

Глава 2

Личность как Абсолют — главный принцип метафизики Достоевского

1

Среди множества существующих интерпретаций философского мировоззрения писателя, безусловно, можно найти очень верные наблюдения и суждения, в том числе и совпадающие с предложенным нами представлением о главных принципах его философии человека. Однако ни один из исследователей, на наш взгляд, не сумел понять до конца *цельность* и *последовательность* философских взглядов Достоевского. Если в первые полстолетия после смерти писателя это объяснялось еще недостаточной изученностью его творчества, то в наши дни это можно объяснить только господством ложных стереотипов в оценке его мировоззрения.

Очень популярным в наши дни является представление о Достоевском как христианском, православном мыслителе, не вышедшем (по крайней мере, в своем зрелом творчестве) за рамки догматического православного учения. Наиболее капитальное обоснование этой точки зрения еще в 1939 г. дал Н. Лосский в книге «Достоевский и его христианское миропонимание». Поскольку все, что мы говорили ранее о философских и религиозных воззрениях Достоевского, свидетельствует против этого мнения, мы не будем останавливаться на нем подробнее. Оно настолько далеко от действительности, что защищать

его можно только с помощью существенного насилия над художественной материей произведений Достоевского.

Гораздо более тонкой и схватывающей некоторые важные моменты мировоззрения Достоевского является концепция М. Бахтина, однако и она в целом дает совершенно ложное представление о философских взглядах писателя. В силу же ее чрезвычайной распространенности и влиятельности (особенно на Западе) она имеет еще более негативное влияние на формирование адекватного представления о мировоззрении Достоевского, поскольку, по существу, «запрещает» искать в его творчестве последовательной авторской философии.

Совершенно правильно указывая на «персонализм» Достоевского, на то, что для него человеческая личность имеет абсолютное значение, ни сравнимое ни с чем иным, Бахтин одновременно утверждает метафизический «плюрализм» как основу творческого метода писателя. На уровне самого творческого метода Бахтин фиксирует эту особенность художественного мира Достоевского с помощью термина «полифонический роман».

*«Множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов, <...> является основной особенностью романов Достоевского. Не множество характеров и судеб в едином объективном мире в свете единого авторского сознания разворачивается в его произведениях, но именно множественность равноправных сознаний с их мирами сочетается здесь, сохраняя свою неслиянность, в единство некоторого события»¹. И далее: «В его <Достоевского> произведениях появляется герой, голос которого построен так, как строится голос самого автора в романе обычного типа. Слово героя о себе самом и о мире так же полномерно, как обычное авторское слово; оно не подчинено объектному образу героя как одна из его характеристик, но и не служит рупором авторского голоса. Ему принадлежит исключительная самостоятельность в структуре произведения, оно звучит как бы *рядом* с авторским словом и особым образом сочетается с ним и с полноценными же голосами других героев»². И, наконец, непосредственно о метафизике романов Достоевского: «Мир Достоевского глубоко *плюралистичен*. Если уж искать для него образ, к которому как*

¹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собр. соч. В 7 т. М., 1997–2012. Т. 6. С. 10.

² Там же. С. 11.

бы тяготеет весь этот мир, образ в духе мировоззрения самого Достоевского, то таким является церковь, как общение неслиянных душ, где сойдутся и грешники, и праведники; или, может быть, образ дантовского мира, где многоплановость переносится в вечность, где есть нераскаянные и раскаявшиеся, осужденные и спасенные. Такой образ в стиле самого Достоевского, точнее, его идеологии, между тем как образ единого духа глубоко чужд ему»³.

В связи со всем сказанным Бахтин делает логичное (в рамках его системы предпосылок) заключение: «...мир Достоевского по-своему так же закончен и закруглен, как и дантовский мир. Но тщетно искать в нем *системно-монологическую*, хотя бы и диалектическую, *философскую* завершенность, и не потому, что она не удалась автору, но потому, что она не входила в его замыслы»⁴.

Несмотря на странное сочетание существенно различных по содержанию образов в последних цитатах (ведь «дантовский мир» включает не только Рай, но и Ад с Чистилищем, где души пребывают *изолированными* друг от друга, просто *сосуществующими* вне общения; в то время как церковь — это именно *мистическое общение* душ), мысль Бахтина предельно ясна: форма полифонического романа была нужна Достоевскому для того, чтобы выразить важнейший принцип своего мировоззрения — убеждение в абсолютности человеческой личности. Далее Бахтин подчеркивает слова писателя о том, что для него было главным изобразить «человека в человеке». «Для Достоевского не существует идей, мыслей, положений, которые были бы ничьи-ми — были бы “в себе”. И “истину в себе” он представляет в духе христианской идеологии, как воплощенную в Христе, то есть представляет ее как личность, вступающую во взаимоотношения с другими личностями»⁵.

Это можно признать достаточно адекватным выражением исходного принципа метафизики личности у Достоевского, однако то, как Бахтин развивает этот исходный принцип, уже вызывает существенные возражения, поскольку он делает Достоевского своего рода «безыдейным» мыслителем, не стремившимся к тому, чтобы развить указанный исходный принцип

³ Там же. С. 34–35.

⁴ Там же. С. 40.

⁵ Там же.

и построить целостную философию человека. Трудно понять, как такой в общем-то пронизательный исследователь, как Бахтин, мог защищать столь нелепую точку зрения, противоречащую всему тому, что мы знаем о Достоевском и о целях его творчества.

Для того чтобы критически оценить концепцию Бахтина, прежде всего попытаемся понять, какие преломления в конкретном художественном методе могут иметь принципы «плюрализма» и «полифонии», взятые в самом общем их значении. Здесь, вообще говоря, обнаруживаются два аспекта. Во-первых, акцент может быть сделан на бесконечной полноте и самобытности *внутреннего* мира отдельных «неслиянных» личностей; во-вторых, можно полагать главным именно взаимную независимость личностных центров, в этом случае писателя в меньшей степени должен интересовать внутренний мир героев, остающийся как бы «непроницаемым», все внимание должно переноситься на выражение *внешней* специфичности личностей.

Если писатель в своем творчестве реализует принцип «плюрализма» в первом из отмеченных аспектов, он нацелен на предельно ясное обозначение различия внутренних миров героев и при этом должен стремиться к тому, чтобы показать всю глубину этих миров. Наиболее естественно это можно сделать через *психологический анализ*, осуществляемый автором или самим героем.

Совершенно очевидно, что Достоевский вовсе не ставит себе такой цели, а его художественный метод скорее *антипсихологичен* (хотя бы потому, что его герои очень далеки от реальных людей, «фантастичны» по своему внутреннему миру). Вся линия развития европейского психологического романа лежит далеко в стороне от традиции Достоевского.

Приписывая Достоевскому принцип *абсолютного* плюрализма личностных начал, Бахтин, очевидно, полагает, что у Достоевского этот принцип получает художественное воплощение исключительно во втором из указанных выше аспектов. Если это так, то мы должны обнаружить в произведениях Достоевского изображение предельно самобытных и непостижимых до конца в своей внутренней сути людей, причем указанная самобытность должна как-то проявляться в поступках и речи героев. Попробуем понять, есть ли это в произведениях Достоевского.

Что касается необычных и даже «фантастических» поступков, то их присутствие в жизни героев Достоевского не вызывает никакого сомнения. Однако такие поступки должны быть не просто необычными, они должны свидетельствовать о самобытности человека, его неповторимости, непохожести на окружающих; т. е. они должны быть непредсказуемыми, *неожиданными для окружающих*. Хотя такие поступки присутствуют в романах Достоевского и, как правило, играют существенную роль для характеристики героев, их оказывается совсем немного: убийство старухи-процентщицы Раскольниковым и самоубийство Свидригайлова (в «Преступлении и наказании»), выходка Ставрогина на приеме у губернатора (в «Бесах»), попытка самоубийства Версилова (в финале Подростка) и т. д. Однако другая, не менее существенная часть поступков героев Достоевского оказывается предсказуемой и *ожидаемой*. Покаяние Раскольникова, убийство Настасьи Филипповны Рогожиным и множество других, может быть менее ярких, но не менее существенных поступков совершается в романах Достоевского уже после того, как они были предсказаны или даже подсказаны тому, кто их совершает.

И уж совсем мало убедительных примеров в пользу концепции Бахтина дает анализ того, что говорят герои Достоевского. Все стилевые особенности речи, как правило, выражают у Достоевского не индивидуальность человека, а его социально-культурную принадлежность, недаром герои одного социально-культурного уровня говорят совершенно идентичным в стилевом отношении языком. Если же взять персонажей, находящихся на первом плане, то мы увидим, что очень часто в своих диалогах они как бы «подыгрывают» друг другу: и стилистика, и содержание диалогов объединены какой-то невидимой системой отношений, *словно управляются из единого центра*. Все это мало похоже на стремление выразить целостность и индивидуальность независимых личностей и, конечно, противоречит главной идее Бахтина. Но самое интересное, что известная теория Бахтина о *диалогизме* романов Достоевского прямо *противоречит* его утверждению о плюрализме, господствующем в их художественном мире. Вспомним основные положения указанной теории.

Бахтин утверждает, что романная форма до Достоевского предполагала только монологическое слово; речь

каждого персонажа была непосредственно зависима лишь от его объективной характеристики и выражала эту характеристику, она никак не «откликнулась» на речь другого, не учитывала ее в своей структуре. В романах Достоевского, утверждает Бахтин, все наоборот. «У Достоевского почти нет, — пишет он, — слова без напряженной оглядки на чужое слово. В то же время объектных слов у него почти нет, ибо речам героев дана такая постановка, которая лишает их всякой объектности»⁶. Полностью соглашаясь с этим высказыванием, читаем дальше: «Основные для Достоевского стилистические связи — это вовсе не связи между словами в плоскости одного монологического высказывания, — основными являются динамические, напряженнейшие связи между высказываниями, между самостоятельными и полными речевыми и смысловыми центрами, не подчиненными словесно-смысловой диктатуре монологического единого стиля и единого тона»⁷.

По поводу последнего вывода уже необходимо задать вопрос: возможен ли диалогизм в бахтинском понимании — как постоянная оглядка на чужое слово и постоянный учет его смысла — без наличия определенной формы смысловой координации и единства? Совершенно очевидно, что Бахтин отождествляет «монологизм» (во всех его смыслах) с «объективностью», понимая под последней наличие единой точки зрения, которая является внешней по отношению к позиции участников диалога и чуждой им, в том смысле как объективный материальный мир чужд внутреннему духовному миру человека. Справедливо утверждая, что Достоевский полностью отвергает таким образом понятие «объективность» (именно поэтому у Достоевского практически нет объектных слов, обладающих однозначным и всеобщим смыслом), Бахтин в силу упомянутого неявного отождествления отвергает одновременно все возможные формы монологизма, не замечая, что диалогизм на феноменальном уровне не только не отвергает, но даже предполагает, «монологизм» на уровне сущности (т. е. как раз на уровне метафизических оснований художественной реальности) — как сущностную центрированность художественного мира, преодолевающую плюра-

⁶ Там же. С. 227.

⁷ Там же. С. 228.

лизм личностных центров и делающую полифонию в содержательном смысле *иллюзорной*.

Наличие «динамических, напряженнейших связей» между высказываниями героев вопреки утверждению Бахтина вовсе не препятствует тому, чтобы слова героев и их духовные миры были подчинены смысловой «диктатуре» некоторого единого центра; более того, такой центр явно присутствует в каждом романе Достоевского. Удивительно, что сам Бахтин приводит характернейшие примеры именно такой «диктатуры» внешнего по отношению к герою смыслового центра! Рассматривая внутренний монолог «подпольного человека», Бахтин убедительно показывает, что внутренняя речь героя только по видимости монологична и определяется его собственным мнением, но по сути представляет собой постоянный диалог с чужими голосами, *по отношению к которым* и выстраиваются характеристики, которые герой дает самому себе. «Герой не знает, чье мнение, чье утверждение в конце концов его окончательное суждение: его ли собственное, покаянное и осуждающее, или, наоборот, желаемое и вынуждаемое им мнение другого, приемлющее и оправдывающее его»⁸.

В ранних повестях Достоевского «центрированность» повествования носит неявный, скрытый характер; смысловой центр, от которого зависят все герои, как правило, не вполне определен. В романах Достоевского наличие такого центра гораздо более очевидно. Очень выразителен анализ образа Настасьи Филипповны, проводимый Бахтиным. «Считая себя виновной, падшей, она в то же время считает, что другой, как другой должен ее оправдать и не может считать ее виновной. Она искренне спорит с оправдывающим ее во всем Мышкиным, но так же искренне ненавидит и не принимает всех тех, кто согласен с ее самоосуждением и считает ее падшей. В конце концов Настасья Филипповна не знает и своего собственного слова о себе: считает ли она действительно сама себя падшей или, напротив, оправдывает себя? <...> Вся ее внутренняя жизнь <...> сводится к исканию себя и своего нерасколотого голоса за этими двумя вселившимися в нее голосами»⁹. Где же здесь полифония и (абсолютный) плюра-

⁸ Там же. С. 261.

⁹ Там же.

лизм «неслиянных сознаний»? Если весь образ Настасьи Филипповны — это демонстрация трагической невозможности избавиться от зависимости, от навязываемой извне смысловой определенности личности, то, значит, художественный мир Достоевского построен не только на основе принципа (абсолютной) независимости личностных центров, но не в меньшей степени и на принципе глубокой внутренней зависимости личностей друг от друга и от некоторого общего смыслового центра. Многочисленные примеры, приводимые Бахтиным во второй части своей книги, демонстрируют это не только по отношению к Настасье Филипповне, но и по отношению к другим героям Достоевского.

Необходимо подчеркнуть, что Бахтин не всегда достаточно четко формулирует свое понимание принципа полифонии, в его работах можно выделить два различных смысловых аспекта употребления этого понятия (в применении не только к романам Достоевского, но и к истории литературы вообще). В одном случае полифония понимается как *чисто литературный метод*, применение которого превращает произведение в диалогическое взаимодействие самостоятельных героев; в другом — содержание этого понятия целиком определяется через резко плюралистическую *метафизическую* конструкцию. В первом смысле «полифония» практически тождественна идее «диалогизма»¹⁰; в этой части концепция Бахтина не вызывает никаких возражений за исключением не раз указанного в литературе факта, что такая «полифония» вовсе не является открытием Достоевского и, по-видимому, есть столь же древний литературный метод,

¹⁰ В связи с этим противопоставление двух выделенных смысловых аспектов можно перевести и в чисто метафизическую плоскость, если придать метафизическое содержание самой идее диалогизма — как принципа, выражающего неустранимую внутреннюю взаимосвязь человеческих личностей и их постоянное и неустранимое взаимное влияние друг на друга. Наличие двух таких противоположных тенденций в творчестве Бахтина прекрасно показано в работе: Батищев Г. С. Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина) // М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 123–141. Однако автор статьи понимает термины «диалогизм» и «полифонизм» в смысле, обратном тому, который анализируется в данной главе («диалогизм» как противостояние абсолютно независимых личностей-атомов, а «полифонизм» как принцип взаимодействия и обусловленности личностей), что, на наш взгляд, не вполне соответствует логике Бахтина.

как и «монологизм»¹¹. А вот второй, метафизический, смысл принципа «полифонии» в применении к Достоевскому выглядит гораздо более спорным.

Причина того разительного противоречия, которое возникает между идеей полифонии, понятой во втором смысле, как принцип метафизического плюрализма, и идеей диалогизма, очевидна. Концепция диалогизма основана на конкретном анализе текстов Достоевского и действительно отражает одну из характерных и важных особенностей художественного метода писателя. В то же время концепция полифонии и строгий плюрализм независимых личностей, якобы господствующий в романах Достоевского, — это умозрительная добавка, связанная со скрытой антитоталитарной установкой Бахтина и понятная по отношению к тем историческим условиям, в которых он жил и работал, но совершенно не обоснованная по отношению к творчеству Достоевского как таковому¹². Если в романах Достоевского и есть

¹¹ Впервые на это указал А. В. Луначарский в статье 1929 г., которую Бахтин подробно разбирает во втором издании своей книги о Достоевском (см.: Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 41–46). Луначарский совершенно справедливо указывает, что «полифония» как литературный метод, является одной из отличительных особенностей творчества Шекспира. Это качество еще раньше подметил у Шекспира Л. Шестов, о чем он выразительно писал в своей первой книге «Шекспир и его критик Брандес». Интересно, что в работе «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» Шестов противопоставляет творчество Шекспира и творчество Достоевского. Именно у Шекспира Шестов находит звучание независимых голосов героев, в то время как у Достоевского (речь идет о «Преступлении и наказании») он слышит только морализирующий голос автора. «Прочитавши “Преступление и наказание”, — пишет Шестов, — вы остаетесь под мучительным впечатлением, что выслушали проповедь безгрешного праведника, направленную против многогрешного мытаря. Прочитавши “Макбета” — в котором автора как будто и нет, — вы выносите убеждение, что нет такой силы, которая могла, хотела бы уничтожить человека» (Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 85; курсив мой. — И. Е.). По Шестову, как раз у Шекспира господствует подлинная «полифония», а у Достоевского ее нет!

¹² Критическое отношение к концепции Бахтина, резко противопоставлявшего «полифонический» роман Достоевского «монологизму» всей предшествующей литературы, высказывают многие современные авторы, среди которых и такой известный исследователь, как Г. Фридлендер (см.: Фридлендер Г. М. Пушкин. Достоевский. «Серебряный век».

полифония и определенный плюрализм (связанный с персоналистской метафизикой), то не в меньшей степени здесь присутствует и прямо противоположная тенденция. Мир Достоевского предельно центрирован, тяготеет к *иррациональному монизму*.

В этом отношении очень пронизательными выглядят наблюдения Н. Бердяева, который посвятил интерпретации философского мировоззрения писателя одну из лучших своих книг «Мирозерцание Достоевского» (1923). В этой книге он словно напрямую полемизирует с точкой зрения Бахтина. «В конструкции романов Достоевского, — пишет Бердяев, — есть очень большая централизованность. Все и всё устремлено к одному центральному человеку, или этот центральный человек устремлен ко всем и всему. Человек этот — загадка, и все разгадывают его тайну, всех притягивает эта загадочная тайна. Вот “Подросток”, одно из самых замечательных и недостаточно оцененных творений Достоевского. Все вращается вокруг центральной личности Версилова, одного из самых обаятельных образов у Достоевского, все насыщено страстным к нему отношением, притяжением или отталкиванием у него. У всех есть только одно “дело” — разгадать тайну Версилова, загадку его личности, его странной судьбы. <...> И кажется, что ничего нет, кроме Версилова, все существует лишь для него и по отношению к нему, все лишь ознаменовывает его внутреннюю судьбу. Такая же централизованная конструкция характерна для “Бесов”. Ставрогин — солнце, вокруг которого все вращается... Все тянется к нему как к солнцу, все исходит от него и возвращается к нему, все есть лишь его судьба. Шатов, П. Верховенский, Кириллов лишь части распавшейся личности Ставрогина, лишь эманация этой необычайной личности, в которой она истощается»¹³.

Вместо полифонии и равноправия независимых «голосов» Бердяев находит в романах Достоевского строго центрированную иерархическую систему, на вершине которой находится,

М., 1995. С. 404–405). Очень точную критику внутренних противоречий концепции Бахтина (во многом совпадающую с высказанной в данной главе позицией) можно найти в книге: Линецкий В. «Анти-Бахтин» — лучшая книга о Владимире Набокове. СПб., 1994.

¹³ Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 27–29.

как правило, одна-единственная личность, обладающая всей полнотой внутреннего бытия и независимостью от других; все остальные персонажи являются как бы ее «эманациями», в той или иной степени зависят от нее и определяются ею. Особенно явна эта зависимость, по мнению Бердяева, в женских образах (вспомним рассуждение Бахтина о несамостоятельности образа Настасьи Филипповны!): «...женщина интересуется Достоевского исключительно как момент в судьбе мужчины, в пути человека. Человеческая душа есть прежде всего мужской дух. Женственное начало есть лишь внутренняя тема в трагедии мужского духа, внутренний соблазн»¹⁴. Наконец, на самом низу указанной иерархической системы, как утверждает Бахтин, находятся существа, ведущие «вампирическое существование», живущие призрачной жизнью двойников, «отбросов путей развития» (в качестве таких существ Бердяев называет Свидригайлова, Петра Верховенского, Вечного мужа, Смердякова)¹⁵. Все это позволяет Бердяеву проницательно определить главную цель романов Достоевского как «раскрытие единого человеческого лица через человеческую множественность»¹⁶.

Согласно интерпретации Бахтина персонализм Достоевского выражается главным образом в идее абсолютной независимости индивидуальных сознаний, которые взаимодействуют в художественном поле его романов именно как самостоятельные, «неслиянные». Бердяев делает акцент совсем на другом. Он считает, что для Достоевского важнее всего проникнуть в *глубину* отдельной личности (причем не в психологическую, а в метафизическую глубину) и показать всю противоречивость и невыразимость ее мира. В этом смысле многообразие лиц, заполняющих романы Достоевского, — это всего лишь своеобразное выражение многообразия различных «голосов», различных интенций внутреннего мира *одной и той же личности*. Последовательное развитие этой идеи должно было бы привести Бердяева к тому, чтобы приписать Достоевскому своеобразный художественный «солипсизм», что, конечно, столь же не соответствует действительности, как и приписываемый ему Бахтиным радикальный «плюрализм». Бердяева спаса-

¹⁴ Там же. С. 74.

¹⁵ Бердяев Н. А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 164.

¹⁶ Там же. С. 157.

ет от такого крайнего вывода только характерная для многих его работ хаотичность и непоследовательность в проведении сформулированных принципов. В результате наряду со всем сказанным о «центрированной конструкции» романов Достоевского, он заявляет (почти в духе Бахтина): «Достоевский совсем не монист, он до конца признает множественность ликов, плюральность и сложность бытия. Ему свойственно какое-то исступленное чувство человеческой личности и вечной неистребимой судьбы ее»¹⁷.

Впрочем, это противоречие в рассуждениях Бердяева можно оправдать предельной *диалектичностью* самого мировоззрения Достоевского, особенно в понимании человеческой личности. Если вспомнить тот *философский* контекст, в котором происходило становление и развитие взглядов Достоевского, то можно прийти к выводу, что его значение в истории развития русской философии состояло, в частности, в том, что он совместил в рамках одного мировоззрения две тенденции в понимании человека, которые были весьма популярны в России начиная с 30-х гг. XIX в., но давали односторонние и поэтому не очень плодотворные философские модели человеческой личности — *крайнюю форму персонализма*, ярким приверженцем которой был Герцен, и представление о *глубоком мистическом единстве людей*, лежащее в основе философии славянофилов.

Бахтин почему-то видит только первую составляющую, совершенно не замечая вторую. Бердяев видит оба принципа, лежащие в основе творчества Достоевского, однако, в конечном счете, и он считает главным первый из них; он пишет: «У Достоевского была роковая двойственность. С одной стороны, он придавал исключительное значение началу личности, был фанатиком личного начала, и это была самая сильная его сторона. С другой стороны, у него большую роль играет начало соборности и коллективности. Религиозное народничество Достоевского было соблазном коллективизма, парализующего начало личной ответственности, личной духовной дисциплины»¹⁸.

Очевидно, что, говоря в данном случае о религиозном народничестве Достоевского, Бердяев имеет в виду идеи, изложенные в его публицистике (где речь идет о необходимости захвата Константинополя, об объединении славян, о способ-

¹⁷ Там же. С. 159.

¹⁸ Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. С. 147.

ности русского народа преодолеть классовые противоречия, характерные для Запада, и т. д.), которые, действительно, были весьма далеки от проницательной оценки исторической ситуации, существовавшей в России и в Европе¹⁹. Однако Бердяев словно забывает здесь, что публицистика Достоевского очень часто дает лишь внешнее, несовершенное, а иногда и искаженное, отражение его глубоких мировоззренческих принципов. Это происходит и в данном случае. Достоевский защищает религиозное народничество, поскольку видит в нем выражение и конституирование в сфере общественно-политической идеологии важнейшей метафизической характеристики человеческого бытия: мистического единства людей, охватывающего их не только в рамках отдельного народа и всего человечества, но и в рамках элементарных социальных общностей и даже просто в *единичных актах общения*. Причем очевидно, что Достоевский должен был придавать особенно большое значение как раз выражению этой характеристики в единичных актах общения, поскольку для его персоналистского мировоззрения первичным всегда является то, что непосредственно относится к отдельной личности и связано с ней. Понятно, что именно в художественном творчестве этот момент становится главным. Если в публицистических сочинениях Достоевский просто повторяет идеи славянофилов, то в своих художественных произведениях он дает совершенно новое преломление центральному принципу их мировоззрения.

Особое влияние на мировоззрение Достоевского оказал А. Хомяков, о чем мы уже говорили выше, на писателя оказала огромное воздействие не только своеобразная интерпретация христианства Хомяковым, удивительно близкая к представлениям немецких философов (Фихте и др.), но и связанная с этой интерпретацией мысль о постоянной, хотя и незаметной (мистической по своей сути) взаимосвязи всех людей. Еще раз приведем известное определение идеальной Церкви у Хомякова: «...Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати. <...> Единство же Церкви не мнимое; не иносказательное, но истинное и существенное,

¹⁹ О неудачности исторических пророчеств Достоевского язвительно писал Л. Шестов; см.: Шестов Л. Пророческий дар // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. М., 1990. С. 119–127.

как единство многочисленных членов в теле живом»²⁰. И далее еще более ответственное суждение: «...Церковь не авторитет, <...> а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительною, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах <...>»²¹.

Достоевский, несомненно, целиком согласен с этим утверждением (вспомним рассмотренные выше отрывки из записных книжек 1864–1865 гг., где Христос признавался «вошедшим» в человечество, т. е. полностью имманентным ему), но он в еще большей степени сближает мистическое единство всех людей с нашей земной реальностью. Вспомним приведенные выше слова Бахтина о том, что мир Достоевского подобен общению верующих в церкви или дантовскому миру. Из этих двух аналогий более соответствует бахтинской интерпретации Достоевского вторая, поскольку именно в дантовском мире (особенно в Аду) души людей остаются совершенно изолированными друг от друга, «неслиянными». Однако, в сущности, первая аналогия является гораздо более адекватной духу романов Достоевского, особенно, если понимать Церковь в том смысле, какой придавал ей Хомяков, — как мистическое духовно-материальное единство людей, уже в этой, земной жизни соединяющихся друг с другом и с божественной реальностью.

Сам Хомяков описывает Церковь как буквальное присутствие Бога в земной действительности, и это вынуждает его признать жизнь человека в Церкви уже *совершенной*: «Церковь живет даже на земле не земною, человеческою жизнью, но жизнью божественной и благодатною»²². В этих словах сказывается недооценка Хомяковым могущества зла в эмпирической жизни людей и в структуре всего мироздания. Достоевский, конечно же, не был таким «идеалистом», как Хомяков, и не мог считать земное (пусть и носящее мистический характер) единство людей «божественным» и «благодатным». Тем не менее он безусловно признает наличие такого рода связей между людьми, приводящих к глубокой зависимости людей друг от друга и к возможности влиять друг на друга. В связи с этим можно вспомнить одно лаконичное суждение из записной тетради До-

²⁰ Хомяков А. С. Работы по богословию. С. 5.

²¹ Там же. С. 43–44.

²² Там же. С. 16.

стоевского последних лет жизни: «Попробуйте разделить, попробуйте определить, где кончается ваша личность и начнется другая? Определите это наукой? Наука именно за это берется. Социализм именно опирается на науку. В христианстве и вопрос немислим этот» (27, 49).

Именно этот принцип позволяет понять ту магическую атмосферу всеобщей взаимосвязи, которая наполняет романы Достоевского и которая объясняет многие странные черты его художественного мира: появление всех важнейших персонажей в определенные кульминационные моменты в одной и той же точке романного пространства, разговоры «в унисон», когда один персонаж словно подхватывает и развивает слова и мысли другого, странное угадывание мыслей и предсказание поступков и т. д. Все это — внешние знаки той невидимой, мистической сети взаимосвязей, в которую включены герои Достоевского, — даже те, кто ставит целью разрушить эту сеть, вырваться из нее (Верховенский, Свидригайлов, Смердяков и др.).

Особо следует сказать об очень характерных эпизодах, которые присутствуют в каждом романе Достоевского: при встрече герои общаются в *молчании*, причем Достоевский скрупулезно «подсчитывает» время — одна, две, три, пять минут²³. Очевидно, что два человека, имеющие общую жизненную проблему, могут молчать в течение нескольких минут только в том случае, если это молчание есть своеобразная форма мистического общения.

Достоевский в отличие от Хомякова не считает, что мистическое единство людей устраняет несовершенство их земного бытия; оно далеко от божественного совершенства и божественной благодати, полно противоречий и конфликтов, — и все-таки насущно и спасительно для человека, ибо вне этого единства он не может существовать. У Хомякова мистическая Церковь это и есть божественное бытие, и получается, что человек уже причастен идеалу в земной жизни. Достоевский отвергает столь простое решение всех земных проблем, для него иррационально-мистическое единство людей, реализованное в земной жизни, отличается от того мистического единства, которое должно осуществиться

²³ См., например, встречи Раскольниковова с Разумихиным, Свидригайловым, Соней в «Преступлении и наказании».

в *Боге*. Более того, последнее единство оказывается просто некоторой предельной целью, некоторым идеалом, возможность воплощения которого оказывается неочевидной и негарантированной.

Не менее существенно еще одно различие в понимании мистического единства людей Достоевским и Хомяковым. Концепция Хомякова, хотя и предполагает самостоятельность и абсолютную ценность каждой личности, соединяющейся с другими в Церкви, все-таки ведет к господству некоторого универсально-мистического начала над человеком и к умалению его индивидуальной свободы. У Хомякова остается не вполне ясным, можно ли и как можно различить два состояния: бытие личности в ее индивидуальной свободе и бытие личности в единстве Церкви. Однако главная тенденция ясна, — это признание абсолютного приоритета единой Церкви по отношению к индивидуальному человеку. Это означает, что Церковь по своему бытию — нечто принципиально иное, чем отдельный индивид; и отдельная личность, входя в целостность Церкви, становится иной.

Для Достоевского в равной степени важны оба принципа: и принцип абсолютности отдельной личности, и принцип неразрывной взаимосвязи личностей. При этом он осуществляет их синтез в форме, которая решительно снимает их противоположность. Утверждая абсолютность личности, Достоевский одновременно понимает, что ценность и независимость каждого из нас имеют основой мистические взаимосвязи с другими людьми. Как только человек обрывает эти взаимосвязи, он теряет себя, теряет основу для своего индивидуального бытия. Это происходит, например, с Раскольниковым и Ставрогиным.

С другой стороны, признавая всеобщее мистическое единство людей, признавая наличие некоторого «силового поля» отношений, в которые включен каждый человек, Достоевский полагает, что это «силовое поле» не может существовать иначе, как только будучи *воплощенным в отдельной личности*, становящейся как бы «силовым центром» поля взаимодействий. Мистическая Церковь Хомякова все же возвышается над отдельными людьми и может быть понята как «всеобщее», растворяющее единичное. Для Достоевского *ничего всеобщего не существует* (как это хорошо понял Бахтин), поэтому даже единство, охватывающее людей, предстает у него олицетворен-

ным той или иной личностью²⁴. Это единство как бы концентрируется и становится зримым в отдельной личности, на которую тем самым возлагается полная мера ответственности за судьбы других людей. Если человек не в состоянии вынести эту ответственность (а так почти всегда и происходит), его судьба оказывается трагичной и эта трагедия захватывает всех окружающих. Все романы Достоевского содержат изображение этой трагедии, в которой личность, добровольно или по воле судьбы принявшая на себя ответственность за окружающих, идет к физической или моральной гибели (Раскольников, Ставрогин, Версилов, князь Мышкин, Иван Карамазов). Эта «трагедия общения» лишний раз доказывает, насколько земное единство людей далеко от благодати и совершенства божественного бытия. В результате идея мистической земной взаимосвязи людей ведет Достоевского не к уверенности в победе добра и справедливости (как это было у Хомякова), а к концепции *фундаментальной, неустранимой вины* каждого перед всеми людьми и за все происходящее в мире²⁵.

Несовершенство земного бытия человека приводит к тому, что оба полюса его метафизической сущности — и его личностная абсолютность и его мистическое единство с другими людьми и с окружающим бытием — оказываются не реальной данностью его существования, а *требованиями, «категорическими императивами»* всех его поступков, всей его жизни. Человек, с одной стороны, обязан стремиться к тому, чтобы раскрыть всю

²⁴ Многие исследователи отмечали, в частности, что Достоевскому свойственно персонифицированное (причем не в переносном смысле, а буквально) представление о народе; например, Вяч. Иванов писал, имея в виду роман «Бесы»: «...Народ в глазах Достоевского — личность, не мысленно синтетическая, но существенно самостоятельная, жизненно целостная: есть в ней периферия многоликости, и есть внутренняя святыня единого сознания, единой воли» (Иванов В. И. Достоевский и роман-трагедия // Иванов В. И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 308). Гротескным отражением этого представления выступает полубезумная идея Петра Верховенского о необходимости после всеобщей смуты «пустить» «Ивана-Царевича», воплощающего в себе все чаяния и стремления народа. Эта идея имеет для Верховенского настолько эмпирически-конкретные очертания, что «соблазнение» народа на смуту оказывается почти тождественным «соблазнению» Ставрогина (будущего «Ивана-Царевича») на соучастие в убийстве его мнимой жены — Хромоножки (см.: 10, 324–326).

²⁵ См.: Иванов В. И. Достоевский и роман-трагедия. С. 308.

бесконечную полноту своей личности, чтобы явить себя как неповторимый центр мироздания, распространяющий свою силу и власть на все бытие, но, с другой стороны, он призван к укреплению и явлению в эмпирической действительности того общечеловеческого единства, которое скрыто присутствует в нем и поддерживает его существование, и это он может осуществить только через «служение» другим людям и их единству, через жертвование себя всем и каждому. При всей кажущейся неосуществимости двух этих устремлений в одной личности Достоевский заставляет своих главных героев встать на этот путь и через их трагические судьбы показывает возможность достигнуть каких-то новых смыслов на этом пути. В этом смысле преступление Раскольникова оказывается таким же естественным этапом развития его личности, как и покаяние, которое он приносит перед всем миром, а злодеяния Ставрогина — естественным дополнением к его искренней способности принести себя в жертву (хотя бы одному человеку — Хромоножке).

Итак, в своем персоналистском мировоззрении Достоевский сочетает в рамках иррационально-художественной диалектики принцип абсолютности личности и принцип мистического единства всех людей. Только через раскрытие этой иррационально-художественной диалектики можно понять и объяснить особенности творческого метода писателя, в том числе «диалогизм», который Бахтин справедливо считал одним из главных достижений Достоевского, но которому он дал неправильное обоснование.

2

Весьма плодотворный подход к экспликации метафизики человека, лежащей в основе романов Достоевского, продемонстрировал Вяч. Иванов. Наиболее известной его идеей (которую резко критиковал Бахтин) стало утверждение о том, что Достоевский создал новую форму романа — *роман-трагедию*. В этой форме, по мнению Вяч. Иванова, произошло возвращение искусства к тому прозрению основ жизни, которое было характерно для древнегреческой мифологии и древнегреческой трагедии и которое было утрачено в последующие эпохи. С помощью этой идеи Вяч. Иванову удастся дать гораздо более убедительное, по сравнению с аргументацией Бахтина, описание

характерных особенностей романов Достоевского, безусловно, резко выделяющихся на фоне современной ему литературы. Противопоставляя творчество Достоевского классической европейской литературе, Иванов возводит основы этого противостояния к различию метафизических концепций человека, лежащих, соответственно, в основе классического европейского романа Нового времени и в основе романа-трагедии Достоевского. Здесь речь идет о двух принципиально различных концепциях человека.

Основой и целью классического романа от Сервантеса до Л. Толстого, как полагает Вяч. Иванов, является последовательное изображение субъективного мира личности, которая при этом понимается как особая духовная реальность (субстанция), противостоящая всему объективному миру. «Роман делается <...> знаменосцем и герольдом индивидуализма; в нем личность разрабатывает свое внутреннее содержание, открывает Мексику и Перу в своем душевном мире, приучается сознавать и оценивать неизмеримость своего микрокосма <...>. Роман становится референдумом личности, предъявляющей жизни свои новые запросы, и вместе подземною шахтой, где кипит работа рудокопов интимнейшей сферы духа, откуда постоянно высылаются на землю новые находки, новые дары сокровенных от внешнего мира недр»²⁶. В конце долгой истории развития романа стоит Лев Толстой, доведший до совершенства анализ внутренней жизни субъекта; в результате этого анализа происходит выявление всех главных закономерностей и норм, которым подчиняется внутренний мир индивидуальности. Поскольку каждая индивидуальность (внутренний мир каждого «человека-атома») подчинена одним и тем же основным законам, автор психологического романа может ограничиться исследованием только своего собственного внутреннего мира, рассматривая всю остальную реальность — и объективную среду вне человека, и других людей — только в ее преломлении и отражении в «зеркале» своего внутреннего мира. «Толстой поставил себя зеркалом перед миром, — пишет Вяч. Иванов, — и все, что входит в зеркало, входит в него: так хочет он наполниться миром, взять его в себя, сделать его своим посредством осознания и, в сознании преодолев, отдать людям и самый мир, через него прошедший, и то, чему он научился при его прохождении, — нормы отношения

²⁶ Там же. С. 285.

к миру. <...> В этом процессе многосоставное явление разлагается на свои элементы; из этих простых элементов строится образ жизни, подчиненный норме; в заключение — жизни наличной противопоставляется коррективом искусственно опрошенная жизнь»²⁷.

Вяч. Иванов точно подмечает метафизическую основу классического романа (и психологического романа как последней фазы его развития) — идеалистическое противопоставление субъекта и объективной реальности, приводящее к замыканию индивида в своей собственной субъективности. В противоположность этому в основе творчества Достоевского Вяч. Иванов находит *метафизический реализм*, который снимает различие субъекта и объекта и противопоставляет познанию, основанному на таком различии, особый способ соотнесения личности с окружающей реальностью. «Не познание есть основа защищаемого Достоевским реализма, а “проникновение”: недаром любил Достоевский это слово и произвел от него другое, новое — “проникновенный”. Проникновение есть некий *transcensus* субъекта, такое его состояние, при котором возможным становится воспринимать чужое я не как объект, а как другой субъект <...>. Символ такого проникновения заключается в абсолютном утверждении, всю волю и всем разумением, чужого бытия: “ты еси”. При условии этой полноты утверждения чужого бытия, полноты, как бы исчерпывающей все содержание моего собственного бытия, чужое бытие перестает быть для меня чужим, “ты” становится для меня другим обозначением моего субъекта. “Ты еси” — значит не “ты познаешь мною как сущий”, а “твое бытие переживается мною, как мое”, или: “твоим бытием я познаю себя сущим”. *Es, ergo sum*»²⁸.

Часть приведенной цитаты Вяч. Иванова использует в своей книге «Проблемы поэтики Достоевского» М. Бахтин²⁹ для подтверждения своей концепции, представляющей Достоевского метафизическим «плюралистом». Вяч. Иванов выступает у него как предшественник, «нащупавший» подходы к идее полифонии, идее многообразия «неслиянных голосов», но не дошедший до нее. Действительно, слова о том, что романы Достоевского основаны на утверждении чужого бытия, бытия другой

²⁷ Там же. С. 292–293.

²⁸ Там же. С. 294–295.

²⁹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 15.

личности («ты еси») могут служить некоторым намеком на идею Бахтина. Однако, воспроизводя эту идею, Бахтин словно не замечает последующих слов, в которых их автор дает ясное разъяснение своей позиции и где он *прямо предостерегает против интерпретации основного тезиса в духе плюралистической метафизики и «полифонии»*³⁰. Вяч. Иванов видит у Достоевского такое утверждение чужой личности, при котором *«чужое бытие перестает быть для меня чужим»*. Он гениально передает подлинное мироощущение Достоевского, который вовсе не останавливается на атомистическом противопоставлении отдельных «неслиянных» личностей, а, напротив, уверен в возможности радикального преодоления этого противостояния в мистическом «проникновении», «transcensus'e». Причем это «проникновение», мистически объединяющее людей, не умаляет их личностного начала, но помогает его утверждению, поскольку в своей метафизической обособленности личность не может найти основы для своей неповторимой уникальности; в последнем случае все, что она может, — это осознавать всеобщие закономерности, которым подчинена не только она, но и каждая другая личность. Напротив, в акте «проникновения», «слияния» с другим, личность осознает, укрепляет и обогащает свою уникальность (за счет уникальности другого!), но одновременно становится подлинным (и единственным!) центром мироздания, демонстрируя, что не существует никакой «внешней» необходимости, которой она была бы вынуждена подчиниться. В этом акте происходит преобразование «я» из субъекта (только субъекта) в *само бытие*, в абсолютную основу, которая определяет всё и вся в мире.

Сам Вяч. Иванов называет эту основу Богом. «Реализм Достоевского был его верой, которую он обрел, потеряв душу свою. Его проникновение в чужое я, его переживание чужого я, как собственного, беспредельного и полновластного мира, содержало в себе постулат Бога как реальности, реальной всех этих абсолютно реальных сущностей, из коих каждой он говорил всею волею и всем разумением: “ты еси”. И то же проникновение в чужое я, как акт любви, как

³⁰ Ср.: «...работы Вячеслава Иванова о Достоевском в значительной мере как раз и служат наилучшим доказательством ошибочности ряда поэтологических идей Бахтина <...>» (Фридлендер Г. М. Пушкин. Достоевский. «Серебряный век». С. 404–405).

последнее усилие в преодолении начала индивидуации, как блаженство постижения, что “всякий за всех и за все виноват”, — содержало в себе постулат Христа, осуществляющего искупительную победу над законом разделения и проклятием одиночества, над миром, лежащем во грехе и в смерти»³¹. Продолжая эту мысль, Иванов признает, что усилие «проникновения» и «преодоления начала индивидуации» лишь относительно и не достигает во всей полноте поставленной цели. Но это означает, что достигнутое, «реальное» мистическое единство людей еще не совершенно, и его нужно все-таки *отличать* от того единства, которое возможно в Боге. «Земное» единство не способно окончательно снять негативный аспект обособленности, изолированности личности; здесь и находится метафизический корень зла, метафизический исток «трагедии общения».

Центральное положение статьи Вяч. Иванова, имеет принципиальное значение для оценки места Достоевского в истории европейской философии. Вяч. Иванов, по сути, доказывает, что Достоевский стал первым мыслителем, в художественной форме выразившим сущность того нового подхода к человеку, который в дальнейшем определил все своеобразие и все трагические перипетии европейской культуры и европейской истории XX в. Достоевский оказывается родоначальником того направления философской мысли, в конце которого стоят известнейшие философы XX в., провозгласившие требования «возвращения к бытию», «преодоления субъективности» и «создания онтологии нового типа» (например, фундаментальной онтологии у М. Хайдеггера).

Личностное начало в метафизике Достоевского оказывается абсолютным не только в том смысле, что абсолютен человек; ведь можно мыслить наряду с человеком чуждую ему реальность, которая противостоит ему в своем бытии (так мыслило человека традиционное христианство). Личностное начало есть *смысл бытия как такового*, есть «внутренняя энергия» бытия, как бы «центрированность» бытия в каждой его точке и динамическая активность этой точки. Можно отдать должное проницательности Н. Бердяева, который афористически точно выразил эту главную идею метафизики Достоевского: «...Сердце человеческое заложено в бездонной

³¹ Иванов В. И. Достоевский и роман-трагедия. С. 295.

глубине бытия», «принцип человеческой индивидуальности остается до самого дна бытия»³². Помимо Бердяева, этот метафизический принцип положил в основу своей философии Л. Карсавин, причем именно систему Карсавина можно считать наиболее полным и оригинальным развитием указанного принципа, открытого Достоевским³³.

³² Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. С. 39; Бердяев Н. А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского. С. 158. Отметим, что соответствующая онтология, развивающая подход, впервые продемонстрированный Достоевским, особенно активно разрабатывалась в начале XX в. Среди западных мыслителей в наиболее ясной и простой форме основной принцип этой онтологии и возможные формы его преломления в искусстве выразил Х. Ортега-и-Гассет (в статье, опубликованной в 1914 г.). Говоря о необходимости преодоления «первородного греха современной эпохи» — субъективизма, исходящего из понимания «я» как внутреннего личностного мира, противостоящего «внешней» реальности, Ортега-и-Гассет пишет: «“Я” означает <...> не этого человека в отличие от другого или тем менее — человека в отличие от вещи, но всё — людей, вещи, ситуации — в процессе бытия, осуществляющих себя, обнаруживающих себя. Каждый из нас, согласно этому, “я” не потому, что принадлежит к привилегированному зоологическому виду, наделенному проекционным аппаратом, именуемым сознанием, но просто потому, что является чем-то. <...> Как есть “я” — имярек, так есть “я” — красный, “я” — вода, “я” — звезда. Все увиденное изнутри самого себя есть “я”» (Ортега-и-Гассет Х. Эссе на эстетические темы в форме предисловия // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 99). И далее он размышляет о том «языке», «функция которого состояла бы не в рассказе о вещах, но в представлении их нам как осуществляющихся». «Такой язык — искусство. Именно это делает искусство. Эстетический объект — это внутренняя жизнь как она есть, это любой предмет, превращенный в “я”. Я не говорю — будьте внимательны! — что произведение искусства открывает нам тайну жизни и бытия; я говорю, что произведение искусства приносит нам то особое наслаждение, которое мы называем эстетическим, потому что нам кажется, что нам открывается внутренняя жизнь вещей, их осуществляющаяся реальность, — и рядом с этим все сведения, доставленные наукой, кажутся только схемами, далекими аллюзиями, тенями и символами» (Там же. С. 103). Последняя оговорка Ортега-и-Гассета существенна, однако есть художники, по отношению к которым она теряет силу, ибо они именно «открывают нам тайну жизни и бытия»; одним из первых среди них, конечно же, должен быть назван Достоевский.

³³ Подробнее об этом см. в книге: Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 т. СПб., 2000. Т. 2. С. 136–217.

Ясно, что на уровне феноменальной, эмпирической действительности личностное начало, укорененное в самом бытии, выступает в эмпирических человеческих личностях. В рамках новой метафизики уже невозможно рассматривать индивидуальность и свободу человека как «параметры» его обособленности, замкнутости на себе. Все важнейшие характеристики личности, такие как индивидуальность, цельность и свобода, выражают не столько полноту ее ограниченной жизни, сколько бесконечную полноту жизни как таковой, *не признающей различия внутреннего и внешнего, материального и идеального*. Человек — это творческий центр реальности, разрушающий все границы, положенные миром, преодолевающий все внешние ему закономерности. Достоевского интересуют не психологические нюансы душевной жизни человека, обосновывающие его поведение, а те динамические составляющие личностного бытия, в которых выражается волевая энергия личности, ее самобытное творчество в бытии. При этом творческим актом может стать даже преступление (как это происходит с Раскольниковым и Рогожиным), но это только доказывает, какой внутренне противоречивый характер носит свобода и творческая энергия личности (личностного начала самого бытия), как по-разному она может реализовываться на «поверхности» бытия.

Хотя герои Достоевского на первый взгляд ничем не отличаются от обычных, «эмпирических» людей, по существу, они наряду с обычным эмпирическим измерением имеют еще «дополнительное» измерение бытия, которое и является главным. Это главное — метафизическое — измерение, в котором, кроме того, эмпирические герои соединяются в некоторое единство, выражает цельную энергию, динамику самого бытия, причем выражает в предельно централизованной и конкретной форме — в *форме метафизической Личности, единого метафизического Героя*. Отношение этой единой метафизической Личности с эмпирическими личностями, эмпирическими героями романов ничего общего не имеет с отношением абстрактной и всеобщей «сущности» с ее «явлениями» (в духе философского идеализма). Это не особая субстанция, возвышающаяся над отдельными личностями и стирающая их индивидуальность, а прочная и имманентная основа их самобытности. Как единосущный Бог имеет три ипостаси, три лика, так и Личность, в качестве мета-

физического центра бытия, реализуется в множестве своих «ипостасей», лиц — эмпирических личностей.

В большинстве романов Достоевского указанного метафизического Героя можно условно отождествить с главным героем, полагая всех остальных персонажей его эмпирическими «эманациями» (Раскольников в «Преступлении и наказании», Ставрогин в «Бесах», Версиков в «Подростке», князь Мышкин в «Идиоте»). Только в последнем романе Достоевского нет центрального персонажа, который можно было бы назвать главным эмпирическим ликом единого метафизического Героя; здесь, скорее, нужно говорить о трех равноправных (и находящихся в противоречии друг с другом) «ипостасях», трех ликах, в единстве которых осуществляется эмпирическая манифестация Героя, — это Дмитрий, Иван и Алеша Карамазовы (может быть, сюда нужно добавить также их отца и их брата Смердякова).

Впрочем, если принять во внимание точку зрения Вяч. Иванова, главным эмпирическим ликом метафизического Героя всех романов Достоевского необходимо признать *самого их автора*. Как полагал Вяч. Иванов, минуты, проведенные Достоевским на эшафоте, а затем годы каторги и ссылки, привели к перерождению личности писателя (на самом деле, как мы пытались показать в первой части, «перерождение», а точнее рождение личности писателя состоялось гораздо раньше). «Личность была насильственно оторвана от феноменального и ощутила впервые существенность бытия под покровом видимости вещей, из коей сотканы ограда воплощенного духа. <...> все творчество Достоевского стало с тех пор внушением внутреннего человека, духовно рожденного, переступившего через грань, в мироощущении которого трансцендентное для нас сделалось имманентным, а имманентное для нас в некоторой своей части трансцендентным. Личность была раздвоена на эмпирическую, внешнюю, и внутреннюю, метафизическую. <...> Оставив внешнего человека в себе жить, как ему живется, он предался умножению своих двойников под многоликими масками своего, отныне уже не связанного с определенным ликом, но вселикого, всечеловеческого я. Ибо внутреннее я, освобождаясь решительно от внешнего, не может чувствовать себя разделенным от общечеловеческого я со всем его содержанием, и видит в бесконечных формах индивидуации только разные образы и условия своего облечения в плоть, своего нисхождения в за-

кон мира видимого»³⁴. В качестве веского «эмпирического» подтверждения этой мысли можно указать на многочисленные факты совпадения обстоятельств жизни писателя с событиями, происходящими с его героями, а также буквальное перенесение Достоевским своих собственных, глубоко личных высказываний, обнаруживаемых нами в его письмах и дневниках, на страницы своих романов.

Перенесение центра тяжести с эмпирически-реальных людей на метафизическую Личность и является причиной радикальных изменений, вносимых Достоевским в романную форму. М. Бахтин увидел здесь переход от единой авторской точки зрения к взаимодействию многих независимых личностных позиций, среди которых позиции автора якобы вообще нет. На самом деле здесь происходят гораздо более сложные преобразования.

Авторская позиция в традиционной литературе и в психологической прозе — это позиция *объективности*. Неважно, персонифицирован автор в виде рассказчика или изложение ведется в безличной форме, все «углы зрения» на события и на отдельных персонажей в литературе традиционного типа согласованы в рамках единственно возможной общей позиции — внешнего, объективного мира. Психологическая литература XIX–XX вв. расширила характеристику личности, углубившись в ее внутренний мир. Однако и здесь главное направление в художественном изображении — это движение от внешней объективности как твердой системы отсчета к внутренней психологической характеристике. Бахтин слишком узко трактует метод традиционной литературы, утверждая, что в нем господствует единая авторская позиция, *монологизм*. Это скорее, *объективизм*, который допускает наличие нескольких самостоятельных точек зрения на мир, но требует, чтобы все они были жестко подчинены единой объективной позиции, задаваемой не автором произведения, а самой объективной, *внеличностной* реальностью.

³⁴ Иванов В. И. Достоевский и роман-трагедия. С. 296–297. Эту идею Вяч. Иванова критикует М. Бахтин (см.: Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 16). В то же время Бердяев также считал, что «все герои Достоевского — он сам, различная сторона его собственного духа» (Бердяев Н. А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского. С. 153); подобную мысль можно найти и в известной книге Л. Шестова «Достоевский и Ницше (философия трагедии)».

У Достоевского все по-другому. Передвинув центр внимания с эмпирического человека на человека метафизического, Достоевский устраняет радикальное различие между личностью и миром, «упраздняет» подчиненность личности внешнему миру. Единая объективная позиция, задаваемая самой «внешней», «внечеловеческой» реальностью, исчезает, однако это вовсе не означает, как полагал Бахтин, что исчезает единая точка зрения, отношение к которой придает смысл всему происходящему в романах. Наоборот, только теперь она становится в самом глубоком смысле личностной точкой зрения, и поэтому в определенном смысле произведение приобретает *еще более централизованный характер*, чем это было в традиционной литературе.

Здесь можно вспомнить любопытное сравнение романов Достоевского с мифом и древнегреческой трагедией, проводимое Вяч. Ивановым. При поверхностном взгляде на миф мы и в нем можем обнаружить «полифонию» — звучание «неслиянных» голосов, которые не могут быть подчинены никакой «авторской» воле, просто в силу отсутствия самого автора. Однако нет ничего более далекого от подлинного смысла мифа, как интерпретация его в духе метафизического плюрализма. В мифе безраздельно господствует единая точка зрения, подчиняющая себе «голоса» всех его «персонажей» — будь то боги, герои или простые смертные. Только эта «точка зрения» принадлежит не «мертвой» действительности и не личности «персонажей» или «автора», а самой *живой* Вечности, выражающей сущность всего бытия, возвышающейся над всем. Точно так же и в романах Достоевского присутствует единая «точка зрения», подчиняющая себе всех и всё. Однако путь, пройденный человеком и его культурой от мифов до романов Достоевского, огромен, и теперь указанная «точка зрения» — «точка зрения» Абсолюта — принадлежит *бытию как таковому, которое в самой своей основе оказалось Личностью*, полной противоречий и загадочности, но уже не чуждой эмпирическому человеку, тождественной ему в самых важных его проявлениях.

Отдельные элементы полифонии у Достоевского — это взаимодействие относительно независимых «голосов», выступающих из бытийственного единства Личности и выражающих ее внутренние диалектические противоположности. Во всех романах Достоевского можно найти пары персонажей, находящихся в оппозиции друг к другу и олице-

творяющих (в «ипостасной» форме) указанные противоположности и противоречия личностного начала бытия. Иногда такие пары являются устойчивыми на протяжении всего романа, иногда выявляют свою оппозицию в отдельных эпизодах и отрывках. Примеры таких пар дают князь Мышкин и Рогожин в «Идиоте», Раскольников и Соня Мармеладова в «Преступлении и наказании», Ставрогин и Шатов, а также Ставрогин и Верховенский в «Бесах» и т. д. Особенно ясно это противостояние как раздвоение сущности единой Личности выявляется в «Братьях Карамазовых» в оппозициях: Иван Карамазов—черт, Иван—Смердяков и Иван—Алеша. Все самые резкие, непримиримые противоречия между персонажами Достоевского — это манифестация внутренних противоречий Личности как таковой и, значит, внутренних противоречий любой эмпирической личности. С другой стороны, все, что находит себе выражение и жизненную реализацию в какой-либо отдельной эмпирической личности, является одновременно внутренней принадлежностью личностного начала как такового и, значит, внутренней принадлежностью *каждой эмпирической личности* — в том числе и способность ко всем возможным преступлениям и злодеяниям! Как тут не вспомнить известные слова Дмитрия Карамазова о соседстве в душе человека (можно добавить: каждого человека!) идеала Мадонны и идеала содомского.

3

В метафизике Достоевского главное определение, которое можно дать Абсолюту, — это определение его как Личности. Однако одно это определение еще не исчерпывает его многообразной и противоречивой сущности. Помимо этого у Достоевского можно обнаружить и другие понятия, играющие не менее существенную роль; к ним относятся Бог, свобода, жизнь, любовь, зло, дьявол. Все творчество Достоевского, вся изощренность его иррационально-художественной диалектики направлены на уяснение абсолютности человеческой личности и на уточнение смысла тезиса «личность есть Абсолют» с помощью указанных ключевых понятий его метафизики. Именно здесь можно попытаться найти разгадку «тайны Достоевского», объяснение странной многозначности и странной притягательности его

творчества, допускающего самые противоречивые оценки и интерпретации.

Каждое из упомянутых понятий (наряду с понятием личности) имеет весьма давнюю и богатую историю в рамках многовековой истории европейской философии, каждое из них и все они вместе не раз использовались для построения различных метафизических систем, объясняющих мир и человека. Несмотря на все многообразие конструкций, возникавших при этом, одно оставалось неизменным — *принцип иерархии*. Основные элементы метафизики никогда не понимались рядоположенными; выявление смысла каждого понятия осуществлялось через заранее заданную иерархическую систему, в которой каждое понятие определялось через «высшие». Особенно жестко такая система выстраивалась в традиционном, историческом христианстве: на вершину иерархической системы помещался Бог, на следующем по отношению к Богу смысловом уровне располагались понятия свободы, жизни и любви как главные определения божественного бытия, следом за ними находился уровень смыслового определения человека и затем — зло и эмпирический мир. Эта система могла варьироваться в отдельных элементах (например, в пелагианстве свобода перемещалась на тот уровень, где находился человек), но в целом она оставалась незыблемой в рамках главной линии развития европейской метафизики, связанной с догматическим учением.

Только в той традиции европейской философии, которую условно называют традицией «мистического пантеизма» и которая, как мы говорили выше, на деле и является *истинным философским выражением* учения Иисуса Христа, подвергшегося радикальному искажению в историческом христианстве, была реализована совершенно иная, *неиерархическая* модель метафизики; это было связано с тем, что в указанной традиции происходило отождествление двух «полюсов» традиционной метафизики — человеческой личности и Бога, абсолютного несовершенства и абсолютного совершенства, и в результате происходило замыкание друг на друге всех метафизических определений, характеризующих эти «полюса». Впервые зрелую философскую форму эта традиция нашла себе в учении Николая Кузанского; в Новое время ее отдельные элементы проявились у Спинозы и Лейбница, но ее кульминацией, как мы уже говорили, стала философия Фихте, в которой сама противопоставленность

и несовместимость двух религиозных и философских традиций впервые была высказана откровенно и прямо.

В творчестве Достоевского мы находим метафизическую систему, которая может рассматриваться как наиболее адекватное воплощение традиции, связанной с истинным христианством. Осуществив во II в. «модификацию» учения Иисуса Христа, идеологи Римской церкви объявили само это учение, в его исходной, подлинной форме, «гностической ересью» (подробнее об этом см. в заключении); в результате судьба учения Христа в последующей истории оказалась неразрывно связанной с историческим развитием «гностицизма». Поскольку ложное «христианство» все еще продолжает довлеть над современной европейской цивилизацией (и ведет ее к неизбежному и окончательному кризису), подавляющее число исследователей истории европейской философии и европейской культуры до наших дней продолжает называть «гностическими влияниями» те элементы подлинного христианства, которые они находят в трудах выдающихся европейских и русских мыслителей. В этом смысле можно говорить о том, что и Достоевский является одним из самых ярких выразителей указанной «гностической» традиции, т. е., говоря более точно и в соответствии с адекватным пониманием истории, — выразителем истинного христианства, выжившего в истории, как об этом писал Фихте, только благодаря мужеству отдельных личностей, не боявшихся противопоставить свою экзистенциальную, глубоко и трагически прочувствованную истину тем всеобщим «истинам», за которыми стоял мощный репрессивный аппарат авторитарных институтов государства и церкви.

В этом смысле можно понять и счесть оправданными и неоднократно высказываемые Бердяевым утверждения о том, что Достоевский является великим гностиком³⁵. Достоевский доводит до конца процесс разрушения той иерархической метафизики, которая на протяжении двух тысячелетий господствовала в европейском мировоззрении, основанном на церковном учении. Вместо принципа иерархии он вводит *принцип равноправия, взаимосвязи и взаимозависимости друг от друга ключевых метафизических элементов, ключевых метафизических определений бытия*. При этом необходимо

³⁵ См.: Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. С. 10, 60–61; Бердяев Н. А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского. С. 164, 175.

сделать одну оговорку. Принцип взаимозависимости метафизических «конструктов» (Бог, личность, свобода и т. д.) в противоположность их иерархическому расположению во все не означает радикального онтологического плюрализма в классическом смысле. Скорее, можно утверждать, что онтология Достоевского монистична. Хотя и такая характеристика является достаточно условной, поскольку подлинное начало мира, подлинный Абсолют «в себе», по Достоевскому, есть бездна и загадка; для нас открыты, доступны нашему относительному знанию только некоторые основные его «характеристики» («измерения», «атрибуты»), которые мы выражаем с помощью наших метафизических понятий. По отношению к этим «атрибутам» и сформулирован принцип равноправия и взаимозависимости, который, дополняя условное утверждение о единстве и единственности первоначала бытия, Абсолюта, уточняет, что радикальный плюрализм господствует и будет всегда господствовать в нашем постижении Абсолюта и в поисках конечного смысла бытия; это означает, что мы не сможем никогда остановиться ни на одном успокоительном и «окончательном» ответе на вопрос о высшем смысле жизни, будь то рациональное утверждение науки или иррациональный призыв веры.

В метафизике Достоевского нельзя говорить от иерархии элементов, нельзя полагать, что один из них является главным, а другие по своему смыслу всецело зависят от него и определяются им. Однако можно говорить о *центральной* элементе системы, который играет особую роль в их взаимоотношениях. Таким элементом здесь выступает личность; именно поэтому в рамках метафизики Достоевского наряду с принципом равноправия «измерений» Абсолюта, все же можно сформулировать тезис «личность есть Абсолют». Это означает, что в определении смысла каждого элемента основное значение имеет его отношение к началу личности, причем смысл самого этого начала в свою очередь выявляется только через его взаимоотношения со всеми остальными элементами.

Творчество Достоевского — это последовательный художественный анализ всего многообразия отношений, существующих между элементами указанной метафизической системы. Поскольку смысл каждого из них определяется через его отражение во всех остальных, при одностороннем подходе к Достоевскому появляется возможность выбора тех

составляющих его художественного мира, которые делают основополагающим только одно понятие: понятие Бога или понятие личности, или понятие зла и страданий, или понятие свободы и т. д. Тогда и возникают всевозможные концепции, утверждающие, что в творчестве Достоевского господствует *один* принцип; и Достоевский объявляется или «религиозным художником» (Н. Лосский), или «создателем полифонического романа» (М. Бахтин), или «жестоким талантом» (Н. Михайловский³⁶), или «писателем-экзистенциалистом» (А. Камю³⁷) и т. д.

Достоевский не может быть понят из одного принципа, в творчестве Достоевского окончательные формулировки и ясные тезисы часто не имеют решающего значения, здесь важна сама атмосфера напряженного искания смыслов, выражающая бесконечную динамику бытия, пронизывающую его до самых оснований.

Понять и выразить в рациональных терминах эту иррациональную динамику бытия чрезвычайно трудно, однако Достоевский наглядно показывает, что это в какой-то мере возможно, и чистый иррационализм, просто отказывающийся от этой цели, столь же неплодотворен, как и прямолинейный рационализм. «На примере своего творчества Достоевский показал, — пишет по этому поводу Бердяев, — что преодоление рационализма и раскрытие иррациональности жизни не есть непременно умаление ума, что сама острота ума способствует раскрытию иррациональности»³⁸. В рамках своего художественного метода Достоевский пытается найти рациональные подходы к глубине иррационального. И в основе всех этих подходов лежит один и тот же принцип — принцип *метафизического эксперимента*³⁹. Достоевский не просто изображает, не просто фиксирует то, что он видит в реальной жизни — на ее поверхности и в ее метафизической глубине, — он *конструирует* жизнь на основе сознательно выбранных

³⁶ См.: Михайловский Н. К. Жестокый талант // Михайловский Н. К. Литературно-критические статьи. М., 1957.

³⁷ См.: Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 85.

³⁸ Бердяев Н. А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского. С. 160.

³⁹ Об этом пишет и Бердяев: «Достоевский — не художник-реалист, а экспериментатор, создатель опытной метафизики человеческой природы» (Там же. С. 152).

метафизических приоритетов, *не совпадающих* с теми, какие мы предполагаем лежащими в основе нашей реальной жизни. В результате в романах Достоевского появляются фантастические персонажи, олицетворяющие собой «нетрадиционные», парадоксальные «метафизики». Таков, например, Кириллов, который пытается обосновать абсолютность бытия личности, таков Раскольников, который ставит «эксперимент» по поводу соотношения зла и свободы личности, таков Мышкин, «эксперимент» которого связан с попыткой понять любовь в качестве Абсолюта, таков, наконец, Иван Карамазов, выносящий «обвинительный приговор» Богу и низводящий Бога до подчиненного (хотя и необходимого!) элемента в своей метафизической конструкции.

Во всех этих случаях может возникнуть соблазн выведения некоторой «морали» из проводимого писателем «эксперимента». Однако нужно еще раз подчеркнуть, что для Достоевского все эти «метафизические эксперименты» значимы только в единстве их результатов, а вовсе не как своеобразные «доказательства от противного» — не как формы обоснования единственно «правильной» иерархической метафизики с Богом на вершине «пирамиды». Возможно, Достоевский даже самому себе боялся признаться в том, насколько радикально его мировоззрение расходится с традиционными представлениями о мире, Боге и человеке. Может быть, именно поэтому мы иногда находим в его произведениях (особенно, в «Дневнике писателя» и письмах) утверждения о своей приверженности традиционной православной вере и традиционной системе ценностей. Тем не менее глубокая суть его художественных творений явно противоречит этим утверждениям (тем более, что и сами эти утверждения не настолько однозначны, как кажется их прямолинейным интерпретаторам). Один из самых проницательных читателей Достоевского, Бердяев, дал абсолютно точную характеристику этой стороны мироощущения писателя: «Много раз уже отмечали, что Достоевский как художник мучителен, что у него нет художественного очищения и исхода. Выхода искали в положительных идеях и верованиях Достоевского, раскрытых частью в «Братьях Карамазовых», частью в «Дневнике писателя». Это — ложное отношение к Достоевскому. <...> Тот экстаз, который испытывается при чтении Достоевского, уже сам по себе есть выход. Выхода этого нужно искать не в доктринах и идеологических построениях Достоевского-проповедника и публици-

ста, не в “Дневнике писателя”, а в его романах-трагедиях, в том художественном гнозисе, который в них раскрывается»⁴⁰.

В произведениях Достоевского мы находим готовность поставить *любые* вопросы и рассмотреть *любые* возможные ответы на них, без априорной убежденности в истинности только одной позиции. И если Достоевский решается высказать тезис — «зло столь же могущественно и притягательно для человека, как и добро», то можно не сомневаться, он примет этот тезис как сокровенную истину, которую нужно пережить до конца, не смягчая ее подсознательным убеждением в том, что добро все равно победит. И если мы все-таки кое-где находим такое «смягчение», то только в силу неизбежного противоречия между Достоевским-художником и Достоевским-человеком. Художник не останавливался ни перед чем в своем стремлении раскрыть полноту и противоречивость жизни; в то же время, как обычный человек, он не мог не считаться с общественной моралью, с привычками и ожиданиями читающей публики; наконец, как человек, живущий в *этом* мире и в *этих* условиях бытия, он не мог не испытывать естественного страха перед теми выводами, к которым вели его «метафизические эксперименты». Быть может, именно этим страхом и объясняются некоторые прямолинейные заявления, звучащие в его публицистике.

4

Признание личности за метафизический Абсолют ведет к необходимости разъяснить отношение этого Абсолюта к Богу — верховному началу традиционной «иерархической» метафизики. Эта проблема — проблема тех отношений между личностью и Богом, которые в значительной степени и определяют смысл самих понятий «личность» и «Бог», — является одной из главных и наиболее сложных в творчестве Достоевского.

Герои Достоевского, как и он сам в публицистике и в «Дневнике писателя», очень часто и много говорят о Боге, однако необходимо с большой осторожностью относиться к этим высказываниям, в них чаще всего термин «Бог» обозначает вовсе не то, что мы привыкли с ним соотносить, причем можно уверенно

⁴⁰ Там же. С. 161.

сказать, что самый редкий и наименее значимый смысл этого понятия — это как раз его традиционный смысл.

В традиционной религиозной метафизике Бог является прежде всего творцом мира и человека. При этом несущественно, в каком смысле понимается Творение — как единичный акт в духе Ветхого Завета, как «эманация» неоплатоников или как логическая и онтологическая обусловленность в духе идеалистической философии XVII–XIX вв. Во всех этих случаях человек оказывается обусловленным божественным бытием, в той или иной степени зависит от Бога; именно поэтому такого Бога нет в художественном мире Достоевского.

Принимая личность человека за Абсолют, Достоевский, казалось бы, подрывает основания для самого понятия Бога. Однако на деле это не так; без Бога здесь тоже не обойтись, но он имеет совершенно иной смысл, чем в традиционной религиозной и философской метафизике. Вспомним одно из известнейших высказываний Достоевского из черновых набросков для «Дневника писателя» за 1877 г.: «Христианство является доказательством того, что в человеке может вместиться Бог. Это величайшая идея и величайшая слава человека, до которой он мог достигнуть» (25, 228). Эта фраза чрезвычайно показательна, хотя мало кто замечает ее парадоксальность: ведь в ней совершенно очевидно предполагается *вторичность* Бога по отношению к человеку. Ведь как иначе можно мыслить Бога как *содержание* человеческой личности? Здесь Достоевский в своем стремлении переосмыслить сущность христианства идет вслед за своими известными предшественниками. Напомним, что Фихте, двигаясь в том же направлении и пытаясь понять подлинную суть христианского благовестия, говорил о *тождестве* человека и Бога, причем, описывая более конкретно то состояние, в котором это тождество становится реальным, он утверждал, что человек, достигший этого состояния, «уже более и во все не живет, но в нем живет Бог».

Однако внимательно вчитываясь в высказывание Достоевского, можно заключить, что он идет даже дальше Фихте в своем понимании отношения Бога и человека. Ведь Фихте описывает Бога как онтологический Абсолют, который можно мыслить и помимо его явления в земном мире и в форме человека, поэтому Бог *сам по себе* все-таки первичен по отношению к его явлению в человеке. У Достоевского же никакого Бога «в себе» нет, Бог существует *только* «вмещаясь» (раскрываясь)

в человеке. Можно сказать, что Бог — это абстрактное качество, которым может и должен обладать человек, а именно его свойство быть абсолютным началом всего, в то время как человек в целом — это единственная безусловная реальность. Как мы увидим ниже, в романе «Братья Карамазовы» Достоевский с еще большей прямоотой выразит этот парадоксальный принцип «вторичности» Бога по отношению к человеку.

Процитированное выражение о сущности христианства становится гораздо более понятным и глубоким, если его рассматривать в единстве с еще одним известнейшим высказыванием Достоевского, которое, на первый взгляд, ничего общего с предыдущим не имеет. В дневнике 1881 г. читаем: «При полном реализме найти в человеке человека. Это русская черта по преимуществу, и в этом смысле я конечно народен (ибо направление мое истекает из глубины христианского духа народного) <...>. / Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой» (27, 65).

Здесь Достоевский также говорит о «христианском духе» своего творчества, однако свидетельством этого духа являются не поиски Бога в человеке, как можно было бы заключить из предшествующего определения, а стремление «найти в человеке человека». Некоторые исследователи творчества Достоевского уже обратили внимание на связь этих двух высказываний и, пытаясь разрешить имеющееся между ними противоречие, полагали, что во втором высказывании нужно иметь в виду под «человеком» (которого нужно найти) не собственно человека, а «образ Божий» (К. Степанян) или «икону Бога» (Т. Касаткина)⁴¹.

Нам кажется, что при всей естественности такой «поправки» к тексту Достоевского она не дает подлинного решения проблемы, а только затемняет ее. Во-первых, этим не разрешается противоречие с утверждением, что «в человеке может вместиться Бог», наоборот, противоречие между высказываниями только обостряется, поскольку образ Божий и Бог, с точки зрения христианской метафизики, — совершенно разные категории, при этом второе высказывание

⁴¹ Проблема «реализма в высшем смысле» в творчестве Достоевского (круглый стол) // Достоевский и мировая культура. Альманах № 20. СПб.; М., 2004. С. 45, 51.

является просто банальным, в то время как первое остается парадоксальной «ересью». Если представить себе, что Достоевский формулировал второе высказывание, *имея в виду первое* (может быть, не буквально само это высказывание, но его принципиальное содержание, которое было выражено им во множестве аналогичных суждений), объяснить такое внезапное впадение в банальность невозможно. Во-вторых, нужно обратить внимание на то, что писатель, видимо, сам понимал необычность своего позднего высказывания, поэтому он в следующей фразе как бы оправдывается, поясняя, что эта мысль высказана для того, чтобы оттенить особенность русского христианского характера. Если бы он имел в виду просто поиски образа Божьего в человеке, непонятно, почему это нужно было считать особенной русской чертой — ведь это, повторим, совершенно банальное общехристианское положение.

Второе высказывание обретает свой глубокий смысл не тогда, когда мы рассматриваем его в качестве «ослабления» первого до банальности, а наоборот, когда мы видим в нем стремление до конца раскрыть парадоксальный и *нетривиальный* смысл первого суждения. Достоевский здесь хочет разъяснить, что человек сможет вместить Бога не тогда, когда он будет «тянуться» за каким-то неведомым «внешним» Богом, а когда он *по-настоящему* сумеет стать человеком — когда преодолеет привычную зависимость от мира и от принятого по традиции и господствующего над ним Бога, когда раскроет свою собственную, неповторимую, ни от чего и ни от кого не зависимую сущность, принадлежащую только ему одному. Именно об этом сказано в последней фразе процитированного фрагмента: «найти в человеке человека» здесь объясняется как стремление изобразить «все глубины души человеческой», поскольку где-то в этих глубинах и находится то «зерно», из которого человек должен «взрастить» в себе Бога, как взращивают дерево из крохотного семени.

И тогда становится понятным приписывание этой особенности именно русскому характеру. Ведь человек, «взрастивший» в себе Бога, — не принявший Бога извне, как «авторитет» и «власть», что свойственно, по Достоевскому, западному христианству (об этом же выразительно писал Хомяков), — а ставший неповторимым и единственным «Богом во плоти» — это *Иисус Христос*, и именно его не-

повторимый *человеческий* образ составляет суть русского христианства.

Тем самым в метафизике Достоевского возникают два совершенно различных понятия Бога. Первый — это как бы «Бог вообще», который именно в силу этого «вообще» не является реальным, а есть некоторое скрытое (в глубинах души человеческой) свойство или, скорее, «потенция» человеческой личности, раскрытие которой составляет «задание» личности и, раскрыв которую, личность реализует свою абсолютность, станет подобной Христу. Второй — это как раз Иисус Христос как абсолютная личность, про которую можно утверждать, что она «вместила Бога», но это будет не совсем точным определением — более точно будет сказать, что это человек, который «нашел в себе человека», т. е. стал *подлинным* человеком и тем самым задал идеал и цель для нас всех.

Такому пониманию абсолютности человеческой личности и «тождества» Бога и человека ничуть не противоречат многочисленные указания Достоевского на то, что человек — существо «переходное», только «становящееся», еще не законченное, «не полное». Эти определения были бы невозможны, если бы мы понимали Бога в «классическом» смысле, как онтологически реальное и тем более завершенное и трансцендентное существо. Даже в философии Фихте, при наличии разницы между Богом «в себе» и Богом, явленным в человеческой личности, возникают определенные проблемы при попытках обосновать суждения такого рода. Но в системе представлений Достоевского никакого противоречия не возникает, поскольку никакого реального Бога, кроме Христа в его полностью человеческой природе, нет и быть не может. Только в записях 1864–1865 гг. появляется такого рода Бог — как совокупное человечество, как «всеобщий Синтез», но в этом, вероятно, сказывается влияние Фихте. В главных романах Достоевского такого Бога трудно обнаружить, а в «Братьях Карамазовых» сам Христос, как уже упоминалось, имеет не вполне божественную природу (подробнее см. ниже).

Здесь уместно вспомнить особенно выразительное суждение из подготовительных материалов к роману «Бесы», вызывающее недоумение у некоторых исследователей в связи с тем, что здесь Достоевский настаивает на абсолютной реализации

божественного идеала в земной действительности. «Да Христос и приходил за тем, чтоб человечество узнало, что земная природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале, что это и естественно и возможно. Последователи Христа, обоготворившие эту просиявшую плоть, засвидетельствовали в жесточайших муках, какое счастье носить в себе эту плоть, подражать совершенству этого образа и веровать в него во плоти» (11, 112–113)⁴².

В этом высказывании прежде всего бросается в глаза настойчивое желание Достоевского снять непреодолимый барьер между идеалом, который дал Христос, и земной реальностью; но это лишь подтверждает то, что уже не раз говорилось ранее — что для Достоевского Христос не есть Богочеловек в смысле догматического учения, он является человеком, показавшим возможность радикального преобразования земной природы человека к совершенству. Но в данном фрагменте содержится не только эта, но также и более сложная мысль, которая делает представления Достоевского еще более неординарными. Можно обратить внимание, что здесь уже совершенно определенно *отрицается абсолютная, божественная природа Христа*. Ведь выражение «явиться в небесном блеске» не обязательно предполагает, что Христос достиг предельного совершенства, дальше которого уже некуда двигаться в стремлении к идеалу. В то же время утверждение, содержащееся в следующем предложении, о том, что последователи Христа *обоготворили* его «просиявшую плоть», можно понять без противоречия, только если признать, что Христос не являлся для них Богом. «Обоготворение» Бога являлось бы слишком абсурдным деянием, выдающим полное непонимание представшей перед ними истины, чтобы можно было его приписывать последователям Христа.

Таким образом, в данном высказывании Достоевский не просто еще раз фиксирует уже звучавшую в его записях мысль о Христе как человеке, *достигшем* идеала, здесь он утверждает

⁴² Цитата из рукописи Достоевского приведена в том прочтении, который предложил Б. Тихомиров, убедительно показавший, что в Полном собрании сочинений она воспроизведена неправильно; см.: Тихомиров Б. Н. Заметки на полях академического Полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения) // Достоевский и мировая культура. Альманах № 15. СПб., 2000. С. 232–234.

другое: что и сам Христос есть человек, который хотя *дальше всех* прошел по пути к идеалу, но *не достиг его*, а продолжает свое «развитие». И тогда получается, что Христос не столько противостоит всем своим последователям, которые идут за ним, сколько *един с ними* в этом общем движении к идеалу, к совершенству. И тогда становится понятной запись Достоевского рядом с процитированным текстом, на полях тетради: «Этими земля оправдана»⁴³. Под «этими» понимаются и последователи Христа и сам Христос, который теперь не выделен из числа идущих за ним.

Напомним, что важнейшей чертой земного бытия человека для Достоевского является мистическая взаимосвязь всех людей. Поскольку Христа он понимает как человека, который наиболее полно реализовал свою человеческую сущность, его нужно признать более глубоко и «проникновенно» связанным с каждым из нас, чем мы сами связаны друг с другом. Но в этом случае очень трудно считать Христа бесконечно выше нас, противостоящим каждому из нас — в том смысле, как абсолютное совершенство противостоит несовершенству. Видимо, понимая невозможность совместить принцип абсолютного совершенства Христа с принципом тесной взаимосвязи, существующей между людьми даже в несовершенном состоянии, Достоевский и пришел к необходимости еще больше сблизить Христа с земными людьми и отказаться от представления о его достигнутом и окончательном совершенстве.

В результате, приходится признать, что развитие главной мысли этого отрывка приводит к диалектическому «отрицанию» исходного и наиболее очевидного тезиса о том, что совершенство человека во плоти это не только мечта и идеал, что «это и естественно и возможно». Ведь получается, что даже Христос не достиг этого идеала окончательно и все еще должен двигаться к нему. Этот вывод помогает объяснить, почему несколькими строками раньше процитированного фрагмента Достоевский записывает фразу, которая вступает в явное формальное противоречие с этим отрывком: «Устраняя Христа, вы устраняете *недостижимый* идеал красоты и добра из человечества» (11, 112; курсив мой. — И. Е.). При этом Достоевский указывает, кому из героев романа он предполагает вложить в уста соответствующие слова: только что приведенную фразу — Княгине или

⁴³ Там же. С. 234.

Шатову, а ранее приведенный большой отрывок — Шатову; т. е. обе мысли отражают примерно одну и ту же позицию (позицию Шатова).

Парадокс ситуации в том, что настаивая теперь на недостижимости идеала, Достоевский вовсе не возвращается к догматически правильному пониманию Бога и Христа, а наоборот, еще больше от него удаляется. Догматическая позиция требует признания идеала недостижимым только для нас, сам по себе божественный идеал несомненно реален, поскольку, конечно же, должны быть признаны онтологически реальными (в качестве абсолютного совершенства) Бог и Богочеловек (Христос). В записях 1864–1865 гг. Достоевский признавал идеал *достигнутым* для Христа и *достижимым* в перспективе исторического времени для человечества и отдельных людей. В период работы над «Бесами» он изменяет свои взгляды и утверждает теперь, что идеал в равной степени недостижим и для людей, и для Христа, но при этом сам идеал уже ни в какой форме не признается реальным, он есть *только идеал* и живет только в душах людей, как ориентир их *бесконечного* движения к совершенству. Собственно говоря, наличие в нас этого идеала, понимание той цели, к которой мы призваны *бесконечно* двигаться, и составляет теперь (и окончательно!) суть тезиса «личность есть Абсолют». При этом идеал, который не является реальным ни в каком смысле и принадлежит человеку, можно назвать «Богом», и это, видимо, окончательный смысл этого понятия в философии Достоевского.

При указанном соотношении личности и идеала мы, с одной стороны, можем сказать, что достижение идеала «и естественно и возможно», поскольку идеал не приходит к нам извне и не предстает непомерным и великим для земного человека, он присущ нам, естественен для нас, и в нас есть силы для непрерывного движения к нему; но, с другой стороны, столь же уверенно можно утверждать, что идеал недостижим, поскольку мы бесконечно будем двигаться к нему и никогда не достигнем его окончательно, поскольку в нас присутствуют также силы, которые препятствуют его окончательной реализации, препятствуют превращению бесконечно развивающегося, изменчивого человека в завершеного и «неподвижного» Бога.

Наконец, здесь можно упомянуть еще одну загадочную фразу, которая содержится в подготовительных материалах к августовскому выпуску «Дневника писателя» за 1876 г., предваряю-

шему тот выпуск (декабрьский), в котором Достоевский прямо формулирует свое отношение к идее бессмертия (см. в следующей главе). Здесь мы читаем: «Христос есть Бог, насколько Земля могла Бога явить» (24, 244). Эта фраза дает великолепный комментарий к вопросу о том, как Достоевский понимал Бога. Поставить такое высказывание в печатный текст «Дневника писателя» Достоевский, конечно, не мог, ведь здесь совершенно определенно утверждается «условность» божественной природы Христа, зависимость ее «полноты» от способности Земли принять ее в себя. Впрочем, эта фраза допускает две противоположных интерпретации. Можно понять это так, что Христос есть всецело Бог, причем в строго каноническом смысле, как абсолютное, вечное и трансцендентное существо; тогда высказывание Достоевского означает, что Христос явился в земной действительности «не полностью», как бы условно и «призрачно», дал только намек на свое истинное существо. Такая интерпретация, хотя и является необычной, не вступает в радикальное противоречие с догматическим учением, поскольку сохраняет традиционное понимание Бога. Но можно понять высказывание и по-другому — как отрицание полноты божественной природы Христа, как признание Христа исключительно человеком, который, как любой несовершенный человек, хотя и принял Бога в себя, но не смог полностью «вместить» его.

Все что мы знаем о Достоевском с несомненностью говорит в пользу второго способа интерпретации этого высказывания. И, конечно, оно полностью соответствует процитированному выше фрагменту из подготовительных материалов к «Бесам». Правда, и в этом случае остается вопрос о том, как же при этом нужно понимать Бога: как реальное трансцендентное существо, не «вмещающееся» до конца в несовершенного человека Иисуса, или как всего лишь идеал, который Иисус пытается осуществить в себе и осуществляет с возможной для него полнотой, но все-таки не до конца. Из самой этой фразы понять, какой вариант понимания Бога принимает Достоевский, невозможно; однако все рассмотренные фрагменты рассуждений Достоевского о Боге однозначно говорят в пользу второго варианта.

Все сказанное делает достаточно ясной метафизику личности, характерную для позднего творчества Достоевского. Мы говорили ранее, что тезис «личность есть Абсолют» можно понять как абсолютность (но ни в коем случае не совершенство!) личности человека в ее *метафизической* сущности, а не в отдельной

эмпирической «ипостаси». Теперь можно уточнить этот тезис. На деле, Достоевский не признает бытия метафизической Личности независимого от реального существования своих ипостасей — эмпирических личностей. Не случайно адекватной формой изложения внутренней диалектики метафизической Личности становится не абстрактная форма философского трактата, а жизненно-конкретная форма романов, в художественном мире которых сталкиваются персонажи, обладающие эмпирическим существованием, но выражающие сущность метафизической Личности. В каждом конкретном преломлении, в каждом своем проявлении *Личность* выступает как *личность*, как конкретный человек, воплощающий в себе всю метафизическую полноту человеческого бытия, берущий на себя ответственность говорить от имени Абсолюта (Личности-Абсолюта).

Чтобы воплощение Абсолюта в несовершенной личности не было иллюзией, а ответственность человека получила основу и оправдание, оказывается необходимым некий метафизический «гарант» абсолютности каждой эмпирической личности — пусть даже и недостижимой. Такой «гарант» не может превосходить человека или быть его замещением, тем более не может он быть какой-то абстракцией. Если личность действительно абсолютна, то и гарант ее абсолютности — это *тоже личность*, причем *конкретная эмпирическая личность*, которая в своей реальной эмпирической жизни проявила свою *абсолютность* и тем самым навеки стала идеалом для всех людей. Это и есть Иисус Христос. При этом теперь можно добавить, что даже в Христе указанная абсолютность его личности не означает окончательного достижения идеала совершенства и полной завершенности временной динамики его жизни, поскольку это привело бы к тому, что он, действительно, перестал бы быть человеком и окончательно стал Богом. Абсолютность Христа означает только то, что он *ясно и несомненно* продемонстрировал возможность и необходимость движения к идеалу, который есть в каждом человеке, но который не каждый способен сделать целью своей жизни. Абсолютность Христа — это тот свет, который, освещая нашу жизнь, рассеивает призраки ложных целей и открывает истину о нашем предназначении. Но каждый человек в этом свете должен сам, своими собственными силами пойти вслед за Христом, тогда и он явит другим некоторую меру своей абсолютности, станет таким же источником живого света, как Христос.

Особое место, которое занимала личность Христа в жизни и творчестве Достоевского, не вызывает никаких сомнений. Вспомним письмо к Н. Д. Фонвизиной, в котором Достоевский ясно формулирует свой «символ веры», оставшийся неизменным на протяжении всей его жизни: вся суть христианства, в его понимании, — это вера в реальность Христа как «идеала человека во плоти». Практически всех своих главных героев Достоевский заставляет пройти проверку на искренность и глубину через их отношение к личности Иисуса. Вспомним, например, характерный эпизод из романа «Преступление и наказание». В сцене первой встречи Раскольникова и Порфирия Петровича последний внезапно задает странный вопрос, слабо связанный с контекстом беседы (вызванный упоминанием «Нового Иерусалима» Раскольниковым):

«— Так вы все-таки верите же в Новый Иерусалим?

— Верую, — твердо ответил Раскольников <...>

— И-и-и в Бога веруете? Извините, что так любопытствую.

— Верую, — повторил Раскольников, поднимая глаза на Порфирия.

— И-и в воскресение Лазаря веруете?

— Ве-верую. Зачем вам все это?

— Буквально веруете?

— Буквально (6, 201)»

Самое главное здесь это «*буквально*», прозвучавшее в самом конце. «Буквально» — это в отношении реального человека Лазаря и реального человека Иисуса Христа, о которых говорит Евангелие. Словно предвидя дальнейшую судьбу Раскольникова (такое предвидение является обычным для героев Достоевского, которые из своего «метафизического» времени способны охватить все, что ожидает их самих и их alter ego в реально-событийном, эмпирическом времени), Порфирий Петрович проверяет, насколько глубока вера в Бога у его «подследственного»; при этом он прекрасно понимает, что спасти Раскольникова может только вера в конкретного Христа и конкретного Лазаря, воскресшего после смерти, абстрактная вера в Бога-творца и Бога-судию этого сделать не может.

Тот факт, что Порфирий Петрович связывает веру в Бога (в Иисуса Христа) прежде всего с верой в воскресение Лазаря, т. е. с верой в бессмертие, также является далеко не случайным. Ведь в полном своем выражении вера в Христа означает веру в достижимость идеала — реальность этого идеала и яв-

ляет, хотя и не в окончательной форме, Христос. Как мы уже выяснили, *достижимость* здесь должна пониматься не как *достижение* идеала за конечное время, а как *бесконечный процесс* приближения к нему. Поэтому к сути абсолютности Христа и абсолютности любого человека относится, с одной стороны, *неустранимое присутствие идеала* в душе человека и, с другой стороны, *вечное существование* человеческой личности, ее *бессмертие*, необходимое для того, чтобы движение к идеалу могло быть бесконечным приближением к нему.

Первое слагаемое абсолютности личности весьма сложно для выявления и детального понимания, поскольку сложен и необычен (с точки зрения нашей обыденной жизни) спрятанный в глубинах души человеческой «божественный» идеал; второе слагаемое, напротив, предельно ясно в своей сути, оно привлекало и привлекает внимание любого человека и составляет важнейшее слагаемое любой религиозно-философской системы. Поэтому именно на него, на представление о бессмертии, прежде всего направляет внимание Достоевский, начиная в своих великих романах более детальную разработку уже сформулированной в общих чертах философии человека. Описание идеала, предельной цели человеческих устремлений («рая Христова»), на некоторое время отходит для него на второй план, чтобы стать одной из главных задач в итоговом произведении — в романе «Братья Карамазовы».