

1

Тереза-философ и великий грешник

В одной из своих дневниковых записей за 1864 год Достоевский пишет: «Католицизм (сила ада). Безбрачие. Отношение к женщине на исповеди. Эротическая болезнь. Есть тут некоторая тонкость, которая может быть постигнута только самым подпольным постоянным развратом (Marquis de Sade). Замечательно, что все развратные книжонки приписывают развратным аббатам, сидевшим в Бастилии, и потом в революцию, за табак и за бутылку вина. Влияние через женщин»¹.

То озлобление, с которым Достоевский нападал на католическую церковь и институт папства, совершенно очевидно в его поздних работах, художественных и публицистических (например, в «Дневнике писателя»); помимо этого, только что процитированный пассаж – часть длинной антикатолической тирады, противопоставляющей русское и римско-католическое духовенство, – является самым недвусмысленным в своем утверждении связи между католицизмом, развратом и революцией.

Антикатолицизм формирует одну из старейших традиций русской полемической мысли и обретает обновленное значение в славянофильском споре XIX столетия; однако специфическая интерпретация Достоевским этой полемики и ее важность в рамках его творчества не могут быть объяснены исключительно в терминах славянофильской оппозиции западным институтам². Хотя мотивы

его рассуждений многообразны и сложны, вышеприведенная цитата предполагает источник, до сих пор недостаточно изученный, – см. ссылки на «развратные книжонки» и загадочное упоминание маркиза де Сада. Несмотря на то, что мы, кажется, вряд ли когда-нибудь получим достоверные сведения о знакомстве Достоевского с творениями де Сада³, можно, вне всяких сомнений, заключить, что «развратные книжонки» он читал, так как одна из них, «*Thérèse philosophe, ou Mémoires pour servir à l'histoire du Père Dirrag et de Mlle Éradice*» <«Тереза-философ, или Мемуары, касающиеся истории отца Диррага и мадемуазель Эрадис»>, несколько раз упоминается Достоевским и – это будет доказано – демонстрирует paradigmу принципов, связанных с французским Просвещением и терпимых, согласно Достоевскому, римской церковью.

Первое упоминание о «Терезе» мы находим в XVI главе «Игрока» (1866), где рассказывается о том, как Mademoiselle Blanche, любовница повествователя, познакомила его с некой Hortense, «которая была слишком даже замечательная в своем роде женщина и в нашем кружке называлась *Thérèse philosophe*... Впрочем, нечего об этом распространяться; все это могло бы составить особый рассказ, с особым колоритом, который я не хочу вставлять в эту повесть» (5: 306). Hortense – теневой персонаж (или гомункул, если позаимствовать термин у Набокова), и рассказ о ее отношениях с игроком («с особым колоритом») остался ненаписанным, но Достоевский вновь сошлется на «Терезу-философа» в одном из наиболее значимых документов своей литературной карьеры – в записях к «Житию великого грешника» (1869). Первое упоминание появляется среди списка имен; три последующих более определенны:

• «Преподавание от мальчика еб-и. ("Therese-Philosophe" – избил его за это, а книжку удержал у себя)» – (9: 134);

• «Дружба с мальчиком, который позволяет себе мучить Тихона выходками. (Бес в нем.)

Узнал о "Therese-Philosophe" Тихон.

Благословляет на падение и на восстание. <...>

Рассказ Тихона о своей первой любви, о детях. Монахом жить ниже, надо иметь детей, и выше, когда призвание имеешь. "Therese-Philosophe" смущила Тихона. «А я думал, что уже закалился» (9: 138).

С самой первой фрагментарной публикации в 1921 году план Достоевского создать эпический роман «Житие великого грешника» был признан источником тем и характеров трех его последних ро-

манов («Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы»). Это предварительный набросок громадного нереализованного замысла, который занимал писателя в последние годы жизни и должен был стать, как он сам определил, «последним словом в литературной карьере моей» (29: 151). Фокусируя внимание на связи между безгрешным монахом (Тихоном) и подростком, который как протагонист романа должен был уйти в мир, стать «великим грешником» и быть спасенным, Достоевский задумывался не только об основе моральных ценностей, но и способах их передачи, внушения. То, что «Тереза-философ», по-своему дидактическая книга, так часто упоминается в связи со столь принципиальным «педагогическим» вопросом, подчеркивает настойчивый интерес Достоевского к этой «развратной книжонке».

Тем не менее, эллиптическая природа ссылок Достоевского на «Терезу» создала трудности для комментаторов. Первое издание «Жития» не содержит указаний на то, что «Тереза-философ» название книги; с тех пор, как это было установлено, личность автора осталась под вопросом, поскольку роман появился анонимно в 1749 году⁴. Научные доказательства ныне, похоже, в большинстве своем склоняются в пользу Жана Батиста де Войе, маркиза д'Аржана (d'Argens, 1703–1771), плодовитого автора, который принимал активное участие в философских дебатах своего времени, состоял в переписке с Вольтером, а в 1742 году поступил на службу к Фридриху II, где оставался в течение последующих двадцати шести лет в качестве директора Прусской Академии и личного королевского секретаря. Его обширные сочинения сыграли свою роль в пропаганде идей Просвещения, особенно в Центральной Европе, а в России семь его работ, как литературных, так и публицистических, были изданы в переводе между 1763 и 1787 годами Московским университетом и Академией наук⁵.

Доказательства в пользу д'Аржана как автора «Терезы-философа» были выдвинуты на основе биографических сведений и стилистического сходства с его известными работами⁶, но можно отыскать и более прямые указания в произведении, которое буквально взывает к экспертизе по данному вопросу. В «Жюльетте» маркиз де Сад пишет: «Вот она, “Тереза-философ”, прелестное творение пера Маркиза д'Аржана, единственного, кто разглядел возможности жанра [фриольного романа], хотя лишь частично реа-

лизовал их, единственного, кому удалось достичь счастливых результатов благодаря сочетанию похоти и нечестивости. Последние незамедлительно предстали перед публикой, и форма, в которой автор их с самого начала задумал, дала нам представление о том, какой может быть аморальная книга⁷.

Нет оснований полагать, что Достоевский рассматривал д'Аржана как создателя «Терезы», однако репутация последнего как философа указывает на связь просветительской мысли с ее вульгаризацией во фривольном романе – вульгаризацией, которую Достоевский, по-видимому, считал неизбежной. Джекфри Бреретон отметил, что часто трудно решить, то ли эротическая философская повесть была задумана как легкое развлечение для распутного общества, то ли философия, *moralité*, всерьез стремилась к этому⁸. В «Терезе-философе», как бы то ни было, упрощенная «философия» не только достаточно уютно чувствует себя в своем фривольном контексте, но еще представляет узнаваемый парафраз мыслей, содержащихся в более серьезных трудах д'Аржана.

Вне всякого сомнения, характерная черта Просвещения в том, что «распущенность» должна быть отнесена как к манере сексуального поведения, так и к концепции свободы, рационалистическому мышлению – альянс, иллюстрируемый в «Терезе-философе», где практика сексуальной распущенности является рационализированной с помощью апелляции к просвещенному эгоизму. В своем обзоре фривольного романа XVIII века Барри Ивкер пишет: «“Тереза-философ” – первый фривольный роман, в котором эротические и философские элементы полностью интегрированы. Философские искания геройни есть точная параллель ее открытиям в сексуальной сфере. Они являются собой попытку представить целиком рационализированный подход к определенным областям человеческого опыта»⁹. Достоевский адаптирует рационалистический подход к человеческому опыту в своих собственных целях, эксплуатируя его противоречия и доводя их до крайностей, которые опровергают концепцию рациональной этики, выводимой из эгоизма.

Он, тем не менее, не был первым, кто последовал этим курсом. В вышеприведенном пассаже из «Жюльетты» маркиз де Сад поздравил д'Аржана с тем, что тот разглядел возможности фривольного романа в «Терезе-философе», но добавил, что эти возможности бы-

ли «лишь частично реализованы». За этой вежливой оговоркой лежит радикальное различие в интерпретации распущенности и концепции рационалистического эгоизма как основы общественных и этических принципов, поскольку индивидуализм де Сада отвергает веру в то, что способности разума естественно ведут к системе этического поведения. Несмотря на диаметрально противоположные взгляды Достоевского и де Сада на существование Бога, изучение связи между творчеством Достоевского и непристойной литературой не только откроет его неприятие рационалистической этики Просвещения (с ее элементами морального релятивизма), но также продемонстрирует точки его соприкосновения с писателем, который в своем экстремизме в конечном итоге показал «возможности» фривольной мысли.

Прежде чем говорить о предполагаемых расхождениях и точках соприкосновения, необходимо понять принципы, заложенные в «прелестном творении» д'Аржана. Он, не колеблясь, формулирует их, поскольку с самого начала Тереза обращается к читателю с доверием человека, который усвоил *moralité* просвещенного эгоизма и находит его неопровергимым. «Жалкие смертные, вы воображаете, что способны справиться со страстями, которыми наделила вас природа! Эти страсти даны Богом. Вы же хотите уничтожить их или хотя бы ограничить их какими-то рамками. Безумные! Вы воображаете себя титанами, создателями, более могущественными, чем Создатель истинный? Разве не видите, что все таково, каким и должно быть, и устроено хорошо, и все от Бога <...>?» (9)¹⁰. От этой предпосылки роман движется к мысли: человек – это субъект страстей, которые, по определению, приемлемы и не должны быть подавляемы. Подчиняясь лишь «природе», вольнодумцы д'Аржана проповедуют сексуальную распущенность, основанную на рационалистических принципах – «философия» иллюстрирует рассказ Терезы о ее жизни.

Знаменательно, что и д'Аржан и Достоевский (в «Житии великого грешника» и в какой-то мере в «Братьях Карамазовых») основываются на борьбе между страстью и сдержанностью в годы детства, когда формируется личность, период, в течение которого общественные и культурные влияния определяют образцы поведения. По мнению д'Аржана, ребенок неповинен в аморальном чувстве, лишен и намека на сексуальный стыд, налагаемый общест-

вом, и описание детства Терезы обнаруживает пагубные элементы воспитания, основанного на табу и понятии греха. Будучи неспособной понять предостережения своей матери, ее негодующие комментарии по определенным вопросам, юная Тереза продолжает свои сексуальные исследования с друзьями по играм до одиннадцатилетнего возраста, когда ее посылают в монастырь. Там ей читают лекции об опасностях секса, описываемого в образе коварной змеи, однако обучение способствует лишь возбуждению ее воображения («что я узнала о милой змейке, потрясло меня»; 16). В своей реакции на попытку внушить ей чувство стыда Тереза отвергает возможность определения добра и зла на основе свободного выбора: «И прихоти, и так называемая свобода выбора не имеют никакого значения и существуют лишь постольку, поскольку существуют страсти и желания, одолевающие нас» (18). Следуя строгому детерминизму, Тереза отрицает существование действий, выходящих за пределы или противостоящих естественной силе страстей: «Согласиться с тем, что человек свободен, можно лишь допустив, будто он сам решает, что ему делать. А если это решают за него страсти, данные ему природой, то как можно тут рассуждать о свободе? Сила желаний предопределяет его поступки с той же неукоснительностью, что и четырехфунтовая гиря перевешивает двухфунтовую» (20). В этом механистическом объяснении человеческого поведения желания обусловлены страстями, чья сила проистекает из строения соответствующих органов, темперамента и liqueurs «чудесных соков» – точка зрения, выработанная Ламетри в его работе «Человек-машина» (1748), что подтверждают частые ссылки на тело как машину в «Терезе-философе».

По схеме, выдержанной на протяжении всего романа, за приключением следует беседа – явно в дидактических целях. Томящаяся в монастыре, Тереза однажды получает возможность тайно наблюдать религиозное наставление отца Диррага его юной ученице Эрадис. (Вуаеризм является не только способом образования юной Терезы, но также часто используется как повествовательный прием: точка зрения объединяет читателя и персонажа как наблюдателей сексуальной игры, данной в беспристрастной, простой – «национальной» – манере.) Наставление Диррага в высшей степени эротического сорта, сатирическая комбинация религиозного и сексуального экстаза – слово и дело, – в котором выражение духовной

привязанности передается на языке физической любви («Она любила Бога, как любят возлюбленного»; 35). Тереза в скором времени проходит аналогичную науку под опекой аббата Т., который снабжает ее рациональным объяснением основы сексуального желания во множестве его форм.

Изображение духовного лица как разврата является характерной чертой фриольного романа, выполнявшего задачу сатирической атаки на религиозный истэблишмент¹¹. Но совершенно независимо от сатирического задания сексуально активный священник становится идеальным выразителем принципов непристойности. Дело не только в том, что он свидетельствует о моральном разложении (содействуя ему) и цинизме Церкви, он также служит инструментом светской, просвещенной мысли в качестве наставника добродетели. Следует отметить, что Достоевский использует мотив французского священника-эротомана для своих целей в «Братьях Карамазовых». В главе «Черт. Кошмар Ивана Федоровича» черт припоминает два из множества анекдотов об иезуитской исповеди, последний из которых касается старого священника, сексуально возбуждающегося, когда молодая женщина исповедуется ему в своем грехопадении, «Ah mon père, – отвечает грешница, вся в покаянных слезах. – Ça lui fait tant de plaisir et à moi si peu de peine!» (15: 81; «Это доставляет ему такое удовольствие, а мне так мало труда!» – франц.). Этой фразой Достоевский пародирует понятие сексуальной терпимости, основанное на принципе удовольствия, – принципе, выдвигаемом развращенным священником в «Терезе-философе».

Наставление, которое развращенный клерикальный резонер д'Аржана предлагает Терезе, содержит пространное рассуждение о рациональной организации человеческого (помимо всего прочего, сексуального) поведения. Он проклинает ревность и защищает мастурбацию, проституцию и сексуальную свободу для женщин, равно как и для мужчин. Но здесь есть одна важная оговорка: распущенность должна дозволяться только в тех удовольствиях, которые не нарушают спокойствия и этикета общества. Нарушители этого спокойствия, определяемого нормами всякого общества, должны считаться преступниками и понести соответствующее наказание.

Помимо прочего, существование зла в любом абсолютном чувстве отрицается резонерами романа, которые рассматривают

традиционные представления о добре и зле как относительные. Это мнение д'Аржан разделяет с другими философами XVIII века (такими, как Дидро и де Сад), чьи умозаключения аргументировались с помощью антропологических свидетельств, собранных во время географических экспедиций. Что касается моральной ответственности, то трудно сказать, что таковая существовала для аббата, который размышляет: «А если мы не свободны, то как мы можем грешить?» (75)¹². Добро видится как великодушная, отдаленная фигура, которая не могла, по самой природе вещей позволить абсолютному злу проникнуть в ее творение. Дьявол? – Абсурдная вера. (Это можно сравнить с заявлением Лебедева в «Идиоте»: «Неверие в дьявola есть французская мысль» – 8: 311; В «Братьях Карамазовых» черт Ивана отзыается об этом неверии с насмешливым негодованием¹³.) Бог не позволяет такого посрамления своей милости и силы: «Богу достаточно было уничтожить дьявola, и мы бы были спасены. Но Всевышний и не думает этого делать, проявляя бессилие, а значит, несправедливость» (79).

Аббат возлагает ответственность за зло – если кто-то допускает его существование – на Бога, не на человека; но поскольку зло не существует, человек способен рационально приспособиться к условиям своего бытия. Требования католической морали рассматриваются как форма иррационального фанатизма, подкрепленного догмой, и аббат заключает еще одной апелляцией к разуму и чувствительности – оба дарованы Богом – как соответствующей основе человеческого поведения. Фактически, ведущий «моральный» принцип книги есть благоразумие, базирующееся на законе, разделенном элитой (рациональная распущенность), чья сексуальная практика является невинной до тех пор, пока они поддерживаются обществом посвященных в удовольствия либертинизма и принципы рационалистической морали. Аббат не выражает желания прозелитствовать среди простых душ, склоняющихся к моногамии и семье.

Ответ Достоевского элитарным моральным установкам будет рассмотрен позднее, но следует отметить, что он демонстрирует попытку «рационализировать» сексуальный контакт такого рода в отношениях между Тоцким и Настасьей Филипповной в «Идиоте». Решив войти в respectableное общество с помощью брака, Тоцкий объясняет (рационализирует) свое поведение с Настасьей

Филипповной так: «Тоцкий прямехонько начал с того, что объявил ей о невыносимом ужасе своего положения; обвинил он себя во всем; откровенно сказал, что не может раскаяться в первоначальном поступке с нею, потому что он сластолюбец закоренелый и в себе не властен, но что теперь он хочет жениться...» (8: 40). Если интерпретировать вольнодумную распущенность исключительно в сексуальных терминах, тогда Тоцкий – настоящий либертен Достоевского: неисправимый сенсуалист, не ответственный за свое поведение, и рациональный эгоист, беспокоящийся о сохранении приличия и своих собственных интересов. Несомненно, большая часть психологических перипетий «Идиота» может быть объяснена желанием Настасьи Филипповны дискредитировать вольнодумный миф Тоцкого своим отказом принять рационалистический сексуальный закон посвященных, быть «благоразумной».

Подобные сложности не занимают упорядоченную фантазию Терезы-философа с ее механистическим объяснением страсти и ее объективизацией сексуального партнера. Восприняв принципы рационального поведения, Тереза предпочитает продолжать свое «образование» до заслуженного ею итога, но не без риска, на который она идет в наиболее фривольных эпизодах романа. Лишившись последнего из родителей (своей матери, которая не вынесла финансовой катастрофы), одна в Париже без каких-либо источников существования, Тереза находит свое положение настолько безнадежным, что решает стать монахиней. Она, тем не менее, выбирает иное занятие в результате встречи с Буа-Лорье, женщиной респектабельного поведения, но одной из тех, «которых нужда заставила служить забавой богатых бездельников» (90).

В ходе их бесед Тереза выясняет, что сексуальная активность ее собеседницы в качестве проститутки есть следствие вынужденных мотивов; но когда Буа-Лорье пытается подтолкнуть Терезу к такой же активности, последняя возмущена – реакция эмblemатическая. Для данного факта, удобно проигнорированного д'Аржаном: здесь свобода нравов является рационализацией сексуальной эксплуатации, основанной на экономической зависимости (книга изобилует разнообразными экономическими и меркантильными подробностями), изучение роли денег в сексуальном господстве станет задачей для

романистов уже XIX столетия: Диккенса, Бальзака, Достоевского.

В свою очередь Буа-Лорье просто объясняет Терезе, что та должна принять определенные общественные и экономические реальности, и во вставной новелле она вспоминает собственную историю жизни в качестве иллюстрации. Осиротевшая в возрасте шести лет Буа-Лорье в конечном итоге познакомилась с жизнью проституток, которую она продолжает с неустанной решимостью (поддерживаемой анатомической спецификой – «непреодолимой девственностью» – что дает ей определенное ощущение невинности). Когда Буа-Лорье делится полученным ею разнообразным секуальным опытом, она открывает практическую сторону своего ремесла, дополняя теоретические суждения Терезы об относительности морали. Убежденная наконец в том, что она должна отказаться от своих предубеждений на практике, как и в теории, Тереза соглашается ублажать некоего графа с утонченными вкусами, который прилично объясняется ей в любви, берет ее под свое покровительство и вдохновляет написать назидательное повествование о полученном опыте. Они устраивают жизнь, «избавив себя от младенцев и лишних волнений» (138).

Заключительные страницы романа посвящены диалогу Терезы с графом, в котором резюмируются взгляды д'Аржана на эгоизм и природу социальных отношений, и где содержится один пассаж, заслуживающий, чтобы быть процитированным, по меньшей мере, как *profession de foi* вольномыслия XVIII века. Граф замечает: «Ведь ясно, что мысли не зависят от наших желаний. Для того чтобы стать счастливым, каждый должен решить, какое из всех удовольствий ему ближе всего и отвечает его основным наклонностям. Он должен взвесить все “за” и “против” и предугадать последствия своего выбора. Личные интересы, конечно, прежде всего, но необходимо также учитывать, послужит ли твой поступок интересам всего общества. Трудно, почти невозможно удовлетворить свои потребности, не прибегая к помощи множества людей. Поэтому каждый из нас должен позаботиться и о счастье своего ближнего, тогда сделанное им добро вернется обратно. Круг замкнется. Тот, кто отвергает этот принцип, отказывается и от собственного счастья. Отсюда следует непреложный вывод, что основное правило, которому должен следовать каждый, чтобы быть счастливым в этом мире, – быть порядочным человеком и соблюдать законы ци-

вилизованного общества, которые крепкими нитями связывают людей между собой» (129). В соответствующем умозаключении по поводу этой философии просвещенного эгоизма граф предлагает характерное объяснение основ человеческого поведения: «Все поступки, которые мы совершаем, подчиняются двум принципам: “в меру возможностей получать удовольствия”, “в меру возможностей избегать огорчений”» (132–133).

Такова эта книга, которую Достоевский четыре раза упоминает в «Житии великого грешника». Придание серьезной значимости утверждениям, содержащимся в занимательных остротах д'Аржана, было бы чуждо самому духу философской повести с ее доверием к разуму и мере иронической беспристрастности, свойственной просветительскому скептицизму. Помимо всего, «Тереза-философ», как бы ее ни использовали другие, превосходно служит компендиумом идей и позиций, подвергающихся сомнению в позднем творчестве Достоевского, – идей, которые появились, *mutatis mutandis*, в среде его идеологических оппонентов в 60-е годы. Когда Лопухов в радикальном романе Чернышевского «Что делать?» объясняет Веру Павловне, что источником чувств и сильных желаний фактически является эгоизм, он во многом утверждает те же самые принципы, которые граф излагает Терезе: «Всеми нашими поступками управляет самолюбие... Я вас люблю потому, что мне нравится вас любить» (132). Хотя суровое морализаторство Чернышевского очень отличается от эротической фантазии д'Аржана, разумный эгоизм «Что делать?» основан на том же оптимистическом эмпирическом допущении, что индивидуумы, преследующие свою собственную выгоду в рациональной социальной среде, естественно объединяются в желанной модели человеческих отношений.

Настойчивость, с которой эта вера утверждается в «Терезе-философе», дает великолепный пример популяризации определенных принципов, фундаментальных для просветительского требования рациональной, объективной основы моральных ценностей. В своей книге «Философия эпохи Просвещения» Люсиен Голдманн определяет это требование в терминах «индивидуалистической перспективы»: «Едва зрелый и полностью независимый статус индивидуального разума был провозглашен, а все трансиндивидуальные авторитеты отвергнуты, проблема оказалась в том, чтобы

установить РЯД обязательных правил поведения, базирующихся лишь на признании их законности индивидуальным сознанием»¹⁴. Из разнообразных формулировок этого ряда правил вытекает один базовый принцип: индивидуального разума, управляемого просвещенным эгоизмом, достаточно для содействия всеобщему доброму.

Голдманн утверждает, однако, что никакая система моральных ценностей, основанная на индивидуализме, на индивидуальном сознании, не может быть установлена как необходимо законная, и именно в этом пункте Достоевский и де Сад (по очень разным причинам) атакуют концепцию рациональной этики¹⁵. Ни тот ни другой не рассматривали моральные ценности как неотъемлемый продукт разума, оба восприимчивы к деструктивному потенциалу эгомании, без различной к рациональной концепции счастья, и оба полностью осознают преднамеренную и расчетливую природу зла.

В соответствии с рационалистической концепцией морали существование зла должно рассматриваться как результат испорченной общественной среды и как предмет, который может быть устранен посредством реформы; между тем, с дурным поведением, которое нарушает спокойствие общества, оно имеет право бороться, согласно произведениям д'Аржана (включая «Терезу-философа»), установленными средствами. В результате вопрос о моральной ответственности за преступление снимается – позиция, против которой Достоевский решительно протестовал в «Преступлении и наказании», в «Идиоте», в «Дневнике писателя» и «Братьях Карамазовых» (особенно в книге II, главе V). Он часто приписывал ее социалистической мысли, но это не должно затемнять тот факт, что, по его мнению, социалисты являются наследниками Французской революции и Просвещения с его рационалистической, эмпирической системой общественной морали.

Не только моральная ответственность за преступление (которое само по себе рассматривается как продукт среды) заменяется юридическим законом, но вдобавок средства, используемые обществом для эффективности этого контроля, являются предосудительными как само преступление – особенно в случаях, ведущих к высшей мере наказания. (Ср. рассказ Мышкина о казни в Лионе: «Убивать за убийство несоразмерно большее наказание, чем самое преступление. Убийство по приговору несоразмерно ужаснее, чем убийство разбойничье» – 8: 20). В этом пункте, как и в других, поража-

ет то, до какой степени Достоевский был предвосхищен де Садом. В книге «Философия в будуаре» де Сад пишет: «Одним словом, убийство остается ужасным поступком, но <...> стоит ли в подобных случаях наказывать человека смертью? <...> Является ли убийство преступлением или не является? Если оно не относится к преступлениям, то зачем тогда издавать законы, его преследующие? Ну, а если оно все-таки оказывается преступлением, то в силу какой варварской и глупой непоследовательности мы наказываем виновных, прибегая к тому же средству?» (218–219).

В конечном счете, рационалистическая мораль предназначена только для элиты, способной формулировать и применять ее принципы в манере, удобной для ее (элиты) собственного просвещенного эгоизма. Для остальных, особенно для низших классов, не способных понять эти «врожденные» принципы, есть две альтернативы: система наказаний и религия. Бог, так сказать, пускает только через служебный вход, дабы обеспечить спокойствие масс¹⁶. Ответ Достоевского на моральный элитизм (рационалистическая, привилегированная этика – для просвещенных, религия – для остальных) наиболее полно представлен на примере отношений между Иваном Карамазовым и Смердяковым, который пародирует и в конечном итоге разрушает Иванову просвещенную, безбожную добродетель; однако этот ответ есть непременный, настойчивый элемент большинства произведений писателя, созданных после ссылки. Без религиозной веры – трансцендентных моральных ценностей – никакая система морали не действенна.

В «Братьях Карамазовых» Миусов пересказывает взгляды Ивана на связь между моралью и верой в бессмертие: «...он 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 единствено потому, что люди веровали в свое бессмертие». Без веры в бессмертие нет и аморального поступка, «все будет позволено, даже антропофагия». Иван заканчивает (как нам рассказывают) утверждением, что «для каждого частного лица, <...> не верующего ни в Бога, ни в бессмертие свое, нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему, религиозному, и что

эгоизм даже до злодейства не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым, самым разумным и чуть ли не благороднейшим исходом в его положении» (14: 64–65). Достоевский, как и де Сад, абсолютист в своей аргументации, и вышеприведенный пассаж демонстрирует сходство типа рассуждений, на которых де Сад основывает свою концепцию криминальной свободы. Можно предположить сознательное сходство, если учесть, что в записных тетрадях к «Братьям Карамазовым» есть ссылки на де Сада в этом контексте как на пример криминального эгоцентризма, не сдерживаемого трансцендентальными, религиозными ценностями. Это та самая связь между преступлением и неверием, которую Достоевский желал развить в своем цикле «Житие великого грешника» с его протагонистом, «свергающим» Бога и добивающимся бесчестия.

Предшествующий анализ был связан с «Терезой-философом» и ее философией как парадигмой интеллектуальной и этической системы, полностью отвергаемой Достоевским в течение двух последних десятилетий его жизни. В то же время я сослался на маркиза де Сада как на писателя и мыслителя, который, предвосхищая Достоевского, проследил «индивидуалистическую перспективу» до ее конструктивного, эгоцентрического предела. Как бы то ни было, ссылки к «Терезе-философу» есть в «Житии великого грешника», что предполагает более специфическую область, касающуюся данного вопроса, – такова отсылка, которая затем появится в «Братьях Карамазовых». В «Житии великого грешника» Достоевский утверждает, что Тихон смущен «Терезой-философом», что его воля подвергается испытанию и что эта книга сыграла роль в развращении «мальчика». Очевидно, что мальчик предназначен стать протагонистом цикла, и в качестве такового он рассматривался как первоначальный прототип Алеша Карамазова, которого Достоевский планировал провести через похожую схему грехопадения и искупления. Согласно такой интерпретации, Тихон должен был послужить предшественником отца Зосимы, кем он, несомненно, и является в некоторых подробностях.

Однако перенесение подробностей с набросков «Жития» на последний роман Достоевского осложнено субстанциональным смещением, произошедшим за десять лет в его намерениях относительно главных персонажей задуманной серии романов. Тихон,

к примеру, наделен характеристиками, которые будут отнесены к Алеше: оба являются объектами соблазна вожделения (хотя Алеша находит его в некнижной форме – «Тереза» заменяется Грушенькой); а беспокойство Тихона по поводу духовного и морального образования юного мальчика является параллелью к отношениям Алеши с Колей Красоткиным.

С этого момента дальнейшие аналогии развиваются между двумя мальчиками, которые оба начитались книг, не подходящих для их возраста (см.: 14: 463). Достоевский, однако, не упоминает о «Терезе-философе» в «Братьях Карамазовых», равно как и не проводит Колю через фазу развращения. Несомненно, Коля испытывает определенное презрение к сексуальным отношениям. Здесь есть упоминание о русском эротическом романе (по французской модели) XVIII века «Родственник Магомета, или Целительное дурачество» (14: 493). Коля берет его с отцовской полки и использует для игрушечной пушечки, которую даст умирающему Илюше; этим актом милосердия Достоевский исключил эротический элемент, превалировавший в его описании «мальчика». Тем не менее, сходство между двумя мальчиками остается – в их браваде, их амбициозности, их чувстве превосходства. Если бы Достоевский сохранил план «Жития великого грешника» и далее, то Коля Красоткин, а не Алеша должен был стать окончательным протагонистом цикла. В том романе, который мы имеем, чувствуется, что Коля – более сильный характер с богатым потенциалом, лучше подходящий к концепции «великого грешника» Достоевского.

Какая бы логика ни стояла за эволюцией от Тихона и мальчика к Зосиме, Алеше и Коле, окончательной целью замысла Достоевского было возвращение его протагониста к формам духовности, основанным на русском православии¹⁷. Достоевский в своих романах пытается положительно определить и интерпретировать эти формы, но он также видит и то, чего в них нет: противостояние идеям католицизма, социализма, безбожной Европы. В ранее процитированном фрагменте Достоевский упоминает о католицизме (адская сила), развращенности (маркиз де Сад) и порочных аббатах, пишущих свои непристойные книги, ожидая момента, чтобы ринуться в революцию. Однако в записи, которая предшествует этому фрагменту, Достоевский высказывает свою уверенность в существовании связи между католицизмом и антицерковной рево-

люцией куда более определенно: «Доказать, что папство гораздо глубже и полнее вошло во весь Запад, чем думают, что даже и бывшие реформации есть продукт папства, и Руссо, и Французская революция – продукт западного христианства, и, наконец, социализм, со всей его формалистикой и лучиночками, – продукт католического христианства». Охарактеризовав папство, Достоевский заключает: «Переход к русскому духовенству. Братство» (20: 190).

Это соединение непристойности, развратных священнослужителей, католицизма, вольномыслия, социализма и революции и их контраст духовным принципам, которые должны быть воплощены в Тихоне и Зосиме, находятся среди более идиосинкритических манифестаций мысли Достоевского. Тем не менее, чтение «Терезы-философа», классики вольномыслия, известной Достоевскому, с развратными священниками, гедонизмом и моральным релятивизмом под маской просвещенного эгоизма, давало цепочку, или «парадигму», ассоциаций, ведущих к полемике писателя с Просвещением и римским католицизмом. Кто-то может возразить, что «Тереза-философ» есть уже сама по себе антиклерикальная сатира, но для Достоевского разложение церкви и просветительская сатира на это разложение – две стороны одного процесса деградации. Какими бы сомнительными или некомпетентными ни были рассуждения Достоевского (Томас Манн воскресил их в искаженной диалектике Нафта из «Волшебной горы»), очевидно, что этот комплекс идей формирует фундамент не только его концепции свободы и моральной ответственности, но также его интерпретации человеческой личности за пределами утешений разума.

Авторизованный перевод С.И. Патрикеева

ПРИМЕЧАНИЯ

Впервые опубликовано: William C. Brumfield. Therese philosophie and Dostoevsky's Great Sinner // Comparative Literature. Vol. 32. No. 3 (Summer 1980).

1 Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 тт. Л.: «Наука», 1972–1990. Т. 20. С. 191. Далее номер тома и страницы указывается в тексте в скобках. – Прим. ред.

2 См., к примеру, мнение Джозефа Франка о расхождении между православной и католической трактовкой вопроса и об интеллектуальных предшественниках Достоевского: Frank J. Dostoevsky: The Seeds of Revolt. 1821–1849. Princeton, 1976. Р. 215–216.

3 Статья Роберта Джексона «Dostoevsky and Marquis de Sade» (Russian Literature. IV. January, 1976) – удачная коллекция упоминаний Достоевским де Сада, но она не дает никаких новых доказательств его знакомства со специфическими текстами де Сада. В любом случае, концепция садизма у Достоевского вполне ясна из его творчества – поскольку имеются определенные сходства в их мышлении.

4 Марио Прац (*Praz M. The Romantic Agony* / Trans. Angus Davidson, 1933; rpt. London and New York, 1970) и Е.Н. Коншина (Коншина Е.Н. Записные тетради Ф.М. Достоевского. М.; Л. 1935. С. 416) относят текст к некоему Монтины, то же сделал и Э. Васиолек (*The Notebook for «The Possessed»*. Chicago, 1968). Первоначально атрибуция к Монтины «commissaire des guerres» была сделана неким аббатом Сефером (*Sepher*), который настаивал, что «автор» был приговорен к восьми месяцам заключения в Бастилии за публикацию этой книги.

5 Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. М., 1962. I, 5.

6 См.: *Bibliotheca Germanorum Erotica et Curiosa* / Hugo Hayn, Alfred Gotendorf. Munich, 1914. S. 629–632; комментарии Т.А. Лапицкой в академическом издании Достоевского (9: 519); библиографическую хронику в кн.: *Johnston Elsie. Le Marquis d'Argens*. Paris, 1928. P. 205, 208; и статью: *Ivker Barry. Towards a Definition of Libertinism in 18th-century French Fiction // Studies on Voltaire. Vol. LXXIII / Theodore Besterman*. Geneva, 1970.

7 *Marquis de Sade*. Juliette / Trans. Austryn Wainhouse. New York, 1968. P. 462. Авторство «Терезы-философа», приписываемое Монтины М. Працом, несколько озадачивает, поскольку при обсуждении «Терезы» он цитирует фразу из данного пассажа, в котором де Сад называет автором маркиза д'Аржана (*Praz M. The Romantic Agony*. P. 100–101).

8 *Brereton G. A Short History of French Literature*. Baltimore; Md., 1961. P. 126–127. В своей статье «Trade in Taboo: The Life of a Clandestine Book Dealer in Pre-Revolutionary France» Роберт Дарртон демонстрирует впечатляющей силой фактов ту степень, в которой непристойная литература использовалась для распространения радикальных политических идей, равно как и различных философских концепций, существовавших во Франции в XVIII веке (*The Widening Circle: Essays on the Circulation of Literature in 18th-century Europe* / Ed. Paul Korshin. Philadelphia, 1977); см. особенно с. 52–55.

9 *Ivker B. Op. cit.* P. 231.

10 «Thérèse philosophe, ou Mémoires pour servir à l'histoire du Père Dirrag et de Mlle Eradice», Nouv. ed., revue sur celle originale sous la rubrique de La Haye, s.d. (издатель и дата не установлены, но, согласно *Bibliotheca Germanorum*, это издание было выпущено <с дозволения цензуры> в 1882 году); данное издание «держит вступление, поддерживающее авторство д'Аржана. Здесь и далее перевод цитируется по изданию: *Маркиз де Сад. Философия в будуаре. Тереза-философ. Французский эротический роман XVIII века*. Минск, 1992. (Страницы указаны в скобках. – Прим. ред.)

11 См.: *Ivker B. Op. cit.* P. 233. В «Терезе-философе» этот прием подчеркнуто мотивирован ссылкой на реальное событие – получившую широкую огласку скандальную историю Жирара и Кадьера (1728–1731), когда Жирар, католический священник, был обвинен в совращении одной из своих духовных подопечных, некоей Кадьер. Хотя Жирар был оправдан иезуитским судом, беременность Кадьера дала «боеприпасы» для последующих антиклерикальных пропагандистов, в том числе д'Аржану, который ссылается на это дело в своих предшествующих мемуарах (1735). Несмотря на то, что д'Аржан использует данный скандал в одном из эпизодов романа и в своей анаграмматической ссылке в подзаголовке («Мемуары, касающиеся истории отца Диррага и мадемуазель Эрадис»), у него не было особой необходимости обращаться именно к этому делу для создания портрета отца Диррага.

12 Это простое заявление содержит в себе трудный вопрос, касающийся позиции Достоевского, который решительно выступает против этих как моральных, так и правовых аргументов в «Братьях Карамазовых». Социальный детерминизм, оборачивавшийся рационализмом, когда речь шла о человеческом поведении, был распространен среди радикальных современников Достоевского, таких, как Николай Чернышевский. В его влиятельном для целой эпохи романе «Что делать?» Лопухов, один из представителей «новых людей», спрашивает Веру Павловну: «Кто имеет право порицать выводы из факта, когда существует факт? Ваша личность в данной обстановке – факт; ваши поступки – необходимые выводы из этого факта, делаемые природою вещей. Вы за них не отвечаете, а порицать их – глупо» (Чернышевский Н.Г. Собр. соч: В 5 тт. М., 1972. Т. 1. С. 39).

13 Раммельмайер ставит замечание Лебедева в связь с пассажем из вольтеровских «Разговоров между А, В и С»; тем не менее, осмение идеи дьявола не является чем-то необычным в литературе французского Просвещения, и Достоевский мог опираться в этом заявлении на множество источников, включая «Терезу-философа». См.: Rammelmeyer C. Dostojevskij und Voltaire // Zeitschrift für slavische Philologie. 1958. Bd. XXVI. H. 2. S. 259.

14 Goldmann L. The Philosophy of the Enlightenment / Trans. Henry Maas. Cambridge, Mass., 1973. P. 25.

15 Ibid. P. 26–29. Упоминание Голдманном де Сада в этой связи особенно уместно: «Не удивительно, что великие мыслители данного периода абсолютно не умели понять трудности, связанной с основанием этих вообще принятых ценностей на индивидуальном сознании. Единственное исключение – и он стоит на рубеже Просвещения – это маркиз де Сад, который выработал полностью рациональную и систематическую позицию по отношению к миру, основанную на презрении и ненависти».

16 Ньюэлл Буш суммировал взгляды д'Аржана на этическую функцию религии следующим образом: «Следуя Бейлю в отделении морали от религии, маркиз д'Аржан утверждает, что многие люди были добродетельными без побудительного мотива веры в бессмертие. Для большинства, однако, идея будущей жизни и Божьего возмездия была необходимой для поддержания добропорядочности. Как бы то ни было, истинная ценность религии являлась в первую очередь этической. Кроме того, различие между добром и злом должно было базироваться на общем чувстве или на естественном свете разума, которым наделены все люди как даром Божиим» (Bush Newell. The Marquis d'Argens and his «Philosophical Correspondence». Ann Arbor, 53. P. 224–226). Ср. соответствующее замечание Голдманна об этом «двойном стандарте правды»: «Хотя бог Вольтера и Руссо, должно быть, имел мало общего с Трансцендентным Богом христианства, и хотя философы часто признавали необходимость двойного стандарта правды, в зависимости от того, к кому они обращались: к образованным классам или к необразованным массам, – все же остается ясным, что их религиозная мысль проистекала из структуры их философской концепции мира» (Goldmann L. Op. cit. P. 32).

17 См. записи Достоевского к «Житию великого грешника» от 1 января мая 1870 г. (9: 128, 138–139).