенное от человечества, как от целого и даже <...> в нечто враждебное человечеству, как целому. <...> Таковы, например, евреи, начиная с Авраама и до наших дней, когда они обратились в жидов» (30/1: 191; курсив Достоевского). Здесь Достоевский пытается ограничить свое нравственное осуждение лишь тем, к чему пришли евреи, не затрагивая их врожденной и неизменной сущности.

Фундаментальная слабость аргументации Достоевского, основывавшегося на принципах почвенничества для «объяснения» зловредности евреев, состоит в том, что он не в состоянии убедительно показать отличия условий, создавших еврейский характер, от условий, породивших их антипод — доброжелательный русский характер. Многие в «Дневнике писателя», касающиеся истории и культуры евреев, полностью параллельно тому, что он здесь же и в других местах писал о русском народе: оба народа были жертвами завоевания и порабощения на протяжении нескольких веков и тем не менее не утратили прочного единства и национального самосознания; оба народа сохранили свою особую, отличную от других религиозную веру (в случае евреев он называет это «отчужденностью и отчужденностью»); оба воспринимали себя как особый, «избранный» народ, которому в конце концов «всё покорится». И тем не менее, несмотря на это убедительное сходство, он утверждает, что евреи стали эгоистичными эксплуататорами и угрозой для всего человечества, в противоположность русским — альтруистам, помышляющим лишь о благе всех людей. Несомненно, Достоевский сказал бы и в статье, как он написал в письме 1880 года, что зловредный характер евреев происходит от их *не-христианской* культуры, но тогда это подорвало бы его утверждение, будто он критикует их не за религию.

Отдавая русским фактическую монополию на братскую любовь, Достоевский, несомненно, считал, что если всеобщему братству суждено осуществиться на земле, то скорее всего именно в России, чем в

каком-либо другом месте. Несмотря на слабость аргументации, он был убежден, что русская почва более всех других пропитана любовью и гармонией, а ее плод — русский характер — христианский, как ни один другой, поскольку у русских внутренний голос совести, говорящий о любви к ближнему, утверждался на протяжении веков. В 1862 г. Достоевский писал, «что в иных *естественных* началах характера и обычаях земли русской несравненно более здоровых и жизненных залогов к прогрессу и обновлению, чем в мечтаниях самых горячих обновителей Запада» (20: 210; курсив Достоевского). Таким образом, имея в виду «гарантированный» прогресс в России, для достижения желаемой цели нужно лишь время.

РУССКОЕ ПРЕВОСХОДСТВО: (2) ВСЕОБЩНОСТЬ

На самом деле Достоевского не столько интересовало полное осуществление этого идеала в России, сколько ее главенствующая роль в спасении всего мира. С этим связан другой аспект русского национального характера, как он понимал его, считая, что то превосходство, на котором основано мессианство русских, не ограничивается одним только духом братской любви. Сюда же присовокупляется и их, по его выражению, всемирность или всеобщность, представление о которых он унаследовал от своих предшественников романтиков.

Отчетливо мессианская нота впервые проявилась у Достоевского в эпоху Крымской войны в стихах 1854 г., написанных в то время, когда он пытался вырваться из сибирской ссылки. Он провозглашал божественное предопределение, как залог русской победы в «Восточной войне» и грядущего владычества на Востоке, и обращался к воображаемому критику:

Не вам судьбы России разбирать!
Неясны вам ее предназначенья!
Восток — её! К ней руки простирать
Не устают мильоны поколений.
И властвуя над Азией глубокой,
Она всему младую жизнь дает,
И возрожденье древнего Востока
(Так Бог велел!) Россией настает.

(2: 405)

В 1856 г., все еще в дурманящей атмосфере войны, Достоевский в ответном письме к Аполлону Майкову впервые употребил выражение «Русская идея», связывая ее с чувством национального долга и национальной чести и будущим величием России, — об этом же, очевидно, писал и Майков в своем не дошедшем до нас письме. Всем сердцем разделяя патриотические чувства Майкова, которые не были чем-то

необычным в образованном обществе того времени, Достоевский считал миссией России не только победу в войне, но и исполнение чаяний всей Европы: «Вполне разделяю с Вами патриотическое чувство нравственного освобождения славян. Это роль России, благородной, великой России, святой нашей матери. <...> Да! Разделяю с Вами идею, что Европу и назначение ее *окончит* Россия. Для меня это давно было ясно» (28/1: 208; курсив Достоевского). Возвратившись в начале 1860-х гг. из ссылки, он изливал свою веру во всемирное предназначение России в тех же статьях «Времени», где развивал идеи об особых качествах русского характера, благодаря которым России предназначено спасти мир.

Схожие понятия о русской «всеобщности» и ее особой национальной миссии были общим местом у русских романтиков, начиная с Карамзина, и всю первую половину девятнадцатого века¹⁵. Хотя в философском смысле термин «всеобщность» повторял немецкую идеалистическую концепцию истории, как развития вселенского (всеобщего) духа, русские авторы обычно употребляли его в более прозаических целях: они опровергали критиков, которые порицали русских за их заимствование западных обычаев, идей и учреждений в эпоху петровских реформ. Карамзин возражал на это, что в переимчивости нет ничего предосудительного, на самом деле это знак превосходно развитой души и свидетельствует лишь о способности распознать и воспринять всеобщие ценности, какой бы нации они ни принадлежали: «Мы взглянули, так сказать, на Европу, — писал он в 1802 г., — и одним взором присвоили себе плоды долговременных трудов ее»¹⁶. В. Ф. Одоевский в «Русских ночах» (1844) определил русскую «всеобщность» как «естественное влечение — всеобъемлющую многосторонность духа», и предсказывал, что она еще удивит другие народы¹⁷.

Два года спустя Белинский утверждал, что «русскому равно доступны и социальность француза, и практическая деятельность англичанина, и туманная философия немца». Хотя он отчасти склонялся к тому, что упрек в подражательности справедлив, но в то же время считал себя и своих соотечественников «призванными сказать миру свое слово» и настаивал на том, что это слово должно быть связано с русской всеобщностью:

«Мы не утверждаем за непреложное, что русскому народу предназначено выразить в своей национальности наиболее богатое и многостороннее содержание и что в этом заключается причина его удивительной способности воспринимать и усваивать себе всё чуждое ему; но смеем думать, что подобная мысль, как предположение, высказываемое без самохвальства и фанатизма, не лишена основания...»¹⁸.

Таким образом, хотя в той же статье Белинский отверг идею о том, что любовь является отличительным природным даром русских, он был готов поддерживать мысль о том, что таковым даром является всеобщность, и более того, всеобщность и является залогом особого предназначения России.

Достоевский не проявлял подобной осмотрительности. Уже с начала 1860-х гг. он, побуждаемый не только своими предшественниками, но и другом и соратником по «Времени» Аполлоном Григорьевым, с воодушевлением абсолютизировал «многостороннюю сущность» русского духа и превратил доктрину русской «всеобщности» в одно из самых гипертрофированных притязаний на национальную исключительность, какое может быть найдено в анналах шовинизма¹⁹. Еще в 1861 г. он назвал эту особенность способностью к «всечеловеческому отклику» (18: 99; 19: 114); самый известный его термин для этой способности, получивший невероятную популярность после знаменитейшей Пушкинской речи (1880) — «всемирная отзывчивость» (26: 145; 30/1: 188).

Как и его романтические предшественники, Достоевский считал петровские реформы свидетельством русской восприимчивости к всеобщим ценностям. При всех изъянах этих реформ — узости, «антинародном» духе, деспотизме, ужесточении крепостного права — он положительно оценил их в статье «Два лагеря теоретиков» (1862) за привнесение хотя бы в некоторой степени «общечеловеческих западных элементов» в русскую среду (20: 14). Для Достоевского признание не только самим Петром, но и (по крайней мере) образованным обществом ценности таких элементов было главным свидетельством русской восприимчивости к всечеловеческим идеям, откуда бы они ни исходили. В 1880 г., полностью игнорируя народное сопротивление приветствовавшихся им в 1862 г. реформам, он писал, что русский народ «не враждебно <...> а дружественно, с полною любовью принял в душу нашу гении чужих наций, всех вместе <...> умея инстинктом <...> различать, снимать противоречия, извинять и примирять различия» (26: 147). Достоевский утверждал, что на самом деле Россия восприняла принцип общечеловечества более полно, чем впервые провозгласившая его Европа, и тем самым показала большую широту русского духа (18: 99).

В поддержку своей идеи о «всемирной отзывчивости» Достоевский более всего использовал феномен Пушкина. В речи 1880 года он утверждал, основываясь, главным образом, на восприимчивости поэта к нравам и обычаям других народов, отраженной в его стихах, что даже величайшие европейские писатели — Шекспир, Сервантес или Шиллер — не обладали «такой способностью всемирной отзывчивости, как наш Пушкин»; никто другой не смог «воплотить в себе с такой силой гений чужого <...> народа». Но поскольку Пушкин — это воплощенный идеал, олицетворение русской литературы и русского народа, гений «всемирной отзывчивости» характерен для русской литературы вообще и русского народа, как нации; это, несомненно, «главнейшая способность нашей национальности» (26: 145). В пояснительных заметках к своей речи, опубликованной в «Дневнике писателя», Достоевский особенно подчеркивает свой тезис:

«Способность эта есть всецело способность русская, национальная, и Пушкин только делит ее со всем народом нашим, и, как совершеннейший художник, он есть и совершеннейший выразитель этой способности, по крайней мере в своей деятельности, в деятельности художника. Народ же наш именно заключает в душе своей эту склонность к всемирной отзывчивости и к всепримирению и уже проявил ее во все двухсотлетие с петровской реформы не раз» (26: 131).

В качестве еще одного доказательства монополии русских на «всемирную отзывчивость» Достоевский приводит слабейший, как нам кажется, аргумент, хотя сам считал его чрезвычайно убедительным — о том, что только русские обладают «инстинктом всечеловечества», свидетельствуют их несравненные лингвистические способности, поскольку ни один из мировых языков не чужд им: «Всякий русский, — писал он в 1861 г., — может говорить на всех языках». По-видимому, имелась в виду способность каждого русского *научиться* любому языку, и Достоевский хотел сказать, что только в русских заложена возможность общаться со всеми, независимо от национальности. Более того, он подразумевал не просто обмен какими-то сведениями: в такой способности заключено глубокое проникновение в другой язык. Каждый русский может воспринять «дух» любого чужого языка с такой же тонкостью, как и своего собственного. Достоевский допускал существование отдельных европейских полиглотов; но только русский народ обладает лингвистическими талантами «в смысле всеобщей народной способности» (18: 55; курсив Достоевского). В другом месте Достоевский настаивает на том, что «дар» владения чужими языками «чрезвычайно значителен и сулит много в будущем (21: 69)²⁰.

Снова и снова своими заостренными риторическими вопросами Достоевский проводил идею о том, что уникальный полиглотизм русских свидетельствует о их великом предназначении: «Неужели же это не указывает на что-нибудь? Неужели это только одно случайное, бесцельное явление? Неужели по таким явлениям нельзя осмыслить и хоть отчасти предугадать хоть что-нибудь в будущем развитии нашего народа, в его стремлениях и целях? <...> К чему же даны такие богатые и оригинальные способности русским? Неужели же для того, чтобы ничего не делать» (18: 55, 56). Незадолго до смерти Достоевский пришел к заключению, «что природа или таинственная судьба, устроив так дух русский, устроила это с целью» (26: 211).

При более подробном рассмотрении «всемирной отзывчивости» оказывается, что она идет намного дальше «отклика» на всеобщие ценности в смысле их признания и освоения. Достоевский расширяет эту концепцию, включая в нее целый набор «универсальных» способностей, в высшей степени присущих русским. Например, в одной статье 1861 г. говорится, что в русском национальном характере есть «резкое отличие от европейского, резкая особенность, что в нем по преимуществу выступает способность высокосинтетическая, способность всепри-

мирности, всечеловечности. <...> <Русский> сочувствует всему всечеловеческому вне различия национальности, крови и почвы. <...> У него инстинкт общечеловечности. Он инстинктом угадывает общечеловеческую черту даже в самых резких исключительностях других народов; тотчас же соглашает, примиряет их в своей идее, находит им место в своем умозаключении и нередко открывает точку соединения и примирения в совершенно противоположных, соперничающих идеях двух различных европейских наций» (18: 55).

Достоевский рассматривает русскую «всеобщность» как некую особую природную способность, целый комплекс талантов, свойственных одним русским. Эти таланты дают им не только сознание «всечеловечества», позволяя сочувственно понимать другие народы, но и способность отбрасывать мелкие различия в имя общечеловеческого. Другими словами, кроме морально-эмоциональной стороны, это также умственный и даже политический талант, благодаря которому только русские различают истинные и ложные интересы всех и могут объединить другие народы во вселенской гармонии. При столь многообразных талантах Россия может служить для других наций учителем и вождем, как отмечал Достоевский в записной книжке 1876—1877 гг.:

«Мы <...> действительно несем в своем зародыше какую-то сущность общечеловека <...> чем сильнее мы разовьемся в национальном русском духе, тем сильнее отзовемся и европейской душе, примем ее стихии в нашу и породнимся с нею духовно, ибо вот это всечеловечность <...> и, может быть, и им, европейцам, стали бы полезны, сказав и им наше русское особое слово, которое они еще, разившись насильственно, еще не слыхали. Наша способность языка, понимания всех идей европейских, сердечное и духовное их усвоение — все это, чтоб разрозненные личные народные единицы соединить в гармонию и согласие, и это назначение России. Вы скажете, это сон, бред: *хорошо, оставьте мне этот бред и сон*» (24: 309; подчеркнуто Достоевским).

Сам Пушкин за год до смерти говорил, что Россия, как непредвзятый судья, послужит Европе в качестве арбитра. Достоевский не только поддержал эту идею, но и обосновал ее соломоновой мудростью и добродетелью русского народа, «заклучавшего в себе великие силы для будущего разъяснения и разрешения многих горьких и самых роковых недоразумений западноевропейской цивилизации» (25: 195—196). И далее: «Лишь одному только русскому духу дана всемирность, дано предназначение в будущем постигнуть и объединить всё многообразие национальностей и снять все противоречия их» (25: 199). В полном соответствии со своим письмом к Майкову (1856) о «завершении» миссии Европы Достоевский в статьях для «Времени» формулировал свое понимание всемирного предназначения России: она призвана преодолеть европейскую эру путем разрешения противоречий и конфликтов, в которых завязли другие нации. Снова обращаясь к «Русской идее», он писал:

«Мы предугадываем, <...> что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях; что, может быть, все враждебное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности <...> Способность же примирительного взгляда на чужое есть высочайший и благороднейший дар природы, который дается очень немногим национальностям» (18: 37).

Понимание всеобщности, как «дара» русских, всего лишь один из примеров того, что Достоевский считал эту способность в корне отличающейся от «братства», также особого качества русского характера. Мы уже видели, что можно понимать русское братство как наивысшее развитие «нормальных» качеств, разделяемых до некоторой степени всеми людьми, достигнутое вследствие исключительно благоприятной истории и окружающей среды. Почва, которая создала русское братство, могла также предопределить и «всеобщую отзывчивость» русских, принижая себялюбие и способствуя развитию сочувствия к другим. Но в понимании Достоевского русская всеобщность означает значительно большее, хотя он и не объясняет, каким образом эти уникальные умственные и политические способности могли быть созданы русской почвой.

Правда, в одном случае Достоевский определил русскую всеобщность как «нажитую» способность (23: 47), но не объяснил, *каким образом* это могло произойти; многое говорит том, что он видел здесь не результат воспитания, а «природу», в «первом», чисто биологическом смысле. Именно таковы его утверждения о всеобщности как о чем-то, созданном «природой или таинственной судьбой» (26: 211), о чем-то, что русские «несут в своем зародыше» (24: 309). Не случайно он говорит о лингвистической стороне русской всеобщности как одной из «физических способностей», которые отличают русских от европейцев (18: 55), подразумевая, что это часть постоянных и неизменных качеств русской личности, а не продукт русской почвы.

Неизбежен вывод о том, что в вопросе о всеобщности Достоевский пришел к своего рода биологически обосновываемому этническому шовинизму, находя у одной этнической группы принципиальное превосходство над всеми другими в отношении «первой природы». Хотя семена братства и были заложены творцом во *всех* людях, так что лишь разница среды объясняет здесь превосходство русских, но только им одним присущ талант всеобщности; никакая иная этническая группа не обладает им как национальной особенностью. Таким образом, по отношению к всеобщности Достоевский не признает детерминизма среды; он полностью отказывается от почвенничества в пользу шовинизма, основанного на космической телеологии. Русский дух был пре-
дустановлен со вселенской целью объединения всех народов земли.

В противоположность традиционной идеологии «избранного народа», в телеологическом шовинизме Достоевского роль русского народа заключается не столько в спасении самого себя, сколько в спасении всего человечества. Однако, несмотря на благородные, универсалистские притязания такой позиции, она отводит другим народам подчиненное и второстепенное место, как беспомощным объектам, а не действующим субъектам мироустройства. Достоевский объяснял отсутствие братства в еврейском характере извращающим влиянием его почвы, отсутствие же всеобщности является более фундаментальным, врожденным изъяном, из-за которого все другие народы, кроме русского, сами неспособны обрести собственное спасение.

МИССИЯ РОССИИ В ДЕЙСТВИИ

Как конкретно Достоевский понимал исполнение Россией своего вселенского предназначения? В последние десятилетия жизни он не раз говорил об этом, и его взгляды колебались между разными концепциями миссии России, или, иными словами, между различными представлениями о том, что именно «Русская идея» влечет за собой на практике, и он так и не пришел к единственной и недвусмысленной формулировке. Наименее имперская модель ограничивалась моральным примером и мирным влиянием: Россия принесет миру, по его частому выражению, «новое слово» — учение Христа о братской любви. В другом варианте, уточнявшем не только моральные, но и политические цели, он говорил о миссии России по объединению под ее верховенством всех славян, которые добровольно и благодарно соглашались на это — по крайней мере после того, как некоторые подозрения будут устранены. В третьем, самом амбициозном случае, русская политика объединения распространится на все человечество, начиная с православного мира. При этом как возможное средство не исключается и насилие. Поскольку в тот или иной момент Достоевский отождествлял «Русскую идею» с каждым из этих трех проектов, не удивительно, что впоследствии она могла означать все что угодно, начиная от проповеди христианской любви и до шовинистически окрашенного призыва к завоеванию всего мира.

Самое страстное выражение первой модели Достоевского — Россия как нравственный вождь — содержится в его Пушкинской речи 1880 года. Он утверждал, что всемирная миссия России совершится «не мечом <...> а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей» (26: 147). Он призывал своих соотечественников употребить эту нравственную силу, став «истинно русскими», то есть, как высокопарно пояснял он, «внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее

с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!» (26: 148).

В соответствии с убеждением, что из всех религий только Православие сохранило истинный закон любви, Достоевский часто формулировал нравственную задачу России как воплощение и распространение «слова» Православия. Так например, в «Дневнике писателя» (1873) он провозглашал:

«Не в Православии ли одном сохранился Божественный лик Христа во всей чистоте? И может быть, главнейшее предызбранное назначение народа русского в судьбах всего человечества и состоит лишь в том, чтоб сохранить у себя этот Божественный образ Христа во всей чистоте, а когда придет время, явить этот образ миру, потерявшему пути свои! <...> И не проповедник ли <наш священник> единой великой Истины, имеющей обновить весь мир?» (21: 59—60).

Другой вполне ясный пример ограничения миссии России только морально-религиозной сферой находим в одном письме 1869 года, где Достоевский говорит о панславянских идеях Н. Я. Данилевского (1822—1885). Поражаясь многими совпадениями своих идей с его концепцией, он тем не менее высказывает некоторые оговорки:

«Я все еще не уверен, что Данилевский укажет *в полной силе* окончательную сущность русского призвания, которая состоит в разоблачении перед миром русского Христа, миру неведомого и которого начало заключается в нашем родном Православии. По-моему, в этом вся сущность нашего будущего цивилизаторства и воскрешения хотя бы всей Европы и вся сущность нашего могучего будущего бытия» (29/1: 30, подчеркнуто Достоевским).

Однако он ни в коей мере не ограничивал себя только аполитичным, чисто духовным, пониманием миссии России. Во второй своей модели Достоевский уже не ограничивается моральным влиянием и примером, а переходит к отношениям с другими славянскими народами — украинцами, белорусами, поляками, чехами, но прежде всего с сербами, болгарами и вообще с балканскими славянами. Он утверждал в «Дневнике писателя» (1876), что «не может Россия изменить великой идее, завещанной ей рядом веков и которой следовала она до сих пор неуклонно. Эта идея есть, между прочим, и всеединение славян» (23: 45).

Страстность панславизма Достоевского обусловлена тем обстоятельством, что его жизнь пришлось на период неустойчивости в отношениях России с другими славянскими государствами и народами, что вылилось в польское восстание 1830—1831 гг., Крымскую войну 1853—1856 гг., следующее польское восстание 1863—1864 гг. и Русско-турецкую войну 1877—1878 гг. В эти десятилетия Россия постоянно оказывалась втянута в конфликты, так или иначе связанные со славянами, причем в них оказывались вовлечены не только собственно славяне,

но и турки-мусульмане, православные греки, неправославные христианские западноевропейские страны — и все это с изрядной долей взаимного недоверия и непонимания. Во всех этих конфликтах Достоевский, как и царское правительство, которое он преданно поддерживал, рассматривал Россию как защитницу славян от чуждых государств и религий. Ему, таким образом, было легко связать ситуацию в славянском мире с великой миссией примирения и единения всего человечества вообще.

Как правило он рассматривал эту активную панславянскую миссию в качестве первого шага на пути к всеобщему братству. В статье 1876 г. он различает предназначение России «в его идеале» — грядущее единение всего человечества — и политику, необходимую для его осуществления. Первым шагом в этой политике должно стать объединение всех славян «так сказать, под крылом России» — «не для захвата», спешит он добавить, «не для уничтожения славянских личностей перед русским колоссом, а для того, чтобы их же воссоздать и поставить в надлежащее отношение к Европе и к человечеству». Как он поясняет, снисходительно соглашаясь с гердеровским принципом ценности всех национальных вкладов, другие славяне тоже смогут «принести и свою лепту в сокровищницу духа человеческого» (23: 47).

Конечно, все это возможно только при политическом объединении под эгидой России. Уже в 1868 г., касаясь в письме к Майкову «великого обновления через русскую мысль», предуготованного всему человечеству, Достоевский утверждал, что для подобного обновления «надобно, чтоб *политическое право* и первенство великорусского племени над всем славянским миром совершилось окончательно и уже бесспорно» (28/2: 260; курсив Достоевского). В статье 1876 года он также настаивает на том, что политическое верховенство России необходимо для объединения славян. Однако в панславянском и православном угаре Достоевский идет еще дальше, оправдывая такое объединение в морально-религиозных терминах:

«И не тот же ли это чисто политический союз, как и все прочие подобные ему, хотя бы на самых широких основаниях, вроде как Соединенные Американские Штаты или пожалуй даже еще шире? Вот вопрос, который может быть задан; ответу и на него. Нет, это будет не то и это не игра в слова, а тут *действительно* будет нечто особое и неслыханное; это будет не одно лишь политическое единение и уж совсем не для политического захвата и насилия. <...> Нет, это будет настоящее воздвижение Христовой истины, сохраняющейся на Востоке, настоящее новое воздвижение креста Христова и окончательное слово Православия, во главе которого давно уже стоит Россия. <...> И если верить в это “новое слово”, которое может сказать во главе объединенного Православия Россия, — есть “утопия”, достойная лишь насмешки, то пусть и меня причислят к этим утопистам, а смешное я оставляю при себе» (23: 50; подчеркнуто Достоевским).

Отрицая таким образом насилие, он не видит необходимости принуждать к чему-либо славян, а подчеркивает добровольность их будущего союза под главенством России: «Она — покровительница их и даже, может быть, предводительница, но не владычица; мать их, а не госпожа. Если даже и государыня их, когда-нибудь, то лишь по собственному их провозглашению, с сохранением всего того, чем сами они определили бы независимость и личность свою» (23: 49). Его уверенность в дружественности будущего союза всех славян основывалась, несомненно, на их этническом родстве. Хотя Достоевский иногда и проводил различие между «великорусским племенем» и другими славянами (28/2: 260), он обычно сглаживал то, что отличало их друг от друга, полагая, например, что украинцы и белорусы — это все те же русские: «хозяин земли русской — есть один лишь русский (великорус, малорус, белорус — это все одно)» (23: 127)²¹. Другие славянские народы он считал, наряду с русскими, «великим славянским племенем», объединенным общей историей «страданий, <...> рабства и унижения» (23: 103).

Такая «семейная» модель всеславянского союза аналогична описанию Достоевским русского политического устройства с его якобы гармоничными, но насквозь иерархическими отношениями во главе с самодержавным царем-батюшкой. Об иерархии славянских народов по Достоевскому свидетельствует его «удивление» тем, что Данилевский предполагал управлять Константинополем совместно со всеми восточными народами, причем зарубежные славяне получили бы равный статус с Россией (1877). «Какое тут может быть сравнение между русскими и славянами? <...> Как может Россия участвовать во владении Константинополем на *равных* основаниях со славянами, если Россия им неравна во всех отношениях — и каждому народцу порознь и всем им вместе взятым? Великан Гулливер мог бы, если б захотел, уверять лилипутов, что он им во всех отношениях равен, но ведь это было бы очевидно нелепо. Зачем же напускать на себя нелепость до того, чтоб верить ей самому и насильно? Константинополь должен быть *наш*, завоеван *нами*, русскими, у турок и остаться нашим навеки» (26: 83, курсив Достоевского).

Однако Достоевский не мог не заметить того, что некоторые славяне сомневаются в благотворности русского покровительства и руководства. Он сожалеет о поднимающемся у них национализме, но надеется, что разум восторжествует, и пишет, например, о чехах и поляках: «Когда <они> захотят быть действительно нашими братьями, мы дадим автономию, ибо и при автономии не разрушится связь наша, и они будут тянуться к нам, как к другу, к старшему брату, к великому центру» (24: 194). Относительно балканских славян он предсказывает, что они поймут заботу России о их интересах: «Поймут когда-нибудь даже и народы славянские всю правду русского бескорыстия <...> На них подействует неотразимое обаяние великого и мощного русского

духа, как начала им родственного» (23: 116). Однако России выпал неблагоприятный жребий — заботиться о своих ссорящихся родичах, «мирить их, вразумлять их и даже, может быть, обнажать за них меч при случае» (26: 80).

Но если объединение славян всего лишь «первый шаг» великой политической миссии России, то каков будет следующий? Твердое убеждение Достоевского в праве России на Константинополь, как столицу православного христианства, говорит о том, что ее миссия значительно шире объединения славян, и его горячая поддержка использования вооруженной силы для достижения этой цели свидетельствует о том, что эта миссия отнюдь не ограничится моральным влиянием. Значит, следующий шаг должен вести за пределы славянского мира ко всем православным народам и, в конце концов, облагодетельствовать даже погруженный во мрак Запад. Это третье, наиболее националистическое представление «Русской идеи».

Захват Константинополя обосновывается тем, что только господствуя над всем православным миром (включая греков и другие неславянские православные нации), Россия может разрешить восточный вопрос и лишь тогда с помощью единого и очищенного Православия принести свое примиряющее слово всему человечеству. В 1877 г. Достоевский утверждал, что только православная Россия обладает моральными качествами и мощью, чтобы поднять «Восток» на исполнение этой миссии. Римское католичество, «продавшее давно уже Христа за земное владение», породило атеизм и социализм, чистый образ Христа сохранился в одном Православии. Поэтому только с Востока придет Его слово, «и пронесется новое слово миру навстречу грядущему социализму, которое, может, вновь спасет европейское человечество» (26: 85).

Для Достоевского было само собой разумеющимся, что такая роль потребует политического завоевания всего восточного мира; Россия никогда не должна отстраняться от первенствующего влияния на судьбы Востока (25: 73). Или, более откровенно, по записи в памятной книжке Достоевского: «Весь православный Восток должен принадлежать православному царю, и мы не должны делить его» (24: 313). И то, что православный царь имеет право прибегать к силе оружия для реализации целей православия, было столь же само собой разумеющимся. В подобном духе Достоевский угрожающе упоминает о миссии русского царя как защитника и объединителя, а «прогремит веление Божие», то и «освободителя православия и всего христианства, его исповедующего, от мусульманского варварства и западного еретичества» (25: 68).

Достоевский в настоящей хвалебной оде приветствовал объявление войны Турции в апреле 1877 г.; война была для него не только средством исполнения миссии России, но и силой для национального возрождения: «Нам нужна война и победа. С войной и победой придет

новое слово и начнется новая жизнь». Соглашаясь с тем, что в некоторых отношениях война — это несомненное бедствие, он тем не менее энергично отстаивал выгоды «благородной» войны. Длительный мир, по его мнению, «зверит и ожесточает человека», порождает трусость, жестокость и «грубый, ожирелый эгоизм», что почти неизбежно ведет к недостойной войне «из-за каких-нибудь жалких биржевых интересов». С другой стороны, война за «бескорыстную и святую идею» духовно излечивает и очищает человечество, она «укрепляет каждую душу сознанием самопожертвования, а дух всей нации сознанием взаимной солидарности и единения всех членов, составляющих нацию» (25: 96, 98—102).

Тем, кто порицает даже «благородную» войну за ее кровопролитие и страдания, Достоевский возражает, что война предотвращает еще большие жертвы: кроме гражданских войн, обычно «война есть процесс, которым *именно* с наименьшим пролитием крови, с наименьшей скорбью и с наименьшей тратой сил, достигается международное спокойствие и вырабатываются, хоть приблизительно, сколько-нибудь нормальные отношения между нациями» — ирония заключается в том, что здесь он входит в противоречие со своим собственным отвержением принципа «цель оправдывает средства» в прежней полемике с утилитаристами. Именно такой количественный, апеллирующий к результату аргумент сам Достоевский категорически отвергал по этическим соображениям, выступая против революционеров социалистов. В патриотическом запале он не сообразил, что его же фразы, морально оправдывающие войну — например, что «уж лучше раз извлечь меч, чем страдать без срока» (25: 101) могли бы послужить лозунгом революционерам-западникам, которых он поносил, как аморальных, эгоистических «бесов». Защищая войну тем, что победа приносит хотя бы «сколько-нибудь нормальные отношения между нациями», он оказывается в опасной близости к утверждению, что сила — это право²².

Но что можно сказать о завершающей фазе борьбы за идеал всечеловеческого единства, когда объединившиеся панславянский и православный миры встанут под водительством могучей России лицом к лицу с чуждым Западом? Неизбежна ли война с Европой для завершения миссии России? У Достоевского, несомненно, была надежда на то, что и весь остальной мир, подобно славянам, мирно склонится перед «неотразимым обаянием великого и могучего русского духа». Как мы уже видели, он верил, что благодаря своим поразительным интеллектуальным и политическим талантам, аккумулярованным во «всемирной отзывчивости», русские смогут не только распознать во враждебных народах их общечеловеческие свойства, но и привести их к согласию. Поэтому Достоевский считал возможным в принципе добровольное признание остальным миром «Русской идеи» и никогда открыто не призывал к войне с Европой.

Напротив, он утверждал, что Россия во главе объединившегося Востока никогда «не бросится на Европу с мечом, не захватит и не отнимет у нее ничего, как бы непременно сделала Европа, если б нашла возможность вновь соединиться вся против России» (25: 99). Он весьма склонялся к тому, что великодушная Россия, духовно укрепившаяся дружественным союзом с восточными странами, сможет избежать всевропейской войны и осуществить свою спасительную миссию моральным примером милосердия в отношениях с европейскими державами:

«Россия предназначена и создана, может быть, для их же спасения. <...> Мы первые объявили миру, что не через подавление личностей иноплеменных нам национальностей хотим мы достигнуть собственного преуспеяния, а, напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельном развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою, прививая к себе их органические особенности и уделяя им и от себя ветви для прививки, сообщаясь с ними душой и духом, участь у них и уча их» (25: 100).

Эти на первый взгляд столь благородные чувства, повторяющие гердеровский тезис об уникальности и равноценности различных голосов в мировой симфонии, были бы значительно убедительнее, если бы их фразеология не выдавала предполагаемого абсолютного доминирования России в будущих отношениях. Ведь именно ей суждено возвестить о спасении, и только она должна решать, идти ли вперед с миром или с мечом. Если прибегнуть к ботанической аналогии, то лишь одна Россия решает, что брать для «прививок» у других стран и какие из своих качеств «отдавать» им. В таком процессе едва ли можно избежать хоть какого-то подавления своеобразности иных наций. Именно Россия решает, чему можно научиться самой и чему учить других. Более того, Достоевский заканчивает приведенный выше отрывок зловещим утверждением, что «не в мире одном, во что бы то ни стало, спасение, а иногда и в войне оно есть». Следовательно, он отнюдь не исключал возможность будущей войны с Европой. В той же статье он говорит, что Россия готова в случае необходимости защищать славянские земли «от всей Европы», и сожалеет о нежелании европейцев добровольно признать доминирующую роль России (25: 100)²³.

В третьей модели осуществления «Русской идеи» Достоевский предвидел крестовый поход, который превзойдет все крестовые походы Средневековья. Нужно не только вырвать у мусульман Восток, но завоевать (желательно нравственной силой, хотя не исключаются и военные средства) и Европу, откуда когда-то шли крестоносцы и которой отчаянно нужна новая христианизация.

ХРИСТИАНСКИЙ ИДЕАЛ И НАЦИОНАЛИЗМ ДОСТОЕВСКОГО

То, что Достоевский говорил о миссии России на различных уровнях конкретности, объясняет расхождение критиков по поводу его национализма. Те из них, кто выдвигал на первый план заявленную им абстрактную цель «всечеловеческого единения», восхваляют его гуманизм и не видят у него проповеди шовинистического национализма. Апологеты говорят, что патриотизм Достоевского был совершенно безвреден благодаря универсалистским целям, которые он ставил перед своей любимой родиной. Как писал А. Гулыга, «Русская идея» Достоевского — «это воплощенная в патриотическую форму концепция всеобщей нравственности». А друг Достоевского Владимир Соловьев полагал, что его взгляд на Россию состоял в том, что она избрана «для свободного служения всем народам и для осуществления, в братском союзе с ними, истинного всечеловечества, или вселенской Церкви»²⁴. Однако другие комментаторы, рассматривая то конкретное «служение», которое предлагал Достоевский, осуждали его идеи о том, что только русские смогут привести мир к объединению, что Россия должна начать с вооруженного завоевания и господства над славянским и православным Востоком, и что только моральная и иная мощь России побудит «низшие» европейские народы согласиться на объединение. Эти критики видят у Достоевского вопиющее противоречие между христианским идеалом любви и его ксенофобским национализмом²⁵.

Еще задолго до «неумолчной шовинистической трескотни в журналах»²⁶ у Достоевского проявился не только горячечный патриотизм, но и желание для России всемирного господства. Его сибирские сотоварищи-поляки (начало 1850-х гг.), может быть, и преувеличивали тогдашний накал патриотизма Достоевского, но, по их словам, он говорил, что «будет счастлив только после того, как все нации окажутся под властью России». Это уже в полной мере предвещало его имперские чувства, излившиеся в патриотических стихах 1854—1856 гг., а также в письме к Майкову (1868) и в множестве самых разных замечаний в его опубликованных и не опубликованных при жизни работах²⁷.

Джозеф Фрэнк весьма уместно применил к Достоевскому предложенное Рейнгольдом Нибуrom различие двух типов мессианизма:

«Мессианизм Достоевского <...> в одном контексте подчеркивает то, что Рейнгольд Нибур назвал бы “этикой всеобщности” — представление о том, что России суждено установить на земле христианское царство добра и справедливости; но в другом случае оно превращается в “эгоистически-имперское” и выдвигает на первый план усиление русского политического могущества. Для самого Достоевского оба были почти равноценны: второе как необходимое условие первого. В противоположность многим позднейшим критикам, он не усматривал между ними неразрешимого конфликта»²⁸.

Я полагаю, что причина, по которой Достоевский считал оба представления в сущности одинаковыми, заключалась в том, что его национализм имел ярко выраженный патерналистский и меритократический* характер. Он пронизательно ставил проблему мировой гармонии: при всеобщности общечеловеческого идеала люди разделены по этническим и религиозным признакам. При этом он полагал, что вполне в состоянии разрешить эту проблему, изобретательно определив *национальное* свойство русских как *всеобщность*, что и дает им возможность и право возглавить человечество для достижения всеобщего идеала. Таким образом, его универсализм превращался в поддержку навязывания русской воли другим народам, поголовно лишенным понимания всеобщности, необходимого и для их собственного блага, и для блага всего мира. Многим казалось, что тем самым Достоевский попадает в ловушку противоречия между универсализмом и подчинением других наций России. Однако нет никаких свидетельств того, чтобы Достоевского хоть как-то беспокоили подобные противоречия. И уж, конечно, нет никаких признаков «непосильной внутренней борьбы», от которой его освободила только смерть, как представлялось слишком горячему воображению Владимира Соловьева²⁹.

Когда Достоевский говорит о «примирении» и «гармонизации» интересов всех народов, он подразумевает, что есть такие различия, которые близки к несовместимости и требуют примирения. Имея в виду другие европейские народы, он утверждает, что «только русскому духу <...> дано назначение <...> снять все противоречия их» (25: 199); однако если русский дух устраняет все различия, значит, он не просто признает все интересы (чего можно было бы ожидать от его «всеобщей отзывчивости»), но в некотором роде выступает судьей, определяя, какие элементы «приемлемы» (наподобие «общих элементов», о которых говорилось ранее), а какие должны быть отброшены. Достоевский понимал необходимость подобной избирательности; это видно из его замечок к Пушкинской речи, где он пишет, что русское примирение основано на «нашем умении различать среди европейских гениев — духов добрых и злых» (26: 212). Русский судья, подобно доброму отцу, выявляет и изгоняет злых духов и, вообще говоря, определяет содержание и структуру искомого синтеза.

Фактически Достоевский утверждал, что русские понимают потребности каждого народа лучше, чем сами эти народы, — позиция, схожая, по иронии судьбы, с мнениями Великого Инквизитора, чью гордыню он столь памятно разоблачал в «Братьях Карамазовых». Повторяя Великого Инквизитора применительно к международным делам, Достоевский считал власть просвещенной и великодушной России над другими народами наивысшим выражением любви и братства: она берет на себя бремя их защиты и воспитания. Он приписывал России

* *Меритократия* — власть достойнейших (прим. перев.).

привилегированное интеллектуальное, политическое и морально-эмоциональное положение, и его не смущала возможность перерастания такого превосходства в принуждение, когда в том возникнет нужда, хотя он и выступал против римско-католического и социалистического авторитаризма («духов зла», если таковые существовали когда-либо), принципы которых отстаивал Великий Инквизитор.

Был забыт принцип почвенничества о недопустимости принуждения других народов к принятию ценностей и институтов чуждой «почвы». Отбросив «западные идеалы» во имя «права народности <стоящего выше> всех прав, которые могут быть у народов и общества» (20: 210), он теперь был готов к навязыванию русских идеалов другим нациям.

Несомненно, шовинистический национализм заставил Достоевского выйти за пределы почвенничества и отказаться от этической оппозиции аксиомы о том, что цель оправдывает средства. Но, строго говоря, это не противоречит его христианскому идеалу всеобщей любви, хотя еще нагляднее показывает особенности понимания этого идеала, которое не требует равноценности личностей (или народов).

В своей философии национальности, так же как в социальной и политической философии, Достоевский считал христианский идеал полностью совместимым с иерархическим принципом, основанным на различии статусов и властных полномочий, в зависимости от достоинств, в той мере, пока ко всем субъектам относятся с равным уважением, а не просто как к средствам. Другими словами, его идеал — это идеал взаимной любви и уважения *между заведомо неравными*. Во всеобъемлющей меритократии Достоевского одни субъекты обладают большими талантами и способностями, чем другие, что дает им право на более высокое положение: Шекспир выше мусорщика, отец выше ребенка, царь выше своих подданных, а русские в целом выше других народов. Однако в каждом случае такие отношения идеально пропитаны духом семейной общности и взаимным признанием различия достоинств. На этом основывается полностью добровольное принятие такой иерархической системы. На практике может потребоваться и принуждение, если нет добровольного понимания превосходства, но это не означает отсутствия любви, так же как у отца, наказывающего своего заблудшего сына.

Достоевский вполне осознавал, что его меритократия несовместима с западным принципом равенства, но был убежден в извращенности этого принципа, вытекающего, в соответствии с концепцией Тьерри о происхождении западных государств, из вражды между высшими и низшими, правителями и подданными, чего, если верить Достоевскому, никогда не было в России: «У нас есть древняя нравственная идея, которая, может быть, и восторгается. Эта идея — еще издревле понятие свое, что такое честь и долг и что такое настоящее равенство и братство между людьми. На Западе жажда равенства была иная, по-

тому что и господство было иное» (24: 114). Для Достоевского точная взаимозаменяемость искусственно возникших «прав» и «привилегий» является чисто западным установлением для защиты от недобросовестных, злонамеренных правителей. Напротив, истинное равенство — это равенство взаимоуважения и доброй воли, не отрицающее в то же время иерархических отношений, основанных на достоинствах.

В начале 1860-х гг. Достоевский некоторое время заигрывал с идеей невозможности систематически, сущностно отличать нации друг от друга по их достоинствам, поскольку каждая вносит равноценный вклад в жизнь человечества. Однако пламенный патриотизм заставил его распространить принцип меритократии от внутрироссийских отношений на международные. Для этого он прибег к крайне сомнительной гипотезе о врожденном превосходстве русских, из которой (столь же неочевидно) следовала предназначенная им великая миссия. Пожалуй, нигде его мышление не было столь близко к тому, что Тим Мак-Даниэль назвал «примитивной логикой»³⁰, как при рассуждениях о различиях между фрагментированным эгоистическим Западом и братски единой Россией. Достоевский сохранил формальное соответствие своему патерналистскому христианскому идеалу, но лишь за счет разделения человечества на качественно различные группы. Возвысив ум и волю одних над другими и признав практическую ценность принуждения, он, в сущности, согласился с Великим Инквизитором. Но ведь Великий Инквизитор, нельзя забывать об этом, считал, что любит человечество, хотя на самом деле был ослеплен эгоистической гордыней.

ДОСТОЕВСКИЙ О ЧЕЛОВЕКЕ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

Достоевский сформировался как мыслитель в ходе борьбы с идеями русских западников, в особенности, наиболее радикальных западников, «нигилистов», чей воинствующий атеизм и революционный социализм побуждали его формулировать и защищать собственные убеждения. Если бы идеи Чернышевского, Добролюбова и Писарева не вызвали у него такого неприятия, Достоевский вряд ли сосредоточил бы столь пристальное внимание на философских вопросах, едва ли стал он столь яростно отстаивать свои собственные ответы на них. Мы должны быть благодарны «нигилистам» за темы многих его вещей — не только статей, писем и записных книжек, которые интенсивно использовались в нашем исследовании, но и его великих художественных произведений, включая «Записки из подполья», «Преступление и наказание», «Бесы» и «Братья Карамазовы».

Не в меньшей степени должны мы быть благодарны «нигилистам» и за диалектический метод, использованный Достоевским в его философствовании. Я понимаю под «диалектическим методом» Достоевского динамическое сопоставление соперничающих точек зрения. Всегда сражающийся с идеями своих оппонентов, Достоевский постоянно держит в поле своего зрения то, что противоположно его убеждениям, и стремится упрочить свою позицию за счет демонстрации неудачных тезисов оппонентов, нередко используя риторический и логический прием *reductio ad absurdum*. В этом отношении его философствование было по сути своей полифоническим и диалогическим, если использовать термины М. Бахтина. Характер послесибирских романов Достоевского был не случаен, он не был следствием чисто стилистических предпочтений: диалогические романы были естественным дополнением его диалектического подхода к философским вопросам.

Это не означает, что у Достоевского не было собственного влечения к философии. Наше исследование было построено на исходной посылке, что побуждением к исканиям Достоевского было стремление разгадать то, что он еще в юности назвал «загадкой человека», — это стремление вело его к рассмотрению самых разных сфер человеческого существования: духовной, психологической, этической, эстетической, социальной, национальной. Однако в каждой из этих сфер непре-

менным фоном ему служило то, что он считал ошибочным и принижающим человека во взглядах его философских оппонентов в России; в каждой области его доводы были направлены на преодоление тех пределов, которыми его оппоненты, в особенности те, кого он называл «нигилистами», ограничивали человека. Все новое, творческое в мировоззрении Достоевского — это не плод уединенных раздумий в попытках сконструировать грандиозную синтетическую картину человеческой природы в отрыве от конкретного времени и места; оно появляется в результате его постоянных усилий показать слабые места в позиции других русских мыслителей. Такая картина действительно возникла, но складывалась она постепенно с постоянной оглядкой на отличавшиеся от его собственных воззрения соотечественников, вплоть до ответов Кавелину и Градовскому в самых последних записных книжках писателя.

Ошибки «нигилистов», по мнению Достоевского, были многочисленны. Их грубая метафизическая ошибка заключалась прежде всего в пренебрежении божественным началом, присутствующим в человеке, что проявляется в первую очередь в наличии у него нематериальной бессмертной души. Они ошибались, механистически объясняя поведение человека исключительно преследованием личных интересов, не учитывая огромное значение свободной воли и утверждая приоритет материальных, физических потребностей. В сфере этики они отказывались признавать существование голоса совести с его императивом христианского альтруизма; вместо этого они предлагали утилитарный подход к морали, скрепленный изречением «цель оправдывает средства», и таким образом ограничивали область моральной ответственности и игнорировали нравственное значение страдания. В сфере эстетики они не признавали наличия у человека потребностей в красоте и творчестве, неправильно понимали природу реализма, познавательную функцию искусства, его нравственную и социальную роль. В сфере социальной философии их революционно-социалистическая позиция угрожала и нравственности, и свободе человека; они демонстрировали грубейшее непонимание благороднейшего социального идеала человечества — христианской утопии взаимной любви. Наконец, они ошибочно придерживались универалистской концепции человека, пренебрегавшей национальными особенностями, определяющими историческое прошлое и будущее человечества.

Позитивное содержание, фундировавшее критику Достоевского, — образ человека как свободного нравственного существа, обладающего двумя противоположными началами: материалистическим, эгоистическим, управляемым «законом личности», и духовным, альтруистическим, сознающим нравственную необходимость следовать закону любви. Представление о борьбе между этими двумя противоположными началами лежит в основе всех рассуждений Достоевского о человеческой жизни, какая бы ее область ни привлекала его внимание. Именно это

представление определяет направленность предлагаемых им решений конкретных философских проблем. Духовная природа человека указывает путь к отысканию и реализации этических, эстетических, социальных ценностей; его материальная природа, проявляющаяся прежде всего в эгоизме, препятствует обретению достойного настоящего и лучшего будущего.

Г. С. Морсон пронизательно заметил, что приверженность Достоевского идее свободной воли человека с необходимостью вела его к представлению об открытом будущем — будущем, в котором все, что ни делается, могло бы быть сделано иначе, поскольку человек может сделать иной выбор. В романах Достоевского, как отмечает Морсон, нет ощущения неумолимого движения к предопределенному концу¹. Однако та же самая приверженность с легкостью приводила к преувеличениям. Философы-экзистенциалисты (и не только они), концентрируясь на «Записках из подполья», склонны считать свободу, причем практически безграничную, единственной составляющей человеческой сущности у Достоевского. Иными словами, они абсолютизируют свободу, явно выходя, по моему мнению, за рамки намерений самого Достоевского.

Достоевский был против ограничения свободы человека внешними рамками, определяющими поступки индивидуума. Поэтому он и возражал против любых форм социальной регламентации: регламентация дегуманизирует индивида, лишая его свободы выбора, а, следовательно, и моральной ответственности, и возможности эстетического творчества. Свободный выбор означает способность избирать добро или зло, и Достоевский был уверен, что человеку должны быть предоставлены обе альтернативы. В записной книжке он противопоставляет «закон разумного соглашения» (отстаиваемый, по его представлениям, социалистами-радикалами) и «закон своеволия», который он формулирует следующим образом: «пусть я делаю зло». Он сомневается, что регламентация может когда-либо исключить выбор в пользу зла: «Условия невозможности делать зло — искореняют ли зло и злодеев? И не явится ли голос, который скажет, хочу иметь возможность творить зло, но... и т. д.» (24: 170, 173; многоточие Достоевского). При этом, требуя сохранения возможности творить зло, он не имел в виду общество анархии; в отличие от Толстого, он не отрицал правительственные институты или принудительные, карательные меры, ими используемые. Закон личности не позволяет всем добровольно избегать зла, не всем доступен идеал христианского общества будущего — поэтому, чтобы защитить людей друг от друга, необходимы некоторые ограничения. Суды, тюрьмы и полиция — прискорбные, но неизбежные атрибуты исторической жизни на земле (настолько, насколько мы ее знаем), но они не должны приобретать того чрезмерного значения, которое, по мнению Достоевского, придают регламентации социалисты.

Достоевский предполагал, что ограничение свободы должно быть

не внешним, а внутренним, нравственным, определяемым приверженностью закону любви. В другой записной книжке мы читаем следующее: «Я хочу не такого общества научного, где бы я не мог делать зла, а такого именно, чтоб я мог делать всякое зло, но не хотел его делать сам» (24: 162; курсив Достоевского опущен). Свободный выбор не имеет для Достоевского столь превалирующего значения, чтобы можно было сказать, что «обязанность» быть свободным для него важнее обязанности подчиняться закону любви. Без сомнения, свобода была важна для Достоевского, но он был далек от того, чтобы считать ее «самой выгодной выгодой» человека — таково мнение Подпольного человека, воспевающего собственную волю к власти, а это и есть, по Достоевскому, подлинный эгоизм, сила, противостоящая закону любви.

Помимо высшего нравственного ограничения свободы Достоевский признает и психологические ограничения разного рода, неизбежно сужающие сферу, в границах которой индивидуумы способны пользоваться свободой выбора. Как мы видели в гл. 3, он соглашался (пусть и с некоторой неохотой) с тем, что существуют ситуации, в которых действия людей, даже сознательные, по существу своему находятся вне их контроля. Более того, хотя он всегда настаивал на личной ответственности и старался свести к минимуму апелляции к влиянию среды на личность (ср. особенно его специальный очерк на эту тему), в основании почвенничества, которое он столь искренне поддерживал, лежал тезис о том, что характер и отношения индивидуумов формируются этническими предпосылками. Как эти предпосылки влияют на нравственное поведение людей, мы уже видели в гл. 6, когда рассматривали представление Достоевского о том, что русские по природе своей более «братолюбивы», а, следовательно, более нравственны, чем представители других народностей, в особенности, индивидуалистических наций Западной Европы. Выросшие в более благоприятной культурной среде, русские менее подвержены искушениям закона личности и обладают естественной предрасположенностью к закону любви. Наконец, когда Достоевский пишет об отличительной добродетели русских, об их «универсальности», он, по-видимому, выходит даже за рамки представлений о влиянии среды, доказывая, что русские уже по биологической природе своей способны распознавать добро и зло и совершать правильный выбор: вспомним его утверждение о существовании уникальной русской способности «различать среди европейских гениев — духов добрых и злых» (26: 212) и потворствовать, на общее благо, духам добра. Все это свидетельствует о том, что Достоевский был большим детерминистом, чем полагал сам, и уж заведомо большим, чем полагали философы XX века, весьма избирательно использовавшие его идеи для подтверждения собственных представлений о мире и человеке.

Был он и большим рационалистом, чем признавался сам и признавали другие. Достоевский как философ формировался на фоне запоз-

далого восприятия в России идей европейского Просвещения, в то время, когда термин «разум» вошел в лексикон мыслителей, которые, как он считал, обедняли человека, ограничивая его способность познавать окружающий мир лишь чувственным восприятием и тем, что можно непосредственно из этого восприятия извлечь. В ответ Достоевский поносил «разумность», отрицая ее господствующее и руководящее положение в человеческой жизни. Он приобрел репутацию (в основном благодаря отчаянным выкрикам Подпольного человека) эмоционального и яростного борца с Евангелием от Разума. Но в действительности, как я попытался показать, даже Подпольный человек использует в своей полемике с радикалами от Просвещения логически последовательную аргументацию, а уж сам Достоевский, выступая «от первого лица», на протяжении всей своей зрелой жизни, в самых различных областях философии, всегда занимал более или менее логически обоснованную позицию. Можно даже сказать, что в полемике радикалов с Достоевским только одна сторона, а именно Достоевский, была на высоте в смысле логической обоснованности: радикалы по большей части просто декларировали свою позицию, не утруждая себя каким-либо обоснованием.

Даже обсуждая метафизические вопросы, Достоевский подыскивал подходящие свидетельства в свою пользу и эффективно их выстраивал. Как мы видели в гл. I, он выдвинул несколько различных доказательств бессмертия души; хотя некоторые из его предпосылок могут быть подвергнуты сомнению, оперировал он с ними с помощью вполне узнаваемых логических процедур. Он игнорирует традиционные схоластические доказательства существования Бога, но находит подтверждение Его существованию не только в аргументах в пользу бессмертия, но и анализируя концепцию бесконечности, обращая внимание на повсеместность религиозной веры, и, главное, в собственном религиозном опыте. Даже тот факт, что он признает свои доказательства ограниченными и по содержанию, и по модальности, свидетельствует о его уважении к канонам рациональности: он согласен с тем, что его доводы касаются лишь того, что я назвал «философской» концепцией Бога, Бога как нематериального, вечного синтеза бытия, равно как и с тем, что они не могут дать неоспоримой уверенности в истинности выводимых заключений. Он считал, что для более полной концепции Бога и для абсолютной убежденности в его существовании необходимо выйти за рамки обычных представлений и методов человеческого разума.

Но выход за пределы разума в каком-то вопросе еще не означает отрицания его роли в человеческом познании вообще или поощрения алогичного, иррационального подхода к истине. Да, Достоевский считает допустимыми определенные эпистемологические ходы, которые «нигилисты», к примеру, отвергли бы как не укладывающиеся в их представления о рациональности; именно такое, расширенное пони-

мание способности познания и было центральным пунктом их разногласий. Но поучительно присмотреться к тому, как он понимал эти «сомнительные» пути к истине, чтобы точно определить то значение, которое он им приписывал, равно как и их подлинное отношение к рациональности.

Во-первых, речь идет о пророческой способности, которой, как считал Достоевский, обладает настоящий художник. Как мы видели в гл. 4, познавательная ценность реализма в искусстве коренилась для Достоевского в особой чувствительности художника к восприятию реальности, которая предполагала, в частности, особый дар прозревать внутренний потенциал, присущий наличному. Ведь художник — это человек с необычной способностью «изучать жизнь и из самой жизни брать себе законы» (20: 115), поэтому он может предвидеть ход ее развития. Другими словами, не только ученый может распознавать направление изменений и предсказывать будущее, художник также способен на это, причем даже там, где ученый потерпит неудачу. Но далее выясняется, что эпистемологическое преимущество художника — это, по-видимому, не столько определенный «дар» или уникальная иррациональная способность, сколько просто чрезвычайно острая восприимчивость к богатству и многоцветию мира. Чтобы объяснить преклонение Достоевского перед пророческим даром художника, нет необходимости допускать существование некоей мистической силы, действующей независимо от разума и эмпирического опыта.

Вторым, иррациональным на первый взгляд, источником истины, отрицаемым «нигилистами» и признаваемым Достоевским, является нравственное сознание, совесть. Если оппоненты (например, Кавелин) утверждали, что совесть является социальным продуктом и простым отражением нравов конкретного места и времени, то для Достоевского совесть была врожденным свойством каждого человеческого существа, универсальным даром, раскрывающим, при нормальных условиях, этический императив христианского закона любви. «При нормальных условиях» — это важная оговорка, так как Достоевский признает, что голос совести может быть приглушен или искажен жизненным опытом индивидуума; по этой причине позднее он вынужден был согласиться, что совесть, как субъективное переживание, вообще не может быть главным гарантом нравственной приемлемости чьих-либо действий: суждение совести должно быть проверено с помощью внешнего стандарта, обеспечиваемого верой в Христа.

Более того, единственный текст, где Достоевский явно отрицает «разум» в пользу закона любви, провозглашаемого незамутненной совестью, — это текст, в котором термин «разум» используется в чрезвычайно узком смысле: «разум» здесь означает всего лишь расчет собственной выгоды индивидуумом. Он поясняет такое сильное ограничение понятия «разум» одобрительно цитируя слова Левина из «Анны Карениной» Толстого:

«Откуда взял я это? (спрашивает Левин). Разумом, что ли, дошел я до того, что надо любить ближнего и не душить его? Мне сказали это в детстве, и я *радостно поверил*, потому что мне сказали то, что было у меня в душе. А кто открыл это? Не разум. Разум открыл борьбу за существование и закон, требующий того, чтобы душить всех, мешающих удовлетворению моих желаний. Это вывод разума. А любить другого не мог открыть разум, потому что это неразумно» (25: 204; курсив Достоевского).

Здесь Достоевский не отрицает разумность закона любви, если понимать разум в его традиционном философском значении. Он говорит лишь об узкой рациональности в рамках представлений о цели и средствах, причем цель, которая подразумевается, своекорыстна, — то есть о рациональности, которую он отождествлял со своими оппонентами. Только в этом смысле он считает закон любви «неразумным»: этот закон ставит других выше субъекта. Чуть выше здесь же он, перефразируя Левина, утверждает, что закон любви не является логически абсурдным, так как он понятен и приемлем для человеческого ума: «...все на свете понимают или могут понять, что надо *любить ближнего как самого себя*» (25: 204; курсив Достоевского).

Кант, безусловно, согласился бы с Достоевским, что *эгоистический* расчет никогда не порекомендовал бы *альтруизм*, диктуемый совестью, в качестве наилучшего средства для продвижения собственных интересов. Но это не помешало Канту назвать совесть «практическим разумом» (противопоставляемым разуму теоретическому), то есть детерминантом человеческой воли. Я не думаю, что сам Достоевский когда-либо понимал разум как высший детерминант этических ценностей. Его взгляды слишком близки взглядам Шатова, среди лихорадочных заявлений которого можно найти утверждение о том, что «никогда разум не в силах был определить зло и добро, или даже отделить зло от добра» (10: 199). И все-таки единственное высказывание Достоевского о «неразумности» голоса совести — это высказывание, где «разумность», «рациональность» понимается в чисто эгоистическом, инструментальном смысле, что явно было бы неприемлемо для большинства философов. Достоевский, по-видимому, не сознавал, что отрицаемая им рациональность не есть рациональность *per se*, но лишь рациональность в узком смысле, то есть концепция, которую он приписывал своим оппонентам.

Третьим источником знания, с которым не согласился бы ни один «нигилист», был для Достоевского личный опыт непосредственного контакта со сверхъестественным. Исходя из описания такого переживания у князя Мышкина в «Идиоте», его можно с уверенностью квалифицировать как мистический. Однако грань между этим опытом и тем, что философы называют «рациональной интуицией», весьма тонка. Рациональная интуиция обычно определяется как когнитивный акт рациональной способности, не являющийся дедуктивным, — то есть

прямое, непосредственное постижение некоей истины, такой, например, как «целое больше части». Без сомнения, Достоевский не знал всех этих философских тонкостей, но, я уверен, он не стал бы утверждать, что «чувство соприкосновения <...> таинственным мирам иным» (как называл это Зосима) есть некий рассудочный акт. Но факт остается фактом: Достоевский включает в описание переживания князя Мышкина слова о том, что оно было «полно разума», используя именно этот, более широкий и более «почетный», термин — «разум» (а не, например, «рассудок»). Более того, он утверждает, что подлинность этого переживания должна быть предметом суждения критического ума, чтобы исключить возможность галлюцинации или какого-то иного обмана восприятия. Если разум и не является для Достоевского единственным источником нашего мистического знания о высшей реальности, все же он совместим с ней и участвует в ее определении.

Сколь бы знаменательно ни было признание Достоевским значения рациональности в мистическом опыте, необходимо отметить, что обращается он к такому опыту редко и жестко ограничивает те знания, которые он может дать. Достоевский не считает его общей чертой жизни человека и не настаивает на его эпистемологической необходимости для большинства познавательных актов — упоминания мистических переживаний ограничены его собственным переживанием эпиплетической ауры и несколькими изолированными эпизодами в его произведениях. Если не считать описаний «высшего синтеза», для Достоевского слово «мистический» обычно имело негативный оттенок, именно так оно звучало в его нападках на спиритизм и в отстаивании чуждости мистицизма Православию. Более того, познавательная ценность, приписываемая Достоевским мистическому переживанию, была весьма ограничена, хотя в своей кульминации оно было его единственным аргументом в пользу существования Бога, основанным на непосредственном опыте. Контакт с «высшим миром», который дает такой опыт, не открывает ничего, кроме самых общих его черт: единства, нематериальности и бесконечности. Только однажды Достоевский называет это переживанием Бога, но Бог, который открывается здесь — это та ограниченная концепция Бога, которую я назвал «философской», Бог как нематериальный, бесконечный синтез бытия. Религиозно-мистическое переживание, по Достоевскому, никоим образом не выходит за пределы такого осознания, тем более не может оно открыть антропоморфного Бога и даже Бога деистов, создавшего Вселенную и оставившего ее собственным ее законам и силам. Представления о Боге как о Творце, промыслителе или высшем нравственном авторитете никогда не связывались Достоевским с мистически обретенным знанием. Не требует Достоевский и каких-либо мистических удостоверений для любого иного знания о мире и человеке. Величественное спекулятивное воспарение, характерное для мистического опыта. Вл. Соловьева, не было в ходу в философствовании Досто-

евского; его скептическое утверждение, что «многое на земле от нас скрыто» (14: 290), применимо как к научному, так и к мистическому знанию.

Все это подводит нас к четвертой и наиболее серьезной познавательной способности из тех, что разделяли Достоевского и его критиков-атеистов — способности к религиозной вере, являющейся для Достоевского главенствующим гарантом метафизических и этических истин. Отвергаемая противниками Достоевского как продукт людской доверчивости и предрассудков, вера принимается Достоевским как самое надежное основание не только для утверждения о существовании Бога и бессмертной души, но и для нравственного закона любви. Вера русских людей, как писал он в «Дневнике писателя», содержит в себе все их идеалы, «всю правду и истину жизни» (23: 118); в записной книжке он пишет, что вера включает в себя «все гуманности и все самые возвышенные точки зрения» (24: 253). Для некоторых из наиболее важных убеждений, которые может иметь человек, Достоевский принципиально полагается именно на веру.

Но вера для Достоевского не подменяет разум (широко понимаемый) и не находится с ним в противоречии — она просто выходит за его пределы. Хотя положения христианской веры не основаны на непосредственном восприятии любого рода и не выводимы логически из определенных предпосылок, для Достоевского они не являются и произвольными и алогичными установлениями воли или скачками к некоему парадоксальному абсурду. Он называет «неопровержимым» довод Ивана Карамазова о бессмысленности страдания детей, имея в виду, что эти страдания не могут быть оправданы рационально. Но он никогда не считал, что точка зрения Ивана является решающим рациональным аргументом против существования Бога, так что признание такого существования при этих условиях было бы чисто «иррациональным». Христианская вера для Достоевского не есть иррациональное бегство от рационально необходимых умозаключений; христианская вера — это нерациональный способ познания, превосходящий правильное метафизическое соотношение индивидуума и целого.

Говоря о вере как о фундаментальной потребности человека, сопоставимой с потребностями в красоте, творчестве и материальном благополучии, Достоевский пользуется языком, который должен был быть понятен «нигилистам». Даже атеисты, пишет он в «Дневнике писателя», жаждут Бога и веры; он приписывает повальное увлечение спиритизмом «хотению верить» во что-нибудь внеэмпирическое (22: 97, 101). Мы помним его собственную «жажду веры», о которой он упоминает в раннем письме Н. Д. Фонвизиной, и его разочарование, когда цензор исключил из «Записок из подполья» рассуждения о «потребности веры и Христа» (28/2: 73).

То, что эта потребность является врожденной, оправдываемой, объективной человеческой потребностью, подтверждается его широ-

кими мазками очерченной теорией развития человеческой цивилизации в набросках к работе «Социализм и Христианство» в записной тетради 1864—1865 гг. Здесь он представляет веру в Бога как интегральный элемент здоровых взаимоотношений индивидуума с окружающими его людьми, а отсутствие такой веры — как состояние болезненное, как деструктивную неполноту:

«Когда человек живет массами (в первобытных патриархальн<ых> общинах, о которых остались предания) — то человек живет *непосредственно*.

Затем наступает время переходное, то есть дальнейшее развитие, то есть цивилизация. <...> В этом дальнейшем развитии наступает феномен, новый факт, которого никому не миновать, это развитие личного сознания и отрицание непосредственных идей и законов <...>. Человек как личность всегда в этом состоянии своего общегенетического роста становился во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и *всех*. Терял потому *всегда* веру и в Бога. <...> Это состояние, то есть распадение масс на личности, иначе цивилизация, есть состояние болезненное. Потеря живой идеи о Боге тому свидетельствует. Второе свидетельство, что это есть болезнь, есть то, что человек в этом состоянии чувствует себя плохо, тоскует, теряет источник живой жизни, не знает непосредственных ощущений и все сознает» (20: 191—192).

Сравним это описание болезненного состояния цивилизованного, индивидуализированного человечества с советом старца Зосимы госпоже Хохлаковой в «Братьях Карамазовых», как достичь несомненности религиозной веры через опыт деятельной любви:

«Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того, как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете, и никакое сомнение даже не возможен зайти в вашу душу. Это испытано, это точно» (14: 52).

Тезис Зосимы о связи между любовью и верой, при которой любовь становится достаточным условием укрепления веры, выглядит несколько загадочным. Как психологически объяснить то, что любовь к другим человеческим существам делает нас более расположенными к вере в Бога? Достоевский не объясняет этой связи детально, но в свете его набросков к статье «Социализм и Христианство» мы можем предположить, что он отождествлял потребность в вере с потребностью в связанности, в полноте, которые были утрачены при индивидуализации общества, а любовь считал синонимом самоотверженности — отдавать себя другим, ставить других выше себя. Любить в этом смысле — значит восходить в вечный, духовный «высший синтез» бытия, то есть в то, что я назвал философской концепцией божественного у Достоевского.

Если такая интерпретация связи любви и веры правильна, она применима также и к утверждению Достоевского о связи веры и укорененности в народной почве. Будучи почвенником, Достоевский склонен был ассоциировать все культурные феномены с такой укорененностью, но особый акцент он делал на вере: вся идея «Бесов», сообщал он одному из своих корреспондентов, заключается в том, что тот, «кто теряет свой народ и народность, тот теряет и веру отеческую и Бога»; в романе изображен особый «социальный тип» человека, «потерявшего связи со всем родным и, главное, веру» (29/1: 145, 232). Временами создается впечатление, что Достоевский говорит только о России и считает, что само существование подобной связи порождает веру, поскольку русский народ собственно и является стойким хранителем веры: «Первый признак неразрывного общения с народом есть уважение и любовь к тому, что народ <...> уважает более и выше всего, что есть в мире, — то есть своего Бога и свою веру» (30/1: 236). Но даже и здесь он далее обобщает: «отрицающий народность отрицает и веру» — из чего с необходимостью вытекает, что сам факт укорененности в народе (что предполагает связанность, контакт с «высшим синтезом» бытия») создает прочную веру.

Здесь, однако, мы достигаем внешней границы любого «оправдания» религиозной веры Достоевским. Пытаясь далее очертить эпистемологию веры у Достоевского, мы сталкиваемся с проблемой, которая заключается в том, что мы все время остаемся в рамках представлений об абстрактном, «минимальном» Боге Достоевского-философа. Если люди обладают естественной потребностью в связанности с «высшим синтезом» и если «деятельная любовь» Зосимы ведет к достижению этой связанности, то «вера», обретаемая на этом пути, будет не чем иным, как верой в нематериальный, вечный синтез бытия. Но ведь религиозный опыт может свидетельствовать о том же и без апелляции к вере. Достоевский же требует от веры быть *надежной*, непререкаемой уверенностью не только в бессмертие, но и в антропоморфного Бога, Бога-Творца, Промыслителя, нравственного образца — убеждение, которое, как представляется, никак не выводимо из деятельной любви или потребности в связанности.

На самом деле эпистемология специфически *религиозной* веры остается для Достоевского белым пятном. Он не приводит никакого объяснения или доказательства для нее, кроме призыва к добровольному принятию Священного Писания как высшего и последнего авторитета. Мы можем заключить лишь, что хотя Достоевский и полагал, что религиозная вера была адекватным ответом на насущные естественные потребности людей, хотя он и показывал, что она вполне совместима с разумом, понимаемом в широком смысле, вера по своей природе не может иметь оправдания вне самой себя. Вера является единственной действительно нерациональной способностью в эпистемологии Достоевского.

Тем не менее, Достоевский был совершенно убежден, что там, где есть любовь, там *будет* такая вера, и что без нее мы, человеческие существа, обречены блуждать в темноте: как он писал в одной из записных книжек, «если мы не имеем авторитета в вере и во Христе, то во всем заблудимся» (27: 85). И, естественно, если любовь порождает веру, то не имеющий веры не должен иметь и любви — что помогает объяснить, почему Достоевский никогда не наделял своих противников-атеистов, от умеренного Кавелина до фанатичного Великого инквизитора, истинной и прочной любовью к человечеству.

Наконец, ни один аспект концепции «человеческого» у Достоевского не был столь интенсивно обсуждаем, не был столь тесно связываем с его оппозицией западникам, как его представления о месте зла в природе человека. Когда он пишет (см. гл. 3), что «зло таится в человечестве глубже, чем предполагают лекаря-социалисты» (25: 201), возникает соблазн интерпретировать его высказывание как утверждение о том, что человек по природе своей не добр, а зол. Действительно, социалисты связывали зло с влиянием порочных социальных установлений, оправдывая, таким образом, «природу человека» в соучастии в грехе. Справедливо также и то, что Достоевский видит источник зла в самой природе земного человека, который не смог полностью избежать влияния «закона личности». Но было бы явным преувеличением сказать, что Достоевский считал человека «изначально злым», что он полагал добро или вовсе отсутствующим в человеческой природе, или не способным противостоять силе зла. Ни одна из этих альтернатив не была приемлема для Достоевского.

С точки зрения их естественной «укорененности», ни зло, ни добро не имеют преимуществ в философской антропологии Достоевского. Для материальной природы человека характерно предпочтение себя другим, но для его духовной природы столь же характерен закон любви: люди рождаются с нравственным сознанием, которое дает им не только врожденное знание о добре, но и понимание его обязывающего характера. Таким образом, альтруизм столь же присущ человеку, как и эгоизм, и борьба между ними за первенство — лейтмотив значительной части произведений Достоевского, как художественных, так и публицистических. Достоевский был далек от того, чтобы утверждать, что зло в человеке обязательно победит добро, он считал, что человечество движется к идеалу всеобщего альтруизма и в этом смысле разделял убеждение западников в возможность победы добра над злом.

Критика Достоевским поверхностности концепции зла его оппонентов основывалась отнюдь не на представлении о том, что «человек по природе зол», но на том, что они, по мнению Достоевского, были не способны распознать истинный источник зла — врожденный эгоизм человека. Он считал, что причина этой неспособности лежит в самой природе «цивилизации» (в том виде, в каком она сформировалась в Западной Европе) — то есть в возникновении из безличных

стихийных масс индивидуумов и их взаимной изоляции на разделенных особей, противостоящих друг другу во фрагментированном, атомизированном обществе. Западный культ личности превратил индивидуальную волю из нравственно сомнительного феномена в явление первостепенной важности, ставшее идеалом развития человека. Проклятие Запада заключалось не только в неспособности различать добро и зло, но и в том, что он создал культуру, которая систематически порождала носителей зла. Западная культура стала сама по себе главным источником безнравственности, утверждения воли каждого против всех, и в то же время главным источником слепоты к своим собственным недостаткам.

Мнение Достоевского, что индивидуализм, во-первых, характерен для Запада, а во-вторых, является источником безнравственности, с неизбежностью приводило к тому, что его антипатия к Западу стала выражаться в моральной градации различных народов. Вследствие этого прежний универсалистский анализ существования зла в любом человеке, которое представлялось результатом двойственности его природы, стало превращаться в анализ конфронтации между склонным ко злу Западом и приверженной к добру Россией. То, что было родовым человеческим недостатком, стало *национальным* дефектом культуры, взрастившей атомизированное общество личных интересов. В России добро не только преобладает, но некоторые ее жители уже близки к совершенству — к тому, чтобы, благодаря влиянию гармоничного общества и любящей веры Православия, полностью, по крайней мере в сфере деятельности, преодолеть эгоизм. Разумеется, убеждение в том, что некоторые группы людей систематически значительно ближе к идеалу, чем другие, провоцирует мысль о возможности окончательного воплощения идеала на земле под благотворным руководством нравственно более зрелых.

Достоевский всегда оставался моралистом, проповедующим (как, например, в знаменитой Пушкинской речи) универсалистское евангелие взаимной любви и уважения. Но на практике его трактовка Запада как местопребывания озабоченных только собою индивидуалистов и одновременное отождествление зла с эгоизмом приводили к тому, что направленность его идей оказывалась отнюдь не гуманистической, но конфронтационной и националистической. Его шовинизм, какими бы ни были его эмоциональные корни, был концептуально интегрирован с его пониманием эгоизма, зла и Западной культуры. Разумеется, у него не было достаточных оснований для нравственного противопоставления России и Запада: как мы видели в гл. 6, его аргументация в пользу русского превосходства были наислабейшей в его интеллектуальном арсенале.

К счастью, «русская идея» Достоевского, сколь бы неотъемлема она ни была от системы его мировоззрения, каким бы большим влиянием, к сожалению, до сих пор ни пользовалась — не была реальным цент-

ром или кульминационным пунктом его философии. Концептуально, его национализм менее существенен, нежели те универсальные ценности, которым, как он считал, этот национализм служит, менее важен, нежели не покидавшая его мечта о совершенном обществе христианского братства. Если его представления о спасительной роли России для человечества и были ошибочны, то это была ошибка в выборе средств, но не цели. Национализм был лишь одним из элементов длившихся всю его жизнь попыток проникнуть в тайну человека — и лучшее в этом поиске будет жить намного дольше, чем «русская идея».

Такова судьба всех мыслителей, избегающих систематичности, — оставлять пробелы, не связывать все концы: некоторые проблемы остаются недостаточно продуманными, некоторые вообще не рассматриваются. В случае с Достоевским примечательным является тот факт, что, несмотря на всю его интеллектуальную «неприбранность», он не только продумывал все полнее, плодотворнее и логичнее, чем его идеологические противники, «рационалисты-систематизаторы» (каковыми они хотели казаться), но его подход к обсуждавшимся вопросам оказался столь богат и стимулирующ, что интерес к нему не ослабевает спустя более чем сто лет после его смерти.

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ. ФИЛОСОФИЯ ДОСТОЕВСКОГО

1. Здесь и далее ссылки в цитатах даются на «Полное собрание сочинений» Ф. М. Достоевского в 30 т. (Л., 1972—1990). В скобках указывается номер тома и страница.

2. *Victor Terras*. Reading Dostoevsky. Madison, 1998. P. 9.

3. Полное собрание сочинений Ф. М. Достоевского. СПб., 1882—1883. Т. 1. С. 225. После смерти Достоевского Страхов в письме к Толстому отрицал литературные достоинства своего умершего друга и обвинял его в безнравственности. Толстой, со своей стороны, ценил Достоевского-мыслителя значительно выше, чем писателя. Это письмо и взаимоотношения связанных с ним лиц подробно рассматриваются в работе: *Robert Louis Jackson*. Dialogues with Dostoevsky: The Overwhelming Questions. Stanford, 1993. P. 104—120.

4. *Николай Бердяев*. Философия творчества, культуры и искусства / Ред. Р. А. Гальцева. М., 1994. Т. 2. С. 9.

5. *Василий Ванчугов*. Очерк истории философии «самобытно-русской». М., 1994. С. 354.

6. *Georgii Florovskii*. On Studying Dostoevsky // Russian Studies in Philosophy. 1996—1997. V. 35. № 3. P. 30.

7. *М. Бахтин*. Проблемы поэтики Достоевского // Собр. соч. М., 2002. Т. 6. С. 9—41. Относительно pro и contra бахтинского подхода к Достоевскому см.: *Caryl Emerson*. The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin. Princeton, 1997. P. 127—161. Прекрасный обзор идей Бахтина с аннотированной библиографией первичных и вторичных источников см.: *Gary Saul Morson*. Bakhtin, Mikhail Mikhailovich (1895—1975) // Routledge Encyclopedia of Philosophy / Ed. E. Craig. London, 1998. V. 1. P.638—645.

8. См. о связи этих тенденций с идеями Бахтина: *Jackson*. Dialogues with Dostoevsky. P. 269—292. См. также сравнение диалогического и монологического взглядов на мысль Достоевского: *Aileen Kelly*. Dostoevskii and the Divided Conscience // Slavic Review. 1988. V. 47. P. 239—260. Утверждение Келли о том, что моральные убеждения самого Достоевского были неустойчивы вплоть до того, что в его личной жизни возникали «неразрешимые нравственные дилеммы» (p. 242), будет рассмотрено в последующих главах.

9. *Terras*. Reading Dostoevsky. P. 6.

10. Полн. собр. соч. Достоевского. СПб., 1882—1883. Т. 1. С. 195.

11. Собр. соч. Владимира Соловьева. СПб., 1901—1907. Т. 5. С. 382.

12. *Joseph Frank*. Dostoevsky: The Seeds of Revolt, 1821—1849. Princeton, N. J., 1976. P. 237.

13. *William Barrett*. Irrational Man: A Study in Existential Philosophy. New

York, 1958. P. 117—124, passim; *Walter Kaufmann*. Existentialism from Dostoevsky to Sartre. New York, 1956. P. 12—14, 52—82.

14. *Joseph Frank*. Dostoevsky: The Years of Ordeal, 1850—1859. Princeton, N. J., 1983. P. 162.

15. См.: *Heinrich Stammler*. Dostoevsky's Aesthetics and Schelling's Philosophy of Art // *Comparative Literature*. 1955. V. 7. P. 314—315.

16. *Арсений Гулыга*. Русская идея и ее творцы, М., 1995. С. 75.

17. См. также этот тезис в «Бесах» (10: 198).

18. К. Мочульский, цитируя эту фразу, просто выпускает указанное место без какого-либо указания. См.: *К. Mochulsky*. Dostoevsky: His Life and Work. Princeton, N. J., 1971. P. 152.

19. *Joseph Frank*. Dostoevsky: The Stir of Liberation, 1860—1865. Princeton, N. J., 1986. P. 345, 125.

20. *Reinhard Lauth*. Die Philosophie Dostojewskis in systematischer Darstellung. Munchen, 1950. S. 37—38.

21. Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради, 1860—1881 гг. М., 1971. С. 294.

22. *А. А. Иванова*. Философские открытия Достоевского. М., 1995. С. 181.

23. Такая задача предполагает возможность (всегда с поправками) вычленения того, что Е. D. Hirsch Jr. (Validity in Interpretation. New Haven, 1967. P. 8) назвал «значением» (meaning) текста в том смысле, как он понимается самим автором. Эту процедуру блестяще использовал Джозеф Фрэнк в своих исследованиях (см. убедительную апологию этого метода в работе: *J. Frank*. Dostoevsky: The Stir of Liberation. P. 387).

ГЛАВА I. ДУХ И МАТЕРИЯ

1. См. интересное сравнение взглядов Достоевского и Владимира Соловьева, касательно этой оппозиции: *Judith Deutsch Kornblatt, Gary Rosenshield*. Vladimir Soloviev: Confronting Dostoevsky on the Jewish and Christian Questions // *Journal of the American Academy of Religion*. 2000. V. 68. P. 69—98, esp. 82—84.

2. Цитата из знаменитого стихотворения Ф. И. Тютчева «Silentium» (1833).

3. *Blaise Pascal*. Thoughts // *The European Philosophers from Descartes to Nietzsche* / Ed. Monroe C. Beardsley. New York, 1960. P. 101; *David Hume*. Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, 2d ed. Oxford, 1902. P. 31. Хотя «Мысли» Паскаля (1669) были переведены на русский язык только в 1843 г., они были известны и ранее во французском оригинале. Достоевский цитирует Паскаля в письме к брату Михаилу (1838) и снова в 1839 г. упоминает о Паскале в письме к отцу (28/1: 50, 59). Кроме того, цитаты из Паскаля или соответствующие аллюзии есть в «Идиоте», «Бесах» и «Братьях Карамазовых». Проблема влияния Паскаля на Достоевского исследована в работе: *Г. Я. Стрельцова*. Паскаль и европейская культура. М., 1994. С. 330—355.

4. *Ф. Н. Львов*. Записка о деле петрашевцев // *Литературное наследство*. М., 1956. Т. 63. С. 188.

5. Аллюзия к Библии (Псалтирь, 101: 12).

6. *Robert Louis Jackson*. Dostoevsky's Quest for Form: A Study of His Philosophy of Art. New Haven, 1966. XI; Мк., 9: 24.

7. Неопределенность слова «доказательство» порождала споры об отношении Достоевского к бессмертию. Когда Роберт Луис Джексон писал, что «Дос-

товский верил в бессмертие, но признавал невозможность его доказательств», то он безусловно прав, если понимать «доказательство» как что-то рационально неопровержимое, окончательное. Но в более слабом смысле «доказательства», как рационализации, не являющейся безусловно окончательной, Достоевский, несомненно, допускал возможность его по отношению к бессмертию. См.: *Robert Louis Jackson. Dialogues with Dostoevsky: The Overwhelming Questions*, Stanford, Calif., 1993. P. 297, 302, 335—336.

8. *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, 6th ed. London, 1909. P. 218—220.

9. Какими были познания Достоевского в философии Канта — это спорный вопрос. Яков Голосовкер в книге «Достоевский и Кант» (М., 1963) утверждает (с. 38, 39, 45, 66, 97, 99), что тот внимательно изучал «Критику чистого разума», но нет никаких достоверных свидетельств в пользу его мнения. Дж. Фрэнк (*Dostoevsky: the Seeds of Revolt, 1821—1849*. Princeton, N. J., 1976. P. 57) предполагает возможность знакомства Достоевского с основными идеями «Критики практического разума», в том числе и со взглядом Канта на бессмертие из рассказа Карамзина о его встрече с философом в 1789 г. Однако это описание недостаточно подробно, чтобы из него можно было понять идеи Канта (см.: *Н. М. Карамзин. Письма русского путешественника*. М., 1980. С. 47—49).

10. *Kant. Critique*. P. 219.

11. Среди таких форм, о которых Достоевский размышлял впоследствии, была и возможность физического воскресения в новом, изменившемся материально виде. В письме 1878 г. он пишет, что они с Владимиром Соловьевым верят в «воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле» (30/1: 14—15).

12. Тезис Достоевского о большом значении для человеческого существования убежденности в бессмертии был предвосхищен Паскалем: «Все наши мысли и действия будут совершенно различны в зависимости от того, можно ли нельзя надеяться на вечные радости; невозможно сделать ни одного осмысленного и оцениваемого шага, если мы не сверяем наш путь с той точкой, которая должна быть нашей конечной целью» (*Pascal. Thoughts*. P. 110).

13. Несомненно, Достоевский считал истинность этого утверждения слишком очевидной, чтобы приводить какие-либо доказательства. Как пишет Ирина Паперно в своем исследовании о самоубийствах в России девятнадцатого века, русские читатели 1860—1880 гг. были убеждены, что число самоубийств достигло эпидемических размеров. Пресса приводила множество сообщений о самоубийствах и статистических данных об этой «эпидемии», которую было принято объяснять растущим влиянием позитивизма и атеизма. См.: *Irina Paperno. Suicide as a Cultural Institution in Dostoevsky's Russia*. Ithaca, N. Y., 1997. P. 45, 53, 73—77. Паперно также указывает, что еще в конце восемнадцатого века в России самоубийства иногда связывали с отрицанием бессмертия (*Ibid.* P. 14—15).

14. Достоевский (и это было типично как для его времени, так и для более поздней эпохи) понимал термин «нормальный» очень широко. «Нормальный» означал «соответствие норме или стандарту», где нормой может быть все что угодно, от эмпирического закона природы или типичного существующего порядка вещей (плохого или хорошего) вплоть до чего-то идеального или желательного (существующего или несуществующего). В настоящем случае «норма» представляется эмпирическим явлением и связана с фактически необходимым условием существования людей, подобно тому, как легкие нужны для дыха-

ния, являющегося «нормальным условием жизни» человека. Также необходима и вера в бессмертие души, поскольку без нее (как утверждает Достоевский) у человека возникает желание покончить с самой жизнью.

15. Джордж Клайн указал мне на то, что Достоевский, прилагая термин «организм» к чему-то отличному от индивидуальной биологической единицы, следовал гегельянской традиции, представленной также и у Владимира Соловьева. В таком смысле значение этого термина можно определить как «организованное, самообразующееся, внутренне артикулированное целое»; см.: *George L. Kline. The Religious Roots of S. L. Frank's Ethics and Social Philosophy // Russian Religious Thought / Ed. J. D. Komblatt and R. F. Gustafson. Madison, 1996. P. 219.*

16. Утверждение о том, что бессмертие и Бог — это «одна и та же идея», будет рассмотрена далее в этой главе.

17. В. В. Розанов был среди тех, кто не согласился с Достоевским: «Для меня совершенно очевидно и из непосредственных фактов известно, что люди совершенно не верившие в Бога и в загробную жизнь, были людьми в то же время изумительной чистоты жизни, полные любви и ласки к людям» (В. Розанов. Около церковных стен. СПб., 1906. Т. 2. С. 428, прим. 2).

18. См. изложение философии Brentano Родериком Чизхолмом в «*The Encyclopedia of Philosophy*» (New York, 1967. V. 1. P. 365—368).

19. Последнее предложение представляет собой аллюзию к Евангелию (1 Коринф., 6: 12).

20. Другой взгляд на отношение Достоевского к этому тезису см.: *Jackson. Dialogues with Dostoevsky. P. 293—302.*

21. В этой связи Джексон убедительно показывает возможные заимствования Достоевского у Шатобриана (*Ibid. P. 137—143*).

22. *Linda Gerstein. Nicolai Strakhov. Cambridge, Mass., 1971. P. 99.*

23. Джексон в своем блестящем сопоставлении Достоевского и де Сада указал на аналогию с циничным вопросом последнего: «Разве у нас бывает хоть единое природное побуждение предпочесть других самому у себе, и разве каждый из нас не одинок в этом мире?» (*Dialogues with Dostoevsky. P. 153—154*). Похожее чувство есть и у Белинского: «Человек, как особность, естественно видит в других людях, как особностях же, нечто враждебное себе» (*В. Г. Белинский. Полн. собр. соч. М., 1953. Т. 3. С. 339*).

24. *V. V. Zenkovsky. A History of Russian Philosophy. London, 1953. V. 1. P. 412—413.*

25. См.: *Jackson. Dialogues with Dostoevsky. P. 248.*

26. Хотя в этих контекстах Достоевский обычно пользуется терминами «природа» и «естественность» для обозначения материальной, животной стороны человеческой жизни, иногда он употребляет их применительно к дуалистической, материально-духовной природе человека, так что духовное также становится частью «природы». Например, говоря о межличностных отношениях, он упоминает «естественный, взаимный долг людей одного к одному» и о том, что «человек, потому что он человек, ощутил бы потребность любить своего ближнего» и добавляет, что для уничтожения любви «человек должен бы был возненавидеть собственную природу свою». (19: 130—132). Здесь «собственная природа» — это его природа как духовного существа.

27. *Jackson, Dialogues with Dostoevsky, 310.* Айлин Келли приводит подобного рода непоследовательности в качестве примеров неразрешенных конфликтов в этической системе Достоевского. См.: *Aileen Kelly. Dostoevskii and the Divided Conscience // Slavic Review. 1988. V. 47. P. 250—253.*

28. *Paperno*. Suicide. P. 138. И. И. Евлампиев, напротив, считает отношение Достоевского к самоубийству, и в особенности характеристику Кириллова в Бесах, ключом к его пониманию бессмертия, которое, по мнению Евлампиева, выходит далеко за пределы общепринятой христианской концепции. См.: *И. И. Евлампиев*. Кириллов и Христос: самоубийцы Достоевского и проблема бессмертия // Вопросы философии. 1998. № 3. С. 18—34.

29. *William Hubben*. Four Prophets of Our Destiny: Kierkegaard, Dostoevsky, Nietzsche, Kafka. New York, 1952. P. 79.

30. *Reinhard Lauth*. Die Philosophie Dostojewskis in systematischer Darstellung. München, 1950. S. 39 (в русском переводе: Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996). Еще раньше на прагматизме Достоевского настаивал известный английский историк Э. Карр, который в своей биографии писателя утверждал, будто он «верил ... в учение Православной церкви, грубо говоря, потому что оно работало». (*E. H. Carr*. Dostoevsky, 1821—1881. London, 1931; reprint: London, 1962. P. 219).

31. Introduction to St. Aquinas // Ed. Anton C. Pegis. New York, 1948. P. 27.

32. В этом выражении — «миры иные» — слышатся отзвуки библейских текстов.

33. Хотя слова «сознание» и «ощущение» и снабжены здесь префиксом «само-», речь не идет о сознании или ощущении «я» как такового. Достоевский говорит о сознании и ощущении индивида, уже включенных в «самый высший синтез жизни». Последняя фраза — «времени больше не будет» — относится к Откровению (10: 6). Утверждение Достоевского, что этот опыт «полон разума», существенно для понимания слов князя Мышкина о том, что «сущность религиозного чувства ни под какие рассуждения, ни под какие поступки и преступления и ни под какие атеизмы не подходит» (8: 184). Здесь князь говорит скорее о рассудке, а не о непосредственном восприятии истины разумом.

34. *Lauth*. Die Philosophie Dostojewskis. S. 431—442; *Joseph Frank*. Dostoevsky: The Years of Ordeal, 1850—1859. Princeton, N. J., 1983. P. 196—197.

35. Полн. собр. соч. Ф. М. Достоевского. СПб., 1882. Т. 1. С. 214.

36. *Frank*. The Years of Ordeal. P. 196.

37. Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. М., 1990. Т. 2. С. 27. См. исчерпывающее рассмотрение эпилепсии Достоевского: *James L. Rice*. Dostoevsky and the Healing Art: An Essay in Literary and Medical History. Ann Arbor, 1985 — здесь затронуты различные стороны религиозных переживаний, которые присутствуют иногда при эпилептической ауре (p. 10, 31, 68, 85, 207).

38. *Frank*. The Years of Ordeal. P. 196—197. Подтверждение рассказа Ковалевской см.: *Rice*. Dostoevsky and the Healing Art. P. 84.

39. См. в этой связи о возможном заимствовании у Шиллера: *Victor Terras*. Reading Dostoevsky. Madison, 1998. P. 134—135.

40. *Ibid*. P. 113—114. Английский философ Стюарт Сазерленд в своей монографии, посвященной атеизму Ивана Карамазова и возражениям Достоевского, также считает, что его ответ следует понимать, как «художественную картину», а не как логическое опровержение. (*Stewart R. Sutherland*. Atheism and the Rejection of God: Contemporary Philosophy and «The Brothers Karamazov». Oxford, 1977. P. 82.).

41. *Lauth*. Die Philosophie Dostojewskis. S. 319—322, 326—327. В качестве крайнего примера понимания Достоевского как мистика и приписываемой ему фантастической «скрытой теологии» см.: *Ellis Sandoz*. Political Apocalypse: A Study of Dostoevsky's Grand Inquisitor. Baton Rouge, 1971. P. 66—72.

42. См. также: 24: 264. О спиритизме в России в девятнадцатом веке см.: *Maria Carlson*. «No Religion Higher than Truth»: A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875—1922. Princeton, N. J., 1993. P. 22—28.

43. См. папскую энциклику «Fides et Ratio», опубликованную 15 октября 1998 г.

ГЛАВА 2. ПРОТИВ РАЗУМНОГО ЭГОИЗМА

1. Чернышевскому часто приписывают введение термина «разумный эгоизм» для обозначения теории «просвещенного эгоизма», выдвинутой веком раньше. См., например: *В. Приленский*. Разумный эгоизм // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995, 435—436). На самом деле сам термин появился позднее, и его нет ни в одной из работ Чернышевского или Писарева.

2. *Robert Louis Jackson*. Dostoevsky's Underground Man in Russian Literature. The Hague, 1958. P. 40.

3. *Joseph Frank*. Dostoevsky: The Stir of Liberation, 1860—1865. Princeton, N. J., 1986. P. 320.

4. Ibid. P. 322.

5. Ibid. (курсив Фрэнка).

6. См., например, главу 7 части 1 «Записок из подполья» (5: 110—113). Здесь нет свидетельств того, что Подпольный человек хотя бы на каком-то уровне соглашался с разумным эгоизмом.

7. Кэрил Эмерсон указала мне на значение, придававшееся русскими писателями 1840-х — 1860-х гг. проблеме «себялюбия». Это ясно видно, например, в герценовском «Кто виноват?», «Рудине» Тургенева, а также у Толстого в «Семейном счастье» и «Казаках».

8. Деятельность кружка Петрашевского и роль в нем Достоевского рассмотрены в работе: *J. H. Seddon*. The Petrashevtsy: A Study of Russian Revolutionaries of 1848. Manchester, 1985.

9. Я полагаю, что просьба Подпольного человека «извинить пример из римской истории» (5: 112) за упоминание Клеопатры является лукавой аллюзией к Чернышевскому, который приводил несколько таких примеров в своем главном философском труде «Антропологический принцип в философии» (1860).

10. Это подтверждается множеством замечаний в корреспонденции Достоевского. См., например: 28/1: 311—312; 28/2: 23; 29/1: 19, 142, 232; 30/1: 63, 68.

11. См., например: *Frank*. Dostoevsky: The Stir of Liberation. P. 329; и: *Robert Louis Jackson*. Dialogues with Dostoevsky: The Overwhelming Questions. Stanford, Calif., 1993. P. 263.

12. Более полный анализ их взглядов и извлечения из их трудов см. в: *James M. Edie*, et al. Russian Philosophy. Chicago, 1965. V. 2. P. 3—108. Хотя между Чернышевским и Писаревым были значительные расхождения, оба принимали принципы разумного эгоизма, реконструированные в этом труде.

13. Ibid. V. 2. P. 49.

14. *Д. И. Писарев*. Собр. соч.: В 4 т. М., 1956. Т. 4. С. 25.

15. Там же. С. 16.

16. Роберт Луис Джексон рассматривал параллели между этими произведениями в: *R. L. Jackson*. The Art of Dostoevsky: Deliriums and Nocturnes. Princeton, N. J., 1981. P. 159—170.

17. *Edie*. Russian Philosophy. V. 2. P. 43, 29.

18. Ibid. 241.

19. М. Е. Салтыков-Щедрин. Собр. соч. М., 1965—1977. Т. 6. С. 493. Подробнее о полемике Достоевского и Щедрина см.: Frank. Dostoevsky: The Stir of Liberation. P. 354—355.

ГЛАВА 3. ЭТИКА АЛЬТРУИЗМА

1. В. В. Зеньковский. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 236.

2. См. также его запись в памятной книжке, где свобода отождествляется с тем, чтобы «овладеть собой и своими стремлениями» (24: 213).

3. Помимо Подпольного человека здесь можно вспомнить также Андрея Филипповича из «Двойника» (1: 151), анонимного обитателя пансиона из «Господина Прохарчина» (1: 240), Катерину их «Хозяйки» (1: 298), Анну Николаевну из «Дядюшкиного сна» (2: 308), тестя Пселдонимова из «Скверного анекдота» (5: 37), Настасью Филипповну и Рогожина из «Идиота» (8: 137, 180), Грусоцкого из «Вечного мужа» (9: 40), Аркадия из «Подростка» (13: 282), Грушеньку и Смердякова из «Братьев Карамазовых» (14: 396; 15: 164).

4. См.: S. V. Belov. The History of the Writing of the Novel // Feodor Dostoevsky. Crime and Punishment, 3d ed. New York, 1989. P. 493. Противоположный взгляд выражен в статье: Aileen Kelly. Dostoevskii and the Divided Conscience // Slavic Review. 1988. V. 47. P. 239—260), где утверждается, что сознание Достоевского разрывалось неразрешимыми конфликтами между гуманистическими побуждениями основанными на «моральных свидетельствах эмпирического опыта», и христианскими идеями, исходящими из «незримого мира веры» (259). Поэтому Келли приходит к заключению, что Достоевский, в отличие от Толстого, не занимал абсолютистской позиции по отношению к нравственному выбору (260). На мой взгляд, он, как и Толстой, был до мозга костей этическим абсолютистом.

5. См.: Gary Saul Morson. Introductory Study: Dostoevsky's Great Experiment // Fyodor Dostoevsky. A Writer's Diary. Evanston, Ill., 1993—1994. V. 1. P. 17—18.

6. Victor Terras. Reading Dostoevsky. Madison, 1998. P. 71.

7. А. Градовский. Мечты и действительность. (По поводу речи Ф. М. Достоевского) // Собр. соч. А. Д. Градовского. СПб., 1899—1904. Т. 6. P. 375—383.

8. К. Д. Кавелин. Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 467—468 (подчеркнуто Кавелиным).

9. Там же. С. 469.

10. Приношу благодарность Диане Томпсон и В. Н. Захарову за разъяснение этого выражения.

11. Nicolas Berdyaev. The Russian Idea. Boston, 1962. P. 89.

12. Этот тезис, например, выдвигает А. Гулыга в кн. «Русская идея и ее творцы» (М., 1995. С. 16). Г. С. Морсон, однако, идет еще дальше, утверждая, что, по Достоевскому, свободная воля не просто существенна для христианства, но «свободный выбор является сущностью христианства» (Dostoevskii, Fëdor Mikhailovich // Routledge Encyclopedia of Philosophy. London, 1988. V. 3. P. 118). С моей точки зрения, сущность христианства для Достоевского — в категорическом императиве любви, который, как нравственная категория, имеет смысл только в том случае, если у нас есть свобода выбора соблюдать или не соблюдать его.

13. Г. С. Морсон называет подход Достоевского «казуистическим», утверждая, что для него «любая этическая теория <...> приведет к гротескным ре-

зультатам, будучи сформулирована в виде всеобщего закона» (*Dostoevsky. A Writer's Diary. V. 1. P. 43; ср.: V. 1. P. 17, 99—100*).

14. Виктор Террас не делает такого различия; по его мнению, истории Лужина и Свидригайлова в «Преступлении и наказании» показывают, что для Достоевского «вина и невиновность, а, следовательно, истина и заблуждение, экзистенциально неопределенны» (*Terras. Reading Dostoevsky. P. 71; курсив мой*). Я полагаю, что из неопределенности вины отнюдь не следует неопределенность истины; неправомерность действия может быть абсолютно очевидна, даже тогда, когда вопрос об ответственности за него неясен.

15. *Vyacheslav Ivanov. The Revolt against Mother Earth // Feodor Dostoevsky. Crime and Punishment, 3d ed. New York, 1989. P. 588, 592.*

16. *A. Vucinich. Introduction // Berdyaev. The Russian Idea. P. XVIII.*

17. *G. P. Fedotov. The Russian Religious Mind: Kievan Christianity, the Tenth to the Thirteenth Centuries. New York, 1960. P. 341.*

18. Романы и повести Достоевского изобилуют героями, находящими в страдании удовольствие. Среди них Катерина из «Хозяйки», которая признается, что то, что мучит и разрывает ее сердце, ее позор — ей дорого (1: 299); Нелли из «Униженных и оскорбленных», чей «эгоизм страдания» выражается в наслаждении собственной болью (3: 386); рассказчик в «Записках из Мертвого дома», находящий извращенное удовлетворение в мысли, что лишь одно существо в мире — собака Шарик — любит его (4: 77); Подпольный человек, который говорит, что и в зубной боли может быть наслаждение, и испытывает удовольствие, когда его унижают (5: 102, 106); Алексей из повести «Игрок», которому нравится боль, причиняемая ему холодностью Полины (5: 231); Раскольников из «Преступления и наказания», который чувствует «какое-то наслаждение», терзая себя своими проблемами (6: 39); Мармеладов из того же романа с его удовольствием от того, что его за волосы втаскивают в комнату (6: 24); Лиза из «Братьев Карамазовых», кричащая, что хотела бы, чтобы кто-нибудь ее помучил (15: 21); и т. д.

19. Цитаты взяты из «Агамемнона» Эсхила (строка 177) и «Видения поэта» Браунинг (строка 929).

20. *N. Berdyaev. Dostoevsky / Trans. D. Attwater. Cleveland, 1957. P. 95.*

21. *E. H. Carr. Dostoevsky, 1821—1881. London, 1962. P. 154.*

22. Здесь, на что было указано ранее, Достоевский противоречит тому, что он же сказал об осужденных и их реакции на наказание в «Записках из Мертвого дома» (1861—1862). В этой ранней работе он убедительно и неоднократно отмечает отсутствие чувства вины и раскаяния среди своих товарищей-осужденных: «...в продолжение нескольких лет я не видал между этими людьми ни малейшего признака раскаяния, ни малейшей тягостной думы о своем преступлении и что большая часть из них внутренне считает себя совершенно правыми.» (4: 15, ср. 4: 147). Хотя он и допускал при этом, что его наблюдения неточны, он был поражен этим отсутствием чувства вины и делал вывод, что существующая философия исправления наказанием ошибочна: «Конечно, остроги и система насильных работ не исправляют преступника; они только его наказывают и обеспечивают общество от дальнейших покушений злодея на его спокойствие. В преступнике же острог и самая усиленная каторжная работа развивают только ненависть, жажду запрещенных наслаждений и страшное легкомыслие» (4: 15). К 1873 г., однако, он вспоминал о настроении и поведении каторжников совершенно иначе, приходя к противоположному заключению о возможности преобразования через страдание.

23. *J. Frank. Dostoevsky: The Stir of Liberation, 1860—1865.* Princeton, N. J., 1986. P. 129—130.

24. См. исследование и тонкое обсуждение молчания Христа в «Легенде о Великом Инквизиторе» в гл. 5 кн.: *Bruce K. Ward. Dostoevsky's Critique of the West: The Quest for the Earthly Paradise.* Waterloo, Ont., 1986. P. 135—161.

ГЛАВА 4. ЛОГИКА ЭСТЕТИКИ

1. В XX веке было опубликовано множество монографий на русском языке, предметом которых были философские аспекты эстетики Достоевского, начиная с работ И. Лапшина (*Эстетика Достоевского.* Берлин, 1923) и М. Бахтина (*Проблемы творчества Достоевского.* Л., 1928) до Надежды Кашиной (*Эстетика Достоевского.* Изд. 2-е. М., 1980). На других языках было написано меньше работ. Но ни одно из исследований, ни на одном языке, включая русский, не может сравниться по глубине и широте с трудом Р. Л. Джексона «Достоевский: Поиски формы». (*Robert L. Jackson. Dostoevsky's Quest for Form: A Study of His Philosophy of Art.* New Haven, Conn., 1966), в котором он мастерски анализирует всю систему эстетических взглядов Достоевского, начиная с ее романтических корней.

2. *Heinrich Stammler. Dostoevsky's Aesthetics and Schelling's Philosophy of Art / Comparative Literature.* 1955. V. 7. P. 313—323; *Wayne Dowler. Dostoevsky, Grigor'ev, and Native Soil Conservatism.* Toronto, 1982. P. 32—34, 48, 61, 116—117, 123—27; *Linda Gerstein. Nikolai Strakhov.* Cambridge, Mass., 1971. P. 36—37.

3. *Н. Г. Чернышевский.* Полное собрание сочинений. М., 1939—1953. Т. 2. С. 61, 63.

4. Там же. С. 117, 114—115.

5. *Д. Писарев.* Сочинения в четырех томах. М., 1956. Т. 3. С. 58—61.

6. *Н. Г. Чернышевский.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 78.

7. Там же. С. 85—86.

8. Там же. С. 90.

9. *Писарев.* Соч. Т. 3. С. 92—94, 108.

10. Там же. С. 115, 122.

11. *Н. А. Добролюбов.* Собр. соч.: В 9 т. М.: Л., 1961—1964. Т. 6. С. 287.

12. Там же. С. 250, 253, 288, 223.

13. Там же. С. 155, 168, 176.

14. Там же. С. 173.

15. Там же. С. 166, 176—177.

16. Годом позже Достоевский такое понимание жизненной потребности в красоте вложит в уста старшего Верховенского в «Бесах»: «Без науки можно, без хлеба можно, — восклицает Степан Трофимович, — без одной только красоты невозможно, ибо совсем нечего будет делать на свете!» (10: 373).

17. *Jackson. Dostoevsky's Quest.* P. 46. О влиянии Шеллинга на Достоевского см.: *Stammler. Dostoevsky's Aesthetics.* P. 313—323; *Dowler. Dostoevsky.* P. 123.

18. *Kant's Critique of Aesthetic Judgement / Trans. James Creed Meredith.* Oxford, 1911. P. 164.

19. Более подробно о теории искусства как игры на основе произведений К. Ланга и К. Грооса см.: *A Modern Book of Estetics / Ed. Melvin M. Rader.* New York, 1935. P. 3—52.

20. Об этом см. комментарии Виктора Терраса в его кн.: *Reading Dostoevsky.* Madison, 1998. P. 30—31.

21. Там же. С. 129.
22. *Кашина*. Эстетика. С. 101.
23. См. анализ взглядов Белинского в кн.: *Stephen K. Carter*. The Political and Social thought of F. M. Dostoevsky. New York, 1991. P. 42—43.
24. *Чернышевский*. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 78.
25. *Jackson*. Dostoevsky's Quest. P. 76—77.
26. Анализ этого положения как элемента романтизма в мировоззрении Достоевского см. в кн.: *Кашина*. Эстетика. С. 93—94.
27. *Joseph Frank*. Dostoevsky. The Stir of Liberation, 1860—1865. Princeton, N. J., 1986. P. 93.
28. *Robert L. Jackson*. Dialogues with Dostoevsky. Stanford, Calif., 1993. P. 176. Об идее А. Григорьева об искусстве как пророчестве см.: *Dowler*. Dostoevsky. P. 48.
29. Правда. 1934. 6 мая (курсив мой. — Дж. С.).
30. Цит. по: *В. В. Виноградов*. Проблема авторства и теория стилей. М., 1961. С. 535 (курсив оригинала).
31. *Н. Г. Чернышевский*. Полн. собр. соч. Т. 7. М., 1950. С. 265.
32. *Jackson*. Dostoevsky's Quest. P. 72. (курсив Джексона).
33. В романе Ипполит приписывает это утверждение князю Мышкину: «Правда, князь, что вы раз говорили, что мир спасет “красота”? Господа, — закричал он громко всем, — князь утверждает, что мир спасет красота!» (8: 317). В заметках Достоевского к роману эта мысль выражена кратко: «мир красотой спасется», за которой следует более загадочное — «Два образчика красоты» (9: 222). Джексон переводит слово *образчики* как «kinds» («типы») красоты и утверждает, что Достоевский выделял объективную, искупающую, идеальную красоту и ее противоположность — «полностью субъективную» красоту (Dostoevsky's Quest. P. 40—41). Мне кажется, что то, что Джексон называет «субъективной» красотой, является скорее не *типом* красоты, а ошибочным представлением о ней.
34. *Вл. Соловьев*. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 305—306. См. также: *Jackson*. Dostoevsky's Quest. P. 44—46.
35. См. комментарии В. Тейрраса в: *Reading Dostoevsky*. P. 72.
36. Другую точку зрения см. в: *Jackson*. Dostoevsky's Quest. P. 50—51.
37. Можно сказать, что Достоевский касается вопроса об идентичности добра и красоты в следующей записи: «*Нравственно* только то, что совпадает с вашим чувством красоты и с идеалом, в котором вы ее воплощаете» (Записная тетрадь 1880—1881 гг.; 27: 57; курсив Достоевского). Это утверждение означает, что нравственное — прекрасно, но из этого не следует, что все прекрасное — нравственно. Следовательно, оно вполне согласуется с пониманием более широким прекрасного, когда прекрасное включает в себя нравственное, но не исчерпывается им.
38. Приведенная цитата заставляет сомневаться в утверждении Доулера, что, хотя Григорьев ассоциировал красоту с Христом уже в 1850-х гг., сам Достоевский не устанавливал такой связи до 1863 г. (*Dowler*. Dostoevsky. P. 123).
39. Такое сострадание, по наблюдению Достоевского, вызывает симпатию в читателе. Далее писатель продолжает жалобой на то, что «Идиот» может не иметь успеха, т. к. он (Достоевский) не смог возбудить такой симпатии к своему герою, князю Мышкину. Среди критиков, которые согласились бы с Достоевским, — Мочульский, который считает, что Достоевский создал образ «положительно прекрасного человека» не в князе Мышкине, а позднее, в добродетельном страннике Макаре Долгоруком в «Подростке». См.: *К. Mochulsky*. Dostoevsky: His Life and Work / Trans. M. A. Minihan. Princeton. N. J., 1967. P. 531.

ГЛАВА 5. ХРИСТИАНСКАЯ УТОПИЯ

1. *Stephen K. Carter*. *The Political and Social Thought of F. M. Dostoevsky*. New York, 1991. P. 215—227. Несколько другой подход к свидетельствам перемен в социополитических взглядах Достоевского у Айлин Келли, которая утверждает, что Достоевский из-за «слишком сложных дилемм» в личной нравственной жизни, никогда не был способен сформулировать определенную точку зрения, а был «вынуждаем событиями постоянно вновь определять свою позицию»; см. ее статью «Dostoevsky and the Divided Conscience» (*Slavic Review*. 1988. V. 47. P. 242).
2. *Wayne Dowler*. *Dostoevsky, Grigor'ev, and Native Soil Conservatism*. Toronto, 1982. P. 16, 20, 54.
3. *Isaiah Berlin*. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. New York, 1977. P. 206.
4. *Dowler*. *Dostoevsky*. P. 66.
5. Обсуждение этого аспекта журналистских работ Достоевского см.: *Gary Saul Morson*. *Introductory Study in Fyodor Dostoevsky // A Writer's Diary*. 2 vols. / Trans. Kenneth Lantz. Evanston, Ill, 1993—1994. V. 1. P. 40—48.
6. *Carter*. *Political and Social Thought*. P. 216. *Joseph Frank*. *Dostoevsky: The Seeds of Revolt, 1821—1849*. Princeton, N. J., 1976. P. 256—257.
7. *Carter*. *Political and Social Thought*. P. 53.
8. *Frank*. *Dostoevsky: The Seeds of Revolt*. P. 247—249.
9. Цит. по: *Joseph Frank*. *Dostoevsky: The Years of Ordeal, 1850—1859*. Princeton, N. J., 1983. P. 208.
10. Там же (курсив Фрэнка).
11. Статья Градовского «Мечты и действительность» в газете «Голос» от 25 июня 1880 г. В своем ответе Градовскому Достоевский приводит обширные цитаты из этой статьи (26: 149—174).
12. *Dowler*. *Dostoevsky*. P. 97.
13. *Frank*. *Dostoevsky: The Seeds of Revolt*. P. 55—58.
14. *Арустмелъ*. *Политика*. Кн. 3. Глава 7.
15. *K. Mochulsky*. *Dostoevsky: His Life and Work / Trans. M. A. Minihan*. Princeton, N. J., 1971. P. 217.
16. См.: *Morson*. *Introductory Study*. 1: 65, 98—99. Проявления градуализма Достоевского обнаруживаются еще в 1861 г. (см., например, 18: 66—70).
17. Айлин Келли рассматривает благожелательные упоминания Достоевским идеалов некоторых социалистов, как свидетельство значительной перемены в его отношении к социализму в 1870-х гг.; см.: *Kelly*. *Dostoevsky*. P. 251.
18. Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради, 1860—1881 гг. / Под ред. В. Р. Шербины и др. М., 1971. С. 210.
19. Там же. С. 294.
20. Вл. С. Соловьев. *Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 322.*
21. Выражение «народ-богоносец» было употреблено Шатовым («Бесы»: 10: 196) исключительно по отношению к русскому народу.
22. О значении и содержании этой дискуссии и ее связи с идеями Вл. Соловьева см.: *Marina Kostalevsky*. *Dostoevsky and Soloviev: The Art of Integral Vision*. New Haven, Conn., 1997. P. 121—129.

ГЛАВА 6. «РУССКАЯ ИДЕЯ» ДОСТОЕВСКОГО

1. Слова *народный* и *народность* относятся в данной главе, как правило, к этнической принадлежности, но могут применяться и к географическим или

политическим понятиям (в подобных случаях Достоевский иногда говорит не *народ*, а *нация*, и *национальный* вместо *народный*). Кроме того, эти слова могут обозначать и простой народ, которым в России являлось преимущественно крестьянство.

2. В. Г. Белинский. Полн. собр. соч. М., 1956. Т. 10. С. 28—30.

3. По всей видимости, Достоевский впервые употребил выражение «русская идея» в письме к Аполлону Майкову в январе 1856 г. (28/1: 208) и затем неоднократно повторял его в послесибирский период, начиная со статей во «Временн» (1860—1861). О самом этом понятии см.: Русская идея / Ред. М. А. Маслин. М., 1992 (антология русских сочинений XIX и XX вв.); А. Гулыга. Русская идея и ее творцы. М., 1995 — апологетика взглядов Достоевского, Соловьева и других сторонников этой концепции; Tim McDaniel. The Agony of the Russian Idea. Princeton, N. J., 1996 — исследование истории и современного значения этой концепции. McDaniel, как и другие комментаторы, считает Владимира Соловьева «первым, кто систематически использовал» само выражение «русская идея» (р. 24), поскольку он назвал так свой доклад, прочитанный в Париже в 1889 г. Однако русские читатели знали это выражение намного раньше, благодаря частому употреблению его Достоевским в 1860-х гг. и позже. Кроме того, доклад Соловьева был опубликован только в 1909 г.

4. Критическое рассмотрение ксенофобии и другие объяснения антисемитизма Достоевского см.: П. Топон. Достоевский: логика еврейского вопроса // Сборник статей к 70-летию профессора Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992. С. 281—319 (особенно с. 284—287). Ксенофобские выкладки Достоевского были замечены уже в конце 1840-х гг. См.: James L. Rice. Dostoevsky and the Healing Art: An Essay in Literary and Medical History. Ann Arbor, 1985. P. 57.

5. Цитировано в: Andrzej Walicki. The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought. Oxford, 1975. P. 33.

6. Joseph Frank. Dostoevsky: The Years of Ordeal, 1850—1859. Princeton, N. J., 1983. P. 230—233.

7. См. прекрасное исследование этого направления: Wayne Dowler. Dostoevsky, Grigor'ev, and Native Soil Conservatism. Toronto, 1982.

8. Еще одно употребление этого образа см. 20: 207.

9. Walicki. Slavophile Controversy. P. 47—48; Dowler. Dostoevsky. P. 31; Joseph Frank. Dostoevsky: The Stir of Liberation, 1860—1865. Princeton, N. J., 1986. P. 35—36.

10. В. Г. Белинский. Полн. собр. соч. М., 1956. Т. 10. С. 24—25.

11. По словам Джозефа Фрэнка, это была «пророческая статья, показавшая полное крушение литературной репутации Достоевского и его публичное низвержение тем самым критиком, который вознес его к славе» (Joseph Frank. Dostoevsky: The Seeds of Revolt, 1821—1849. Princeton, N. J., 1976. P. 212.

12. Frank. Dostoevsky: The Years of Ordeal. P. 183.

13. См., например: Гулыга. Русская идея. С. 75—76; об отношении Достоевского к евреям в более широком смысле: David I. Goldstein. Dostoevsky and the Jews. Austin, 1981; Judith Deutsch Kornblatt and Gary Rosenshield. Vladimir Solovoyv: Confronting Dostoevsky on the Jewish and Christian Questions // Journal of the American Academy of Religion. 2000. № 68. P. 69—98.

14. Говоря в письме от 28 марта 1879 г. о процессе в Кутаиси, где евреев обвиняли в похищении и убийстве крестьянской девочки, Достоевский писал: «Как отвратительно, что кутаисских жидов оправдали. Тут несомненно они виноваты» (30/1: 59).

15. См.: Dowler. Dostoevsky. P. 24—25.

16. Н. М. Карамзин. О любви к отечеству и национальной гордости // Избр. соч. М.: Л., 1962. Т. 2. С. 284.

17. В. Ф. Одоевский. Русские ночи. Л., 1975. С. 183.
18. В. Г. Белинский. Полн. собр. соч. М., 1956. Т. 10. С. 20—22 (многоотчие Белинского).
19. Однако Григорьев не соглашался с уникальностью миссии России; см.: *Dowler. Dostoevsky*. P. 52—59.
20. Когда в «Дневнике писателя» Достоевский подчеркивал, что его оборотившийся Немезидой друг Белинский неправильно произносил фамилию Фейербаха и не смог научиться ни одному иностранному языку, он тем самым ставил под сомнение «русскость» Белинского (21: 11).
21. Точно так же для Достоевского Российская империя никогда не была многонациональной. Татары, как он называл всех мусульман, просто исключаются, как бывшие «мучители» и «пришельцы» (23: 127), а евреи составляют государство в государстве, противопоставляя себя «корню нации, племени русскому» (29/2: 140).
22. Все эти утверждения не позволяют согласиться с тем, что хотя Достоевский и «не признавал полный отказ от применения силы», он допускал это «только для защиты невинных». См.: *Bruce K. Ward. Dostoevsky's Critique of the West: The Quest for Earthly Paradise*. Waterloo, Ont., 1986. P. 187.
23. И здесь интерпретация Уардом отношения Достоевского к вопросу о применении силы чересчур снисходительна; он пишет: «Обвинение Достоевского в идее русского завоевания для осуществления его идеала не подтверждается после тщательного анализа его сочинений» (*Ward*. P. 188). Возможно, Достоевский не считал завоевание абсолютной необходимостью, но он предполагал его возможность.
24. *Гулыга*. Русская идея. С. 75; Вл. С. Соловьев. Соч. М., 1988. Т. 2. С. 304. Однако Соловьев не всегда был столь не критичен и впоследствии порицал шовинизм Достоевского (*Kornblatt and Rosenshield. Vladimir Solovyov*. P. 91—96).
25. *Kornblatt and Rosenshield. Vladimir Solovyov*. P. 94; *Walter Laqueur. Black Hundred: The Rise of the Extreme Right in Russia*. New York, 1993. P. 11—12.
26. *Laqueur*. Black Hundred. P. 12.
27. Цитировано в: *Frank. Dostoevsky: The Years of Ordeal*. P. 112. Только отбрасывая все эти свидетельства, Эллис Сандоз мог утверждать, что «невозможно поверить в серьезность надежд Достоевского на всемирное господство России и установление Третьего Рима, как ее providенциального исторического апогея» (*Ellis Sandoz. Political Apocalypse: A Study of Dostoevsky's Grand Inquisitor*. Baton Rouge, 1971. P. 235).
28. *Joseph Frank. Dostoevsky: The Miraculous Years, 1865—1871*. Princeton, N. J., 1995. P. 254.
29. Вл. Соловьев. Собрание сочинений. СПб., 1901—1907. Т. 5. С. 382.
30. *McDaniel. Agony*. P. 28.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ДОСТОЕВСКИЙ О ЧЕЛОВЕКЕ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

1. *Gary Saul Morson. Dostoevskii, Fëdor Mikhailovich // Routledge Encyclopedia of Philosophy / Ed. E. Craig*. London, 1998. V. 3. P. 118—119. См. также: *Gary Saul Morson. Narrative and Freedom: The Shadows of Time*. New Haven, Conn., 1994 (особенно с. 117—172); *Introductory Study: Dostoevsky's Great Experiment / Fyodor Dostoevsky. A Writer's Diary*. 2 vols. / Trans. Kenneth Lantz. Evanston, Ill., 1993—1994. V. 1. P. 72—97.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абаза Ю. Ф. 102, 112, 128, 129
Аквинат (St. Aquinas) см. Фома Аквинский
Александр, вел. кн. (Александр III) 171
Александр II 20, 120, 165, 167, 168, 171, 175, 199
Аристотель 169, 246
- Бакунин М. А. 174
Бахтин М. М. 10, 11, 222, 236, 244
Белинский В. Г. 82, 88, 115, 133, 177, 192, 193, 199, 206, 239, 245, 248, 249
Белов С. В. (Belov) 87, 242
Бердяев Н. А. 7, 10, 20, 97, 109, 236, 242, 243
Берлин И. (Berlin) 155, 246
-бов, псевд. см. Добролюбов Н. А.
Браунинг Э. Б. 109, 243
Брентано Ф. 36, 239
Бурдан Ж. 70
Буташевич-Петрашевский М. В. см. Петрашевский М. В.
Бэррет У. (Barrett) 12, 236
- Ванчугов В. В. 10, 236
Вико Д. (Vico) 246
Виноградов В. В. 245
Вучинич А. (Vucinich) 107, 243
- Гальцева Р. А. 236
Гарibaldi Д. 174
Ге Н. Н. 139
Гегель Г. В. Ф. 239
Гердер И. Г., фон (Herder) 155, 197, 246
Герцен А. И. 193, 198, 241
Гоббс Т. 162, 163
Гоголь Н. В. 118
Голосовкер Я. Э. 238
Гомер 124, 131, 132
Градовский А. Д. 93, 165—167, 223, 242, 246
Григорьев А. А. 114, 155, 194, 207, 244—248
Гроос К. 127, 244
Гулыга А. В. 13, 218, 237, 242, 247, 248
Гуссерль Э. 36
Гюго В. 140, 143, 148

¹ Составил М. Д. Эльзон. Рубрика «Достоевский Ф. М.» содержит алфавитный список произведений и записных книжек (тетрадей). Письма отражены под фамилиями адресатов.

- Данилевский Н. Я. 212
Декарт Р. (Descartes) 26, 237
Джексон Р. Л. (Jackson) 7, 24, 40, 59, 124, 134, 140, 142, 236—239, 241, 244, 245
Диккенс Ч. 148
Добролюбов Н. А. (псевд. «-бов») 114, 115, 118—121, 137, 138, 141, 142, 222, 244
Достоевская М. Д. (урожд. Констант) 27, 29, 30, 33, 82, 106, 147, 159—161, 185—187
Достоевский М. А. 164, 237
Достоевский М. М. 16, 21, 43, 63, 76, 118, 140, 155, 194, 237
- Достоевский Ф. М.
Бедные люди 62, 112
Белые ночи 112
Бесы 12, 18, 30—32, 40, 42, 51, 81, 84, 89, 91, 92, 99, 128, 144, 150, 170—176, 222, 228, 232, 237, 240, 244, 246
Братья Карамазовы 10, 16, 18, 21, 22, 24, 25, 33, 36—45, 47, 53—55, 81, 84, 87, 91, 92, 96, 102—107, 111, 112, 124, 126, 128, 138, 146, 190, 191, 222, 229—232, 237, 240, 242, 243
Легенда о Великом инквизиторе 18, 40, 57, 73, 95, 108, 112, 113, 157, 173, 182—185, 219—221, 233, 244, 248
Вечный муж 242
Г-н -бов и вопрос об искусстве 114, 115, 119—125, 127, 129—132, 136, 142—146, 152
Господин Прохарчин 101, 242
Господин Щедрин, или раскол в нигилистах 77—80, 126
Два лагеря теоретиков 195—197
Двойник 89, 140, 242
Дневник писателя 10, 13, 24, 25, 31, 46, 57, 74, 76, 86, 93, 96, 98—101, 104, 107, 109, 110, 136—138, 149, 154, 161, 164, 165, 169, 170, 175, 202, 204, 207, 212, 230, 242, 243, 246, 248, 249
Сон смешного человека 83, 102, 149, 151, 161—163, 166, 188, 189
Дневники см. Записные книжки
Дядюшкин сон 62, 242
Житие великого грешника (замысел) 43
Записки из Мертвого дома 12, 75, 84, 91, 95, 99, 135, 243
Записки из подполья 12, 17, 57—81, 85, 98, 107, 108, 147, 157, 182, 184, 185, 222, 224—226, 230, 241—243
Записные книжки 1860 г. 62, 156
Записная книжка 1863—1864 г. 27—33, 42, 51, 52, 82, 83, 106, 147, 159, 160, 185—188
Записная тетрадь 1864—1865 гг. см. Социализм и христианство
Записная книжка начала 1870-х гг. 182
Записные тетради 1875—1877 гг. 26, 140, 151, 188—190
Записная книжка 1876 г. 22
Записная тетрадь 1880—1881 гг. 45, 46, 93, 94, 135, 245
Зимние заметки о летних впечатлениях 62, 63, 112, 147, 157, 158, 160, 162, 178, 189, 196, 200, 201
Игрок 243
Идиот 6, 26, 48—51, 81, 87, 91, 92, 114, 125, 136, 146, 148, 228, 237, 240, 245
Маленький герой 62
Подросток 31, 37, 39, 52, 242, 245
Преступление и наказание 12, 18, 25, 55, 81, 89, 91, 92, 96, 100, 102, 111, 112, 129, 146, 181, 183, 222, 242, 243

Пушкинская речь 93, 165, 207, 211, 219, 234, 242
Ряд статей о русской литературе (введение) 200
Скверный анекдот 242
Социализм и христианство (наброски) 147, 178, 179, 185, 187, 231
Униженные и оскорбленные 83, 84, 106, 107, 111, 146, 243
Хозяйка 242, 243

Доулер У. (Dowler) 155, 167, 244—247

Евлампиев И. И. 240

Екатерина II 199

Засулич В. И. 95

Захаров В. Н. 242

Зеньковский В. В. (Zenkovsky) 38, 81, 239, 242

Золя Э. 134

Иванов Вяч. И. 243

Иванова А. А. 7, 15, 237

Иванова С. А. (Софья) 109, 148

Иоанн Павел II, папа Римский 57, 241

Исаев П. А. (Павел) 13

Исаева М. Д. см. Достоевская М. Д.

Кавелин К. Д. 93—96, 223, 227, 233, 242

Кант И. (Kant) 17, 27—29, 41, 127, 166, 228, 238, 244

Карамзин Н. М. 167, 206, 238, 247

Карр Э. (Carr) 109, 240, 243

Картер С. К. (Carter) 7, 154, 245, 246

Кауфман У. (Kaufmann) 12, 237

Кафка Ф. (Kafka) 240

Кашина Н. В. 133, 153, 244, 245

Келли А. (Kelly) 236, 239, 242, 246

Кеплер И. 166

Киреевский И. В. 193

Клайн Д. (Kline) 239

Ковалевская С. В. 51, 240

Констант М. Д. см. Достоевская М. Д.

Корде Ш. 94

Корнилова Е. П. 99—101, 107

Кьеркегор С. (Kierkegaard) 12, 13, 40, 240

Ланг К. 127, 244

Лапшин И. И. 244

Лаут Р. (Lauth) 7, 14, 42, 50, 56, 237, 240

Леонтьев К. Н. 186

Лермонтов М. Ю. 121

Локк Д. 162, 163

Лосский Н. О. 7

Лотман Ю. М. 247

Львов Ф. Н. 237

Любимов Н. А. 54

Майков А. Н. 134, 164, 205, 209, 213, 218, 247

Мак-Данисель Т. (McDaniel) 221, 247, 248

Марат Ж. П. 94
Мария Дмитриевна, первая жена писателя см. Достоевская М. Д.
Марко Вовчок, псевд. (Маркович М. А.) 119—121, 143, 144
Марков Е. Л. 148
Маркс К. 68, 140, 178
Маслин М. А. 247
Мишкевич А. 95
Морсон Г. С. (Morson) 7, 224, 242, 246, 248
Моцарт В. А. 118
Мочульский К. В. 170, 237, 245, 246

Наполеон I 194
Наполеон III 94
Нибур Р. 218
Никитин И. С. 119—121
Николай I 164, 165, 167, 194

Оболенская В. Д. 129
Одоевский В. Ф. 206, 248
Озмидов Н. Л. 34—37, 42, 43
Орсини Ф. 94, 95

Павел, пасынок писателя см. Исаев П. А.
Паперно И. (Paperno) 41, 238, 240
Паскаль Б. (Pascal) 22, 237, 238
Петерсон Н. П. 13
Петр I 167, 176, 199, 207
Петрашевский М. В. 62, 154, 164, 176, 237, 241
Писарев Д. И. 17, 59, 61, 65—67, 70, 71, 74, 115, 116, 118, 120, 123, 143, 222,
241, 244
Писемский А. Ф. 63, 135
Платон 10, 91
Победоносцев К. П. 19
Погодин М. П. 193, 198
Приленский В. И. 241
Пушкин А. С. 118, 121, 128, 207—209

Риман Г. Ф. Б. 45
Розанов В. В. 59, 239
Рубини Д. Б. 118
Руссо Ж.-Ж. 39, 151, 162, 163

Сад Д. А. Ф., маркиз де 95, 239
Сазерленд С. (Sutherland) 240
Салтыков-Щедрин М. Е. 77—80, 242
Санд Ж. 23, 177
Сандоз Э. (Sandoz) 240, 248
Сартр Ж. П. 12
Сервантес Сааведра М. де 148, 207
Соловьев Вл. С. 7, 12, 145—147, 152, 186, 190, 218, 219, 229, 236—239, 245—248
Софья, племянница писателя см. Иванова С. А.
Страхов Н. Н. 9, 12, 37, 50, 114, 137, 151, 236, 239, 244
Стрельцова Г. Я. 237

- Тальма Ф. Ж. 118
 Теннисон А. 38
 Террас В. (Terras) 9, 11, 53, 54, 92, 133, 236, 240, 242—245
 Тициан (Тициано Вечеллио) 139
 Толстой Л. Н. 82, 86, 87, 89, 91, 96, 97, 171, 224, 227, 236, 241, 242
 Томпсон Д. 242
 Тороп П. 247
 Трепов Ф. Ф. 95
 Тургенев И. С. 198, 241
 Тьерри О. 198, 220
 Тютчев Ф. И. 237
- Уайтхед А. Н. 10
 Уард Б. К. (Ward) 7, 244, 248
 Успенский Н. В. 135
- Федоров Н. Ф. 186
 Федотов Г. П. 107, 243
 Фейербах Л. 248
 Фет А. А. 124
 Флоровский Г. В. 6, 10, 236
 Фома Аквинский (Аквинат, St. Aquinas) 44, 45, 57, 78, 240
 Фонвизина Н. Д. 14, 23, 24, 230
 Франк С. Л. (Frank) 239
 Фрэнк Д. (Frank) 7, 12, 14, 50, 51, 59—61, 65, 111, 165, 167, 200, 218, 236—
 238, 240, 241, 244—248
 Фурье Ш. 176, 198
- Хаббен У. (Hubben) 41, 240
 Хомяков А. С. 193
- Чаадаев П. Я. 193
 Чернышевский Н. Г. 17, 59—67, 69, 70, 74, 77, 78, 114, 115, 118, 119, 128,
 134, 142, 143, 149, 152, 222, 241, 244, 245
 Чизхолм Р. 239
- Шатобриан Ф. Р. де, виконт 239
 Шекспир В. 166, 179, 207, 220
 Шеллинг Ф. В. 114, 244
 Шестов Л. 40
 Шиллер И. К. Ф. 13, 127, 207, 240
- Щедрин Н. («Щедродаров») см. Салтыков-Щедрин М. Е.
- Эвклид 45
 Эльслер Ф. 118
 Эмерсон К. (Emerson) 236, 241
 Эсхил 109, 243
- Юм Д. (Hume) 23, 237
- Aquinas, st. см. Фома Аквинский
 Attwater D. 243
 Barrett W. см. Бэррет У.

Beardsley M. C. 237
Belov S. V. см. Белов С. В.
Berlin I. см. Берлин И.
Carlson M. 241
Carr E. H. см. Карр Э.
Carter S. K. см. Картер С. К.
Craig E. 236, 248
Descartes R. см. Декарт Р.
Dowler W. см. Доулер У.
Edie J. M. 241
Emerson C. см. Эмерсон К.
Frank J. см. Фрэнк Д.
Frank S. L. см. Франк С. Л.
Gerstein L. 239, 244
Goldstein D. I. 247
Gustafson R. F. 239
Herder I. G. von см. Гердер И. Г., фон
Hirsch E. D. 237
Hubben W. см. Хаббен У.
Hume D. см. Юм Д.
Jackson R. L. см. Джексон Р. Л.
Kafka F. см. Кафка Ф.
Kant I. см. Кант И.
Kaufmann W. см. Кауфман У.
Kelly A. см. Келли А.
Kierkegaard S. см. Кьеркегор С.
Kline G. L. см. Клайн Д.
Knapp L. 7
Kornblatt J. D. 237, 239, 247, 248
Kostalevsky M. 7, 246
Lantz K. 246, 248
Laqueur W. 248
Lauth R. см. Лаут Р.
McDaniel T. см. Мак-Даниель Т.
Meredith J. C. 244
Minihan M. A. 245, 246
Morson G. S. см. Морсон Г. С.
Nietzsche F. 237, 240
Paperno I. см. Паперно И.
Pascal B. см. Паскаль Б.
Pegis A. C. 240
Rader M. M. 244
Rice J. L. 240, 247
Rosenshield G. 237, 247, 248
Sandoz E. см. Сандоз Э.
Seddon J. H. 241
Stammler H. 237, 244
Sutherland S. R. см. Сазерленд С.
Terras V. см. Террас В.
Vico G. см. Вико Д.
Vucinich A. см. Вучинич А.
Walicki A. 247
Ward B. K. см. Уард Б. К.
Zenkovsky V. V. см. Зеньковский В. В.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	7
Введение. Философия Достоевского	9
Глава 1. Дух и материя	21
Глава 2. Против разумного эгоизма	59
Глава 3. Этика альтруизма	81
Глава 4. Логика эстетики	114
Глава 5. Христианская утопия	154
Глава 6. «Русская идея» Достоевского	192
Заключение. Достоевский о человеке и человечестве	222
Именной указатель	249

ДЖЕЙМС СКАНЛАН

Достоевский как мыслитель / Пер. с английского Д. Васильева и Н. Киреевой — СПб.: Академический проект, 2006 — 256 с. (Современная западная русистика, т. 57).

Книга американского профессора, специалиста по русской философии, Джеймса Сканлана — первое столь полное, глубокое и серьезное исследование философских взглядов Достоевского.

Сканлан показывает, что мышление писателя формировалось в первую очередь под влиянием присущего ему антропоцентризма и попыток выявить сущность человека, «найти человека в человеке». О чем бы ни писал Достоевский — о религии, этике, эстетике, истории, государстве или русском народе — повсюду скрыт ключ к таинству: что значит быть человеком? Сканлан убедительно доказывает, что философские взгляды Достоевского гораздо более основательны и систематичны, чем считалось ранее; их нельзя игнорировать, отнеся к сфере иррациональных представлений.

Сканлан анализирует не только романы Достоевского, но и его эссе, письма и записные книжки, которые дают возможность по-новому понять некоторые из наиболее противоречивых художественных произведений писателя, включая и «Записки из подполья».

ISBN 5-7331-0322-1

Редактор *С. А. Ипатова*
Переплет *Ю. С. Александров*
Художественный редактор *В. Г. Бахтин*
Компьютерная верстка *А. Т. Драгомощенко*
Корректор *О. И. Абрамович*

ЛР № 066191 от 27.11.98

Подписано в печать 20.12.2005. Формат 60×90/16
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура Newton.
Усл. п. л. 17. Уч. изд. п. л. 15,5. Тираж 1000 экз. Заказ №

Гуманитарное агентство «Академический проект»
191002, Санкт-Петербург, ул. Рубинштейна, 26.

Отпечатано в типографии «Град Петров»
ООО ИД «Петрополис»
197101, Санкт-Петербург, ул. Б. Монетная, д. 16,
офис-центр 1, пом. 12, тел.: 336-50-34.
E-mail: info@petropolis-ph.spb.ru
www.petropolis-ph.spb.ru

«Достоевский как мыслитель» — прекрасно написанное скрупулезное исследование, организованное таким образом, что монолит мысли Достоевского органически выстраивается от главы к главе. Джеймс Скэнлан относится к предмету своего исследования со всей серьезностью — как к мыслителю, создавшему свою систему, и как к гениальному писателю. В итоге мы видим живого Достоевского у своих дверей.

Кэрил Эмерсон,
Принстонский университет

Достоевский не только автор идейных романов, но также и крайне влиятельный и значительный публицист, написавший сотни страниц, на которых он прямо высказывает свои идеи. Джеймс Скэнлан проделал работу достойную восхищения, собрав и разместив его высказывания в логически последовательном порядке, порою обращая и к романам, пусть даже и критикуя в какой-то степени многие взгляды Достоевского. Никто прежде не решал такой задачи, и эта книга станет важным вкладом в изучение Достоевского и будет необходима всем поклонникам писателя.

Джозеф Фрэнк,
Стэнфордский университет

Книга «Достоевский как мыслитель» предлагает свежий и убедительный взгляд на философию Достоевского. Автор относится к предмету своего исследования с заслуженным уважением и выбирает ту дистанцию, которая позволяет оценивать вещи критически, не забывая ни о последовательности и серьезности Достоевского, ни о его интеллектуальной «неприбранности». Построенные на четком наборе категорий, доводы ясны, понятны и прекрасно встроены в обширную литературу о взглядах Достоевского. Книга заслуживает внимания каждого читателя Достоевского.

Уильям Тодд,
Гарвардский университет

