

Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

КАФЕДРА ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В.А. КУВАКИН

ГОЛЫЙ ИЗНУТРИ.
НЕРАЗГАДАННЫЙ
ФЁДОР ДОСТОЕВСКИЙ



Москва

2017

УДК 291
ББК 86.2
К88

*Печатается по решению Ученого совета
философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова*

Монография выполнена при поддержке *Центра исследований Российского
гуманистического общества* при философском факультете МГУ имени М.В.
Ломоносова

РЕЦЕНЗЕНТЫ

доктор философских наук, профессор *А.Т. Павлов*
доктор философских наук, профессор *В.Н. Финогентов*

КУВАКИН В.А.

К88 Голый изнутри. Неразгаданный Фёдор Достоевский /

Научн. ред. М.А. Маслин / Философский факультет МГУ имени М.В.
Ломоносова. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2017. — 160 с.

ISBN 978–5–93883–353–1

Работа посвящена мировоззрению Фёдора Достоевского. В центре исследования — динамика внутреннего мира писателя, основания его убеждений и стиля мышления. Автор предлагает новую трактовку философии и психологии Достоевского, которая позволяет увидеть мир идей и душевных движений великого мыслителя в необычном и неожиданном свете. Предлагаемая интерпретация Достоевского как метафизического скептика-антрополога, покорителя и повелителя идей открывает возможность пересмотра существующих концепций его творчества и выявления не просто их неполноты, но и путей коррекции и согласования на новой концептуальной основе.

Книга обращена ко всем, интересующимся феноменом Достоевского, особенно философам, психологам, филологам и представителям когнитивных наук.

ISBN 978–5–93883–353–1

© Философский факультет МГУ, 2017
© Воробьев А.В. & ЦСК, оформление, 2017



Ф.М. Достоевский, портрет В.Г. Перова (1872)

Автор идеи фрагментации портрета В.А. Кувакин

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
1. МЫСЛИТЕЛЬ. ОБЩИЙ ОЧЕРК МИРОВОЗЗРЕНИЯ	10
2. «ЕСЛИ БОГА НЕТ, ТО...»	53
3. ПРОЗРЕВАЮЩИЙ СКЕПСИС	69
4. ФЕЕРИЧЕСКИЙ СКЕПСИС	96
5. МОЛЧАНИЕ ФЁДОРА ДОСТОЕВСКОГО	120
6. ЧЕЛОВЕК: ВСЁ И НИЧТО	135
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	147
SUMMARY.....	150
ЛИТЕРАТУРА	151

ВВЕДЕНИЕ

Многим, сталкивающимся с феноменом Достоевского, приходится прикладывать много усилий, чтобы «докопаться» до сути мировоззрения этого человека. По разным причинам. Его мир богат и сложен, даже, кажется, хаотичен. Его мировоззрение нельзя назвать системным, монистичным, последовательным и прозрачным. Не случайно работам о нем нет конца. И, похоже, еще никому не удалось так углубиться в его внутренний мир, чтобы можно было услышать об исчерпании «проблемы» Достоевского. Предваряя недобрые мысли о себе, сразу скажу, что я не претендую на какую-то особую роль в разгадке существа убеждений Достоевского и ландшафта его внутреннего мира. В виде предлагающего объяснения здесь читатель найдет новые подходы к проблемам, которые представляются наименее изученными и, возможно, самыми сложными.

Как историк философии я шел к Достоевскому многие десятилетия, колеблясь в своих чувствах от очарования до отталкивания, от понимания до недоумения... Но мысль о Достоевском жила всегда, хотя по большей части пребывала в подсознании, развиваясь незаметным для меня образом. Что вытолкнуло ее, в итоге, на поверхность сознания, сформулировать трудно. Скорее всего, ощущение наконец-то разгаданной головоломки, надежда на то, что найденные ответы обладают достаточно большой эвристической силой, что в их свете разрешаются многие противоречия, что разноголосица вокруг Достоевского теперь может быть объяснена на более глубоком уровне понимания его внутреннего мира.

Но были и другие силы, притягивающие меня к наследию писателя. Помимо научно-исследовательского интереса — добраться

до оснований мировоззрения Достоевского, — мною руководили столь простые вещи, что говорить о них кажется банально. Так уж получается, что волей-неволей меня тревожит судьба человека в современном мире, его свобода, его развитие, безопасность его социального бытия. Об этих заботах нелепо распространяться, ведь каждый из нас может сказать, что и он неравнодушен к этим вопросам. Да, это так, но мой естественный интерес соединился с профессиональным. Путь был долгим, однако не здесь о нем рассказывать. Главное в том, что в конце концов я, в основном с помощью Достоевского, уперся в нечто для себя неожиданное — в проблему личной внутренней безопасности человека, в возможность обретения новых способов защиты и укрепления достоинства человека. Особенно в России.

Завершая свои очерки о Достоевском, я вновь и вновь приходил к мысли, что он был и является сегодня нашим союзником в борьбе за личную свободу человека и его суверенность, за право на критическую рефлексию, на всепроникающий исследовательский скептицизм. Почему? Самый общий ответ состоит в том, что ему удалось увидеть основания этих ценностей в таких глубинах человеческого существа, которые и сегодня мало осмыслены, а залегающие там силы все еще трудно различимы.

Чтобы сделать понятным то, что удалось обнаружить, пришлось вводить ряд новых терминов и выражений: «дистанция свободы», «голый изнутри», «идеи-кегли», «центростремительная рефлексия», «метафизический скепсис», «Я-воззрение», «служба внутренней личной безопасности» и др.

Теперь, когда решены основные исследовательские задачи, мне, перечитывая написанное, кажется, что они оказались простыми, а ответы — лежащими чуть ли не на поверхности. Возможно, я не прав, но именно это чувство простоты и очевидности моих выводов и обобщений относительно сущности внутреннего

мира писателя дает мне надежду на то, что я не ошибся или близко подошел к главным, быть может, самым глубоким истинам о Достоевском.

Параллельно с работой о внутреннем мире Достоевского я писал книгу о мировоззренческой, интеллектуальной, психологической и нравственной защите человека в современном обществе, которую я назвал «Тотальная защита». (Она, надеюсь, будет опубликована вскоре после этой.) И это не случайно, так как Достоевский открывал мне новые ресурсы личной безопасности, а новейшие технологии одурачивания, деморализации и разложения человека в обществе массовой информации помогали открывать актуальные и высоко значимые смыслы в идеях Достоевского. Эти две «сверхзадачи» легче было решать с помощью решения каждой из них, одно помогало другому.

Да, так получилось, что искать технологию «тотальной защиты» от того во внутреннем мире индивида, что идет извне и чревата злом, мне помогали и помогают не только современные исследования в области когнитивистики и психологии личности, но и великие деятели русской культуры: Ф. Достоевский, Н. Бердяев, Л. Шестов и многие другие. В предлагаемой читателям книге я зафиксировал свой опыт осмысления мировоззрения Достоевского, эксперименты которого с наиболее влиятельными идеологиями его времени оказывают неоценимую помощь в отыскании новых оснований и возможностей человеческой свободы и творчества. Достоевский помогает осознать глубину внутреннего плюрализма личности, потенциал его несокрушимости перед любыми вызовами мира. Именно Достоевский является выдающимся примером почитателя и властелина идей и идеологий.

Наиболее содержательной оказалась проблема скептицизма Достоевского, столь мало изученная учеными. Анализируя ее, легко выйти на вопросы исходных установок его сознания, имеющих

одинаковое отношение к мировоззрению и психологии Достоевского, к методам и стилю его мышления. Его скепсис так богат смыслами и психологической палитрой, что в его свете многое противоречивое и непонятное становится различимым и понятным. Так, в частности, оказался высвеченным антропо-метафизический смысл его скептицизма, смысл недоговоренностей, пробелов и молчания Достоевского. Тем не менее, главное, вокруг чего ведется рассказ, — это человек в собственной глубине, человек как безмерное, бесценное, сложнейшее и «таинственное» существо, столь близкое и дорогое великому русскому мыслителю.

* * *

Всем, кто исследует творчество Достоевского, приходится сталкиваться с проблемой историографии. Хорошо известно, что достоевсковедение — это невероятное число монографий и статей, написанных широким кругом философов, ученых и писателей. Составитель электронных ресурсов о Ф.М. Достоевском Т.Я. Брискман (НИО библиотеки РГБ) пишет: «Классик русской литературы XIX века и в XXI веке остается одним из самых читаемых во всем мире писателей: современный читатель продолжает открывать для себя все новые грани его гения <...> Можно предполагать, что в самом центре этих тайн и загадок, наподобие иголки Кощея Бессмертного, находится русская душа, а где-то рядом ее исследователи: Гоголь и Достоевский... Не будем также забывать, что единственный памятник, поставленный у Российской государственной (бывшей Ленинской) библиотеки, — это памятник Достоевскому. Тем самым Достоевский как бы объявляется лицом русской литературы. Полномочный представитель загадочной русской души не может сам не быть загадочным, и переводимость Достоевского не лишает его фактора загадочности...»¹

¹ <http://www.rsl.ru/ru/s3/s331/s122/d306/>.

Сталкиваясь с естественным следствием этого факта, приходится выбирать: либо объять необъятный массив литературы о Достоевском, либо ограничиться теми «второисточниками», которые так или иначе были использованы в моей работе. Я выбрал второй вариант.

И еще одно техническое замечание: в книге повторяются некоторые цитаты из Достоевского. Это оказалось неизбежным ввиду того, что заключенные в них мысли многозначны и позволяют рассматривать их с разных углов зрения, видеть важные аспекты различных проблем.

1. МЫСЛИТЕЛЬ. ОБЩИЙ ОЧЕРК МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Жизненный путь. Федор Михайлович Достоевский (1821– 1881) родился в Москве в небогатой дворянской семье. Его дет-ство прошло при московской Мариинской больнице для бедных, в которой служил его отец. Уже в ранние годы Достоевский избыточно столкнулся с человеческим горем, страданиями и несправедливостью между людьми. Он рос впечатлительным и романтически настроенным юношей. В 1838 г. Достоевский поступает в Главное инженерное училище при Петербурге, но вскоре приходит к убеждению, что дело его жизни — литература. Первое опубликованное им произведение, роман «Бедные люди» (1846 г.), сделало его известным и во многом определило дальнейшую судьбу писателя. Роман, в котором Достоевский был признан как художник, защищающий человека из народных низов, был высоко оценен В. Белинским, Д. Григоровичем, Н. Некрасовым.

Как признают многие исследователи, к середине 40-х гг. мировоззрение Достоевского представляло собой сочетание идей «натуральной школы» в русской эстетике, немецкого романтизма, гегелевской философии и французского утопического социализма (особенно Фурье). Общая политическая направленность взглядов молодого писателя была антикрепостнической и христианско-социалистической.

Первой крупной жизненной вехой стало для него участие в кружке петрашевцев, стоявшем у истоков русской утопически-социалистической и радикально-демократической мысли XIX в. В кружок, активность которого была особенно высокой с 1845 по 1849 гг., входили видные деятели русской культуры: В.Н. Майков,

Н.А. Спешнев, Н.Я. Данилевский и др. Лидером этой группы прогрессивно настроенной интеллигенции был М.В. Буташевич-Петрашевский. В 1849 г. кружок был жестоко разгромлен царскими властями. К суду привлекли 123 человека, осуждено 22, из них 21 человек, в том числе Достоевский, был приговорён к смертной казни.

После инсценировки смертной казни приговор отменяется. Достоевский осуждается на каторжные работы с последующей службой рядовым. Тяжелейшие духовные и физические испытания продолжались около 10 лет, пять из которых Достоевский провел на каторге. В 1859 г. он возвращается в Петербург. «Записки из мертвого дома» запечатлели глубокий драматический духовный опыт Достоевского. К этому времени его взгляды существенно меняются. Мировоззренческий переворот, пережитый Достоевским, означал прежде всего обращение к миру внутренних переживаний человека, к глубинам его духовного мира.

В пореформенные годы он сближается со славянофилами, устанавливает связи с Н. Страховым, переходит на позиции «почвенничества», становится идейно близок к Вл. Соловьёву, а в чем-то и К. Победоносцеву. Вместе с братом, М. Достоевским, он издает журнал «Время» (1864–1865), далее становится издателем журнала «Эпоха», затем журнала «Гражданин» (1873–1874); как периодическое издание выходит его «Дневник писателя» (1873–1881).

С середины 60-х годов в его произведениях все громче начинают звучать философские мотивы. «Философия трагедии» (Л. Шестов), ставшая итогом «эшафотного» и каторжного опыта Достоевского, получает, наконец, свое внешнее выражение. «Зимние заметки о летних впечатлениях» (1863) и «Записки из подполья» (1864) — переломные в творчестве Достоевского, в них философско-этическая, жизнесмысловая и социально-философская проблема-тика приобретает, по существу, самостоятельное значение. Впо-

следствии она было развита в «Преступлении и наказании» (1866), «Идиоте» (1868), «Братьях Карамазовых» (1874–1880). К этим философским романам следует добавить произведения «Бесы» (1871–1872), «Подросток» (конец 60-х — нач. 70-х гг.), главы и фрагменты «Дневника писателя», его Пушкинскую речь (1879–1880). Все эти произведения составляют основу философского наследия Достоевского.

Динамика полифонии и дисгармонии. Уникальность мировоззрения Достоевского определяется многими чертами. Среди них не только своеобразный синтез художественного, психологического, этического и философского, но и глубоко личностный характер выражаемых им идей. Более того, мировоззрение Достоевского — это не какая-то законченная систематически и всесторонне продуманная концепция, а без конца борющиеся между собой, взаимопроникающие философские идеи, интуиции, «прозрения». В сознании Достоевского-мыслителя протекал ни на мгновение не останавливающийся процесс созидания и разрушения нравственных, метафизических и социальных вселенных, процесс, разворачивающийся по специфической, глубоко личностной логике и психологии. Это делает мировоззрение Достоевского принципиально непохожим на все другие философские воззрения, обычно ставящие себе в заслугу последовательность, монистичность, т.е. целостность, строгую императивность, что психологически оборачивается особого рода догматизмом, авторитарностью и «нетерпимостью» по отношению ко всякой другой доктрине мировоззренческого типа.

Фундаментально открытый характер философских идей Достоевского делает весьма сложной задачу целостной реконструкции и идентификации его творческого наследия, тем более что различные идеи он высказывает не непосредственно от себя, а вкладывает в уста героев своих произведений. Причем, как кажется, далеко

не все из них высказывают мысли, которые разделял Достоевский. И тем не менее, специфический, «косвенный» способ бытия философских идей отражает в данном случае одну весьма существенную черту философии Достоевского — ее «полифонию». *«Множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов, — пишет М.М. Бахтин, — действительно 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...»¹ Полифония, о которой говорит

Бахтин в этом часто цитируемом фрагменте, образуется прежде всего за счет «микрокосмичности», точнее, философичности главных героев Достоевского. Другими словами, полифония сознания и миров — это *философская полифония*². Таким образом, мировоззрение Достоевского предстает одновременно и как антиномическая (противоречивая и внутренне непримиримая), и как гармоническая плюральность, множественность, как принципиальная незавершенность, текущность и «процессуальность». Достоевский — яркий пример *моноплюралистической личности*.

В душе Достоевского, по-своему цельной и, разумеется, единой и единственной, жил целый мир «философий», постоянно отстаива-

¹ См. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. 4-е изд. М., 1979. С. 6–7.

² Сами же герои кажутся гораздо беднее своих идей-вселенных, не всегда едины и «слиянны» с ними. В отличие от своего творца, Достоевского, они часто просто подавлены ими, несоизмеримы с ними. Вместе с тем, несмотря на всю свою идейную непохожесть и уникальность, действующие лица романов Достоевского с чисто литературной точки зрения обнаруживают иногда удивительную одномерность. Как подметил еще Н. К. Михайловский, «все говорят одним и тем же языком, и притом языком автора» (Михайловский Н. К. Сочинения. СПб., Т. 6. 1885. С. 40). Но первым на одинаковость языка героев Ф. Достоевского обратил внимание уже В. Белинский.

вающих свое право на существование, вступающих в столкновения, сводимых то к «окончательному» выводу, то к абсурду. Достоевского можно назвать гениальным «испытателем» философских идей, «испытателем» человеческого духа.

Достоевского-мыслителя всю жизнь, говоря его же словами, «мучила» идея бога, человека, свободы. Но и сам он бесстрашно заглядывал в бездны человеческого сознания, «мучая», испытывая на прочность, истинность и справедливость вековые идеи добра и зла, смысла жизни, счастья, человеческой судьбы.

Своеобразие бытия, структуры и внутренней динамики философии Достоевского позволяет предположить, что в основе ее лежала не всегда отрефлектированная им самим убежденность в неустранимой противоречивости и разнокачественности, в многоплановости и *внутреннем плюрализме* человеческого существования, что, в свою очередь, накладывало печать неустойчивости и зыбкости, полярности и антиномизма на бытие воспринимаемых индивидом реальностей природы, общества, а также мыслимых личностью «иных», т.е. трансцендентных миров. Эта убежденность порождала не только относительно автономные философские концепции, персонифицируемые отдельными героями («философскими типами», по выражению С.Н. Булгакова) произведений Достоевского, например, «подпольный человек», Кириллов, Иван Карамазов, Шигалев, «смешной человек», князь Мышкин и др., но и раскол действительности на внешнюю и внутреннюю, подлинную и не подлинную, «непосредственную»¹ и глубинную.

Наиболее ярко эту своеобразную противоречивость, иерархичность бытия и человеческого духа Достоевский выразил в повести «Записки из подполья».

¹ Так, например, главный персонаж «Записок из подполья» называет «непосредственными деятелями» всех тех, кто ведет поверхностный, бессмысленный и ничемный образ жизни, принимая ее непосредственно, без рефлексии и осмысления.

«Подпольный человек», или Обретение беспочвенности.

«Подпольный человек» символизирует феноменологию одновременно несчастного и бунтующего сознания. Отправляясь от очевидного факта противоречивости фундаментальных человеческих качеств («характерностей»), таких как добро и зло, свобода и насилие, восторг и отчаяние и т. д. — почти до бесконечности, — Достоевский приходит к идее зыбкости и неустойчивости начал человеческого духа, находящихся в сложном и противоречивом единстве. «Записки из подполья» начинаются словами: «Я человек больной... Я злой человек»¹. Но вскоре выясняется, что эта злость от того, что он не только не зол, но и не может быть по-настоящему злым, что это и не злость вовсе, а слабость, беспомощность и даже отчаяние человека, загнанного в подполье не просто жизнью, но прежде всего метафизическими вопросами о самом себе.

Переживание отчаяния подводит к вопросу о бытии или небытии человека: «Я не только злым, но и даже и ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым» (5, 100). Так возникает образ человека-ничто, человека, воплощающего отчаяние самого человеческого бытия, его неподлинность. Предвосхищая мрачно-пессимистические мотивы экзистенциализма М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и А. Камю, романов Ф. Кафки, Ф. Достоевский, тем не менее, не ставит точку на определении человека как существа подпольного, отчаявшегося и страдающего, нисходящего к ничто и превращающегося в ничто. Хотя человек и ничтожество, «мышь», но он — «усиленно сознающая мышь», поскольку начало всякого сознания есть страдание.

¹ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 тт. Л., 1973. Т. 5. С. 99. В дальнейшем ссылки даются в тексте по изданию: Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 томах (33 книги), Л., 1972–1990. В скобках указываются номер тома и страницы.

Так начинается возрождение человека, но возрождение мучительное, ибо «слишком сознавать — это болезнь, настоящая, полная болезнь» (5, 101). И, уточняет автор «Записок из подполья», «не только очень много сознания, но даже и всякое сознание болезнь» (5, 102). Понятие болезни, которое — «как болезнь бытия» — впоследствии стало одной из главных категорий экзистенциализма (Бердяев, Сартр, Камю и др.), понимается здесь одновременно и как болезнь бытия человека, поскольку это бытие неподлинное, подпольное, и как мучительность процессов, происходящих в ни-что или на границе с ним, т.е. в глубинах, первоисточниках бытия человека.

Само «подполье» оказывается понятием многозначным. Это не только загнанность человека, его бегство и поражение, но и подполье как тайник человеческого духа, где он может быть свободным от чужого глаза и воли, где витает совершенно особый вид свободы, одновременно предельно открытой для себя и закрытой или еще не явленной другим, внешнему миру. И тем не менее, это все-таки подполье, в котором живут всякие насекомые, крысы и мыши. Взглянем, приглашает Достоевский, на эту мышь в действии: «...Она тоже обижена... и тоже желает отомстить... Доходит наконец до самого дела, до самого акта отмщения. Несчастливая мышь кроме одной первоначальной гадости успела уже нагородить кругом себя, в виде вопросов и сомнений, столько других гадостей; к одному вопросу подвела столько неразрешенных вопросов, что поневоле кругом нее набирается какая-то роковая бурда, какая-то вонючая грязь, состоящая из ее сомнений, волнений и, наконец, из плевков, сыплющихся на нее от непосредственных деятелей, предстоящих торжественно кругом в виде судей и диктаторов... ей остается... постыдно проскользнуть в свою щелочку. Там, в своем мерзком, вонючем подполье, наша обиженная, прибитая и осмеянная мышь немедленно погружается в холодную,

ядовитую и, главное, вековечную злость... Но именно вот в этом холодном, омерзительном полуотчаянии, полувере, в этом сознательном погребении самого себя заживо с горя, в подполье... в этой усиленно созданной и все-таки отчасти сомнительной безвыходности своего положения, во всем этом яде неудовлетворенных желаний, вошедших внутрь, во всей этой лихорадке колебаний, принятых навеки решений и через минуту опять наступающих раскаяний... и заключается сок того странного наслаждения... Оно до того тонкое, до того иногда не поддающееся сознанию, что чуть-чуть ограниченные люди... не поймут в нем ни единой черты» (5, 104–105)¹.

Если перевести на философский язык ситуацию, прикрываемую Достоевским метафорами и эмоциями, то мы будем иметь едва ли не классическую картину искания первооснов, решительной — до отчаяния — попытки человека исчерпать до конца открывающиеся в нем самом глубины духа, на «дне» которых, как нам всегда хочется верить, лежит отгадка не только нашей собственной индивидуальности, но и решение всех мировых проблем. Правда, процедуры одновременно поиска себя, решения проклятых вопросов и, в качестве побочного продукта, обретение какого-то окончательного мировоззрения у Достоевского сильно психологизированы, а сам подпольный человек может быть заподозрен в мазохизме. Вместе с тем здесь имеется и собственно философская, формально говоря, гносеологическая сторона. Когда Достоевский пишет о наслаждении от сознания безвыходности своего положения, объективно речь идет о *рефлексии* над процессом углубления в сущность вещей и в собственное сознание чело-

¹ Чуть ранее подпольный человек замечает: «...В отчаянии-то и бывают самые жгучие наслаждения, особенно когда уже очень сильно сознаешь безвыходность своего положения» (5, 103). Через несколько десятилетий тему отчаяния сделал предметом своего пристального внимания один из первых русских экзистенциалистов Лев Шестов.

века. Достичь «безвыходности» — это и достичь каких-то очень больших глубин (безвыходности на поверхности не бывает). Познательное удовлетворение, «наслаждение» от этого — закономерный результат осознания того, что ты находишься «в глубине».

Достоевский фиксирует весьма интимную и сложную ситуацию поиска, прорыва, выбора, которую впоследствии ассоциировали с пограничной ситуацией или экзистированием, трансцендусом. Именно в этом состоянии, полагает Достоевский, человек прикасается к подлинности, отъединяясь от всего внешнего, случайного. Но оказывается, что открывающиеся глубины наполнены гораздо большими противоречиями, чем внешнее или ограниченное бытие в мире социализированных людей и объективированных вещей. Человек одновременно переживает свою собственную силу бессилия, духовность бездушия и величие ничтожества, ибо у пределов его поисков, его «кладоискательства» (как определил Н.К. Михайловский творчество Достоевского) начинает колебаться сам образ человека, обнаруживается зыбкость человеческого духа, единство бытия и ничто. И кажется, чем ближе человек к сокровенному, тем очевиднее распадение, исчезновение, рассеивание человеческого образа, чем ближе он к первооснове, тем явственнее ощущает он «дыхание» небытия, ибо все — это ничто, а ничто — это все. «У Достоевского, — пишет Ю.Ф. Карякин, — познание и происходит как бы на самой границе небытия, на самой границе между жизнью и смертью, и точность, честность, мужество, красота и совесть этого познания оказывается условием самого бытия, самой жизни, условием спасения ее — ввиду смерти»¹.

В этой феноменологии погружения человека внутрь себя во имя решения проклятых вопросов одними из ключевых являются

¹ Карякин Ю. Ф. Достоевский. Очерки. М., 1984. С. 6.

понятия свободы, сознания и страдания. Последние два не являются первичными. Страдание, по Достоевскому, порождает сознание, тогда как «страдание есть сомнение, есть отрицание...» (5, 119).

В философском смысле речь идет о сомнениях и отрицаниях, вырастающих из какого-то фундаментального *желания* человека. Синоним этого желания — свобода. Другими синонимами, точнее, модификациями проявления свободы, являются бунт, своеволие, каприз, даже глупость, которым противостоят не только рабство, покорность (смирение) и рассудочность, но и сознание, разум.

Свобода между бытием и необходимостью. Свобода — самое фундаментальное, после категории человека, понятие в живом, огромном калейдоскопе идей Достоевского. Она первичнее разума и потому иногда определяется как глупая и неразумная, она первичнее необходимости, сознания и страдания. Свобода, как «последнее» основание человека, связана с неизвестностью. Сознание и свобода во многом противоположны. Сознание, мышление могут только указывать на бесконечность и неопределенность. В процессе мышления «...всякая первоначальная причина тотчас же тащит за собой другую, еще первоначальнее, и так далее в бесконечность. Такова именно сущность всякого сознания и мышления» (5, 108). Другое дело свобода, которая сама есть непосредственная манифестация и порождающее начало неизвестности, нерационализированности, неопределяемости.

Особенно подробно проблема свободы обсуждается Достоевским в связи с вопросом о необходимости, символизируемой в образе стены и законов природы. «Природа, — рассуждает — подпольный человек, — вас не спрашивает; ей дела нет до ваших желаний и до того, нравятся ль вам ее законы или не нравятся. Вы обязаны принимать ее так, как она есть, а следственно, и все ее результаты... Господи боже, — продолжает он, — да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь

эти законы дважды два четыре не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что у меня каменная стена и у меня силы не хватило» (5, 105–106).

Достоевский утверждает абсолютность и неустранимость, по крайней мере, *внутренней*, духовной свободы человека. Когда эта свобода входит в конфликт с необходимостью, тогда вместе с чувством непримиримости и желанием опрокинуть, разрушить «стену» возникает *боль* как результат взаимодействия свободы и необходимости. Эта особого рода боль в свою очередь рождает сознание, которое, начиная цепь своих бесконечных умозаключений, доводит человека до бессилия, до ощущения его ничтожности, само не будучи в состоянии что-либо изменить в действительности. В итоге — зависание в неопределенности: «Не примиряться ни с одной из этих невозможностей и каменных стен, если вам мерзит примиряться; дойти путем самых неизбежных логических комбинаций до самых отвратительных заключений на вечную тему о том, что даже и в каменной-то стене как будто чем-то сам виноват... и вследствие этого, молча и бессильно скрежеща зубами, сладострастно замереть в инерции, мечтая о том, что даже и злиться, выходит, тебе не на кого; что предмета не находится, а может быть, и никогда не найдется, что тут подмена, подтасовка, шулерство, что тут просто бурда, — неизвестно что и неизвестно кто, но, несмотря на все эти неизвестности и подтасовки, у вас все-таки болит, и чем больше вам неизвестно, тем больше болит!» (5, 106).

Итак, человек извне окружен стеной, низводящей его к ничто; углубляясь в себя, он тоже приходит к ничто, но и тот и другой путь к ничто связаны в итоге с болью, непримиримостью, со свободой. Но, может быть, бунт против стены, необходимости, законов природы напрасен, может быть, следует осознать их, понять и, как говорит

«подпольный человек», успокоиться? Нет и еще раз нет, утверждает Достоевский, потому что он знает, что познание природных и социальных законов, законов существования человека, означает не только победу разума, но и таит в себе смертельную угрозу свободе, ибо эти законы самим же разумом могут абсолютизироваться и в качестве господствующих или официальных идей становиться единственным критерием истинности человеческой деятельности, они могут сделать его своим рабом, подчинить своей воле.

И в этом Достоевский оказался пророческим. XX век стал свидетелем кровавой власти двух типов тоталитарных идеологий: фашизма и коммунизма. Его физическими и духовными жертвами стали сотни миллионов людей. Во имя торжества объявленных истинными идей было развязано две мировых войны, Европа и вся Россия были усеяны концентрационными лагерями, в которых убивали и сжигали со света ни в чем не повинных людей.

Хорошо известны и негативные следствия технократизма, бюрократического и авторитарного мышления. Достоевский только предчувствовал это, но предчувствовал гениально. «Ведь вы, господа... — обращается он из XIX века к будущим идеократам, к современным фундаменталистам, политическим и религиозным фанатикам и террористам, — весь ваш реестр человеческих выгод взяли средним числом из статистических цифр и из научно-экономических формул... тогда, говорите вы, сама наука научит человека... что ни воли, ни каприза на самом деле у него и нет, да и никогда не бывало, а что он сам не более, как нечто вроде фортепьянной клавиши или органного штифтика; и что, сверх того, на свете есть еще законы природы; так что все, что он ни делает, делает вовсе не по его хотенью, а само собою, по законам природы. Следственно, эти законы природы стоит только открыть, и уж за поступки свои человек отвечать не будет и жить ему будет чрезвычайно легко» (5, 110, 112–113).

Было бы неправильно считать, что Достоевский пытается опровергнуть здесь реальность взаимосвязи свободы и необходимости, доказать принципиальную ненужность познания, знания, законов природы и т. д. Его беспокоит другое: угроза подмены личного — безличным, нравственной свободы и ответственности индивида — мертвыми параграфами предписаний и регламентаций, «выведенных» из абстрактных социально-экономических и политических формул. Достоевский борется здесь за человека, его свободу, достоинство и ответственность. И хотя он выражает это косвенным и часто саркастическим образом, пафос его борьбы очевиден. «Ведь глуп человек, глуп феноменально, — иронизирует Достоевский вместе с —подпольным человеком! — То есть он хоть и вовсе не глуп, но зато неблагодарен так, что поискать другого, так не найти. Ведь я, например, нисколько не удивлюсь, если вдруг ни с того ни с сего... среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливою физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с той целью, чтоб все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить! Это бы еще ничего, но обидно то, что ведь непременно последователей найдет; так человек устроен» (5, 113).

Негативная диалектика «подполья». Восстание, которое поднимает «подпольный человек», — это восстание во имя свободной индивидуальности. Будучи по-своему последовательным, хотя и весьма эксцентричным борцом за индивида, «подпольный человек» не может избежать крайностей, утверждая индивидуализм и волюнтаризм, доходя не только до прямого противопоставления себя обществу и природе, но и до идеи «выпадения» из них: «Каприз... может быть всего выгоднее... из всего, что есть на земле...

может быть выгоднее всех выгод даже и в таком случае, если приносит нам явный вред и противоречит самым здоровым заключениям нашего рассудка о выгодах, — потому что во всяком случае сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть — нашу личность и нашу индивидуальность» (5, 115). Или, как заявляет «подпольный человек» в другом месте: «Свету ли провалиться или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить» (5, 174). Такова цена «личности и нашей индивидуальности».

Да, это кажется вызовом здравому смыслу, но таков метод Достоевского: испытывать идею не только в сопоставлении ее с другими истинами и идеями, но и доводить ее до абсурда, до выявления ею собственной противоречивости, когда она, производя тотальную изоляцию от всего и вся, остается в своем абсолютно одиноком бунте, грозя разрушением не только миру, но и самой себе.

Если философия «подпольного человека» связана прежде всего со свободой, которая, с одной стороны, уходит в глубины человеческого духа и нисходит в небытие и ничто, а с другой — сталкивается с необходимостью и угрозой подавления, уничтожения ее и индивида законами природы и общества, то в ином плане тема свободы решается Раскольниковым («Преступление и наказание») и Кирилловым («Бесы»). Здесь, как в первом случае, речь идет, главным образом, о личной свободе, но ракурс ее рассмотрения, как и философия, которую несут в себе эти персонажи, несколько другие.

Антиномии человеческой жизни: свобода и смерть, свобода и добро. Для Раскольникова проблема личности, ее самоутверждения связана со свободой переступить закон и нравственный долг по отношению к одному человеку во имя великой цели облагодетельствовать едва ли не всё остальное человечество. Однако философия, основанная на таком понимании свободы, ведет к са-

тому тяжелому преступлению — убийству человека, и как следствие — к саморазрушению личности. Человек, как показывает Достоевский, не может выдержать абсолютной, безграничной свободы, буквальным образом отрицающей жизнь другого человека. Так возникает еще одна проблема, проблема свободы и смерти человека, свободы и власти, преступления по свободе и неотвратимости нравственного крушения личности и тем самым ее наказания в случае, когда свобода одного человека становится смертью другого.

Вопрос о свободе углубляется Достоевским в романе «Бесы». Кириллов олицетворяет собой противоречивое столкновение свободы, смерти (самоубийства), страха, боли и всемогущества. Так как свобода «извечна», то, считает Кириллов, она фундаментальнее жизни и смерти, поэтому «вся свобода будет тогда, когда будет все равно, жить или не жить. Вот всему цель... Человек смерти боится, потому что жизнь любит... и так природа велела. Это подло, и тут весь обман! Жизнь есть боль, жизнь есть страх, и человек несчастен. Теперь человек жизнь любит, потому что боль и страх любит... Жизнь дается теперь за боль и страх, и тут весь обман. Теперь человек еще не тот человек. Будет новый человек, счастливый и гордый. Кому будет все равно, жить или не жить, тот будет новый человек. Кто победит боль и страх, тот сам Бог будет» (10, 93).

Логика свободы перед лицом смерти ведет к проблеме Бога как высшей надчеловеческой и сверхчеловеческой силы. Но это не Бог верующих, а Бог богоборцев и людей, отрицающих Бога, поэтому у такого Бога нет богатого бытия, он одномерен, он существует просто для того, чтобы быть отвергнутым.

Для Кириллова доказательством того, что выше человека нет никого и ничего, является воля к самоубийству и самоубийство как таковое. Бога нет, но он есть, говорит Кириллов. «В камне боли нет, но в страхе от камня есть боль. Бог есть боль страха смер-

ти. Кто победит боль и страх, тот сам станет Бог. Тогда новая жизнь, тогда новый человек, все новое...» (10, 94).

Являясь, как кажется, высшим проявлением свободы, воля и решимость человека убить себя оборачивается противоположностью. Кириллов думает, что свобода убить себя обнаруживает ее онтологическую мощь, она способна преобразовать мир: «Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен сметь убить себя» (10, 94). В этом состоянии есть жизнь, «а смерти нет совсем» (10, 188). «Вы, — спрашивает Ставрогин, — стали веровать в будущую вечную жизнь?» — «Нет, — отвечает Кириллов, — не в будущую вечную, а в здешнюю вечную. Есть минуты, вы доходите до минут, и время вдруг останавливается и будет вечно... Когда весь человек счастья достигнет, то времени больше не будет, потому что не надо... Время не предмет, а идея. Погаснет в уме» (10, 188).

Однако «испытание» свободы смертью, а смерти — свободой дает, так сказать, «нулевой» эффект, поскольку, как замечает сам Кириллов, «дальше свободы тут все, а дальше нет ничего» (10, 94). Здесь свобода, как и сама жизнь человека, нисходит в небытие, не оставляя после себя абсолютно ничего, никакого блага, бытия, добра или каких-то плодов свободной деятельности. Да и сама смерть Кириллова оказывается жалкой, даже комичной, недостойной звания человеческой смерти; она превращается в жалкий фарс (за минуту до нее он кусает Верховенского за мизинец).

Бесконечность многообразий мира и человека. Достоевский помогает человеку жить в мире реальных противоречий, в мире бесконечном, до конца не познаваемом, в мире, одновременно упорядоченном и стихийном, непредсказуемом; он помогает нам нащупать, осознать постоянную пульсацию, динамику границ нашей слабости и силы, возможного и невозможного для нас. Достоевский открыл не только многомерность мира и человека, но и «многомирность» человеческого мира, феномен существования

одновременно в одном и том же месте — во внутреннем мире человека — взаимно пересекающихся, но столь непохожих друг на друга образов действительности. Вместе с тем, эти внешние и внутренние миры связаны. Устами старца Зосимы Достоевский свидетельствует: «...Все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдается» (14, 290).

Единство мира и его необъятность таковы, что отражаются и на каждой отдельной его части, особенно на человеке. Он космичен и хаотичен одновременно. Эту хаотическую сущность человека, ее неисчерпаемость Достоевский иногда обозначает словом «тайна».

В письме к брату Михаилу он пишет: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» (28, кн. 1, 63).

Заслугой Достоевского явилось указание на то, что пути нравственного возвышения человека несравненно сложнее, чем пути научно-технического прогресса или прогресса теоретического знания. У Достоевского мы найдем немало страниц, посвященных тому, каким образом свобода вступает на путь жертвенности и самоуничтожения, как унижившая себя свобода может присвоить себе право требовать от других жертвенности и самоуничтожения, т.е. «равенства» смиренных. Описания таких парадоксальных и порой непредсказуемых путей свободы помогают обогатить наше представление о ней, ответить не только на вопрос, почему, чем ни-чтожнее человек, тем строже он к другим, но и на вопрос, имеет ли моральное или какое другое право человек смиренный, беспощадно строгий к себе быть строгим и беспощадным к другим, не оборачивается ли такое смирение скрытой и особенно уродливой формой деспотизма межличностного и социального, непомерной «гордостью смирения» (Н. Бердяев)? Не чревато ли фанатичное смирение особого рода насилием над людьми?

Достоевский показал, что познание и нравственность имеют единый, но глубоко скрытый корень. Забвение этого единства наносит ущерб и нашему уму, и нашему сердцу, поскольку «...без чистого сердца — полного, правильного сознания не будет» (5, 122), а без познания добра и зла — познания подчас мучительного и невыносимого — их сложно отличить друг от друга. Познание этического — это горькое и трудное познание. Неспроста Иван Карамазов восклицает: «Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столького стоит?» (14, 220). Познание несет в себе глубоко нравственный смысл, неотъемлемый от всех других сфер человеческой деятельности. Один из глубоких парадоксов философии Достоевского заключается в том, что, стремясь определить пределы разума по отношению к свободе и нравственности, он вместе с тем утверждает необходимость этического исследования, размышлений, участия разума в решении вопросов морального характера. Их тщательное продумывание, осмысление всевозможных последствий того или иного действия человека составляет порой канву всего художественного произведения. Поэтому некоторые его романы и рассказы — это персонифицированные, воплощенные в художественные формы *логические исследования* той или иной моральной или ценностной ситуации.

Предпринимая такие исследования, он нередко приходил к весьма нетривиальным выводам. Так, Достоевский разрушал узкое и абстрактное представление о любви, показав, что в человеке совмещаются или могут совмещаться самые противоположные и, казалось бы, несовместимые типы любви — от любви-ненависти до любви-страдания и жертвенности, от любви-страсти до любви-умиротворения. Познание любви, ее воспитание имеет очень важное значение в стремлении к подлинности, к полнокровному бытию личности. Столь же непростым и далеко не очевидным является вопрос о счастье человека.

В поисках счастья. Путь человека к счастью не имеет ничего общего ни с получением максимума материальных благ или удовольствий, ни с получением объективного знания. Поскольку человек свободен, то одним этим снимается представление о счастье как результате и статике, простоте и безмятежности. Более того, счастье и свобода трудно совместимы. «...Разве бунтовщики, — спрашивает один из персонажей Достоевского, — могут быть счастливыми?» (14, 229).

Одна из фундаментальных предпосылок человеческого счастья — гармоничное, справедливое общественное устройство, предполагающее сильную, развитую личность: «Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может и сделать другого из своей личности... как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями. Это закон природы; к этому тянет нормального человека» (5, 79).

Другой общей предпосылкой человеческого счастья является сама жизнь человека, проявление стихийной и естественной воли к жизни, жизнелюбие. Эта мысль могла бы казаться самоочевидной, если бы не затенялась различного рода преградами, воздвигаемыми человеком между собой и исконными началами своей жизнедеятельности. Одним из таких препятствий, мешающих человеку достигать гармонии и счастья, являются всевозможные ложные установки и искусственные суждения, связанные с «поиском» смысла человеческого существования. Хитроумные рассуждения о смысле жизни способны подменить саму жизнь абстрактными, умозрительными схемами. Поиск смысла жизни оборачивается тонкой и коварной формой *ухода от жизни* и даже ее потерей, если смысл жизни — за рассуждениями о нем — вдруг оказывается утерянным. Мысль эту развивает Иван Карамазов в разговоре с братом Алексеем:

«...Все должны прежде всего на свете жизнь полюбить.

— Жизнь полюбить больше, чем ее смысл? — спрашивает Алексей.

— Непременно так, полюбить прежде логики... непременно чтобы прежде логики, и тогда только я и смысл пойму» (14, 210)¹.

Достоевский предупреждает об опасности абсолютизации рациональных способностей человека, об опасности подмены жизни рассуждениями о ней, о жестоких последствиях идеалистического рационализма, слепой веры во всемогущество разума.

Он предупреждает и о тенденции все большего отделения индивида и человечества от естественности и первозданности своего счастья, об отдалении от природы, ведущемся под знаком достижения обществом «всеобщего благоденствия» или «всеобщей гармонии».

При всем радикализме и крайностях в суждениях Достоевский постоянно проводит идею о ценности земной жизни, о ценности природы, символизируемой у него обыкновенным зеленым листочком. «Клейкие весенние листочки, голубое небо люблю я, вот что! — восклицает Иван Карамазов. — Тут не ум, не логика, тут нутром, тут чревом любишь...» (14, 210). Даже добровольный, так сказать, идейный самоубийца Кириллов, готовясь к смерти, говорит: «Я видел недавно желтый, немного зеленого, с краев подгнил. Ветром носило. Когда мне было 10 лет, я зимой закрывал глаза нарочно и представлял лист — зеленый, яркий с жилками, и солнце блестит. Я открывал глаза и не верил, потому что очень хорошо, и опять закрывал... просто лист, один лист. Лист хорош. Все хорошо» (10, 188).

Этический хаосокосмос. Но если внешний мир, когда его «любишь нутром», «прежде ума», — безусловно, высокая ценность, то наш внутренний, нравственный мир представляется без-

¹ Аналогичную точку зрения развивает «смешной человек»: «Сознание жизни выше жизни, знание счастья — выше счастья» — вот с чем бороться надо!» (25, 11).

брежным и бездонным океаном противоположных чувств, императивов и идеалов. Их динамика столь противоречива, что Достоевский отказывается от выработки какой-то однозначной системы позитивной и наилучшей этики. Как и в большинстве других случаев, он выдвигает, запускает в сюжет какую-то этическую идею и дает ей возможность развиться, раскрыться до конца, а сам как бы со стороны наблюдает за этим процессом, предлагая самому читателю на его собственную ответственность сделать выбор, произвести оценку. Он рассматривает, по меньшей мере, три варианта нравственного сознания, точнее, этики. Это (1) этика смирения, жертвенности и любви, (2) этика бунта или своеволия и (3) некая трудно схватываемая в понятиях и выраженная опосредованно этика, которую я называю этикой *антиномического стоицизма*.

Границы этих нравственных сознаний, соответствующих трем видам этики, весьма подвижны и нередко размыты. Более того, они могут деформироваться, перетекать друг в друга. Вот почему можно определить нравственный мир, создаваемый Достоевским, как *этический хаосокосмос*. Смысл этого определения нравственной философии русского мыслителя состоит в том, чтобы подчеркнуть специфику «строения», «структуры» этого мира добра и зла как состоящего из таких моральных сфер, в которые врываются или всегда могут ворваться хаотические неморальные или аморальные силы, разрушающие целостность, чистоту и ясность нравственного сознания. Это такой космос, в который «встроены» «хаотические» процессы. Иначе говоря, это не только строго упорядоченный и систематизированный, довлеющий себе нравственный миропорядок, и не только этический произвол, хаос и субъективизм, а некое сложное переплетение того и другого.

Примером того, как достаточно целостные, гармоничные в себе и по-своему логичные этики — смирения и негативного бунта — вдруг начинают «аннигилировать» и творить «этический» хаос, вза-

имодействуя между собой, являются рассуждения Версилова из романа Достоевского «Подросток». Вот одно из них: «А главное — почтительность, эта скромная почтительность... мало того, без которой... не достигнешь первенства. Тут именно, через отсутствие малейшей заносчивости, достигается высшая порядочность и является человек, уважающий себя несомненно и именно в своем положении, каково бы оно там ни было и какова бы ни досталась ему судьба. Эта способность уважать себя именно в своем положении — чрезвычайно редка на свете, по крайней мере столь же редка, как и истинное собственное достоинство... (13, 108–109).

Такова логика смирения. Но в дальнейших рассуждениях Версилова логика смирения и любви начинает стремительно трансформироваться в нечто противоположное: «...Любить людей так, как они есть, невозможно. И, однако же, должно. И потому делай им добро, скрепя свои чувства, зажимая нос и закрывая глаза (последнее необходимо). Переноси от них зло, не сердясь на них по возможности, —памятуя, что и ты человек|. Разумеется, ты поставлен быть с ними строгим, если дано тебе быть хоть чуть-чуть по-умнее середины. Люди по природе своей низки и любят любить из страха; не поддавайся на такую любовь и не переставай прези-рать... Умей презирать даже и тогда, когда они хороши, ибо всего чаще тут-то они и скверны... Кто лишь чуть-чуть не глуп, тот не может жить и не презирать себя, честен он или бесчестен — это все равно... человек создан с физической невозможностью лю-бить своего ближнего. Тут какая-то ошибка в словах с самого начала, и —любовь к человечеству| надо понимать лишь к тому человечеству, которое ты же сам и создал в душе своей (другими словами, себя самого создал и к себе самому любовь) и которого, поэтому, никогда не будет на самом деле... а так как при мироздании со мной не справлялись, то я и оставляю за собою право иметь на этот счет свое мнение» (13, 174–175).

Аналогичная метаморфоза происходит и во сне «смешного человека» (25, 114–116), и в суждениях других действующих лиц философско-художественных произведений Достоевского. Установление внутренних противоречий и «неполноценности», недостаточности любой этической идеи необходимо ему для того, чтобы вновь и вновь утвердить примат жизни по отношению к любой идее о ней, подчеркнуть заведомое превосходство — с точки зрения богатства содержания, сложности и значимости — реальных нравственных отношений по сравнению с их отражениями в сознании.

Кроме того, оставаясь верным своему принципу свободы, Достоевский проводит своеобразные «этические эксперименты». Он не строит какое-то однозначное этическое учение, а предлагает нам живые «опыты» нравственности, уроки, которые бесценны для нас не только своим глубочайшим содержанием, проникновением в глубинную жизнь нравственного сознания, но и своей невозможностью абсолютизировать и догматизировать их, ибо урок — это всегда нечто принципиально открытое, некое единство теории и практики, не претендующее на завершенность и окончательность. А потому — поучительное и требующее движения и дальше, и глубже.

Этика антиномического стоицизма. В основе нравственных опытов Достоевского лежит предпосылка, которую трудно определить однозначно, поскольку речь идет не о какой-то дидактичности и упорном навязывании нам простого и универсального рецепта всеобщего спасения и счастья. С одной стороны, Достоевский призывает к этическому максимализму, поддерживая в нас неистребимое стремление к нравственным абсолютам. В этом смысле он справедливо требует от себя и от нас нравственного упорства и преданности этическим нормам, вплоть до того, чтобы было «и невозможное возможно» (А. Блок). Но так обстоит или должно обстоять дело в «теории», т.е. в душе, в сердце, в созна-

нии. Поэтому, с другой стороны, — им предлагается этика жизни, которая не может быть фанатичной, неконтролируемой разумом и сердцем, она не может быть неосмысленной. В жизни, в реализации своей она должна быть хотя бы чуть-чуть «неидеальной», ибо всякое идеальное в жизни — искусственность и ложь. Вот почему «реализм» объективной реальности, сокрушающий всякую «чистую» идею (либо превращающий ее в свою противоположность), требует от этического субъекта определенного стоицизма, трезвости, понимания неабсолютной предсказуемости практических последствий всякого морального акта. Такая позиция может быть условно названа позицией антиномического стоицизма. Она антиномична хотя бы потому, что осознает невозможность полной, исчерпывающей материализации, достижимости нравственных ценностей и идеалов, которые — по крайней мере, в учениях — формируются или должны формироваться как непреложные и абсолютные. Стоической она является потому, что ее субъект осознает, вынужден осознавать сложность или даже мучительность творчества добра в жизни. Делая добро, мы должны допускать, что результатом может быть зло, что наш моральный поступок может обернуться крахом. И здесь так необходимо мужество стоицизма, несгибаемости в трудных жизненных ситуациях.

Нравственный выбор, нравственный поступок подобны работе верхолаза. Нравственная, достойная жизнь — это постоянное хождение по лезвию ножа, по лезвию, которое не только остро, но и зазубрено и криво. Это такое «хождение», которое постоянно чревато срывом, даже обязательно чревато срывом, если человек переступает принципы идеального и вступает в сферу деятельной, практической нравственности, когда он выходит за рамки нравственного сознания своего Я.

Выражение «антиномический стоицизм» не отражает, правда, одной весьма существенной черты этики Достоевского — ее дей-

ственности, практической направленности. Нужно искать, нужно действовать, нужно творить добро — эта мысль и делает все творчество Достоевского столь «взрывным», вулканическим.

Уроки Достоевского учат нас быть нравственно мудрыми, зрелыми, они открывают нам бездонные глубины нравственных отношений. Говоря его же словами, Достоевский всегда «бродил с краю» и «смело летел вниз головой» (10, 202). Но он не пугает, не парализует волю, а напротив, — помогает сделать нашу совесть как можно более зоркой, разумной, не боящейся возможных оши-бок и срывов. Нравственные ошибки неизбежны, но необходима постоянная готовность к их осознанию на основе понимания трудности *благодетельства*, необходима решительность и воля не предаваться отчаянию и унынию в таком сложном, не всегда предсказуемом и благодарном деле созидания добра, борьбы за него.

И еще одному учит нас этика Достоевского. Она предостерегает нас от дурного «панэтизма» и расслабляющего, безбрежного морализаторства. Нравственность, возможно, и бесконечна «вглубь», т.е. ресурсы ее неисчерпаемы в человеке, но она не бесконечна «вширь», поскольку является только одной из сфер бытия человека, живущего одновременно во многих измерениях действительности и как бы мигрирующего в своем «Я-теперь», в своем здесь-сознании, здесь-самосознании, здесь-действии, словом, в своем здесь-бытии из одной плоскости или области объемлющих нас реальностей — в другие. Мир — от человека до былинки — учит Достоевский, охватывается этикой. Но сама она охватывается миром, включается в него как его часть, ибо в нем немало другого — внеэтического (имморального) или антиэтического. Мир соткан из противоречий. И нравственными нужно быть именно потому, что трудно или даже невозможно быть таковым всегда, везде и во всем.

Достоевский создает какой-то неповторимый образ «мерцающей» и одновременно «прорывной» этики. Он говорит нам: если

жизнь окунает нас в темные воды безнравственного или вневременного, мы должны, как глоток свежего воздуха, сохранить в себе нравственность хотя бы на момент, когда мы снова вынырнем на поверхность. Мы должны, несмотря на порой столь очевидное бессилие добра, на существование в мире зла, не впадать в пессимизм и нигилизм. В нашем нравственном поведении должен быть, таким образом, элемент стоицизма, трезвости, какого-то духовно-го и не мелочного расчета, стремления понять жизнь со всеми ее противоречиями и при этом не позволять себе все оправдать указанием на них, покориться им. Напротив, необходимо стремиться хранить в себе возможно более высокие и чистые, неуклонно укрепляющиеся нормы и образы добра, истины и красоты.

Достоевский во многом сомневался, сомневался глубоко и мучительно, но в одном он был тверд и последователен — в защите достоинства и свободы человека, в борьбе за его не определяемое никакой властью и никакими богами право на справедливость и счастье. Трудно найти другого такого мыслителя, в ком так органично сочетались бы столь остро проникновенное понимание слабостей и несовершенств человека с безграничной любовью к нему, столь непосредственное восхищение величием и возможностями человека с трепетным переживанием за плодотворное, не разрушительное, но созидательное воплощение бесконечных сокровищ человеческого духа. В этом — реальный гуманизм Достоевского-мыслителя.

Личность, общество, история. Достоевский был не только гениальным моралистом. Его мысль постоянно вращалась вокруг во-проса о достойном человека и человечества общественном устрой-стве, о социальном мире в целом. «Личность и общество» — тема более широкая, чем вопрос о добре и зле, счастье и смысле жизни индивида, поскольку предполагает рассмотрение проблем власти, общественных отношений и других феноменов, которые могут и не иметь прямого отношения к нравственности.

Достоевский постоянно стремится провести мысль о «рискованности» социального бытия людей, его негарантированности. И этому он, похоже, был весьма рад, поскольку там, где есть гарантия, начинается успокоение, застой, гниение и смерть. Поэтому единственная гарантия бытия человека, включая и его жизнь в обществе, — это негарантированность, подвижность, пробабиллизм и непредсказуемость этого бытия.

Один из вариантов социальной философии, предлагаемый «подпольным человеком», представляет собой противоречивое единство свободного и подавленного индивида, индивида подлинного и не подлинного, погруженного в столь же противоречивое общество. Он защищает свободу человека от ее «порчи» и отрицания социальной необходимостью, обществом, построенном на расчете и программировании не только материальной, но и внутренней, в том числе и волевой, активности личности. «Подпольный человек» бросает вызов всей цивилизации. По его словам, она «вырабатывает в человеке только многосторонность ощущений и... решительно ничего больше» (5, 112).

«Подпольный человек» одновременно утверждает и отрицает принципиальную нерационализируемость истории. Отрицает на основании того вывода, что все попытки организовать жизнь людей в соответствии с каким-либо учением оканчивались войнами, насилием, несправедливостью и приносили бесчисленные несчастья. Жизнь людей, протекающая стихийно и естественно, оказывается гораздо счастливее, чем управляемая «сверху» на основе какого-то политического принципа. Утверждение же и защита принципа непрограммируемости общественных отношений ведутся на основании того, что сам человек несет в себе нечто «антитеоретическое», иррациональное, невычисляемое и индивидуальное. Таким началом является, прежде всего, свобода, желание человека поступать по своей воле, которая так или иначе вступает

в противоречие и с «логарифмами», и с «хрустальным дворцом», и с «муравейником», и с мечтой, даже самым возвышенным общественным идеалом¹. И об этом свидетельствует история: «...Все можно сказать о всемирной истории, все, что только самому расстроенному воображению в голову может прийти. Одного только нельзя сказать, — что благоразумно» (5, 116).

«Подпольный человек» говорит о «неблагоразумии» истории по двум причинам: поскольку человек зол и неразумен и поскольку история как естественный процесс, синтез человеческого (свободного) и природного (необходимого), заключает в себе нечто, не поддающееся под категории добра и зла, рациональности и нерациональности, т.е. в целом история вненравственна (имморальна) и внерациональна, хотя в ней есть «включения» добра, зла, логики, разума и свободы. В целом история «неблагоразумна». Внешнее социальное проявление свободы ведет к тому, считает «подпольный человек», что люди оказываются «осужденными» на познание и деятельность, они стремятся к сознательно поставленным целям, занимаются «инженерным искусством» и т.д., т.е. стремятся «вечно и непрерывно дорогу себе прокладывать куда бы то ни было» (5, 118). И тем не менее, в истории столь же очевидно и стремление человека к разрушению: «Человек любит созидать и дороги прокладывать, это бесспорно. Но отчего же он до страсти любит тоже разрушение и хаос?.. Не потому ли, может быть, он так любит разрушение и хаос... что сам инстинктивно боится достигнуть цели и довершить создаваемое здание?.. Может быть, он здание-то любит только издали, а отнюдь не вблизи; мо-

¹ «Да осыпьте его всеми земными благами, — рассуждает о человеке герой — Записок из подполья!, — утопите в счастье совсем с головой, так, чтобы только пузырьки вскакивали на поверхности счастья, как на воде; дайте ему такое экономическое довольство, чтоб ему совсем уж ничего больше не оставалось делать, кроме как спать, кушать пряники и хлопотать о непрекращении всемирной истории — так он вам и тут, человек-то, и тут, из одной неблагодарности, из одного пасквиля мерзость сделает». (5, 116).

жет быть, он только любит созидать его, а не жить в нем, представляя его потом домашним животным, как-то муравьям, баранам и проч. и проч... может быть, что и вся-то цель на земле, к которой человечество стремится, только и заключается в одной этой непрерывности процесса достижения, иначе сказать, — в самой жизни...» (5, 118).

Если понимать под целью истории достижение «окончательных» идеалов, предлагаемых какой-нибудь теорией, авторитетом или властью, то тогда критика «подпольного человека» справедлива. Прав он и в том, что всякая идея о достижении состояния какого-то всеобщего социального счастья сама по себе и абсурдна, и, по существу, реакционная.

Важно подчеркнуть, что, хотя «подпольный человек» явно «обижен» и в нем отрицательные эмоции явно преобладают над положительными, его слова о деструктивном в человеке справедливы и заслуживают серьезного внимания. Нигилизм относится к тому кругу человеческих качеств, которые неискоренимы из человеческой природы. Поэтому здесь не остается ничего, кроме как вырабатывать все более надежные средства познания и контроля темных сторон нашего существа.

Антиутопии человекобога. Еще более парадоксальной выглядит «философия истории» Кириллова, в которой предпринимается попытка не только решить проблему личной и социальной свободы, всемогущества человека, но и проблему отношения истории и метаисторических, трансцендентных сил. По идее Кириллова, когда люди победят страх и боль перед лицом смерти и будут готовы к самоубийству, тогда наступит всеобщее преображение, изменение не только духа, но и физической организации человека. «Тогда историю будут делить на две части: от гориллы до уничтожения Бога и от уничтожения Бога до...

До гориллы? (подсказывает собеседник. — *В.К.*)

До перемены земли и человека физически. Будет Богом человек и переменится физически» (10, 94).

В разговоре со Ставрогиним Кириллов продолжает эту тему: «Человек несчастлив потому, что не знает, что он счастлив...

— Кто научит, что все хороши, тот мир закончит.

— Кто учил, того распяли.

— Он придет, и имя ему человекобог.

— Богочеловек?

— Человекобог, в этом разница» (10, 188, 189).

Идея человекобога обсуждается и другими персонажами произведений Достоевского. Думается, что он ведет здесь косвенную полемику не только с богоборцем Бакуниным и атеистически настроенными русскими радикальными демократами, доводя их отрицание бытия Бога до абсурда, но и с философией религии Л. Фейербаха с ее принципом «человек человеку Бог».

В этой конкретной идейной коллизии Достоевский отвергает такое отношение к трансцендентному, считая Бога высшим существом. Он отрицает идею человеческого происхождения Бога, считая ее не только ложной, но и безнравственной. Отдавая дань религиозному мировоззрению, Достоевский выдвигал довольно многозначный императив: «Если бога нет, то все позволено»¹.

Социальную философию, близкую философии «человекобога», развивают в романе Достоевского «Бесы» Шигалев и Верховенский. Они корректируют идею Кириллова, полагая, что «сверхчеловеками» все быть не могут, поскольку люди неодинаковы от природы. Логика идеи богочеловека или сверхчеловека ведет к выводам, прямо противоположным ее исходному смыслу. «Посвятив мою энергию на изучение вопроса о социальном устройстве будущего общества, которым заменится настоящее, — заявляет

¹ Анализ этой идеи посвящена отдельная глава настоящей книги.

Шигалев, — я пришел к убеждению, что все созидатели социальных систем... были мечтатели, сказочники, глупцы, противоречившие себе, ничего ровно не понимавшие в естественной науке и в том странном животном, которое называется человеком. Платон, Руссо, Фурье, колонны из алюминия — все это годится разве для воробьев, а не для общества человеческого. Но так как будущая общественная форма необходима именно теперь, когда все мы, наконец, собираемся действовать, чтоб уже более не задумываться, то я и предлагаю собственную систему устройства мира... Вы-ходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом» (10, 311). Один из учеников Шигалева поясняет: «Он предлагает, в виде конечного разрешения вопроса, — разделение человечества на две неравные части. Одна десятая доля получает свободу личности и безграничное право над остальными девятью десятыми. Те же должны терять личность и обратиться вроде как в стадо и при безграничном повиновении достигнуть рядом перерождений первобытной невинности, вроде как бы первобытного рая, хотя, впрочем, и будут работать. Меры, предлагаемые автором для отнятия у девяти десятых человечества воли и переделки его в стадо, посредством перевоспитания целых поколений, — весьма замечательны, основаны на естественных данных и очень логичны» (10, 312).

Антиутопию, предлагаемую Достоевским, трудно не рассматривать как одно из ранних предостережений против тоталитаризма, принявшего в XX в. самые разные формы: от фашизма и сталинизма до теократических деспотий, существующих и сегодня в некоторых мусульманских странах. Ценность идей-предостережений Достоевского состоит в том, что он обращает наше внимание на постоянную возможность превращения идеалов в идолы, перерождения идей как в умах людей, так и особенно в их делах. Он настаивает на необходимости никогда не переставать задумываться — даже

если человек руководствуется самой передовой и строго научно обоснованной теорией или многовековым религиозным учением — над свободой и достоинством людей, их правом на свою, «не гос-подствуюющую» точку зрения.

Шигалевскую «систему устройства мира» дополняет другой представитель «беснующихся», Верховенский: «...Каждый член общества смотрит один за другим и обязан доносом. Каждый принадлежит всем, а все — каждому. Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях клевета и убийство, а главное — равенство. Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. Высокий уровень наук и талантов доступен только высшим способностям, не надо высших способностей! Высшие способности всегда захватывали власть и были деспотами... Рабы должны быть равны: без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства, но в ста-де должно быть равенство, и вот шигалевщина!.. Не надо образования, довольно науки! И без науки хватит материалу на тысячу лет, но надо устроиться послушанию. В мире одного только недо-стает: послушания. Жажда образования есть уже жажда аристократическая. Чуть-чуть семейство или любовь, вот уже и желание собственности. Мы уморим желания: мы пустим пьянство, сплет-ни, донос; мы пустим неслыханный разврат; мы всякого гения по-тушим в младенчестве. Все к одному знаменателю, полное равен-ство... Необходимо лишь необходимое — вот девиз земного шара отселе. Но нужна судорога; об этом позаботимся мы, правители» (10, 322, 333).

Отношение к социализму. Легче всего, как это часто делается сегодня, объявить Достоевского борцом против социализма. Но это означало бы принять видимость за сущность, поверхностное — за глубинное. Действительно, Достоевский много полемизировал с Фурье и Чернышевским, Белинским и Герценом по вопросу о социализме. Но он не был противником идей социального равен-

ства, он не был последовательным критиком никакого конкретного социалистического учения¹. Однако даже объявляя себя сторонником «русского», религиозно окрашенного социализма, он не переставал испытывать его на прочность, стремясь убедиться в одном — не заключается ли в нем нечто такое, что приведет социалистическую теорию и практику к перерождению в свою противоположность, а социальную справедливость — во что-то «муравьиное». Достоевского можно сравнить с «контролером-испытателем» социалистических, как и многих других «общих» идей.

Достоевский был страдальцем за социализм, поскольку в центре социалистической идеи находится вопрос о *социальной справедливости*. Его мучительные раздумья об этой фундаментальной общественной ценности облекались не только в негативные формы. В «Зимних заметках о летних впечатлениях» он излагает свои позитивные представления о равенстве и братстве. «...в настоящем братстве, не отдельная личность, не Я, должна хлопотать о праве своей равноценности и равновесности со всем *остальным*, а все-то это *остальное* должно бы было *само* прийти к этой требующей права личности, к этому отдельному Я, и само, без его просьбы должно бы было признать его равноценным и равноправным себе, т.е. всему остальному, что есть на свете. Мало того, сама-то эта бунтующая и требующая личность прежде всего должна бы была все свое Я, всего себя пожертвовать обществу и не только не требовать своего права, но, напротив, отдать его обществу без всяких условий...» (5, 79–80).

¹ О том, насколько сложными были отношения Достоевского с социализмом и русскими социалистами, говорит тот факт, что после написания романа «Бесы», в котором он подверг суровому осуждению «нечаевщину», он писал: «...*Нечаевым*, вероятно, я бы не мог сделаться никогда, но *нечаевцем*, не ручаюсь, может, и смог бы... во дни моей юности» (Там же. Т. 21. С. 129). В последующих произведениях он не раз возвращался к образам и идеям социализма и равенства людей. Так, в «Сне смешного человека» легко просматриваются утопические образы фурьеризма.

Счастье, по Достоевскому, — не в социальной безличности. Напротив, подлинное общество предполагает личность. Самопожертвование такой личности является признаком «высочайшего развития личности, высочайшего ее могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли... Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может и сделать другого из своей личности, то есть никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями. Это закон природы; к этому тянет нормального человека... Как же это сделать? Сделать никак нельзя, а надо, чтоб оно *само собой сделалось, чтоб оно было в натуре*, бессознательно в природе всего племени заключалось, одним словом: чтоб было братское, любящее начало — надо любить. Надо, чтоб самого инстинктивно тянуло на братство, общину, на согласие, и тянуло, несмотря на все вековые страдания нации, несмотря на варварскую грубость и невежество, укрепившиеся в нации, несмотря на вековое рабство, на нашествия иноплеменников — одним словом, чтоб потребность братской общины была в натуре человека, чтоб он с тем и родился или усвоил себе такую привычку искони веков» (5, 80).

Россия и Европа. Одним из предметов веры Достоевского был русский народ.

Вопрос о России, ее судьбах и национальной специфике обсуждался, как правило, в рамках более общей, актуальной едва ли не во все времена проблемы «Россия и Европа».

Диапазон отношения Достоевского к Европе широк: от признаний в глубочайшей любви к Западу до его полного неприятия. Неизменным объектом бескомпромиссной критики Достоевского был западноевропейский капитализм, его дух буржуазности и безграничного накопительства, индивидуализма, наживы, «свободы»

денежного мешка: «Свобода. Какая свобода? Одинаковая свобода всем делать все что угодно в пределах закона. Когда можно делать все что угодно? Когда имеешь миллион. Дает ли свобода каждому по миллиону? Нет. Что такое человек без миллиона? Человек без миллиона есть не тот, который делает все что угодно, а тот, с кото-рым делают все что угодно» (5, 78).

В целом Достоевский признавал культурную близость, если не общность, России и Европы. Тяга или тоска по Европе владеет душами многих персонажей его произведений, да и сам он неоднократно приезжал в Европу и подолгу жил там. Глубоко противоречивое переживание Европы ярко выражено одним из его персонажей. «Я хочу в Европу съездить, Алеша, — говорит Иван Карамазов, — ...и ведь я знаю, что поеду лишь на кладбище, но на самое, на самое дорогое кладбище, вот что! Дорогие там лежат покойники, каждый камень над ними гласит о такой горячей мнувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и в свою науку, что я, знаю заранее, паду на землю и буду целовать эти камни и плакать над ними, — в то же время убежденный всем сердцем моим, что все это давно уже кладбище, и никак не более» (14, 210).

Такая сильная, страстная любовь к Европе кажется непонятной. Непонятно и то, какую же Европу столь горячо, до слез любит Иван Карамазов, — Европу реальную, живую или Европу умершую, Европу — покойницу? Известно, что Достоевский был критиком капитализма. Известно и то, что он признавал колоссальный вклад Европы в мировую культуру. Но в мыслях Достоевского о Европе есть и еще один мотив, свидетельствующий о тонком переживании им исторического времени. Говоря о «европейском кладбище», он с особой остротой и парадоксальностью выражает идею о том, что ушедшая вперед и как бы в будущее Европа — это кладбище российского настоящего, его «могильные

камни», поскольку близкие Достоевскому и общие с Европой русские ценности, реальности, дух, социальные отношения и т.п. на Западе уже умерли и переместились на кладбище культуры. Он в его глазах являет собой *в настоящем* картину «дорогого» для России ее собственного *будущего* кладбища. В этом смысле, как остро чувствовал Достоевский, Европа для России — не просто ее будущее, но и сдвинутое в пространстве кладбище ее сегодняшних ценностей. Так что, стремясь в Европу, Иван Карамазов в каком-то отношении стремился на *свое*, родное и дорогое кладбище. Вместе с тем, Достоевский видел прогресс Европы и даже был шокирован и раздражен этим. Несомненно, сильное впечатление произвел на него «хрустальный дворец» — здание Всемирной промышленной выставки в Лондоне в 1863 г. «Хрустальный дворец» — образ, неоднократно всплывающий в произведениях писателя.

В достаточно развернутой форме философско-исторические представления Достоевского выражены в «Дневнике писателя» за июнь — август 1877 г. Называя себя «не вполне» славянофилом, он пишет, что славянофильство, «кроме этого объединения славян под началом России, означает и включает в себе духовный союз всех верующих в то, что великая наша Россия, во главе объединенных славян, скажет всему миру, всему европейскому человечеству и цивилизации его свое новое, здоровое и еще неслыханное миром слово. Слово это будет сказано во благо и воистину уже в соединении всего человечества новым, братским, всемирным союзом, начала которого лежат в гении славян, а преимущественно в духе великого народа русского, столь долго страдавшего, столь много веков обреченного на молчание...» (25, 195).

Достоевский был убежден в общечеловеческом значении России прежде всего потому, что верил в глубокие, испытанные веками страданий гуманные начала русского народа, национальная особенность которого состоит в том, чтобы быть предельным ин-

тернационалистом: «Один лишь русский, даже в наше время, то есть гораздо еще раньше, чем будет подведен всеобщий итог, получил уже способность становиться наиболее русским именно лишь тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех... Я во Франции — француз, с немцем — немец, с древним греком — грек и тем самым наиболее русский. Тем самым я — настоящий русский и наиболее служу для России...» (13, 377).

Бесповоротная ориентированность Достоевского на Европу очевидна. Он не мыслил развития России вне, помимо общеевропейского процесса. В этом он европоцентрист. Но вместе с тем Западная Европа вызывала у Достоевского смешанное чувство восхищения, зависти и неприязни, даже отчуждения, неприятия. Последнее было связано главным образом с негативными последствиями развития капитализма, особенно с жестокой нивелировкой человека буржуазной экономикой и правом, а также с распространенными в Европе идеями религиозно и философски чуждого общинным чувствам россиян французских, английских и немецких версий социализма, возникновение которых он связывал в основном с внутренней логикой капитализма и преимущественно католических религиозных традиций¹.

Будучи наблюдательным и зорким в отношении реальных теневых сторон новейшей западноевропейской истории, Достоевский пренебрегал, а по существу, не хотел разбираться в причинах эко-

¹ По словам Достоевского, «... Франция, развившая из идей 89 года свой особенный французский социализм, то есть успокоение и устройство человеческого общества уже без Христа и вне Христа, как хотело да не сумело устроить его во Христе католичество, — эта самая Франция и в революционерах Конвента, и в атеистах своих, и в социалистах своих, и в теперешних коммунарах своих — все еще в высшей степени есть и продолжает быть нацией католической вполне и всецело, вся зараженная католическим духом и буквой его, провозглашающая устами са-мых отъявленных атеистов своих: Liberté, Egalité, Fraternité — oulamoit. [Свобода, Равенство, Братство — или смерть. — *франц.*]...» (25, 6–7).

номического, научно-технического, политического отставания России, что в значительной степени было связано с его нравственно-религиозным подходом к вопросам национальной истории¹.

Этот односторонний подход рельефно запечатлен в январском «Дневнике писателя» за 1877 г., в котором Достоевский сопоставляет *три мировых идеи*: французскую (католическую), немецкую (протестантскую) и русскую (православную). Отвергая первые две как ложные или же исчерпавшие себя, он утверждает, что «на Востоке действительно загорелась и засияла небывалым и неслыханным еще светом третья мировая идея — идея славянская, идея нарождающаяся, — может быть, третья грядущая возможность разрешения судеб человеческих и Европы... Что это за идея, что несет с собою единение славян? — все это еще слишком неопределенно, но что действительно что-то должно быть внесено и сказано новое, — в этом почти уже никто не сомневается. И все эти три огромные мировые идеи сошлись, в развязке своей, почти в одно время... Тут нечто всеобщее и окончательное, и хоть вовсе не решающее *все* судьбы человеческие, но, без сомнения, несущее с собою начало конца всей прежней истории европейского человечества, — начало разрешения дальнейших судеб его, которые в руках Божиих и в которых человек почти ничего угадать не может, хотя и может предчувствовать... Мудрость, без сомнения, должна хранить и ограждать нации и служить человеколюбию и человечеству, но иные идеи имеют свою косную, могучую и всеувлекающую силу... У нас, русских, есть, конечно, две страшные силы,

¹ Объективной оценке отношений между Россией и Европой мешал временем обострившийся национализм Достоевского. Он не хотел видеть, в частности, того, что русские ехали в Европу либо проматывать народные деньги, либо скрываясь от произвола царизма. Причем некоторые из последних из благих побуждений, т. е. будучи субъективно честными, пытались «вмешиваться» в революционное движение в Европе, вносить в него идеи «вчерашнего дня». Между тем иностранцы-европейцы приезжали в Россию не только устраивать бирюшину, но и работать — не только гувернантками, но и инженерами, и учеными.

стоящие всех остальных во всем мире, — это всецелость и духовная нераздельность миллионов народа нашего и теснейшее единение его с монархом» (25, 9).

Достоевский был вполне земным существом и порой соблазнялся ролью человека, изрекающего абсолютные истины; и тогда мотивы мессианизма и пророчества пробивались в его мысли и слова. Он был мыслителем одновременно страстным и сомневающимся, признающим и отвергающим многое из того, о чем он напряженно размышлял всю свою жизнь. Идеи монархизма, как и национализма — это крайности в воззрениях Достоевского, их периферия, его дань злобе дня.

Следует учесть при этом, что вышеприведенная выдержка относится к началу русско-турецкой войны 1877–1878 гг., вызванной подъемом национально-освободительного движения на Балканах. Она отражает общий подъем патриотических настроений, подъем, который в условиях царизма и засилья официального православия не мог не давать всплесков национализма, религиозно окрашенного шовинизма и монархизма. Но, скажу ещё раз, у Достоевского это не основное, а поверхностное, не главное, не безальтернативное. Об этом свидетельствует его постоянное внутреннее проти-востояние, а подчас открытая и резкая критика религии, церкви, клерикализма.

Богоборческие мотивы. Глубочайшим по своей силе произведением, обличающим возможную и действительную деструктивную социальную роль церкви в истории, является «поэма о великом инквизиторе», в которой Достоевский от лица Ивана Карамазова рассказывает об использовании идеи Бога для утверждения духовного гнета, бесправия и деспотизма.

Как показывает здесь Достоевский, религия в руках определенных сил способна превратиться в орудие мракобесия, в идеологию, отрицающую свободу, разум, науку, все высшие идеалы и

устремления человечества. Выражая свое неверие в личность и человечество, «великий инквизитор» излагает такую философию истории: «Свобода, свободный ум и наука заведут их в такие дебри и поставят перед такими чудами и неразрешимыми тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих, другие, непокорные, но малосильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим и возопиют к нам... стадо вновь соберется и вновь покорится, и уже раз навсегда. Тогда мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы... докажем им, что они слабосильны, что они только жалкие дети, но что детское счастье слаще всякого. Они станут робки и станут смотреть на нас и прижиматься к нам в страхе, как птенцы к наседке. Они будут дивиться и ужасаться на нас и гордиться тем, что мы так могучи и так умны, что могли усмирить такое буйное тысячемиллионное стадо. Они будут расслабленно трепетать от гнева нашего, умы их оробеют, глаза их станут слезоточивы, как у детей и женщин, но столь же легко будут переходить они по нашему мановению к веселью и к смеху, светлой радости и счастливой детской песенке» (14, 235–236).

Очевидно, что ничего более ужасного и оскорбительного для человека Достоевский себе не представлял. (Заметим при этом, что нарисованная инквизитором картина мало отличается от той, которую рисует Шигалев.) Гуманизм Достоевского, его защита земного человека достигает своей высшей точки в притчах о «слезинке ребенка» и «входном билете» в рай. В разговоре с Алешей Иван Карамазов высказывает мысль о величайшем абсурде страданий невинных детей. Безвинные страдания подрывают всякую веру в Бога и райскую гармонию, если покоятся на «слезинке ребенка». «...Если все должны страдать, чтобы страданием купить вечную гармонию, — рассуждает Иван, — то при чем тут дети?..

Для чего они-то тоже попали в материал и унавозили собою для кого-то будущую гармонию?.. И если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены... Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу... Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу вернуть обратно... Не Бога я не принимаю... я только билет ему почтительнейше возвращаю» (14, 222–223).

Богоборчество Достоевского не делало его атеистом, но вносило в его творчество, в его мысль мощную гуманистическую струю. Временами он шел дальше богоборчества, глубоко задумываясь над возможностью человеческого устройства без Бога. Впечатляющую картину безрелигиозной жизни человека рисует Достоевский в романе «Подросток»: «И люди вдруг поняли, что они остались совсем одни, и разом почувствовали великое сиротство... Осиротевшие люди тотчас же стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляют все друг для друга. Исчезла бы великая идея бессмертия, и приходилось бы заменить ее; и весь великий избыток прежней любви к тому, который и был бессмертием, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно сознавали бы свою преходимость и конечность, и уже особенною, уже не прежнюю любовью. Они стали бы замечать и открыли бы в природе такие явления и тайны, каких и не предполагали прежде, ибо смотрели бы на природу новыми глазами, взглядом любовника на возлюбленную. Они просыпались бы и спешили бы целовать друг друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это — все, что у них остается. Они работали бы друг на друга, и каждый отдавал бы всем все свое и тем одним

был бы счастлив. Каждый ребенок знал бы и чувствовал, что всякий на земле — ему как отец и мать... — Я умру, но останутся все они, а после них дети их! — и эта мысль, что они останутся, все так же любя и трепеща друг за друга, заменила бы мысль о загробной встрече. О, они торопились бы любить, чтоб затушить великую грусть в своих сердцах. Они были бы горды и смелы за себя, но сделались бы робкими друг за друга; каждый трепетал бы за жизнь и за счастье каждого. Они стали бы нежны друг к другу и не стыдились бы того, как теперь, и ласкали бы друг друга как дети. Встречаясь, смотрели бы друг на друга глубоким и осмысленным взглядом и во взглядах их была бы любовь и грусть...» (13, 378–379).

На пути человечества много находок и обретений. Но есть и потери. Одна из них — утрата религий, идей Бога, их умирание в современной мировой культуре. Сегодня человечество утрачивает веру в ад и рай, во вмешательство бога той или иной конфессиональной религии в земные дела человека. Человечество все глубже осознает одновременно и свою великую, глобальную мощь и свое «великое сиротство» перед лицом бесконечности Вселенной. Человек все яснее осознаёт всё то плохое, деструктивное, что было совершено его руками, и всё то грандиозное, доброе, что было создано им за прошедшие тысячелетия. Сегодня, как никогда ранее, очевидны как созидательные, так и разрушительные возможности человека. Достоевский остро чувствовал всю противоречивость и сложность этого процесса социального и морального роста человека. Он подчеркивал, что прогресс свободы сопряжен с прогрессом ответственности, с углубленным пониманием сложности внутреннего мира человека и возрастанием личностного фактора в жизни индивида и общества. Поэтому Достоевский актуален всегда. Он оказывает большое влияние на жизнь человечества как наш вечный спутник, облегчающий трудности самоопределения человека; его уроки помогают нам жить в мире известного и

неизвестного, в мире, сотканном из противоречий, мире открытом и бесконечном, определенном и неопределенном одновременно, в мире, который является судьбой человека, условием его рождения, жизни и совершенствования.

* * *

В последующих главах предпринимается углубленный специализированный анализ трех основополагающих принципов мировоззрения Достоевского: скептицизма, антропологизма и свободы. Эти начала стационарны и, как будет показано, определяют структуру субъективной реальности мыслителя, интерпретации и оценки им тех убеждений, которые он удерживал в ее пространствах.

2. «ЕСЛИ БОГА НЕТ, ТО...»

«Если Бога нет, то всё позволено», — так или приблизительно так говорят некоторые персонажи произведений Ф. Достоевского¹.

Казалось бы, мысль ясна, целенаправленна, и она требует реакции, ответа. Потому что она — вызов и вопрос. Эта мысль предстаёт как в высшей степени открытое суждение, и ответ на него даёт не столько Достоевский, сколько каждый из нас в отдельности, коль скоро у нас есть свое мировоззренческое лицо, независимо от того, видим ли мы его в зеркале своего самосознания или нет. Иначе говоря, ответ на это утверждение-вызов, в конечном счёте, зависит от адресата, от отвечающего, от его нравственного сознания, уровня цивилизованности или просто порядочности. При этом, ввиду резкости, провокативности поставленного вопроса (хотя формально это утверждение), предполагается, что один, допустив, что Бога нет, будет громить и творить произвол, другой, допустив такое же, возможно, глубоко опечалившись и задумавшись, пережив состояние «великого сиротства», начнет искать ближних и дальних, себе подобных и вместе решать, как жить дальше.

¹ Буквально так никто у Достоевского не высказался. Мысль о человеческой вседозволенности, если Бога нет, высказывается в его романах в разных, вплоть до противоположного, интонациях. Но прямой ответ чаще всего повисает в воздухе. Это целиком соответствует духу мышления и личной метафизики Достоевского. Вот несколько примеров. Ракиitin пересказывает «теорию» Ивана Карамазова: «Нет бессмертия души, так нет и добродетели, значит, всё позволено» (14, 76). Другой эпизод из «Бесов»: «В пятницу вечером я в Б-цах с офицерами пил... Один седой бурбон капитан сидел, сидел, всё молчал, ни слова не говорил, вдруг становится среди комнаты и, знаете, громко так, как бы сам с собой: “Если Бога нет, то какой же я после того капитан?” Взял фуражку, развел руки и вышел» (10, 180). Дмитрий Карамазов говорит Алексею («Братья Карамазовы»): «У Ивана Бога нет. У него идея. Не в моих размерах. Но он молчит... Один только раз одно словечко сказал.

— Что сказал? — поспешно поднял Алеша.

— Я ему говорю: стало быть, все позволено, коли так?» (15, 32).

В романе «Подросток» Версиков так говорит о людях, которых оставила идея Бога: «...Люди остались одни, как желали: великая прежняя идея оставила их; великий источник сил, до сих пор питавший и гревший их, отходил... И люди вдруг поняли, что они остались совсем одни, и разом почувствовали великое сиротство... Осиротевшие люди тотчас же стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляют все друг для друга. Исчезла бы великая идея бессмертия, и приходилось бы заменить ее; и весь великий избыток прежней любви к тому, который и был бессмерт-ие, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку» (13, 378–379).

Именно в силу открытости, невероятно широкой распаханности приписываемого Достоевскому суждения, с одной стороны, с другой — ввиду глубоко укоренившейся религиозной традиции в России, оно было понято односторонне, в рамках этики закона и наказания, всего лишь богобоязненно, т.е. узко и неполно¹. И это логика верующих. А неверующие, оказавшись в меньшинстве, встали в ложную позицию оправдывающихся, они, как бы по презумпции виновности, по умолчанию оказались анархистами, разрушителями или кем-то в этом роде.

Почему все так заранее ясно и просто в российском традиционалистском контексте? Причина ясна. Если Бог говорит — ты грешен и без меня не спасешься, то вывод верующего из этого предположения очевиден и однозначен. Если же Бога нет, то грех берёт верх, и спасения нет. Всё ужасно и страшно: ведь Бога теперь нет, и ты почти

¹ По мнению Патриарха Кирилла, «...нравственное общество и нравственный человек невозможны вне понятий греха, покаяния, воздаяния за грех. Именно это имел в виду Достоевский, когда говорил, что если Бога нет, то, значит, все дозволено. Ибо если Бог есть, то Он накажет грешника: «У Меня отмщение и воздаяние» (Втор. 32:35)». Электронный ресурс < <https://predanie.ru/kirill-gundyaev-patriarh-moskovskiy-i-vseya-rusi/book/67940-patriarh-i-molodezh-razgovor-bez-diplomatii/> > Дата обращения 26.04.2017.

вынужден безнаказанно творить зло. В мире безбожия люди дичают окончательно, и жизнь становится жутким хаосом. Да и как иначе, если нет гаранта добра и возмездия за зло?¹

Если Бога нет... Слово не воробей. Оно было произнесено. Его скрытый вывод, predetermined историческим контекстом, оказался однозначным, и это гениально открытое суждение превратилось в свою противоположность — в презумпцию виновности неверующих, даже в вердикт, гласящий: (1) виновен, если ты веришь, что Бога нет и (2) Бог является единственным и предельным гарантом добра, воздаяния за него, гарантом всего хорошего и достойного на Земле и во всей Вселенной.

Но может ли нам открыться что-то большее, если мы все-таки попробуем осмыслить это суждение в его реальной полноте и открытости, непредвзято и, если хотите, буквально? Так ли все просто и однозначно, если учесть, что и мировоззрение Достоевского далеко не однозначно?

Что означает это широко известное утверждение: «Если Бога нет, то всё позволено»? Для человека, руководствующегося общечеловеческими нравственными нормами, для человека свободного — только и то, что если нет над тобой инстанции, у которой ты должен испрашивать, что делать, то *ты должен теперь делать все без позволения, идущего из области потустороннего, ты действуешь на свою собственную ответственность*. Еще короче: *если Бога нет, то ты свободен. Если Бога нет, то за всё отвечаешь ты*.

Вот собственно и весь недосказанный в контексте этого утверждения ответ, точнее вторая, изначальная и общечеловеческая его половина. И это должно быть недосказанным, потому что по жизни этот вопрос должен решать *каждый из нас лично*, и отвечать за

¹ Логика здесь, конечно, прихрамывает. Если Бога нет, то и греха нет, да и корни у человека тогда совсем другие.

себя, а не Достоевский — за всех. Это и есть ответ соответствующий утверждению-предположению, сформулированному в максимально открытой форме¹. Это, как представляется, и есть адекватное отношение к утверждению-предположению Достоевского.

И такая установка вполне в духе скептицизма, бесстрашия и свободомыслия самого писателя.

Свободомыслие Достоевского — это особого рода феномен, вытекающий уже из структуры его мировоззрения как плюралистического, разнопланового, даже принципиально противоречивого. Он одинаково бесстрашно обнажал зло и клерикализма (легенда о великом инквизиторе в романе «Братья Карамазовы»), и социалистического бесовства (роман «Бесы»). Более того, в его внутреннем мире жили вселенные, в которых не было Бога. Показателен в этом смысле рассказ «Сон смешного человека», в котором герой посещает мир, в котором нет греха, нет Бога, но есть счастливые и прекрасные люди: «...я увидел и узнал людей счастливой земли этой. Они пришли ко мне сами, они окружили меня, целовали меня. Дети солнца, дети своего солнца, — о, как они были прекрасны! Никогда я не видывал на нашей земле такой красоты в человеке... Это была земля, не оскверненная грехопадением, на ней жили люди не согрешившие...» (25, 112). Эта греза Достоевского созвучна уже цитированному отрывку из его романа «Подросток», где высказывается гипотеза о «великом сиротстве» людей, утративших идею Бога, о сиротстве, ведущем не к такому «все позволено», которое оборачивается ужасом и произволом, а к

¹ Это и способ избежать шизофрении. Иначе расщепленность восприятия и мышления неизбежна. Когда тебя подозревают в том, что ты безбожник, то ты оказываешься виновным, поскольку «оказывается», что Он есть! То есть для неверующего одновременно *допустимо* считать, что Бога нет и *обязательно* считать, что он есть, поскольку другие считают, что он есть. Эта странная привилегия и претензия религиозного сознания дополняются особым акцентом на то, что чувства верующих требуют презумпции уважения и какого-то особого, трепетного к себе отношения, в отличие, скажем, от уважения чувств ученого, скептика или того же неверующего.

такой свободе, которая означает всплеск любви и благоговения человека перед человеком и природой.

Как это ни покажется странным, но суждение Достоевского встает перед *свободным* человеком как неотвратимое предположение-дилемма: что ты будешь делать, как жить, если Бога нет? Именно делать, действовать, позволять себе — ведь всё дозволено! — поскольку теперь обнаруживается уже бесконечная область дозволенного, область свободы действия и витающие за ними бесконечные области последствий этих свободных действий. Нет теперь той инстанции, у которой ты должен испрашивать разрешения делать или не делать что-либо. Если нет над тобой высшего и всемогущего судьи, то теперь ты поступаешь, как хочешь: хочешь — хорошо, хочешь — плохо, *но на свою ответственность*. Ответ, как видим, так же широк, как и суждение. И в этой *соразмерности* ответа допущению-предположению состоит адекватность ответа, которого, как я убежден, и ожидал от нас Достоевский, отнюдь не желая быть подсказчиком, но желая, видимо, оставить нас один на один с нашей свободой и ответственностью, не стеснять своим собственным суждением никого из людей — ни верующих, ни скептиков, ни атеистов.

Тем не менее, открытость ответа обязывает осмыслить его не просто широко и в целом, но и рассмотреть в его рамках возможные варианты более конкретных ответов, или хотя бы их основной спектр. Тогда давайте уточнять.

В обществе, в котором нет веры в Бога или богов, нет и правила сверять свои намерения и поступки с кем-то или с чем-то другим, кроме разума, морали и правил поведения, законов, принятых в этом обществе. И тогда это предположение Достоевского означает лишь только то, что ты должен жить разумной, моральной, достойной жизнью, поскольку ты живешь в обществе и в принципе знаешь, как себя вести. А если ты делаешь что-то неправильно, то мораль и закон заявят о себе и скажут, в чем твоя ошибка или вина.

Да, не существует таких обществ, где все знают, что Бога нет. Поэтому правильнее сказать, что вышесказанное относится не к безрелигиозным обществам, а к цивилизациям глубоко секулярным и демократическим, в которых есть значительные слои населения (фактически большинство), для которых вера в Бога стала глубоко частным делом, мало связанным с земными путями человека и текущим законодательством, с его профессиональной, политической, гражданской или иной общественной деятельностью¹.

Здесь ведь речь не идет об атеистическом обществе. Вера вполне уютно чувствует себя в частной жизни индивида, в общине или, как раньше говорили, в церковной ограде. Ни мораль, ни закон, какими бы продвинутыми и совершенными они ни были, не охватывают всей области человеческих интересов и практик, так же как и религиозная жизнь индивида не универсальна в обществе, где есть больше чем одна вера или один неверующий. Никакой справедливый и демократически принятый закон не допустит запрета на свободу верований и религии, отделив их — во имя их же автономии и свободы — от государства и его институтов.

Не целиком постороннее содержание религиозной веры ярче всего проявляется в том, что её главные ценности не имеют прямого отношения к обществу и даже другому человеку. Упование и надежда на прощение и спасение, загробная жизнь, вечное, благое, безопасное, чистое (безгрешное), счастливое существование в области сверхъестественного, т.е. в раю, — вот, по сути, то, что составляет

¹ В ноябре 2012 г. Eurobarometer опубликовал двухстраничный доклад о мировоззренческом положении в Европейском союзе (http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_393_en.pdf),

который отражает самооценку веры или неверия людей по всему ЕС. Данные таковы: 7% — атеисты; 16% — агностики или другого рода неверующие, т.е. в общей сложности 23% в целом по Европе. При этом максимум, т.е. 59% неверующих в Чешской Республике, 49% — в Нидерландах, 37% — в Эстонии и Франции, 33% — в Швеции и 32% — в Великобритании. Минимум неверующих — это 0% на Кипре и Румынии, 3% в Болгарии, Греции и на Мальте, в Польше — 5%, 6% — в Италии и 7% в Ирландии и Португалии. По некоторым данным в России около 38% людей не верят в Бога или считают себя «духовными, но не религиозными».

сердцевину веры в Бога как прежде всего религии спасения. И эти ценности внемирны, они связаны с потусторонним. И идея С. Кьеркегора об «отстранении этического» в вере, отнюдь не беспочвенна. Вот почему частная или собственно церковная жизнь достаточно автономна и уникальна. И вот почему её земное счастье в том, что она отделена от государства и его учреждений, получая тем самым свою собственную свободную территорию бытия в этом мире.

Подчеркну ещё раз: в исходном своём смысле слова Достоевского «всё позволено» означают полную отмену ограничений на проявление свободы; человек получает свободу делать всё, что он хочет; они означают его полную распахнутость перед лицом природы и общества. И всё, что человек отныне делает или должен делать, он — если Бога нет — делает на свой страх и риск, на свою личную ответственность. Но если его свобода будет противоречить законам мира или общественным установлениям, то он будет наказан, ограничен в своей свободе.

Да, так оно и есть. Человек может делать всё, что хочет, в рамках своих возможностей и условий своего существования в обществе и природе. В широком, общечеловеческом смысле он обычно и делает в основном то, что не опасно, что для него не во вред, что есть благо для него самого, близких и, в целом, для общества и окружающей среды¹. Свобода действия человека, то, что ему позволено делать, окружено тем, что ограничивает эту свободу раз-

¹ Но верно и то, что ряд противоправных или аморальных человеческих действий остаются безнаказанными, т.е. без должного воздаяния. К таковым могут быть отнесены и наши преступления перед природой. Не всегда наказание неотвратимо или ему подвергаются будущие поколения, если речь идет об экологических преступлениях. Однако это не отменяет принципиального значения моральных или этических санкций. Безнаказанные преступления можно считать социальными «погрешностями», несовершенствами общества и его институтов. Между тем, если уровень безнаказанной преступности превышает порог допустимого, то общество либо разлагается, либо реформируется. В норме люди принуждены быть моральными и законопослушными, хотя бы для того, чтобы поддерживать социальные коммуникации. Представим себе, что все начнут лгать друг другу. Тогда все пойдет прахом и никому не будет хорошо.

личным образом, тем, что как бы говорит ему: этого делать нельзя. Поэтому его свобода — это всегда свобода делать это и не делать то. Не чувствуя, не зная этих естественных границ свободы и доз-воленности, род человеческий вымер бы быстро и незаметно. Да и по здравом размышлении большинство из нас понимают, что де-лать зло и всякое непотребство — себе дороже.

По существу, Достоевский высказал простую, но очень важную мысль: человек свободное и ответственное существо. Мысль достаточно широкая и открытая. Но мы понимаем, что если эта свобода *не подчинена* изначально кому-то или чему-то сверхчеловеческому и сверхъестественному и, тем более, если этого сверхъестественного нет, то всякое действие в среде себе подобных определяется только человеком и обществом на полную ответственность человека и общества. Если нет свободы, то нет ни ответственности, ни человека — есть «фортепьянный штафтик». Другой полюс ситуации: ему не остается ничего другого, кроме как «колотиться головой об стену», если он хочет заявить о своей ничем не ограниченной свободе и не признавать ни природной, ни социальной необходимости.

Здесь мы расширяем проблематику свободы и необходимости, свободы и воздаяния. В первом случае речь идёт уже не столько о сверхчеловеческом, Боге, сколько о такой естественной необходимости, которая уже, как кажется, иным образом лишает человека ответственности, а заодно и свободы. Но самого Достоевского глубоко волновал вопрос о степени ограничения свободы как естественной необходимостью, так и Богом. Ему казалось подчас, что она не только ограничена, но и просто исчезает перед природными законами и сверхъестественным законодателем. И тогда на её поиски он отправлял подпольного человека, Раскольникова, Ивана Карамазова, Кириллова и других своих искателей свободы. Поразительно, но Достоевский не хотел и не мог уступить изначальной свободы человека природе («буду колотиться головой о

стену, куда сил хватит»), так же как и нравственной свободы — Богу (известные слова Ивана Карамазова об отказе от входного билета в рай, если этот билет нужно покупать слезой невинного ребенка, т.е. если смириться с аморальными силами).

Бог не отнимает у человека ответственность, он просто говорит: если ты не будешь сверять свои поступки с моими заповедями, то тогда тебе будет соответствующее воздаяние. Необходимость естества, его законы ничего не говорят, они только отменяют, делают невозможными такой произвол и такие действия, которые противоречат природе мира. Но в любом случае, свободе приходится слушаться, с одной стороны, Бога, с другой — естественной необходимости. Однако «если Бога нет», то ситуация меняется: ты, обретая свободу и зная законы природы, можешь использовать их, манипулировать законами («знание — сила») себе во благо, в том числе и для усиления мощи твоей свободы. Зная законы Бога, тебе остается на веру следовать Его заповедям.

В ситуации «если Бога нет» человек остаётся со своей собственной свободой лицом к лицу, один на один. Нередко это ввергает человека в неопишумый ужас¹. Да и как не впасть в отчаяние, если Бог был всегда, а здесь, пусть даже и в предположении и воображении, Его — нет?! И другая беда: Бога нет, но из покинутого Богом человека вырастает — *свобода!* Она растет, как гора, на худой конец, — как кусок чего-то, что он откусил, а прожевать не может. И тогда многие исторгают из себя свободу, как застрявший в горле кусок чего-то непонятного и пугающего. Как это можно жить и думать: да, нет теперь того, у ног которого ты положил свою свободу, всего себя целиком и получил «билет в рай»? И от этого — страшно.

¹ В этом-то и состоит трудность, даже тревожность суждения Достоевского для верующего, который тут же начинает зауживать, засыпать эту разверзшуюся и ужасающую его бездну и утверждать, что Бог есть. Он как бы снова совершает «прыжок веры», подтверждающий его жажду принадлежать Вседержителю, свою жажду пребывать в его власти, свой ужас от отсутствия даже на мгновение поддержки его всемогущим существом, Спасителем.

Не случайно эту мысль Достоевского — если Бога нет, то всё позволено — поняли так односторонне и с таким ужасом. И ответ был предсказуем: Бог есть! В обществе, в котором *господствует* религиозное мировоззрение и церковь, иных выводов и не могло быть. Обыкновенного человека в нём всегда ценили как богобоязненного раба. Без Бога, внушали людям, человек будет только и делать, что грешить, творить зло и т.п. Без Бога человек впадает в хаос произвольных непроизвольных действий, он разрушает всё и вся вокруг себя и т.п. Церковники — не Христос! — позволяли себе и позволяют сегодня очень плохо думать о человеке.

Свое предположение Ф. Достоевский высказал тогда, когда автономная этика уже окончательно предъявила свои права гражданства. И. Кантом было доказано, что разум человека способен так взаимодействовать с моралью и обосновывать её, что поступки индивида могут быть осознаны, и он не только свободен, но и вполне вменяемое и ответственное существо. Было доказано, что моральный закон встроен в человека и в общество¹.

Он встроен не потому, что был изначально спущен ему откуда-то сверху или что это априорный закон, как думал Кант, а потому, что, взаимодействуя друг с другом и природой, люди, чаще всего бессознательно, по факту успешности или неуспешности действия, отбирали, сохраняли и культивировали те поступки и мотивы, которые помогали им выживать и развиваться, которые были благоприятны, несли благо ему и его роду. Они, попросту говоря, учились на собственном опыте не только копить благо, но и запоминать и повторять те поступки и решения, которые вели к достижению добра. Потом этот опыт получал значение норм и требований, тем самым транслируясь от поколения к поколению. И никакого

¹ Защищая идею автономии в этике, Кант, тем не менее, не отказывается и от Бога (как постулата практического разума). Идея Бога нужна ему для разрешения тех противоречий (между счастьем и заслугой), которые человек сам не может разрешить на данном этапе развития общества.

другого способа обрести нравственность, способа позитивно взаимодействовать между собой, у них не было, если только они не учились на поведении животных, хотя те были и остаются не столь совершенными как Homo sapiens.

Все эти правила отбирались в течение десятков тысяч лет и уже в процессе этого отбора или потом их облакали в абсолютные и священные формы. Что тоже вполне понятно: относительно дикие нравы наших далеких предков можно было обуздать откровенно свирепыми запретами и «предложениями, от которых невозможно отказаться», тем более если они исходили от сверхмощного и таинственного существа — Бога. Достаточно почитать Ветхий Завет, чтобы понять, сколь свирепым и грозным был и остается для многих верующих его Бог. Но достаточно прочитать Новый Завет, чтобы убедиться в эволюционном характере этики, в ее подвижности и развитии. В ряде случаев евангельские заповеди отменяют ветхозаветные. В этом, если угодно, можно видеть эволюцию человеческих нравов, выраженную в религиозной форме.

Таким образом, предложение-предположение Достоевского вовлекает в анализ две концепции человека. Первая рассматривает его как изначально греховное существо, не способное без помощи, заботы, любви, предостережений и угроз Бога вести себя достойно и во благо себя и других. Другая точка зрения отрицает идею первородного греха и говорит не о греховности человека, а о его естественной способности творить как добро, так и зло, а также ошибаться в своих суждениях и действиях. Но это не грехи как нарушение заповеди, а ошибки, ложные суждения или деструктивные действия. Таковы для любого здравомыслящего человека заведомо или невольно совершенные аморальные поступки, особенно несущие тяжкие последствия для благополучия и жизни людей.

Если первородный грех есть, то проблема моральной ответственности человека усложняется и делается противоречивой. Он

и отвечает за свои грехи, и не отвечает. Не отвечает, т.к. изначально порочен и обречён грешить. И он же вменяем, ответственен, ввиду свободы, полученной от Бога. Но поскольку он невменяем, не в состоянии сам, исходя из своей падшей природы, быть добрым и ответственным в полной мере, он должен уповать на Бога, просить у него прощения, очищения от грехов и утешения.

Светский, нерелигиозный взгляд на человека тоже не столь прост, но его легче понять, поскольку он лишен противоречий религиозной морали. Он устраняет понятия упования, утешения и прощения, так же как он устраняет и понятия греха. На место греха светская этика ставит понятие ошибки или преступления. Место религиозного прощения¹ занимают юридические и морально понимаемые термины наказания, но и исправления, искупления вины или преступления. В отличие от греха, *прощаемого Богом*, вина или ошибка может быть *исправлена самим человеком*, а не вымолена как прощение у Бога. В этом, пожалуй, главное преимущество светской этики по сравнению с религиозной. Она преодолевает беспомощность и отчаяние «грешника». В рамках первой человек бывает способен сам что-то поправить и изменить, а отрицательный опыт может в последующем сыграть позитивную роль в жизни человека. В рамках второй — в конечном счете, всё решает Бог, а самый главный грех — первородный — не искупаем никоим способом.

Известно, что это выводит религиозную этику за рамки собственно этики и ведёт не только к отстранению этического (поскольку прощение — не этический, а мистический акт), но и в глазах прагма-

¹ В светском обществе прощение как идущая сверху божественная воля спускается на землю и становится делом человеческим, становится земным, человеческим прощением, выражением любви, жалости к человеку, даже заботы о нем. В светском праве и этике прощение становится мерой поощрения (как это можно видеть в амнистии или условно-досрочном освобождении осужденного) и мерой интимных отношений, когда близкие люди способны прощать друг другу ошибки или дурные поступки. Прощение в светском смысле — это специфическая форма уважения человека, его признания как такового, сложный компромисс между любовью и уважением, с одной стороны, и болью и огорчением — с другой.

тика веры допускает нарушение моральных заповедей, переводя их в категорию греха, а от последнего относительно легко освободиться, получив прощение в церкви у представителя Бога, священника. Но отсюда же легко выводится тот житейский принцип, который некоторые верующие практикуют на Руси с незапамятных времен: «не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься».

Таким образом, можно предположить, что Достоевский, так сказать, намеренно не до конца высказал, но вполне определённо подразумевал довольно точную, даже тривиальную истину: человек, если он свободен и над ним никто не стоит, делает всё по свободе и по ответственности. В этом смысле он делает всё, что хочет, и он же отвечает за всё. Эта великая ответственность и сегодня для многих остаётся великим бременем и страхом, от которого они стремятся освободиться, передавая и свободу, и ответственность кому-нибудь, кто находится «сверху»: Богу, вождю, президенту, начальнику и т.д.

Но для всё большего числа людей, которые учатся сегодня жить на свободе и в свободе, пусть подчас и на искусственно ограниченных для неё пространствах, она начинает ощущаться как *сладкое время*, как знак их человеческого достоинства, как возможность творить истину, добро и справедливость на свою ответственность и по своей собственной инициативе.

Можно ли доказать, что, высказывая свое утверждение-предположение, Достоевский в своем воображаемом ответе не мог быть столь однозначен, как бездумно верующие? Думаю, что да, и об этом говорят его наиболее яркие «философские типы»: подпольный человек, Иван Карамазов и другие. Один из центральных, можно сказать исходных образов человека у Достоевского — это подпольный человек, который ищет себя в себе, в своих собственных антропологических реальностях, не обращаясь к божественным и отвергая естественнонаучные представления о человеке.

Самое глубокое и поучительное у Достоевского связано, на мой взгляд, с пытливостью писателя, с его ничем не останавливаемым аналитическим интересом к человеку, с его исследовательским скептицизмом. Достоевский — один из немногих последовательных философских скептиков в России¹. Широко известны его слова из письма к Н. Д. Фонвизиной (конец января — 20-е числа февраля 1854 г.): «Я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоило и стóит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И однако же Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но и с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше бы хотелось оставаться со Христом, нежели с истиной» (28, кн. 1, 176).

Это признание, возможно, одно из наиболее показательных свидетельств открытости мышления и убеждений Достоевского. С формальной точки зрения они здесь очевидно противоречивы: он и неверующий, и христианин, и скептик, и верующий. А символ веры его и прекрасен, и глубок, и разумен, и мужественен, и совершенен. И самое удивительное то, что он Христа предпочитает

¹ На один из источников скептицизма Ф. Достоевского — на ужас от одной мысли о господстве идей над человеком — указывает Л. Шестов. По его словам, после «перерождения убеждений», случившегося после приговора к смертной казни, Достоевский «не то что не может, он не хочет пытаться как-нибудь растворить свою личность в высшей идее, слиться с —первоединым!, природой и т. п., как рекомендуют философы». (Шестов Л. Достоевский и Ницше. Философия трагедии / Шестов Л. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 102).

ет истине. Это требует осмысления. Я объясняю все эти кажущиеся противоречия полифонией и плюрализмом внутреннего мира Достоевского, открытостью его убеждений как метафизического скептика. Именно скептическое сознание может удерживать в поле своего интереса и веру, и неверие, и скептицизм, и символ веры, и мучение, и спокойствие. Но самое удивительное в этом признании — предпочтение Богочеловека истине. Здесь нельзя не видеть фундаментального *религиозно-гуманистического предпочтения* Достоевского: не идея, не учение, не истина, а Богочеловек. Именно человечность Христа, его человеческая, а не только божественная природа, указывает нам на основание того предпочтения, которое и высказывает Достоевский. Да, человек и тем более Богочеловек дороже истины и всех царств мира. Это не отрешенная от человека и людей вера в Бога-Отца или Святую Троицу, а любовь и вера во Христа как Нового Адама, вера, которая оставляет Достоевского с нами, с человеком, которым он дорожил больше всякой спасительной идеи и даже райского блаженства.

Достоевский — великий антрополог. Его антропология не богословская, а философская, причем плюралистическая и экспериментальная, не дающая однозначного ответа на многие фундаментальные вопросы о сущности, смысле и существовании человека перед лицом другого, общества, природы, Бога и даже перед «лицом» его отсутствия. Ещё Бахтин в свое время высказал мысль о полифонии мировоззрения Достоевского¹. Но это была только одна половина правды, поскольку в мировоззрении Достоевского-мыслителя полифония сочеталась с какофонией, битвами, состязаниями мировоззрений, их столкновениями, трансформациями и даже их аннигиляцией. Обнаружение единства полифонии и како-

¹ До него нечто не менее значимое сделал С.Н. Булгаков, представив идейную вселенную Достоевского как галерею «философских типов» (Булгаков С.Н. Иван Карамазов как философский тип / Булгаков С.Н. Сочинения в 2 т. М., 1993. Т. 2).

фонии или хаосокосмоса внутреннего мира человека сделало его одним из первых открытых и бесстрашных обладателей и «хозяином» плюрализма идей, нравственных, религиозных, гуманистических, социальных и политических вселенных. Достоевский — великий скептик, мятущаяся душа, редкий тип мыслителя в отечественной философской традиции. Но именно это и побуждает нас вслед за ним самостоятельно и ответственно думать о человеке, о самом себе, будит разум и совесть, укрепляет ответственность и мужество быть собой, быть человеком.

Сложность Достоевского в том, что он — моноплюралистическая личность. Это означает, что он, сохраняя дистанцию свободы между собой как личностью (моно) и многообразными содержаниями своего внутреннего мира («плюро»), оперировал и управлял мно-гими идеями и мировоззрениями в поисках не только Бога, добра, справедливости и правды, но прежде всего человека как такового, изначально свободного от всего и вся, в том числе и от Бога. Ему страстно хотелось разгадать «тайну» человека, докопаться до него как такового, беспримесного, безосновного, «беспочвенного», т. е. еще не обремененного ни верой, ни неверием, ни религией, ни атеизмом, попросту говоря, — никакой «основой». Вот к этому «изначальному» человеку и было обращено ставшее знаменитым, но плохо осмысленным, утверждение-предположение Достоевско-го: если Бога нет, то все позволено.

Что есть, что остается в тебе, человек, если отрешаешься ты и от Бога, и от мира («...миру провалиться...»)? Вот это собственно человеческое в человеке и пытался найти Достоевский. Ответ на этот вопрос он дает в своих гениальных «Записках из подполья». Но это — уже другая тема, тема о том, что есть собственно человеческое в человеке

3. ПРОЗРЕВАЮЩИЙ СКЕПСИС

I

Начнем с неожиданного вопроса: что такое «голый изнутри»? Это — человек без мировоззрения¹. Он — «очищен» или лишает себя содержаний той прослойки между самосознанием и знанием, в которой расположены идеи, образы, нормы, установки и привычки, и которые определяют его образ мысли и жизни. Это — его внутренний багаж, если он видит, ощущает и понимает себя через мировоззрение. Когда он его лишается, то начинается «самоисчезновение» человека в привычном для него смысле и образе, т.е. того человека, каким он привык себя иметь, видеть и проявлять в поведении, *определяемом содержаниями сознания*. Ведь он был, он был виден самому себе постольку, поскольку был «одет» в идеи и во всё то, что мы связываем с убеждениями, привычками и т.д. Если же он «разделся», то первое, что он не может делать, — это проявлять себя вовне. Ему

¹ Начало разговору о «голом изнутри» было положено мною в книге «Непостижимое Семена Франка. Эссе о неизвестности» (М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014), с. 130–140. Помещенное в ней эссе «Голой изнутри и человек Ф. Достоевского» заканчивалось словами: «Чтобы разобраться хотя бы с одним конкретным случаем —преодоления или отстранения мировоззрения, нужно отойти от предложенного в этом эссе абстрактного уровня обсуждения на конкретный. В качестве такового может быть исследование уже упомянутого случая перемены убеждений у Ф. Достоевского. Но это — уже специальная историко-философская тема, которая требует отдельного рассмотрения» (указ. соч., с. 140). В этой главе делается попытка такого рассмотрения. Но поскольку без необходимого философско-методологического обоснования обойтись практически невозможно, то в первой части представлен доработанный и уточненный текст указанного эссе. Замечу, наконец, что в интервале времени между написанием книги и настоящим текстом расположился прочитанный мною в весеннем семестре 2013–2014 уч. года межфакультетский лекционный курс для студентов МГУ «Голой изнутри. Неразгаданный Достоевский». В ходе его подготовки и чтения возникло много новых идей, некоторые из них нашли здесь свое отражение.

нечем себя проявлять. Ведь в этой ситуации Я человека оказывается без способов своей связи с миром и без подобия миру¹. Человек без мировоззрения просто вынужден сидеть «в себе» и «у себя», как вынужден сидеть в ванной или в квартире голый человек.

Такой человек лишается возможности не только проявляться в себе, в своем внутреннем мире, но и взаимодействовать с окружающей действительностью или просто действовать в ней. Ему уже нечем действовать. Знания, которые могут пребывать в его внутреннем мире, в этом состоянии теряют своего посредника, т.е. самосознание, и человек не получает из области содержаний сознания никаких подкреплений к действию или бездействию.

Итак, этот изнутри голый человек не может сознавать самого себя, думать о себе как о вещи или объекте, или как о субъекте, сплошь маркированным идеями, убеждениями, опытом и т.д. Оголенность изнутри означает, что уже ничто содержательное или предметное не может встать между человеком и человеком, ничто не может *опосредовать* его отношение к самому себе — ни идея, ни образ, какой-либо смысл или слово. Он остается наедине с собой, окруженный собственно ничто — самым мощным защитным материалом.

Примером такого «голого изнутри» является «подпольный человек» Достоевского. Процесс очищения человеком себя от всяких содержаний внутреннего мира, «не сделанность» себя ни собой, никем и ничем, борьба за обретение себя свободным от каких-либо идей и убеждений гениально описаны Ф. Достоевским в по-вести «Записки из подполья»².

¹ Идеи только по форме субъективны, а по своему содержанию объективны или квазиобъективны, но в любом случае они отсылают к миру, расположенному вокруг этого Я, обступающему его.

² Столь же гениально описан и обратный процесс: изящное, непринужденное и свободное облачение/разоблачение, «раздевание»/«одевание» на себя различных мировоззрений главным персонажем рассказа А. Чехова «Душечка».

В начале повести герой признаётся: «Я не только злым, но и даже и ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым» (5, 100). Если верить писателю, то в этом состоянии человек испытывает страдание и становится «усиленно думающим» существом, мышью — такой образ использует писатель. Теперь уже волей-неволей он может думать о себе и переживать себя только *непосредственно* в качестве Я — особой, данной и вместе с тем целиком не дающейся себе действительности, имеющей явный признак неизвестности.

Однако самым главным условием переживания себя непосредственно, помимо и вне содержаний сознания — это способность быть тем, кого Достоевский назвал «сильно развитой личностью»¹. Таким образом, парадокс в том, что «освободиться», особым образом отстраниться от, грубо говоря, своего мировоззрения и опыта может человек, во-первых, богатого опыта и мировоззрения, и, во-вторых, — обладающий необходимой рефлексивной силой сознания и самосознания. Для этого ему нужно быть «сильно развитым». Формально говоря, возникает два типа «голых людей». Первый — «голый» ввиду своей слабости и пассивности, второй — в силу мужества и смелости «раздеться», освободиться от мировоззрения и не потерять себя в силу «высочайшего самообладания». Однако оба этих типа «голых изнутри» сохраняют обострённую способность к мышлению и самоанализу.

¹ Если «подпольный человек» «ничем не мог сделаться», то «сильно развитая личность» должна, по мысли Достоевского, обладать такими характеристиками, как «высочайшее развитие» личного начала, «высочайшее могущество», «высочайшее самообладание» и «высочайшая свобода собственной воли» (5, 80). Уже здесь мы видим онтологические (персоналистические) предпосылки глубинного скепсиса: подпольный человек слаб и безволен, он — никто и ничто, и он же или его двойник — «сильно развитая личность». Из этой полярности и проистекают первичные колебания, они — движущая сила скепсиса, о котором будет сказано во второй части этой статьи. Примечательно, что определение «сильно развитой личности» дано в очерке «Зимние заметки о летних впечатлениях», но вслед за ними пишутся «Записки из подполья», где возникает «антигерой» в виде «усиленно сознающей мыши».

Какими могут быть мысли и соответствующие им переживания в этом состоянии?

Первое — это мысль-переживание, что Я — это Я. Это суждение единичного о единичном. По словам Г. Шпета, «...суждения относительно я, которое выходило бы за пределы данного я, по существу невозможно; я перестает быть я, т.е. *unicum*... я выделяется среди конкретных вещей тем, что оно не допускает образования общих понятий, выходящих за пределы единичного объема»¹.

Этому первому открытию-констатации соответствует состояние самождественности, идентичности или совпадения себя с собой, подлинного непосредственного самообладания. В жизни «не голого» Я такого случиться не может, так как содержания сознания и мировоззрения всегда стоят *между* Я и его отражением в себе как предельном акте самопознания.

Вместе с тем отсюда же следует другое, такое же простое и фундаментальное: Я есть Я и ничего больше, но и ничего меньше. Это значит, что любое другое в моём внутреннем мире: идеи, мировоззрение, идеалы и т.д., не говоря уже об объективном мире, не суть Я.

Здесь же возникает и чувство особого рода одиночества, в своем позитиве переживаемое как уникальность, оригинальность, нередуцируемость и неповторимость. Тут приоткрывается то, что называют «тайной человеческой индивидуальности». Это страшная и трепетная тайна. Первая волна страха порождена неизъяснимым парадоксом: вот я предстаю себе непосредственно, но я не вижу себя, не ощущаю себя в качестве какого-либо предмета или содержания. Я является мне (сознанию? самосознанию? мне как какой-то целостной экзистенциальной личности? самому этому Я без каких-либо посредников?) как яркая и потрясающая меня, но

¹Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. С. 27–28.

непостижимая действительность. Я является себе, не проявляясь полностью, оставаясь тайной, загадкой, чудом и неизвестностью¹.

Вторая волна страха накатывается с противоположной стороны. Этот страх идёт от ощущения одиночества, отделённости буквально от всего и вся, даже от своего внутреннего мира и столь дорогих для человека ценностей, мечтаний и надежд. Но этот страх переживается и как трепет от восторга разверзшейся вокруг тебя пустоты, ничто. Ты зависаешь над бездной, испытывая «сок особого наслаждения» (Ф. Достоевский). Ты нечто в ничто. И этим нечто являешься ты и больше никто, ты абсолютно одинок. Вот торжество, «апофеоз беспочвенности», безосновности твоего Я. Ты в этой точке — абсолютно чистопороден, и только неизвестность издала, из тёмной глубины твоего Я смущает тебя своей таинственностью и всевозможностью.

В этой оголенности человека изнутри его Я оказывается глубже, приоритетнее, чем всё то, что окружает его в его же внутреннем мире; все меркнет в неуловимых лучах, исходящих от его Я. Это, скорее всего, первое, что может помыслить человек после отражения «Солнца» — своего Я — на небосводе самосознания.

Встречая себя в безграничных глубинах внутренней вселенной, ты понимаешь, что средоточие тебя — в твоём Я. И оно — что самоочевидно — бесконечно более высокая ценность, чем любая идея или мировоззрение. Оно стержень и исток самого себя и тебя как человека — неизвестно откуда явившегося чуда. И ты испытываешь восторг от особого рода освобождения, лишь только взглянув на ужасающие толщи «облаков» — мировоззрений, идей, теорий, образов, оценок, опыта, через которые ты как ранее известная планета прорвался к самому себе.

¹ О неизвестности как неотъемлемом атрибуте Я писали многие — В. Соловьев, Л. Шестов, С. Франк и др. Так, например, Г. Шпет отмечает, что «... полное определение или, лучше, самоопределение я, имрека, требует ещё чего-то, что... — неизречённо!» (Шпет Г.Г. Философские этюды. С. 104).

Да, ты прорвался через толщи виртуальных отложений, довлеющих в головах людей и заслоняющих их от самих себя — но уже не тебя, пребывающего в ничто «чистого сознания», в ясных и бездонных «небесах» ничем не заполненного сознания, твоего внутреннего мира.

Эти «облака» обычно расположены *между* твоим Я и тобой как целостным конкретным человеком. Их много, они разные, они формируются и растворяются, эволюционируют, плывут, приходят и уходят, торжествуют, источают громы и молнии, сгущаются и рушатся. Ты же — единственный — над ними, «перл в кровавом жиру акулы» (В. Набоков), и Я мыслит здесь «поверх мыслимого» (Э. Левинас). Вместе с тем «...Я есть незаменимый и абсолютно единственный член мирового целого...»¹

И как же не догадаться ему, человеку голому изнутри, что его Я первее, первоначальнее любой идеи, любого содержания его внутреннего мира? Первичнее не по внешним, временным критериям, а по ценности и приоритетности его существования, коль скоро Я есмь и Я существую.

Да, некоторым из идей, вошедших в мое сознание, сотни и тысячи лет, но Я как таковое — вневременно. Эта первоначальность не только ценностная, но и экзистенциальная. Даже простое переживание состояния «Я есмь» вневременно для самого этого Я (но не для человека как единства бытия, ничто и неизвестности), поскольку оно как таковое лишено явных качеств бытия. Я не измеряет себя привычным для нас временем и пространством («не знает возраста душа»). Внешнее время не входит в него, так же как и внешнее пространство (хотя и не исключено, что у него есть своё, внутреннее время и пространство); ему чужда материальность или вещественность, а если предположить невозможное, т. е. что всё это и

¹ Шпет Г.Г. Философские этюды. С. 41.

входит в Я, то становится неизвестным. Ведь Я и есть *субстанциальная действительность персональной неизвестности* или *персоцифицированная субстанция неизвестной действительности*.

Обретая себя в своей беспримесной самоидентичности, Я понимает¹, что оно должно хранить себя и не отдаваться никому и ничему, если хочет придать человеку статус личности, этой неповторимости и уникальности глубинного уровня человеческого существа. И это тоже легко понять ввиду особенности, единственности Я, вызывающей острое чувство заботы, трепета и страха человека за своё собственное и единственное существование в этом огромном мире². В конечном или изначальном смысле именно Я придает человеку статус человека.

Счищая с себя всё, что не есть оно, Я порой через сомнения в своем существовании и в отчаянном страхе от одной только мысли «а вдруг Я — это гносеологический вымысел?», все-таки прорывається к себе, находит себя; оно убеждается в том, что оно *есть* не по косвенным признакам, а непосредственно.

¹ Говоря, «Я понимает», невольно делаешь какую-то ошибку, ведь здесь оно оставило позади себя не только содержания сознания и самосознания, но и сами эти виртуальности. Когда Я предстает самому себе, то нет никого «*между*» — ни сознания, ни самосознания. Здесь никто ничего не сознаёт. Пожалуй, наилучшим образом с этой трудностью справился С. Франк, который в подобных случаях подчёркивал, что, сталкиваясь с непостижимым, мы оказываемся в особом невыразимом состоянии, в котором происходит что-то невероятное и несказанное. Он называет эти акты «метафизическим жизнечувствованием» и особым «сдвигом» самосознания. Исследователь С. Франка П. Элен определяет это состояние как «понимающее переживание». В акте соотношения Я с самим собой нет ни времени, ни пространства, но в это состояние есть «вход» и есть «выход» из него. В этом смысле оно все-таки, скорее, растянуто во времени. Только *выходя* из непосредственного переживания Я как самого себя в состоянии самоидентичности, мы можем передать этот опыт в слове или, как говорит Франк, «дать отчёт» в том опыте особого переживания, который мы *постфактум* выносим в область сознания и слова. Таким образом и всё, что здесь говорится, естественно, представляет собой этот *отчёт* сознания об актах, происходящих в глубинах человека, в его Я и с его Я.

² Но за этим состоянием или параллельно ему живет и противоположное — ощущение и понимание экзистенциальной и аксиологической равнозначности и равноправия Я и мира. И человек дерзает уравнивать себя со Вселенной.

Так, обретая себя, думая о самом себе, Я различает себя, «взрослеет», создаёт суждения и смыслы о себе и, далее — о своем ближайшем окружении. Начинающийся здесь обратный путь к структурам и содержаниям самосознания и сознания открывает новые конфигурации, приоритеты и функции этих виртуальных реальностей.

Но, главное, оно понимает, что должно создать и сохранять вокруг себя особое, *свое собственное* пространство безопасности и свободы — для самоидентификации, маневра и динамики, для управления и координации всего остального в человеке, в конечном счёте — для самосохранения. Ему нужен простор, *зазор* между собой и всем остальным внутри и вне человека. Ведь оно — суверен по отношению к содержаниям своего внутреннего мира. Ведь оно испытало чувство свободы, и оно может, точнее, должно утвердиться в таком качестве суверена перед лицом содержаний внутреннего мира.

С целью обеспечения собственной безопасности Я вырабатывает навыки мониторинга, контроля и управления как мировоззрением, так и другими содержаниями внутреннего мира человека. С помощью сознания и самосознания Я становится рефлексивным, обретая собственное зрение, а не зрение сознания, так или иначе обременённого и оснащённого всякий раз относительной, в значительной мере случайной *привходящей фактурой* мировоззрения и другими содержаниями внутреннего мира. Таким образом, Я создает или способно создать вокруг себя сферу своеобразной динамики, отношений, функции которых многообразны.

Для «освобожденного» или «обнаженного» Я открывается возможность диалога с самим собой. В процессе этого диалога становится привычной мысль, что мой *внутренний* мир выступает по отношению к моему Я в качестве *внешнего*. Он внутренний лишь по отношению к окружающему меня миру.

Осмысляя свою роль центра и «вседержителя», Я — во имя возможно наилучшего обеспечения своей свободы и самодетермина-

ции — получает возможность оперировать не одним, а множеством мировоззренческих парадигм, устанавливая в этой сфере самосознания и сознания плюрализм, «полифонию» и даже «какофонию» идей, т. е. бои, состязания между ними во имя приоритета, суверенности и господства Я над содержаниями своего сознания и самосознания. Но и в немалой степени — во имя выбора того убеждения или идеи, которая наиболее адекватна моменту выбора, решения и действия за пределами Я. Этому, в частности, служит критичность мышления нашего Я, его способность быть ироничным, скептическим или недоверчивым, но и способным действовать.

Вместе с тем различимо нечто важное, происходящее внутри самости, — это диалог между *прима и альтер эго* внутри нашего монистичного Я. Со своей стороны, ничто не мешает Я обращаться к помощи критического мышления для «профилактических работ» внутри Я. Но какое содержание *внутри Я*, т.е. внутри себя, ему нужно ревизовать? Таковое нам неизвестно.

Если же и известно или таковым считать вот эти, здесь изложенные суждения о Я (которые и следует анализировать и ревизовать), то они даны непосредственно, как своего рода усмотрения или озарения. Имеют ли они транссубъективную природу? Скорее всего, да, поскольку речь одновременно идет и о трансцендентальном, родовом Я. Но вместе с тем трудно признать, что в силу этого оно, наше Я, является всем и всегда одинаково, и одинаково у всех по сути. Это вступает в противоречие с неистребимым ощущением того, что именно твое Я делает тебя уникальным, неповторимым, что оно делает тебя именно тобой, а никем другим: твое Я — это твое Я и ничьё другое. Впрочем, оставим этот вопрос в подвешенном виде и пойдем дальше¹.

¹ Рассуждения данного абзаца — это часть специального разговора о том, является ли или может являться наше Я объектом для своего носителя или для самого себя.

Наше Я ни к чему не сводится — ни к мысли, ни к плоти, будучи, правда, неотделимо от них. Нам известно теперь лишь только мета-мировоззренческое содержание внутреннего мира, наполняющее зону безопасности, расположенную между Я и самосознанием. Однако это не есть собственно Я. Но и нет никаких оснований думать, что, будучи в самом главном координатором и дирижером человека, Я не может использовать для своих собственных нужд ресурсы сознания и других человеческих способностей. Таким же образом нет никаких оснований думать, что Я не проявляет заботы о человеке как таковом, а человек в норме должен отвечать ему тем же.

Необходимо подчеркнуть, что здесь не имеется в виду какой-либо психофизический или иной дуализм Я и человека. Человек в данном контексте — это структура, в центре которой и есть Я, как экзистенциальный и ценностный центр человека. Я встроено в *человеческий организм* и является его стержневой частью. Я в человеке всегда и везде: от мозга до каждой клеточки нашего кожно-го покрова, оно целостно и диссипативно, оно специфично, сконцентрировано в самом себе и всё же пронизывает всю тотальность человеческого существа. Сомнительным это может показаться, только если у человека не развиты процедуры самосознания, обращенные к его Я.

Суждениями Я о Я наполняется «буферная зона» или «подушка безопасности» между Я и контентом внутреннего мира; они становятся определёнными принципами и утверждениями, конституируя подлинно *внутреннюю систему безопасности* от «новых трихин» (Ф. Достоевский), «вирусов разума» (Р. Докинз) и других «мыслевирусов». Так создается защита от власти идей и убеждений. Так строится платформа мета-мировоззрения, на которой любые мировоззрения могут укорениться, *но их корни никогда не до-станут и не пронзят твое Я.*

Мета-мировоззренческой её можно назвать в силу того, что на сформулированные выше Я-утверждения может безболезненно лечь практически любое мировоззрение, не подвергающее сомнению ценностный приоритет Я по отношению ко всему остальному в человеке (в первую очередь по отношению к контенту внутреннего мира индивида). Именно поэтому она и «мета-платформа». А воззрением оно оказывается уже потому, что здесь Я взирает на самого себя и устанавливает не только суждения существования, но и ценностные суждения¹.

И спросим ещё раз: где расположено все это «мета-мировоззренческое»?

Теперь ответ ясен: *между Я* — твоей личной великой неизвестностью и *самосознанием*, точнее, той его стороной и направленностью, которая «имеет в виду» твоё Я². Этот феномен следует именовать не только мета-мировоззрением, но и Я-воззрением, поскольку его точкой отсчета и содержанием является не мир, а человеческое Я. Поэтому в человеке, прошедшем через «подполье», функционируют как минимум два качественно различных воззрения: *Я-воззрение* и *Мировоззрение*. Но более явно выражена борьба за «дистанцию свободы» или «подушку безопасности» как таковые. В этой неразрывной дуальности, в которой экзистенциально приоритетно Я-воззрение, заполняющее «подушку безопасности», и заключена гарантия свободы, устойчивости и самостоятельности человека, его самодетерминации и самообладания. Я-воззрение — решающий компонент для установления баланса между человеком и миром.

¹ Говоря о суждениях Я о самом себе как «безболезненной» и безопасной платформе практически любого мировоззрения (даже имперсонального), я допустил неточность. Для явленного себе и не отказывающегося от свободы Я любое мировоззрение уже становится для него не рабом, а слугой или партнером, смиряющим собственную психологию, всегда эгоистичную и тотальную, догматичную и высокомерную по своим изначальным интенциям.

² Другой стороной или обращенностью самосознания является, прежде всего, мировоззрение человека и тот ценностный мир, содержание которого безгранично.

Открывающаяся здесь прагматика поистине захватывает. Получают объяснение многие казавшиеся загадочными феномены: от полифонии романов Ф. Достоевского и «перерождения убеждений» до простых актов перемены мнения, шаблонов или привычек поведения в зависимости от психологических, моральных, юридических обстоятельств, проблемной ситуации и иных объективных особенностей места и времени.

Чтобы разобраться хотя бы с одним случаем «преодоления» или «отстранения» мировоззрения, нужно отойти от предложенного в этой части исследования абстрактного уровня обсуждения и перейти на конкретный.

II

Яркий случай отстранения убеждений — это случившаяся с Ф. Достоевским и названная им самим «перемена убеждений».

Я имею в виду то широко известное обстоятельство, когда арестованному по делу петрашевцев Достоевскому и некоторым другим его товарищам был вынесен смертный приговор. Сам он так писал об этом впоследствии: «Приговор смертной казни расстрелянием, прочитанный нам всем предварительно, прочтён был вовсе не в шутку; почти все приговорённые были уверены, что он будет исполнен, и вынесли, по крайней мере, десять ужасных, безмерно страшных, минут ожидания смерти» (21, 133).

Эти воспоминания Достоевский приводит в своем «Дневнике писателя» за 1873 г. Ранее, в романе «Идиот» (1868) Мышкин рассказывает историю, фактически случившуюся с самим автором романа, поскольку слова, которыми Мышкин описывает это ужасное событие, и дневниковая запись Достоевского по содержанию весьма близки между собой. В романе представлена даже более

подробная палитра чувств и мыслей человека, предстоящего смерти. Заслуживают внимания слова, выделенные рассказчиком: «...когда он простился с товарищами, настали те две минуты, которые он отсчитал, чтобы *думать про себя*; он знал заранее, о чём он будет думать: ему всё хотелось представить себе как можно скорее и ярче, что вот как же это так: он теперь есть и живет, а через три минуты будет уже *ничто*, кто-то или что-то, — так кто же? где же?» (8, 52).

Вот это «*думать про себя*» означало, скорее всего, момент острой фиксации и осмысления полного обособления от всего и вся, предстояние себе как таковому, не обременённому ничем, но ожидающему такого события, которое решительным образом превратит его *есть* (бытие) в *ничто*. Нечто, говоря философским языком — это ни что, ни ничто, а нечто переходное, среднее между ними: не бытие, не ничто, но неизвестность, которая в этой ситуации чаще всего и ассоциируется со смертью.

Значение этого экзистенциального события, второго после разрыва с Белинским, который был разочарован «Двойником» Достоевского и уже в 1846 г. раскритиковал его рассказ «Господин Прохарчин» за «манерность» и «вычурность», пожалуй, тоньше всего исследовал мастер анализа психологии убеждений Л. Шестов.

Он хорошо, по личному опыту знал, что перерождение убеждений, случающееся с человеком, достигшим определённой глубины рефлексии и интеллектуальной зрелости, — событие весьма сложное: «История перерождения убеждений — ведь это прежде всего история их рождения. Убеждения вторично рождаются в человеке — на его глазах, в том возрасте, когда у него достаточно опыта и наблюдательности, чтобы сознательно следить за этим великим и глубоким таинством своей души»¹.

¹ Шестов Л. Достоевский и Ницше. Философия трагедии / Шестов Л. Сочинения. М., 1995. С. 26.

Сложность события в том, что оно может, как в данном случае, казаться одномоментным, в интервале стояния на эшафоте в течение десяти «ужасных, безмерно страшных, минут ожидания смерти». Но что начинается *«после»* этих десяти минут? «После» — это только начало процесса, мучительного и тяжелого. Радикально меняется конфигурация содержаний внутреннего мира. Есть феномен Я («думать про себя»), есть новые смыслы, но сохраняются и старые, уже явленные «городу и миру». Начинается борьба между, казалось бы, рухнувшим мирозерцанием, в котором такими яркими и вдохновляющими были идеалы социализма, такой горячей была забота о бедных, униженных и оскорбленных людях, и переживаниями, озарениями и опытом, полученными в открывшейся новой реальности, в той бездне, которая захватила все его внимание, высветила его Я, открыла ему самого себя¹.

Начался процесс, новый и психологически, и содержательно. Психологически это было такое рождение нового мировоззрения, которое, в отличие от ранее возникшего и теперь вытесняемого, происходило на его глазах, в сфере его самосознания. Этот процесс перерождения не закрывает и не «анестезирует» ни подростковый опыт, ни все то, что формировало Достоевского с раннего детства. Получая возможность сознательно следить за этим «великим и глубоким таинством своей души», он в результате приходит к новому пониманию себя, человека и мира. Но прежнее не исчезает, а всего лишь отодвигается.

Характерно описание процесса внутреннего обновления, данное Достоевским в «Записках из Мертвого дома»: «Помню, что одно только страстное желание воскресенья, обновления, новой

¹ Важно при этом помнить, что точкой бифуркации стал эшафот, состояние ужаса перед смертью. Поэтому и то, что открылось Достоевскому, стало навсегда связанным с этим состоянием. Г. Померанц пишет: «Больше всего Достоевский ужаснулся глубинам, раскрывшимся в нем самом» (Померанц Г. Встречи с Достоевским. М. 1990. С. 12).

жизни укрепило меня ждать и надеяться... Одиноким душевно, я пересматривал всю прошлую жизнь мою, перебрал всё до последних мелочей, вдумывался в мое прошлое, судил себя один неумолимо и строго и даже в иной час благословлял судьбу за то, что она послала мне это уединение, без которого не состоялись бы ни этот суд над собой, ни этот строгий пересмотр прежней жизни» (4, 220).

Но, повторяюсь, старые идеи не исчезли, но как бы отошли в тень. И отношение к ним оказалось достаточно сложным. Новое миропонимание не только поражало, но и смущало. По крайней мере, его было трудно, почти невозможно выразить. Мешала прежде всего извечная традиция быть «цельным, принципиальным и последовательным» человеком, твердо держащимся своих убеждений. Но о какой твердости здесь можно было говорить? Нужно было не только молчать, но и, что самое мучительное, заглушать *прежними* идеями *новое* видение себя и мира, нужно было хотя бы казаться прежним, «принципиальным и последовательным».

Прежние идеи не хотели уходить, они цеплялись за сознание и молча вопили: мы здесь, мы готовы, как и прежде, служить тебе, выражать твоё понимание и переживание мира! Да и новое-то было не столько притягательным, сколько тревожным и отпугивающим. Началась борьба «старого» и «нового» опыта, длившаяся около пятнадцати лет: с момента перерождения убеждений на эшафоте (1849 г.) до, грубо говоря, написания «Записок из подполья» (1864). Были раздирающие противоречия страхов и желаний: прорваться к новизне, заявить о ней и прикрыть, как выражается Л. Шестов «свою наготу лохмотьями старых идей и идеалов».

«Записки из подполья» стали первой систематической попыткой осмысления той душевной катастрофы, которая случилась с ним, когда он стоял на эшафоте в ожидании смертной казни. Это

было его собственное, родное подполье, которое одновременно и ужасало, и притягивало своим «соком особого наслаждения». По наблюдениям Шестова, «Записки из подполья» — это раздирающий душу вопль ужаса, вырвавшийся у человека, внезапно убедившегося, что он всю свою жизнь *лгал*, притворялся, когда уверял себя и других, что высшая цель существования — это служение последнему человеку. До сих пор он считал себя отмеченным судьбой, предназначенным для великого дела. Теперь же он внезапно почувствовал, что он ничуть не лучше, чем другие люди, что ему так же мало дела до всяких идей, как и самому обыкновенному смертному»¹.

В этой борьбе, закончившейся формированием плюралистического миропонимания Достоевского, были выкованы новые смысловые стержни. Он обнаружил бездну своего Я, его бесконечную ценность и неслиянность с миром. Он оценил цепкость и власть идей, ужаснулся этому и впоследствии только и делал, что поспрамливал их. Он проникся пониманием того, что в своей основе все мы одинаковы и никто из нас ни лучше, ни хуже другого. В своей глубине мы суть братья и простые смертные, а то, что отличает нас друг от друга, не имеет отношения к существу человека. Достоевскому открылась метафизическая ценность человека как такового. Открылось, что человеку как таковому не достойно служить какой-либо идее или идеалу. Достойно только быть человеком, иметь или стремиться обрести «высочайшее могущество», «высочайшее самообладание» и «высочайшую свободу собственной воли». Одновременно изменилось качество той «платформы», на которую опирались все идеи, чувства и оценки Достоевского. Ведь в открывшемся подполье он увидел себя безначальным и бесконечным. Теперь стало возможным «смело лететь вниз голо-

¹ Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 47–48.

вой»; его Я, и вместе с ним его внутренний мир обрели явственное измерение бесконечности (10, 202).

Это была динамичная платформа, зависшая в чистом ничто, чреватом всем. Г. Померанц верно схватил здесь главное: «у Достоевского кружение в бездне, парение, которое само по себе становится опорой»¹, он — человек «с дифференцированным, подвижным сознанием».

«Подпольный человек» Достоевского стал для него проводником в глубь самого себя. Это было нисхождение/восхождение, на пути которого его поразила приоткрывающаяся тайна человеческого существования. Открывшиеся в подполье «парадоксы» были столь необычны, что ему пришлось даже давать «задний ход»: оправдываться, осуждать своего героя — настолько необычным он показался ему самому.

На завершающем этапе своего жизненного пути Достоевский, уже обвыкнувшись в своём новом положении, говорил о подпольном человеке совсем другое: «Подполье, подполье, *поэт подполья* — фельетонисты повторяли это как нечто унижительное для меня. Дурачки. Это моя слава, ибо тут правда... Причина подполья — уничтожение веры в общие правила» (16, 330)². Позже «уничтожение веры в общие правила» Л. Шестов истолковал как преодоление власти идей, особенно моральных и философских, как обретение дерзновения и свободы, возможности жить и творить без оглядки.

Не менее важным было рождение особого, метафизического скептицизма. В свете первичности человека, обнаружившего свою подлинность и уникальность в собственной беспочвенности —

¹ Померанц Г. Встречи с Достоевским. С. 6.

² Феномен подполья имел для писателя множество измерений, не только философское, психологическое и антропологическое, но и религиозное и социальное. (16, 229). Однако анализ последних двух аспектов «подполья» выходит за рамки нашей темы.

особого рода бесконечности и всевозможности, — всё связанное с убеждениями, теориями и верованиями становилось вторичным, уже не столь значительным и одинаково подлежащим сомнению, «потерянная почва полагает начало всякому сомнению» (Л. Шестов). Обратной стороной скепсиса и сомнения оказывается фактическое признание того, что отныне он не может и не хочет искать такую метафизику, религию или политическую идею, с которой он мог бы сжиться как со своей, раствориться в ней и воспевать ее.

При анализе скептицизма Достоевского нельзя не увидеть его явной нестандартности. Он не вписывается в традиционную классификацию скептицизмов, поскольку все они связаны с сомнениями гносеологического характера. Скептицизм Достоевского можно назвать метафизическим. Но в том смысле, что он подвергает сомнению метафизику как таковую, как последнее теоретическое и мировоззренческое основание убеждений и верований человека.

Скептицизм Достоевского рождается не из жажды объективной истины, а из жажды свободы. Его другой отличительной особенностью является направленность на самого себя и на своего носителя. Это рефлексивный скептицизм, связанный с самопознанием и смыслом бытия сомневающегося. Предмет сомнения — убеждения и отраженный в них мир — соотносятся не только с логикой и справедливостью в контексте их критики, но и с жизнью индивида, смыслом его существования, поскольку эти убеждения и мир заявляют о себе как платформа, основание и сама возможность человека. Убеждения как основание субъекта претендуют на право оправдать и вписать его в качестве существующего в мире в этот мир, тем самым легализовав индивида, предоставив ему право бытия в мире. Но именно всепроникающий скепсис спасает от них личностное начало человека, спасает от соблазна отдаться идее или принципу.

Скепсис, предъявленный нам Достоевским, является антропологическим, провозглашаемым во имя свободы и подлинности человека. Наиболее ярко и мета-мировоззренчески такого рода скептицизм выражен в «Записках из подполья», самом «автобиографическом» сочинении писателя. В тексте этой повести сомнение выражается как напрямую, через употребление этого слова, так и через слова, обозначающие колебания, неуверенность. Они придают сослагательное наклонение не только предложениям, но и самому герою, наделяют его «самонедоверчивостью»¹. Простой подсчет обнаруживает, что в тексте около 100 раз повторяется слово «может». Около 50 раз в первой части и примерно столько же во второй. Около 25 раз слово «наверно» и 27 раз выражение «если б».

В «Записках...» мы имеем феномен сомневающегося, вероятностного мышления, ситуацию взвешивания вероятностей. Но именно эта установка позволяет скептику двигаться в любом направлении, быть свободным и открывать что-то принципиально новое.

Сомнение ложится здесь на свою аутентичную базу — неизвестность. «Онтологический», метафизический исток сомнения — неизвестность. Действительно, откуда берется сомнение, вопрос, вопрошание, колебания?... Из неизвестности, неопределенности...

¹ Эта «самонедоверчивость», сомнение в собственном существовании идет иногда так далеко, что заставляет сомневаться в бытие других людей и всего мира. Примечательны слова «смешного человека», передающие одно из его мироощущений: «это было постигшее меня одно убеждение в том, что на свете везде все равно. Я очень давно предчувствовал это, но полное убеждение явилось в последний год как-то вдруг. Я вдруг почувствовал, что мне *все равно* было бы, существовал ли бы мир или если б нигде ничего не было. Я стал слышать и чувствовать всем существом моим, что *ничего при мне не было*. Сначала мне все казалось, что зато было многое прежде, но потом я догадался, что и прежде ничего тоже не было, а только почему-то казалось. Мало-помалу я убедился, что и никогда ничего не будет... я совсем перестал тогда думать: мне было все равно. И добро бы я разрешил вопросы; о, ни одного не разрешил, а сколько их было? Но мне стало все равно, и вопросы все удалились» (25, 105).

Сомнение становится голосом неизвестности в человеке. Оно ввергает его в крайности, в состояние экзистенциального отчаяния. Именно таково состояние «усиленно думающей мыши», погруженной в глубины своего рефлекслирующего центростремительного, воронкообразного сомнения: «Несчастливая мышь кроме одной первоначальной гадости успела уже нагородить кругом себя, в виде вопросов и сомнений, столько других гадостей; к одному вопросу подвела столько неразрешенных вопросов, что поневоле кругом нее набирается какая-то роковая бурда, какая-то воющая грязь, состоящая из ее сомнений, волнений и, наконец, из плевков, сыплющихся на нее от непосредственных деятелей, предстоящих торжественно кругом в виде судей и диктаторов и хохочущих над нею во всю здоровую глотку. Разумеется, ей остается махнуть на все своей лапкой и с улыбкой напускного презрения, которому и сама она не верит, постыдно проскользнуть в свою щелочку» (5, 104).

Несмотря на «сок особого наслаждения», в этом состоянии экзистенциального сомнения преобладает неопределённость, неясность, нечто хаотическое. «Но то ли дело всё понимать, всё сознавать, все невозможности и каменные стены!» (5, 104). Сила сомнения — в силе осознания даже невозможности. Это тот редкий случай в познании и осмыслении, когда неизвестность осознана. Цена её осознания высока: «...не примиряться ни с одной из этих невозможностей и каменных стен, если вам мерзит примиряться; дойти путем самых неизбежных логических комбинаций до самых отвратительных заключений на вечную тему о том, что даже и в каменной-то стене как будто чем-то сам виноват, хотя опять-таки до ясности очевидно, что вовсе не виноват, и вследствие этого, молча и бессильно скрежеща зубами, сладострастно замереть в инерции, мечтая о том, что даже и злиться, выходит, тебе не на кого; что предмета не находится, а может быть, и нико-

гда не найдется, что тут подмен, подтасовка, шулерство, что тут просто бурда, — неизвестно что и неизвестно кто, но, несмотря на все эти неизвестности и подтасовки, у вас все-таки болит, и чем больше вам неизвестно, тем больше болит!» (5, 106).

Генератор сомнения — неизвестность. Его структура и исток достаточно сложны. Сомнение коренится в неизвестности, в которой есть и «да», и «нет». Это нет, отсутствие — негативно. Оно — злит. Но подпольный человек не имеет зла и злится на то, чего у него нет. Это и есть негативная диалектика подполья, в котором энергия сомнения связана с удвоением ничто: зло от того, что даже зла нет. Негатив здесь в том, что отсутствие зла не порождает добра. Минус на минус, отрицание минуса не даёт здесь плюса. Это очевидная пробуксовка скепсиса.

Но, с другой стороны, позитив сомнения состоит в рефлексии, осмыслении самого этого сомнения как состояния сознания и человека в целом. Происходит прояснение не только предмета сомнения, но и сомнения как реального состояния скептика. Это, подчеркнем еще раз, — рефлексивный скепсис, скепсис, расщепленный внутри себя. В конечном счете, мы имеем акт «усиленного мышления», акт страстного познания скепсиса, сомнения и связанных с ним психических и интеллектуальных состояний. Таков гнозис, познание агностического состояния.

Изначально скепсис — это утрата, отодвигание всего и вся от сомневающегося. В «Записках...» подпольный человек теряет всё «прекрасное и высокое»: мораль, историю, мир¹. В силу этой утраты он неизбежно проваливается в глубину и оказывается под всем тем, что составляет внешний и внутренний мир человека. «Подпольщик» оказывается метафизиком поневоле. Метафизический скепсис — это последний бесконечный тупик подпольного

¹ «Это — прекрасное и высокое! сильно-таки надавило мне затылок в мои сорок лет...» (5, 109).

человека. Метафизический скепсис — плод метафизика, сомневающегося в философии, в метафизике. Метафизический скептик сомневается в отношении тотальностей, в первую очередь всеобщих картин мира: философских, нравственных, религиозных, общественно-политических.

Метафизический скептицизм есть сомнение в метафизическом познании (познании первооснов) и соответственно в достижении умудренной жизни или просто мудрости как единства знания первореальностей и адекватной реализации этого знания в жизни. Неслучайно подпольный человек так беден и жалок в реальной действительности.

Возникает вопрос: коль скоро подпольный человек (ставший во многом парадигмальным для ключевых героев последних пяти романов) заявляет, что сознание — это болезнь и оно рождается из отчаяния, то значит ли это, что Достоевский иррационалист? Отнюдь нет. Помимо высокой степени рациональности при выстраивании Достоевским сюжетов своих романов, она была вплетена в его скептицизм, присутствуя в нем в особой, *исследовательской* форме. Разум в сомнении обострялся, становился особенно напряженным, поскольку нужно было не просто обосновывать и развивать уже обнаруженную истину, а быть в глубоком истоке ее становления, ориентироваться сразу в неопределенно широкой сфере известного и неизвестного, удерживаться в тайне человеческого существования, и не терять при этом интеллектуально зоркости. Глубочайший уровень, на котором оказывается сомневающийся разум, называется метафизическим. Он сталкивается здесь с первичными вещами: бытием, небытием, неопределенностью человеческого существования.

Достоевский открывает новую страницу в исследовании скептицизма, который становится *особым типом мировоззрения*, а не просто психо-интеллектуальным состоянием или познавательной установкой, озабоченной истиной. Скептицизм Достоевского оза-

бочен человеком. Сила этого скептицизма состоит в его предельно последовательном проведении как мировоззренческой установки, в обращении его как на самые фундаментальные реальности и предпосылки, так и на инструмент скептического исследования — разум и даже на сознание. Скептицизм становится самым рискованным инструментом освобождения человека, способом выявить его подлинное величие и ценность... либо безвозвратно отослать его в неизвестность или ничто.

Скептицизм Достоевского метафизичен потому, что он ставит под сомнение сами метафизические (понятые как догматические и враждебные) предпосылки всякого мировоззрения. Метафизический (беспредпосылочный) скептицизм оказывается антиметафизическим. Это помогло Л. Шестову прийти к выводу о том, что «последняя, подлинно достоверная истина, на которой рано или поздно согласятся люди, заключается в том, что в метафизической области нет достоверных истин»¹.

Бесстрашие скептицизма Достоевского помогает понять и то, что открытость, безосновность, беспредпосылочность сомнения — это состояние целостного человека, его стартовая познавательная позиция, один из краеугольных камней жизнестояния. Смысл та-кого стояния — обрести и не упускать вероятность успеха в нашем выборе, вызове и творческом порыве.

Скептицизм имманентно плюралистичен, предполагает неопределенно много возможностей и решений. Он потенциально бесконечен, поскольку допускает все вплоть до невозможного. Будучи последовательным скептиком в периоды рефлексий и мышления о себе («думать про себя»), Достоевский складывал свое кредо в полном соответствии со своим метафизическим скептицизмом. Наиболее развернутое из них содержится в письме к Н. Д. Фонвизи-

¹ Шестов Л. Власть ключей (Potestas clavium). — Шестов Л. Соч. в 2 томах. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 188.

ной (конец января — 20-е числа февраля 1854 г.). Оно заслуживает того, чтобы процитировать его еще раз: «Я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоило и сто́ит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И однако же Бог посылает мне иногда мину-ты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но и с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше бы хотелось оставаться со Христом, нежели с истиной» (28, кн. 1, 176).

Это признание — одно из наиболее ярких свидетельств моно-плюрализма мышления Достоевского: множество авторских «из-мов» вокруг его же единственного Я. Признание, с очевидностью, плюралистично: Достоевский и неверующий, и христианин, и скептик, и верующий. Тем не менее, он считает символ своей веры и глубоким, и простым, и разумным, и мужественным, и ясным, и святым, и совершенным. И даже симпатичным. Все эти характеристики стянуты в единое и размещены в единственном и монистическом Я Достоевского. Нельзя при этом не видеть, что предпочтение им Христа истине есть предпочтение Богочеловека — идее, истине как чего-то вторичного и производного от человека. Как уже говорилось, в этом ценностном выборе просматривается религиозно-гуманистический замысел¹ скептицизма Достоевско-

¹Замысел скепсиса Достоевского — вещь довольно сложная. С одной стороны, его не было как причины скептической установки, ее общая причина, можно сказать, спусковой крючок — «эшафотный» и каторжный опыт. Но в силу ярко

го, удержание им гуманности, признание человека как такового в обрамлении метафизического сомнения и неизвестности. И именно это обрамление не позволяло редуцировать личность к чему-то заведомо частичному, враждебному и насильственному.

После «Записок из подполья» борьба Достоевского за человека разворачивалась как борьба против «власти идей», как разоблачение их тоталитарных потенций, безличностных и антигуманных интенций. Она получила выражение в его зрелых романах и в некоторых малых произведениях, например, в «Сне смешного человека».

Лев Шестов, с таким проникновением писавший о Достоевском, все-таки излишне драматизировал ситуацию и спрямил сложную траекторию динамики философской веры писателя. Он полагал, что Достоевский до конца жизни был поражен страхом и отчаянием, вызванными перерождением убеждений, и не решался явить их людям. Он полагал, что этот каторжный и «подпольный» опыт замешан на бессмыслице и абсурде, что он составляет «философию трагедии» писателя, и чтобы убежать от нее, он «постоянно имел в запасе показные идеалы, которые он тем истеричнее выкрикивал, чем глубже они расходились с сущностью его заветных желаний и, если хотите, с желаниями всего его существа»¹.

Нет, Достоевский распорядился своим опытом мудрее и плодотворнее. Его великие романы, следовавшие за «Записками из подполья», и есть передача нам опыта открытия «беспочвенного» человека как чистого существования, а метафизического скептицизма как орудия свободы, защиты от власти старых и «новых трихин» — религиозных и атеистических, политических и фило-

выраженного антропологизма такого скепсиса он не мог быть не связан с человеком и его позитивной сущностью — человечностью и свободой. Вместе с тем, в замысле — причудливое сочетание прошлого и будущего: родившись как что-то заведомое, как уже-прошлое, он понуждает своего субъекта к будущему, чтобы реализовать содержание, заложенное в этом замысле.

¹ Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 50.

софских. Достоевский оставил нам великий пример преодоления и покорения убеждений, мастерства контроля человеком содержания своего внутреннего мира. Он — искусный и непревзойденный образец приоритета человека по отношению к любым верованиям и теориями. Достоевский — гениальный властелин идей. Более того — он гуманист «в высшем смысле», потому что стоит за человека как такового, и совсем не обязательно за разумного или доброго, справедливого или граждански активного.

Читая Достоевского, трудно избавиться от ощущения его постоянного желания расследовать все типы убеждений. При этом его приговор обычно не только суров и непреклонен. Главное в его отношении к ним — стремление освободиться от любого, как только он начинает чувствовать проникновение той или иной «господствующей» идеи в глубины своего внутреннего мира. Это желание быть свободным, боязнь «запятнать» себя какой-либо идеей или теорией навевает образ человека исключительно «тонкокожего», «голого изнутри», человека-борца за свою собственную чистоту, страшась быть зараженным очередными «новыми трихинами».

И сколько бы споров ни велось вокруг Достоевского, мы не можем игнорировать суть его знаменитого признания: «Я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки».

Может показаться, что в «сухом остатке» мы не имеем ничего — было бы из-за чего «огород городить»? Но при более внимательном взгляде на эту упорную работу философской и психологической интроспекции мы не можем отрицать, что за этим упорством стоит страстное желание Достоевского узнать человека не как «совокупность общественных отношений» или «образ Божий», а как такового. Есть ли он? Достоевский говорит — есть. Но это «есть» равнозначно «нет», поскольку в своей беспочвенности

наше Я распахивается как уходящая в бездну человеческого ничто и неизвестности безграничная потенция, жаждущая жизни, свободы и творчества. В этой глубине нет никаких заведомых ответов. В ней есть страх и наслаждение, надежда и дерзновение, ощущение того, что ничто — это возможность всего, ибо ещё ничего нет. И это значит, что ещё всё возможно — как накануне Первого дня Творения.

4. ФЕЕРИЧЕСКИЙ СКЕПСИС

Высказанные выше суждения о скептицизме Достоевского касались сути дела, т.е. собственно скептицизма, выражаемого и эмоционально, в виде напряженного, вплоть до отчаяния сомнения, и интеллектуально, т.е. в виде «системы» аргументов в пользу эвристических возможностей скепсиса как аналитической, точнее, антропологической или экзистенциальной установки. Эта установка позволяет, как показывает писатель, заглянуть в последнее или в самое первое в человеке, в бездну его ничто или неизвестности. Ввиду глубины такого рода скептицизма, его предельных значений, он получает статус метафизического.

Скептицизм, безусловно, одна из наиболее существенных составляющих мировоззрения Достоевского, того его слоя, который стационарен и не обретает статуса «идей-кегли», как многие другие, обитавшие в его внутреннем мире системы ценностей и идей: социализм, капитализм, гуманизм, православие, панславизм, славянофильство, почвенничество, консерватизм, вселенский мессианизм, «всемирная отзывчивость» и т.д.

Скепсис, можно сказать, мировоззренческий метод, один из способов и порождения «идей-кеглей», и приведения их в движение. С одной стороны, он динамичен и как процесс состоит из колебаний, круговоротов, предположений, вопросов, альтернативных ответов, гипотез, отрицаний, утверждений о человеке, о мире и об идеях... То есть он придает им вид кеглей, которые вращаются в сознании с помощью энергии скепсиса. С другой — он исключительно прочно закреплен в мировоззрении Достоевского и подобно якорю лежит «на дне» его убеждений, неизменный и всегда тождественный самому себе.

Чтобы лучше понять местоположение и роль скепсиса и скептицизма в творчестве Достоевского, необходимо обозреть общую архитектонику и содержание его базисных убеждений.

В целом мировоззрение Достоевского можно представить как такую конструкцию, в скрытом основании которой мы находим *радикальный антропоцентризм*, постоянную и сильно выраженную центростремительную рефлексию, установку «думать про себя». Сама по себе она не нагружена никакими политическими, религиозными или иными ценностными нормами. Это просто «думать про себя» как о каком-то особом «нечто»¹.

Антропоцентризм писателя, его исключительный интерес и забота о человеке находят самое разнообразное выражение. Самым глубоким признанием сосредоточенности на вопросе о человеке чаще всего называют фрагмент из его письма к брату Михаилу: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» (28, кн. 1, 63).

Другим компонентом этого «мета-мировоззрения» является *скептицизм* как таковой, естественно лишенный каких-либо мировоззренческих или ценностных предпосылок, за исключением, пожалуй, потребности знать действительное положение дел или иметь дело с подлинным. К этому следует добавить, что одной из своих граней скепсис граничит у Достоевского со свободой. Он в этом случае — и инструмент ее защиты, и форма ее выражения. Со своей стороны свобода придает скептицизму энергию и мощь.

¹ Позволю себе повторить здесь одну из ключевых «эшафотных» мыслей Достоевского: «...когда он простился с товарищами, настали те две минуты, которые он отсчитал, чтобы *думать про себя*; он знал заранее, о чём он будет думать: ему всё хотелось представить себе как можно скорее и ярче, что вот как же это так: он теперь есть и живет, а через три минуты будет уже *нечто*, кто-то или что-то, — так кто же? где же?» (8, 52)».

Но *свобода* («своеволие», «глупая свобода», «каприз», «бунт», «настоять на своем», «сметь имею»¹) столь же самостоятельный компонент фундаментальной части мировоззрения писателя. Она высоко значима как таковая, безотносительно к ее содержанию. Она скорее иррациональна и противостоит разуму, необходимости, законам природы. Об этом лучше всех сказал Н. Бердяев: «Тема о человеке и его судьбе для Достоевского есть прежде всего — тема о свободе. Судьба человека, его страдальческие странствования определяются его свободой. Свобода стоит в самом центре мирозерцания Достоевского. И сокровенный пафос его есть пафос свободы»².

Вот эти три феномена: антропоцентризм, скептицизм, свобода, — и составляют ядро мировоззрения Достоевского, то, что образует его самоценность, его автономию и самостоятельность. Стоит сказать, что это, пожалуй, и всё, что составляет его, именно Достоевского мировоззрение. Такое мировоззрение кажется чересчур экономным, даже бедным. Но ведь это только ядро, основа. А над ней — фейерверк идей и ценностных систем, россыпи убеждений и верований, «измов» и «логий», образующих ту почти сказочную феерию, которая и сделала его гением мировой литературы, философии и психологии.

Как замечает Отто Каус, «Достоевский — это такой хозяин дома, который отлично уживается с самыми пестрыми гостями, способен овладеть вниманием самого разношерстного общества и умеет держать всех в одинаковом напряжении. Старомодный реалист с полным правом может восхищаться изображением каторги, улиц и площадей Петербурга и произвола самодержавного строя, а

¹ Термин «свобода» Достоевский не любил, прочно связав его с западной трактовкой и одним из компонентов той «святой троицы» французской революции: «свобода, равенство и братство», — которую неизменно высмеивал как буржуазную, формальную и лицемерную.

² Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 2004. С. 420.

мистик с не меньшим правом может увлекаться общением с Але-шей, с князем Мышкиным и Иваном Карамазовым, которого по-сещает черт. Утописты всех оттенков могут находить свою ра-дость в снах — смешного человека, Версилова или Ставрогина, а религиозные люди — укреплять свой дух той борьбой за бога, ко-торую ведут в этих романах и святые и грешники. Здоровье и си-ла, радикальный пессимизм и пламенная вера в искупление, жаж-да жизни и жажда смерти — все это борется здесь никогда не раз-решающейся борьбой. Насилие и доброта, гордое высокомерие и жертвенное смирение — вся необозримая полнота жизни в вы-пуклой форме воплощена в каждой частице его творений. При са-мой строгой критической добросовестности каждый может по-своему истолковывать последнее слово автора. Достоевский мно-гогранен и непредвидим во всех движениях своей художественной мысли; его произведения насыщены силами и намерениями, кото-рые, казалось бы, разделены непреодолимыми безднами»¹.

Все эти убеждения и измы эмоционально окрашены, что отра-жается на указанной выше мировоззренческой платформе, дела-я ее столь же чувственной, сколь и рациональной — в той степени, в какой эмоционален скепсис и рационален, логичен вопрошающий и исследующий скептицизм.

Эмоции, присущие верованиям «философских типов» Достоев-ского, глубоко отпечатываются на стационарной платформе, транс-формируются ею и получают своего рода оценки. Мы находим здесь отчаяние как ужас, муку, порождающую безрассудную смелость; любовь к человеку модифицируется в заботу о его безопасности и свободе; тотальность учений и доктрин вызывает отвращение к иде-ям, теориям, «книжкам», «высокому» и «прекрасному»².

¹ Цит. по Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963. С. 11.

² В завершающих строках «Записок из подполья» антигерой Достоевского срывается и обрушивается на читателей с гневными и горькими словами: «Поз-

Особенно сложными были трансформации идей в антропоцентризме Достоевского. Здесь сплеталась любовь и близость к себе, единственному и особенному, с любовью к себе подобному. Страх и любовь к себе становились любовью и страхом за другого. Любовь к человеку была сложной мировоззренческой константой внутреннего мира Достоевского. Она сплеталась и из чувства хрупкости человеческой жизни, и из заботы о человеке, жалости к нему. Она включала и страх, даже ненависть к себе, поскольку кому как не Достоевскому было знать о двух безднах в сердце человека, о его добре и зле, красоте и безобразии, покорности и бунте. Но восхищенная любовь к человеку покрывала все эти противоречивые сущности. Обнимая их, она делалась безграничной, бескомпромиссной и абсолютной, независимой от чего бы то ни было, по-своему упрямой, даже вызывающей и загадочной¹.

Каждая из перечисленных выше констант: *антропоцентризм*, *скептицизм* и *свобода*, — обращены и на субъект, и на окружающую действительность. Но в любом случае не она была их детерминантом, поскольку базисные принципы и установки утвержда-

вольте, господа, ведь не оправдываюсь же я этим всемством. Что же собственно до меня касается, то ведь я только доводил в моей жизни до крайности то, что вы не осмеливались доводить и до половины, да еще трусость свою принимали за благоразумие, и тем утешались, обманывая сами себя. Так что я, пожалуй, еще „живее— вас выхожу. Да взгляните пристальнее! Ведь мы даже не знаем, где и живое-то живет теперь и что оно такое, как называется? Оставьте нас одних, без книжки, и мы тотчас запутаемся, потеряемся, — не будем знать, куда примкнуть, чего придерживаться; что любить и что ненавидеть, что уважать и что презирать? Мы даже и человеками-то быть тяготимся, — человеками с настоящим, собственным телом и кровью; стыдимся этого, за позор считаем и норовим быть какими-то небывалыми общечеловеками. Мы мертворожденные, да и рождаемся-то давно уж не от живых отцов, и это нам все более и более нравится. Во вкус входим. Скоро выдумаем рождаться как-нибудь от идеи» (5, 178–179).

¹ Книга о каторге завершается им словами, способными смутить и разум, и нравственное сознание: «И сколько в этих стенах погребено напрасно молодости, сколько великих сил погибло здесь даром! Ведь надо уже всё сказать; ведь этот народ необыкновенный был народ. Ведь это, может быть, и есть самый даровитый, самый сильный народ из всего народа нашего. Но погибли даром могучие силы, погибли ненормально, незаконно, безвозвратно» (4, 231).

лись из свободы, вопреки, в противовес этой действительности. Поэтому если и говорить об их связи с миром, то это была «связь-отталкивание», «связь-противовес», «связь-вызов и протест», «колочение» о стену детерминант логики, стены и необходимости безыдейного, «голого изнутри» человека.

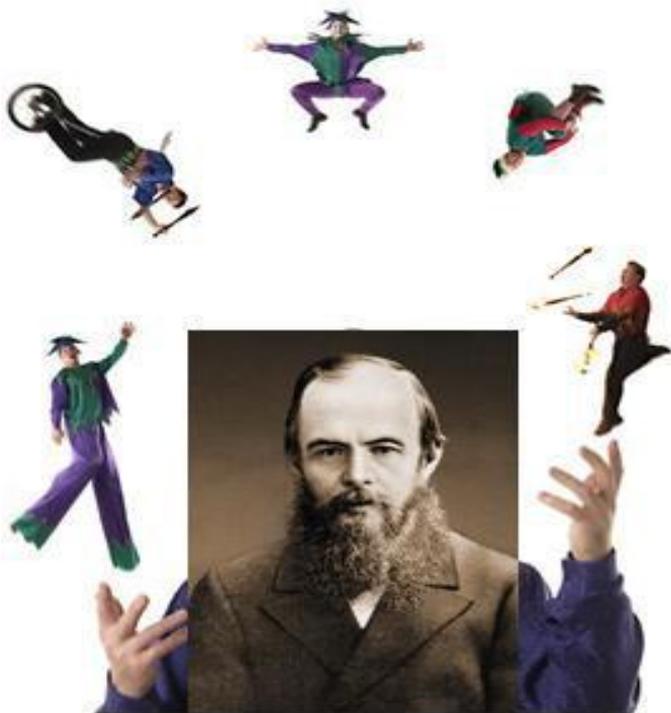
Установить причины таких отношений между убеждениями Достоевского и объективным миром общества и природы представляется важной философской и психологической задачей. О болезненном, а порой циничном отношении Достоевского к идеям и «книжкам» хорошо известно. Они пугали его возможной зависимостью от них, чреватой здесь обменом себя, своей «живой жизни» на мертвую идею. Но особенно наглядной для Достоевского стала обманчивость и ненадежность идей, возможность их крушения, их не идеальный и не вечный характер (в отличие от учения Платона о них), и потому — угроза быть погребенным под этими идеями. Пройдя через «перерождение» убеждений, он убедился, что они преходящи, совсем не абсолютны и прочны, что глубже их, важнее их оказался он сам, прежде затенённый, затушёванный и скрытый ими от самого себя. Убеждения могут вести не только к мечте и победе, но и заводить человека в тупик, в рабство, в безысходность. Они могут обрекать на гибель.

Особенно глубоко и болезненно власть идей Достоевский мог ощутить, когда, выйдя из каторги и сибирской ссылки другим человеком, вынужден был скрывать это. Старые идеи, даже будучи отвергнутыми, почти пятнадцать лет держали его, как своего заложника, не давая новым идеям и мыслям вырваться на свободу и заявить о себе. Да, здесь еще срабатывал и фактор социальности: если ты известен людям как автор «социального романа», защитник униженных и оскорбленных, борец за социальную справедливость и равенство, то сказать людям, что эти идеи увяли в свете нового, трагического опыта, было ему не под силу вплоть до

написания «Зимних заметок о летних впечатлениях» и «Записок из подполья».

Цепкость идей и гений Достоевского вступили в противоборство не на жизнь, а на смерть. И победил Достоевский, хотя и заплатил за эту победу высокую цену. Он не смог изгнать «новые трихины» из своего внутреннего мира, но он отодрал их от себя, отделил от своего Я, зная теперь их силу и слабость. Дистанция свободы была установлена, и всяческие измы и «книжки» получили статус «кеглей», витающих над личностным центром внутреннего мира Достоевского.

Отныне он получил право «играть» ими, обращаться с ними как с декорациями и картинками, созидая и разрушая нравственные, религиозные, атеистические и политические миры.



Технология этой работы стала в чем-то жуткой, в чем-то сугубо гуманной. Она была жуткой в том смысле, что, взяв за основу какую-нибудь теорию или убеждения, втиснув ее в сознание и сделав из человека «философский тип» (С.Н. Булгаков), он облекал этот идейный призрак в плоть, персонифицировал его и запуская в жизнь художественного произведения. Происходила сцепка вымышленного «философского типа», объективной логики сюжета и жизни в той мере, в какой они были взяты не из сознания автора. Но автор — подлинный скептик — мог и наслаждаться создаваемым им спектаклем идей-людей, воплотившихся призраков, и плакать, и смеяться над ними и вместе с ними. Однако он — теперь уже раз и навсегда — знал, кто здесь кто, и что каждый из них делает. Как хозяин этого дома, как властелин идей он мог себе позволить даже «отдаваться» этим идейным призракам или делать вид, что «покорен» ими. Но суверенный скепсис был столь весом и неколебим, что никакая идея уже не могла проникнуть в сердце Достоевского и пленить его.

Вместе с тем мы можем заметить здесь тщательно маскируемую гуманность писателя, столь же фундаментальную, метафизическую, сколь и застенчивую, скрытную.

В самом деле, что означала борьба Достоевского за себя? Она означала борьбу за право *любого* человека заботиться, беречь, уважать и любить самого себя как такового, вне каких-либо условий или предпосылок. Этого требовало естество человека, желающего быть «сильно развитой личностью». Его борьба за себя как такового была борьбой за каждого из людей. Отстаивая себя, он отстаивал каждого из нас, не предлагая при этом ни истины, ни изма, ни убеждения, ни какого-либо мировоззрения или рецепта спасения. Подчеркну еще раз, что в поисках позитива человеческого существа он выделяет такие характеристики, как «высочайшее развитие» личного начала, «высочайшее могущество», «вы-

сочайшее самообладание» и «высочайшая свобода собственной воли»¹. Все эти начала глубже этики, права, политики, религии, глубже *любого* мировоззрения. Они — жизненные, экзистенциальные параметры человека.

Так вырисовывается довольно необычная картина внутреннего мира писателя, особенно архитектоника, многоуровневая структура этого мира. У него есть базис, слагающийся из того, что я называю утверждениями Я-воззрения². Это стационарная, самая глубокая часть мировоззрения, которая уже собственно и не мировоззрение, а именно Я-воззрение. Вот почему вся возвышающаяся на этом основании архитектоника внутреннего мира столь антропоцентрична. Вместе с ярко выраженным антропоцентризмом, скепсисом и свободой она и составляет именно то, чем жил Достоевский как личность в области индивидуального, собственно своего существования.

На этом базисе размещается сонм «идей-кеглей» или галерея «философских типов», а точнее говоря, мировоззрений. Их статус далеко не прост. Они не являются истинными, но и не рассматриваются как ложные. Они — под постоянным вопросом, в сфере скепсиса, в сфере контроля и исследования. *Они — не более чем идеи и утверждения, претендующие на истину (claims)*. И этому их статусу противостоит исследовательский скепсис Достоевского. Они как бы «подвешены» на его вопросы или двигаются по траекториям кеглей в пространстве скептического мышления писателя.

Тот вид скептицизма, который практиковал Достоевский, позволил ему не стать нигилистом и не лишиться мировоззрения.

¹ И именно здесь же он говорит, что высокоразвитой личности «ничего не остается другого», как «отдать» себя всю обществу. Этим признается фундаментальная связь личности и общества, Я и ему подобного (5, 80).

² Понятие «Я-воззрение» связано с идеей «подушки безопасности» или «дистанции свободы», конституируемой и размещаемой личностью между Я и его самосознанием. Подробнее см. Кувакин В.А. Личность и Просвещение: От пост-модернизма к неомодернизму. М., 2011. С. 38–47.

Напротив, оно стало богаче по содержанию, подвижным и достаточно сложным по структуре. Мировоззренческий скептицизм создавал единство полей притяжения и отталкивания мировоззрений, превращая их в «идеи-кегли», в «спутниковые» мировоззрения, контролируемые и управляемые из единого центра, из Я мыслителя. А то, что можно назвать общей содержательной платформой, на которую опирались, точнее, вокруг которой вращались все другие мировоззрения, состояло, как уже отмечалось, из немногих фундаментальных блоков — антропоцентризма, свободы и скептицизма.

Все эти системообразующие принципы связаны между собой. Так антропоцентризм Достоевского глубоко пронизан вопрошаниями о человеке и одновременно мотивирован защитой человека, заботой о нем. Кто такой человек: фортепьянная клавиша? штифтик? тварь дрожащая? рожден ли он от книжки? продукт ли он идеи? заражен ли он «новыми трихинами»? Наконец, свободен ли он и есть ли она, свобода? За всеми этими вопросами лежит одно: есть ли, может ли быть человек существом, обладающим высочайшим могуществом, высочайшим самообладанием, высочайшей свободой собственной воли? Способен ли он жить и действовать в мире в таком статусе и качестве?

Главное, что бросается в глаза, это то, что между базовыми суждениями Я-воззрения и Миро-воззрениями существует принципиальная разница. Хотя и первый слой, расположенный между Я и самосознанием, и второй как полифония или галерея мировоззрений, суть области мировоззрения человека (и оба они окружают Я); последняя — изменчивая, непостоянная, служебная, инструментальная, оперативная часть убеждений; их содержания возникают и приходит извне. Мировоззрения складываются, эволюционируют, меняются, замещаются, разрушаются или умирают во внутреннем мире человека.

Мудрый человек, как подсказывает Достоевскому его скептицизм и жизненный опыт, стремится к тому, чтобы создать вокруг себя *поле мировоззренческих парадигм*, пригодных по возможности на всякие случаи жизни или во всяком случае необходимых для ориентации в окружающем социальном и культурном мире, нашпигованном мировоззрениями. Но и обыкновенный человек, не сознавая этого, такой же плюралист в душе, как и бывалый, рефлексивный. Если обыкновенный человек «меняет мировоззрения как перчатки» (здесь лучше бы сказать не «перчатки», а «инструменты»), исходя из прагматических соображений, руководствуясь скорее потребностями и инстинктами выживания, а не разумом, то мудрый, рефлексивный человек в добавление к этому стремится держать эти процессы под контролем сознания.

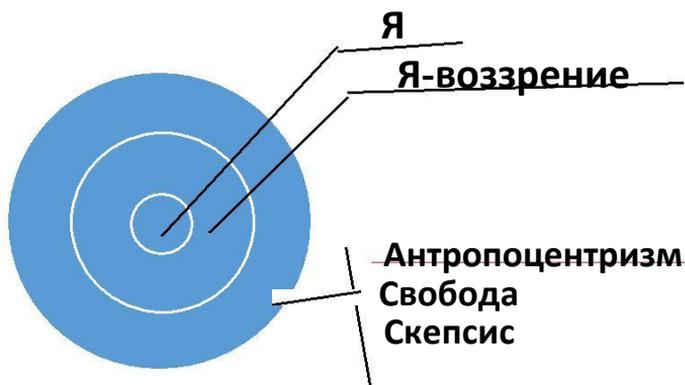
Я-воззрение стационарно как стационарно само Я. В отличие от идей Миро-воззрения его суждения не подобны идеям-кеглям, которые то ли есть, то ли нет у человека в руках и которые отчасти живут своей отделенной от человека жизнью, то приближаясь к человеку, контактируя с ним, то отскакивая от него как будто от-вергаемые им. Суждения Я-воззрения лучше сравнить со стороже-выми башнями, окружающими человеческое Я, берегущими его самобытность и уникальность, позволяющими ему думать про себя и за себя, а не во имя кого-то или чего-то другого — идей, верований, общества, мира, бога и т. д.

Таким образом, *между* двумя динамиками: динамикой Я как неизвестности и возможности, потенции и ресурса, динамичного и неуловимого центра тяжести человека и динамикой сонма идей-кеглей, вращающихся вокруг человека и каким-то (успешным или не успешным) образом контролируемых им (точнее, нашим Я), созидается барьер из Я-воззрения, не позволяющего кеглям «сесть на голову» человека, свить внутри неё свое гнездо, создать свою доминанту, свои «новые трихины». Однако, как мы уже знаем, у Достоевского

между утверждениями или принципами Я-воззрения (то, что порождает процедура «думать про себя») и идеями-кеглями есть некая ценностная трехкомпонентная прокладка, состоящая из антропоцентризма, свободы и скепсиса. Эти принципы не столько содержательны, сколько методологичны, поскольку играют роль установок, углов зрения и способов отношения ко всякого рода мировоззрениям, обитающим в головах людей и легко перелетающим от одного сознания или внутреннего мира — к другому.

У Достоевского идеи и убеждения ложатся на этот трехслойный (или трехкомпонентный) комплекс, на то, что можно назвать имманентной стационарной областью внутреннего мира или, по-другому, — мета-мировоззрением, некими первичными установками, определить происхождение которых крайне сложно¹, но которые (как сказал бы Н. Бердяев), определяют все.

Графически сказанное можно изобразить следующим образом.



Но слой Я-воззрения не отрефлексирован, фрагментарен, а «думая про себя», Достоевский находит себя и как «нечто», не имеющее ясного содержания, и как небытие или ничто.

¹ Проще всего было бы сослаться на природу человека или специфику генетических программ психологии и мышления Ф. Достоевского. Но это завело бы нас слишком далеко в сторону.

Из трех названных выше характеристик стационарной основы мировоззрения Достоевского потенциально наиболее богатым или во всяком случае необычным и мало изученным представляется скептицизм, со всей мощью реализованный им после перерождения убеждений. Обнаружилось, что как скептик он глубже и изначально, чем социалист или православный, консерватор или почвенник. Здесь он сам по себе, не маркированный какой-нибудь общей идеей¹, стирающей и с ее апологетов, и с ее рядовых носителей их собственное лицо. Кроме того, скепсис имеет много градаций, особенно эмоциональных. Это может быть и легкая ирония или сомнение, усмешка, возражение разной тональности, неприятие вплоть до бескомпромиссного и нигилистического отрицания. Скепсис может сочетаться с другими эмоциями и состояниями: смехом, насмешкой, сарказмом, иронией, горечью, отчаянием, героизмом, шутовством и др.

Тексты Достоевского позволяют проследить такого рода продолжения или трансформации скептицизма писателя, его синтез или соседство с близкими к нему состояниями ума или психологическими установками.

При чтении произведений писателя под этим углом зрения обнаруживается, что такие «отголоски» или «мутанты» скептицизма существуют, и некоторые из них попали в поле зрения исследователей. Так, например, Д. Мартинсен, анализируя «Братьев Карамазовых», выделяет феномен «эпистемического сомнения», разрушающего или смазывающего границу между реальным и призрачным. По ее словам, как скептик, «Достоевский создает... эпистемическую неопределенность: одновременно с повествованием Ивана рассказчик романа дает противоречащее ему описание

¹ Не случайно цель «усиленного» мышления подпольного человека Достоевский видел в «уничтожении веры в общие правила» (16, 330).

встречи с чертом. По мере того как Иван Карамазов переходит с позиции сомнений в самом себе, которую я называю — “это я, не я” — главе 9, к позиции проективной диссоциации, которую я называю — “это он” — в главе 10, рассказчик Достоевского тоже переходит от описания души Ивана изнутри к описанию Ивана извне. И все же рассказчик и персонаж неожиданно приходят к противоположным выводам. В главе 9, считая черта то собственной проекцией (это я), то противником (не я), Иван заключает, что все было на самом деле (это он). Рассказчик Достоевского, наоборот, дает реалистическое описание ночного посетителя Ивана, но приходит к выводу, что Ивану это только померещилось. В главе 10, когда Иван настаивает на реальности черта (это он), рассказчик дает материальные доказательства противного»¹.

Эпистемическое сомнение — это гносеологическая модификация метафизического скептицизма. Суть последнего состоит не в поиске истины или действительности как в любом познавательном сомнении, а в поиске субъектом самого себя. Скепсис в таком случае представляет собой способ самоутверждения человека, становится скепсисом во имя свободы и самоидентификации. Эпистемический скепсис недалек от метафизического, поскольку модифицирует реальности и иллюзии, порождает фундаментальную неопределенность даже в отношении самого субъекта этого состояния. Неопределенность в познавательной ситуации не имеет границ, она захватывает и черта, и Ивана, и рассказчика, и читателя. Хотя самым смутным феноменом оказывается черт, «икс в неопределенном уравнении» (15, 77).

Пожалуй, самым «атмосферным» или фоновым выражением скепсиса являются нарочитые алогизмы, «нелепости», густо рассыпанные в текстах произведений Достоевского. Исток этого фе-

¹ Мартинсен Д.А. Черт Ивана Карамазова и эпистемическое сомнение // Вопросы философии. № 5, 2014. С. 74.

номена, примеры которого будут даны ниже, ярче всего приоткрывается в признании подпольного человека в перенасыщенности его сознания и эмоций прямо противоположными «элементами»: «Я поминутно сознавал в себе много-премного самых противоположных тому элементов. Я чувствовал, что они так и кишат во мне, эти противоположные элементы. Я знал, что они всю жизнь во мне кишели и из меня вон наружу просились, но я их не пускал, не пускал, нарочно не пускал наружу. Они мучили меня до стыда; до конвульсий меня доводили и — надоели мне, наконец, как надоели!» (5, 100).

Но наступил конец терпению, и «элементы противоположного» были выпущены на свободу — в ткань романов великого пятикнижия писателя. Чтобы показать их многочисленный реестр, достаточно взять любое из крупных произведений Ф. Достоевского. Едва ли не более всего ими насыщена ткань романа «Братья Карамазовы».

Особенно удивительна психологическая лабильность Достоевского-скептика. Ей соответствует мыслительная подвижность и прерывистость. Мышление синкопично не в собственно психологическом смысле, а в музыкальном, как смещение акцента с сильной доли такта на слабую, то есть несовпадение ритмического акцента с метрическим. Вот примеры этой эмоционально-психологической противоречивости: «...простая либеральная ирония перерождалась в нем почти что уж в гнев». «Даже когда он волновался и говорил с раздражением, взгляд его как бы не повиновался его внутреннему настроению и выражал что-то другое, иногда совсем не соответствующее настоящей минуте». «Она не в силах была сдерживать себя пред Алешей, может быть, и не хотела сдерживаться»; «...вдруг с непостижимою быстротой изменилось разом всё лицо его, доселе гневное и свирепое, сжатые губы раздвинулись и Дмитрий Федорович залился вдруг самым неудержимым, самым

неподдельным смехом». «И так я тебя полюбил, так в эту минуту любил, что подумал: брошусь сейчас к нему на шею! Да глупая мысль пришла: —Повеселю его, испугаю!. Я и закричал как дурак: —Кошелек!!». «Я хоть смеюсь теперь, но говорю серьезно» (14, 33, 63, 141, 142, 209).

Эта нарочитая противоречивость переходит порой в диалоги, когда один говорит одно, другой — противоположное, но думают они одинаково. Вот момент разговора Алексея с Lise:

«— Видите, я знал, что вы меня... кажется, любите, но я сделал вид, что вам верю, что вы не любите, чтобы вам было... удобнее...

— Еще того хуже! И хуже и лучше всего» (14, 199).

Довольно часто в романах развивается идея о невозможности любить человека или человечество. Особенно трудно любить конкретного человека: «Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался, а чуть покажет лицо свое — пропала любовь» (14, 215). Понятно, что близких любить труднее, потому что близкий тебе человек раскрывается широко и подробно, обнаруживая всю или почти всю палитру своих достоинств и недостатков. И потому здесь одной любви недостаточно. Требуется призвать на помощь уважение и заботу, мудрость и сдержанность, нежность и умудренное понимание сложности человеческого существа. Но Достоевский часто заставляет своих героев доказывать, что человечество любить легче, чем конкретного человека. В других случаях и любовь к человечеству отрицается или подвергается сомнению. Версиров («Подросток») говорит, например, что это выдуманная любовь, а не реальная. Значит, и нет любви вовсе. Провокативность мышления, скрытый скепсис Достоевского здесь, безусловно, присутствуют.

Столь же часто Достоевский фиксирует различные интеллектуальные коллизии: «...объединить частности и найти хоть какой-нибудь общий толк во всеобщей бестолочи» (14, 5). Действитель-

но, «общий толк во всеобщей бестолочи» найти невозможно. Это задача по логике абсурда.

Еще примеры «бестолковых» суждений: человек «...с коротеньким, нерушимым мировоззрением, но верующий и в своем роде упорный». «Ум его был тоже как бы раздроблен и разбросан, тогда как сам он вместе с тем чувствовал, что боится соединить разбросанное и снять общую идею со всех мучительных противоречий, пережитых им в этот день» (14, 51, 132).

Иван говорит Алексею: «Знай, послушник, что нелепости слишком нужны на земле. На нелепостях мир стоит, и без них, может быть, в нем совсем ничего бы и не произошло. Мы знаем, что знаем!

— Что ты знаешь?

— Я ничего не понимаю... я и не хочу теперь ничего понимать. Я хочу оставаться при факте¹. Я давно решил не понимать» (14, 221–222).

Можно сказать, что здесь по-своему формулируется один из принципов древнегреческого скептицизма, принцип воздержания от суждения. У Достоевского можно зафиксировать предпочтение факта обобщению, так как общая идея всегда подозрительна, она нивелирует индивидуальное, конкретное, равнодушна к нему. Но не только это. Он все время подчеркивает, что если начинать с обычной, «линейной» логики, то можно упустить что-то такое, что лежит в основе человека и его мышления и что вмещает одновременно и истину, и ложь, и любовь, и ненависть и добро, и зло. Да и непонимание непониманию рознь. Если, казалось бы, понятное начинает казаться непонятным, то возникающий здесь вопрос может быть дорогой к новой глубине, которую закрывала понятность той или иной истины. «Нелепость» и есть одна из форм, в которую

¹ Факты, упоминаемые здесь Иваном, — это те случаи вопиющей несправедливости на Земле, которые он собирает и заносит в свою записную книжку.

Достоевский облакает «неэвклидово мышление». Мысль о непонимании Иван с одержимостью повторяет в разговоре с Алексеем о своей «философии».

Поистине, у Достоевского, «чем глупее, тем и яснее». «Глупость коротка и нехитра, а ум виляет и прячется. Ум подлец, а глупость пряма и честна. Я довел дело до моего отчаяния, и чем глупее я его выставил, тем для меня же выгоднее» (14, 215). Так сказать о состоянии скептического мышления, о скепсисе как состоянии человека, значит найти адекватные, скептические и неопределенные слова для самого скептика: неопределенно о неопределенности, противоречиво о противоречивости, иронично о скептической иронии.

Столь же часто мы встречаем «бестолочь» нравственного характера: «...любовь деятельная сравнительно с мечтательною есть дело жестокое и устрашающее». Или: «Вот тебе завет: в горе счастья ищи» (14, 54, 72).

В другом месте романа читаем: «...если уж полечу в бездну, то так-таки прямо, головой вниз и вверх пятами, и даже доволен, что именно в унижительном таком положении падаю и считаю это для себя красотой» (14, 99).

У Достоевского подвергается сомнению и одна из фундаментальных его идей о «сильно развитой личности», обладающей «высочайшим самообладанием»: «Правда, пожалуй, и то, что это испытанное и уже тысячелетнее орудие для нравственного перерождения человека от рабства к свободе и к нравственному совершенствованию может обратиться в обоюдоострое орудие, так что иного, пожалуй, приведет вместо смирения и окончательного самообладания, напротив, к самой сатанинской гордости, то есть к цепям, а не к свободе» (14, 27).

«Тезис» и «антитезис» таких «парадоксальных» суждений чаще всего не заканчиваются «синтезом», что закономерно для скептического взгляда, требующего удержания в себе всего спектра

возможных суждений или оценок. Но иногда он и возникает: «...накопив впечатлений за многие годы, бросит всё и уйдет в Иерусалим, скитаться и спасаться, а может, и село родное вдруг спалит, а может быть, случится и то, и другое вместе. Созерцатель в народе довольно» (14, 117).

Стоит специально отметить антиномии, связанные с вопросами веры и неверия. Даже Алексей сомневается иногда в чистоте и крепости своей веры, а большинство ведущих персонажей «Братьев Карамазовых» демонстрируют широкий спектр неверия: от цинизма до философского обоснования богоотступничества.

Федор Карамазов: «А в рай твой, Алексей Федорович, я не хочу, это было бы тебе известно, да порядочному человеку оно даже в рай-то твой и неприлично, если даже там и есть он. По-моему, заснул и не проснулся, и нет ничего, поминайте меня, коли хотите, а не хотите, так и черт вас дерит. Вот моя философия» (14, 148).

Уравнивание противоположностей или зависание их в неопределенности скептического состояния ума достигает у Достоевского метафизической глубины, когда речь идет об основаниях человеческого существа. «О мировых вопросах, не иначе: есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату, так ведь это один же черт выйдет, всё те же вопросы, только с другого конца» (14, 213).

Что значит «всё те же вопросы, только с другого конца»? Что общего у вопросов о бытии Бога, о социализме, о «переделке все-го человечества»? Ясного ответа Достоевский не дает, но отсылает к глубинам человеческого существа, где эти метафизические проблемы ложатся на какую-то общую платформу.

Еще резче метафизический скепсис выражен Иваном в ходе обоснования позиции «непринятия»: «...если бог есть и если он действительно создал землю, то, как нам совершенно известно,

создал он ее по эвклидовой геометрии, а ум человеческий с понятием лишь о трех измерениях пространства. Между тем находились и находятся даже и теперь геометры и философы, и даже из замечательнейших, которые сомневаются в том, чтобы вся вселенная или, еще обширнее — всё бытие было создано лишь по эвклидовой геометрии, осмеливаются даже мечтать, что две параллельные линии, которые, по Эвклиду, ни за что не могут сойтись на земле, может быть, и сошлись бы где-нибудь в бесконечности. Я, голубчик, решил так, что если я даже этого не могу понять, то где ж мне про бога понять. Я смиренно сознаюсь, что у меня нет никаких способностей разрешать такие вопросы, у меня ум эвклидовский, земной, а потому где нам решать о том, что не от мира сего. Да и тебе советую об этом никогда не думать, друг Алеша, а пуще всего насчет бога: есть ли он или нет? Всё это вопросы совершенно несвойственные уму, созданному с понятием лишь о трех измерениях. Итак, принимаю бога, и не только с охотой, но, мало того, принимаю и премудрость его, и цель его, нам совершенно уж неизвестные, верую в порядок, в смысл жизни, верую в вечную гармонию, в которой мы будто бы все сольемся, верую в Слово, к которому стремится вселенная и которое само — бе к богу! и которое есть само бог, ну и прочее и прочее, и так далее в бесконечность. Слов-то много на этот счет наделано. Кажется, уж я на хорошей дороге — а? Ну так представь же себе, что в окончательном результате я мира этого божьего — не принимаю и хоть и знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе. Я не бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то божьего не принимаю и не могу согласиться принять...» (14, 214).

В этом скептическом положении, когда невозможно понять Бога и мира, он даже склонен видеть «обидный комизм человеческих противоречий... гнусенькое измышление малосильного и маленького, как атом, человеческого эвклидовского ума» (14, 214–215).

Смердяков доводит свой нигилизм до отрицания как Бога, так и жизни вообще: «...я бы дозволил убить себя еще во чреве с тем, чтобы лишь на свет не происходить вовсе-с» (14, 204).

Сталкиваясь со столь необычными состояниями чувств, психи-ки, нравственного сознания и ума человека, легко видеть, что с помощью формальной логики здесь не разберешься. На первый взгляд, между противоположностями нет никакой связи, как если бы не было связки между субъектом и предикатом. Связка кажется невозможной, но она есть, только опущена, скрыта, спрятана за текстом, за словами. Она время от времени всплывает, но как предполагаемая цепь переходов от одного к другому, от тезиса к антитезису. И тогда эта сшибка противоположного оказывается оправданной и вовсе даже не сшибкой, алогизмом, а причудливой цепочкой переходов от тезиса к антитезису. Однако тезис и анти-тезис все равно оставляют нас в подвешенном состоянии: нет син-теза, завершения этого противостояния тезиса и антитезиса. Но иногда кажется, что дело заканчивается синтезом: «...бросит всё и уйдет в Иерусалим, скитаться и спасаться, а может, и село родное вдруг спалит, а может быть, случится и то, и другое вместе» (14, 117). Триада? Но как она не похожа на гегелевскую! Никакого синтеза и «снятия» противоречий, никакой гармонии!¹

У Достоевского мы можем видеть обоюдную мотивацию метафизического сомнения и метафизического скептицизма, т.е. сомнение генерирует скептицизм, восходит до него как интеллектуального или экзистенциального состояния, а скептицизм усиливает сомнение — вплоть до отчаяния и переступания границ, до преступления или акта, выводящего человека за пограничное состояние, когда человек

¹ Еще один пример такой «триады»: мысль Алексея мечется: кого любит Катерина Ивановна — Дмитрия или Ивана? «И вот все эти колебания и соображения пролетели и мелькнули в его уме в тот миг, когда он вступал теперь в гостиную. Промелькнула и еще одна мысль — вдруг и неудержимо: «А что, если она и никого не любит, ни того, ни другого?» (14, 170).

совершает иррациональный акт, убийство или самоубийство. Иногда автор видит разрешение сомнения как эмоционального состояния в неожиданной болезни героя или в его обмороке.

Скептицизм Достоевского буквально фонтанирует, разбиваясь как мощной водяной столб на мириады брызг — модификаций этой фундаментальной установки. На одну из них, связанную, возможно, с самой трудной темой размышлений Достоевского, указывает Б.Н. Тихомиров в статье «"Кто же так смеется над человеком?"» (Мотив — онтологической насмешки в творчестве Достоевского)». Вокруг «насмешки», к которой как бы неизбежно возвращается писатель, когда речь идет о самом главном, сходятся такие важнейшие проблемы, как сущность Бога, сущность природы, сущность человека, проблема теодицеи, смысла рождения, бытия человека и др. Б.Н. Тихомиров справедливо называет эту мысль о насмешке или смехе Бога или природы сквозной, так или иначе возникающей во многих произведениях Ф. Достоевского — «Идиоте», «Бесах», «Дневнике писателя», «Братьях Карамазовых»¹.

Насмешка над человеком — это некая гипотеза, одно из альтернативных предположений. В стремлении осмыслить свое существование человек, ввиду всех своих несчастий, несправедливостей и не-свободы доходит до вопроса: «...ну что, если человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет?» (23, 147).

Чья это проба? Бога или природы? В «Приговоре» самоубийца-матерьялист, от имени которого ведутся рассуждения, приходит к выводу, что это природа через созданное в людях сознание говорит о счастье, «возвещает мне о какой-то гармонии в целом». Все это признается нелепостью и безысходностью, оскорблением и неуважением к человечеству. И в конце концов, делается вывод: «Так как

¹ Тихомиров Б.Н. Кто же так смеется над человеком? (Мотив «онтологической насмешки» в творчестве Достоевского) // Вопросы философии. № 5. 2014.

я убедился, что природа, чтоб отвечать мне на мои вопросы, предназначила мне (бессознательно) *меня же самого* и отвечает мне моим же сознанием (потому что я сам это всё говорю себе).

Так как, наконец, при таком порядке, я принимаю на себя в од-но и то же время роль истца и ответчика, подсудимого и судьи и нахожу эту комедию, со стороны природы, совершенно глупую, а переносить, эту комедию, с моей стороны, считаю даже уни-зительным, то, в моем несомненном качестве истца и ответчика, судьи и подсудимого, я присуждаю эту природу, которая так бес-церемонно и нагло произвела меня на страдание, — вместе со мною к уничтожению... А так как природу я истребить не могу, то и истребляю себя одного, единственно от скуки сносить тиранию, в которой нет виноватого» (23, 147–148)¹.

Другой вариант ответа возникает у Федора и Ивана Карамазовых. Карамазов-отец вопрошает: «...подумать только о том, сколько отдал человек веры, сколько всяких сил даром на эту мечту (бессмертие. — *В.К.*), и это столько уж тысяч лет! Кто же это так смеется над человеком?» (14, 124).

Но до богохульства дело не доходит, так как Бога, оказывается, нет: «Иван? В последний раз и решительно: есть Бог или нет? Я в последний раз!

— И в последний раз нет.

— Кто же смеется над людьми, Иван?

— Черт, должно быть, — усмехнулся Иван Федорович.

— А черт есть?

— Нет, и черта нет» (14, 124).

¹ Проклятие, которое посылает миру самоубийца ввиду того, что это единственное, что может сделать человек во имя своего самоутверждения, носит скорее символический характер, поскольку «некого проклясть, а просто всё произошло по мертвым законам природы...» (23, 147). Стоило бы добавить здесь, что и проклятие имеет у Достоевского альтернативу. Это — жизнелюбие, о котором говорят не только Иван и Алексей Карамазовы, но и идейный самоубийца Кириллов. Эмблемой этого жиз-нелюбия является *листок*, зеленый и клейкий или даже опавший.

Вместе с тем, нельзя не согласиться с Б.Н. Тихомировым, что идея Бога как экспериментатора витает здесь где-то рядом. На это указывают слова «поэмы» о великом инквизиторе: «Обливаясь глупыми слезами своими, они сознаются наконец, что создавший их бунтовщиками, без сомнения, хотел посмеяться над ними. Скажут это они в отчаянии, и сказанное ими будет богохульством, от которого они станут еще несчастнее, ибо природа человеческая не выносит богохульства» (14, 233–234). Близкие инквизитору мысли высказывает и Кириллов из «Бесов» (12, 81).

В насмешке, которую Б.Н. Тихомиров называет «онтологической», заключена большая гамма установок. Главная среди них — ее скептическая составляющая. В ситуации насмешки субъект рассматривает объект насмешливо, в качестве неподлинного, ложного, безнравственного или безобразного, давая знать, хотя бы по умолчанию, что ему ведома другая сторона дела, подлинная, истинная и т.д. В насмешке неистребим момент неверия, сомнения. Он есть даже тогда, когда сомневающийся внутренне признает свою не-правду, но еще не готов принять ее и потому прячет ее в насмешке, чтобы отсрочить момент истины или совсем отринуть его.

Пора подводить итоги.

Первый, самый очевидный, состоит в том, что скептицизм Достоевского — одна из важнейших составляющих его мировоззренческого фундамента. Второй, более общий, заключается в обнаружении, по сути, неисчерпаемых эвристических возможностей скептицизма. В свете этой интеллектуальной и психологической парадигмы становится понятной беспрецедентное значение исследовательского пафоса писателя. Энергия скепсиса позволяла ему вскрывать дотоле недоступные пласты внутреннего мира человека и открывать столь же далекие горизонты мира человеческого существования. Достоевский — великий и неутомимый исследователь, завещающий нам скептицизм как огненную эстафету познания.

5. МОЛЧАНИЕ ФЁДОРА ДОСТОЕВСКОГО

О языке Достоевского написано немало и литературоведами, и публицистами, и философами... Мне бы хотелось дать философско-психологический анализ языка молчания Достоевского, сказать о тех пробелах, паузах и отточиях, которые, видимо, имеют какой-то смысл уже ввиду того расхожего выражения, что слово — серебро, а молчание — золото. Найдем ли мы его — вопрос проблематичный, но какое-то расследование имеет смысл. Оно имеет смысл уже потому, что молчание, как мы знаем, бывает не только бессодержательным и бедным, когда человеку нечего сказать или когда его мышление останавливается и он просто ни о чем не думает, но и многозначительным, имеющим порой такое содержание, которое не вмещается в слово, заведомо больше его, глубоко-мысленно или же противоречиво, не завершено, ускользает от окончательного обозначения словом.

Молчание, его культура и богатые традиции чаще всего связаны с разного рода религиозно-мистическими практиками, с метафизическим уровнем философствования, медитациями, с поисками поэтами, художниками, да и обыкновенными людьми чего-то трудно постижимого, не передаваемого словом. И это не только эмоции, переживания, погруженные в молчание созерцания, особого рода тупики в мыслях о первоосновах мира и человека. Психологически молчание может быть связано и с тем, что называют пограничными состояниями.

Молчание как писательский прием широко практикуется Достоевским в самых разных ситуациях, модификациях и целях: от чисто литературных и стилевых до психологических, философских и даже

«мистических»¹. Иногда молчание становится одним из основных способов передачи смысла и сюжетной линии произведения. Это легко проследить в рассказе «Кроткая». Здесь главная стратегия главного героя — как можно меньше разговаривать с «кроткой».

Самые простые виды молчания встроены в описания или рассказы «от автора». Так, например, роман «Бесы» открывается жизнеописанием Верховенского, персонажа столь же ключевого, сколь и двусмысленного, скользкого. Непрозрачность Степана Трофимовича передается рядом неопределенностей и умолчаний: «...он успел напечатать... начало одного глубочайшего исследования — кажется, о причинах необычайного нравственного благородства каких-то рыцарей в какую-то эпоху или что-то в этом роде... Прекратил же он свои лекции об аравитянах потому, что перехвачено было как-то и кем-то... письмо к кому-то с изложением каких-то —обстоятельств, вследствие чего кто-то потребовал от него каких-то объяснений» (10, 9).

Такая размытость придает образу Верховенского и ситуации вокруг него некоторую загадочность и таинственность: слишком много здесь уходит в молчание. Столь же неопределенно и описание написанной им «поэмы», по содержанию своему тоже довольно туманной. Недосказанность, размытость фактов и обстоятельств и в том, и в другом случае очевидны.

В этом романе, как и во всех других, мы найдем множество мест, где Достоевский осознанно создает пространства недоска-

¹ Так склонен понимать молчание как феномен прозы Ф. Достоевского И. Евлампиев: «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 минут. Очевидно, что два человека, имеющие общую жизненную проблему, могут молчать в течение нескольких минут в том случае, если это молчание есть своеобразная форма мистического общения» (Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть I. СПб.: Алетейя, 2000. С. 111). Оснований такой трактовке молчания И. Евлампиев, к сожалению, не приводит.

занности. Например: «Никогда она не видывала таких литераторов... Все они чем-то гордились до странности. На всех лицах было написано, что они сейчас только открыли какой-то чрезвычайно важный секрет. Они бранились, вменяя себе это в честь. Довольно трудно было узнать, что они написали...» (10, 21).

Вместе с тем, молчание о более глубоких вещах связано со столкновением людей, идей или обстоятельств, либо с тем, о чем страшно говорить или, наоборот, что восхищает так, что дух захватывает и в этот момент обычно ничего не говорят (междометия, охи и ахи здесь не в счет). Короче, это нечто такое, о чем невозможно сказать и человек как бы немеет. Столь же часто человек молчит, когда он сталкивается с неизвестностью, особенно в тех случаях, когда это столкновение сильное и неожиданное. Всем этим богато наследие Достоевского.

Думаю, и сказанного достаточно, чтобы оправдать обращение к вопросу о феномене молчания в романах Достоевского. Хорошо известна способность писателя нисходить в бездны человеческого существа, и восходить к самым высоким, невыразимым состояниям души, где, если употребить выражение С.Н. Булгакова, умолкает человеческое слово и остается только один мистический жест.

В целом выраженное Достоевским укладывается в гипертекст, который обладает, грубо говоря, четырьмя смысловыми статусами: *описательным* (повествование с различными психологическими оттенками — от нейтрального до морализаторского), *скептическим* (вероятностным, гадательным, пробабилистическим, предполагающим), *пророческим*. Четвертый — это собственно *молчание* (недоговоренность, умолчание, пауза, нарочитая неопределенность, смысловой пробел и др.), которое дает о себе знать либо отсутствием высказывания, либо его очевидной неполнотой.

Писательское в буквальном смысле проявляется у него именно через описания людей и обстоятельств. Описания («хроники») за-

нимают в романах Достоевского довольно значительное место. Они чаще всего играют роль введения в сюжет, заполняют паузы между действиями героев, в форме описания подводятся итоги событий. Но и в данных случаях (как мы могли видеть из замечаний автора о Верховенском) неопределенность как модификация молчания из описательных составляющих дискурса не исключается.

Указанные здесь четыре модуса текста суть не просто базовые. Они соответствуют тем формам состояний автора, пребывая в которых, он пытается донести до нас главное в своих мыслях и убеждениях. Особенно значительными и специфичными для Достоевского являются скепсис и молчание. Обобщая сказанное, про тексты писателя можно сказать его же словами: они — это «свет с прорезами тьмы» (9, 25).

Каковы же те основные разновидности молчания («тьмы»), которые мы находим в текстах писателя? Это, во-первых, молчание как таковое, во-вторых, это молчание как умолчание, уход в сторону, уклонение от прямого ответа и, в-третьих, это молчание, текстуально выражаемое в виде отточия, чаще всего означающее либо трудность в подыскании подходящего слова, либо как тактическая пауза в разговоре, либо как обозначение смущения и колебания говорящего.

Формой молчания может быть и избыточное говорение. Эта избыточность, сочетаемая с прихотливостью, многослойностью, ритмией и торопливостью проговариваемого текста возвращают нас к молчанию, от которого, как кажется, говорящий хочет ускользнуть. Многословие — одна из форм молчания, имеющего, конечно, не физиологический, а интеллектуальный и психологический смысл. Его-то и можно заговорить и тем самым скрыть. Так в итоге мы получаем умышленное и замаскированное молчание, молчание с «таинственными замыслами». Вот один из примеров такого умолчания с помощью слов. Петр Верховенский

«откровенничает»: «...я, — было подумал сначала молчать; но ведь молчать — большой талант, и, стало быть, мне неприлично, а во-вторых, молчать все-таки ведь опасно; ну я и решил окончательно, что лучше всего говорить, но именно по-бездарному, то есть много, много, много, очень торопиться доказывать и под конец всегда спутаться в своих собственных доказательствах, так чтобы слушатель отошел от вас без конца, разведя руки, а всего бы лучше плюнув. Выйдет, во-первых, что вы уверили в своем простодушии, очень надоели и были непонятны — все три выгоды разом! Помилуйте, кто после этого станет вас подозревать в таинственных замыслах?» (10, 175).

Наконец, есть особого рода молчание, которое можно назвать метафизическим, молчание в ситуации, когда разум и все существо человека упирается или сталкивается с чем-то последним, предельным, перед которым умолкает человеческое слово, но не мысль.

В свете молчания получают объяснения и такие черты его прозы, как аритмия и импульсивность темпоральной структуры текста, сопровождающих его жестов и акций. О специфике молчания многое могли бы сказать ирония, сарказм, «спонтанная стыдливость» стиля. Об этом же говорят и сбои, путаница, смесь логики и алогичности в повествованиях, а избыточная и выматывающая разговорность — о невозможности сказать о существе, о хождениях вокруг и около главного, о разных видах стыдливости¹.

Более всего молчание скрыто в пространстве скепсиса. О скептицизме Достоевского сказано достаточно. Он, скептицизм писа-

¹ У Ф. Достоевского, по словам О.К. Вагановой, различаются истинный стыд — стыд интериоризованный, «стыд самого себя» и стыд ложный — экстериоризованный, стыд несоответствия планке, заданной Другим. «Первый из них позволяет личности самовозрастать по оси положительных ценностных установок, второй вызывает «застывание» в лабиринтах аффекта и гнева на Другого как на свидетеля позора» (Ваганова О.К. Художественная логика стыда в прозе Ф.М. Достоевского. Автореферат... уч. степени канд. филолог. наук, Воронеж, 2013 // <http://cheloveknauka.com/hudozhestvennaya-logika-styda-v-proze-f-m-dostoevskogo>

теля, резко контрастирует с его «приговорами» и пророчествами, густо рассыпанными в его публицистике. Но говорить о пророчествах — с одной стороны, банально, с другой — грустно и даже стыдно, потому что они редко идут от гармонии, полноты и счастливой умудренной жизни. Чаще — от страсти, нужды, увлеченности, тщеславия и даже слабости. Об этом едва ли не исчерпывающе сказал Л. Шестов. С болью он писал о «пророческом даре» Достоевского: «Достоевский же... хотел во что бы то ни стало предсказывать, постоянно предсказывал и постоянно ошибался. Константинополя мы не взяли, славян не объединили и даже татары до сих пор живут в Крыму. Он пугал нас, что на Западе прольются реки крови из-за классовой борьбы, а у нас, благодаря нашей русской всечеловеческой идее, не только мирно разрешатся наши внутренние вопросы, но ещё найдется новое, неслыханное доселе слово, которым мы спасем несчастную Европу. Прошло четверть века. В Европе пока ничего не случилось. Мы же захлёбываемся, буквально захлёбываемся в крови. У нас душат не только инородцев, славян и не славян, у нас терзают своего же брата несчастного, изголодавшегося, ничего не понимающего русского мужика. В Москве, в сердце России, расстреливали женщин, детей, стариков. Где же русский всечеловек, о котором пророчествовал Достоевский в Пушкинской речи? Где любовь, где христианские заповеди? Мы видим одну «государственность», из-за которой боролись и западные народы — но боролись менее жестокими и антикультурными средствами. России опять придется учиться у Запада, как уже не раз приходилось учиться»¹.

¹Шестов Л. Что такое русский большевизм, Берлин, 1920. — С. 89–90. Тем не менее, хорошо известно, что у Достоевского есть нечто такое, что было обращено в будущее России и мира и что до сих пор имеет значение предупреждения. Романом-предупреждением являются, к примеру, «Бесы» Достоевского, где он раскрыл деструктивные и нигилистические потенциалы левого радикализма, а «легенда о великом инквизиторе» до сих пор актуальна как алармистская притча о бесчеловечности религиозного тоталитаризма и теократии.

Другое дело скептицизм. Он — богатая и безграничная стихия, полная неожиданных находок, простора и возможностей. Пространство скепсиса столь обширно, что заставляет думать о бесконечных разговорах в романах писателя, как словесных воплощениях скептицизма, сомнений, расследований и исследований человеческой природы, человеческих отношений и человеческих обстоятельств. Ведь спор, дебаты, ссоры — суть обсуждения какой-то спорной, неясной проблемы, чего-то не решенного и требующего разбирательства, пусть даже и в скандальной форме. Они в таких случаях предстают как партитуры сомнения, в которой оно расписано на голоса участников обсуждения проблемы, чего-то не решенного. Конечно, далеко не все диалоги, споры или беседы суть развернутые и «озвученные» молчания сомнений. В ряде важных случаев разговоры являются посланиями, сообщениями и побуждениями, за которыми в зоне молчания скрывается невысказанное. Разговоры, многословие романов — благодатная почва для бытия скепсиса, его «круговой» деятельности, для вызревания в его недрах решения и поступка. Вместе с тем, у натянутых разговоров и затянутых бесед не только функция быть формой выражения скепсиса, но и быть завесой, ширмой для чего-то реально значимого, игрой, целью которой — заговорить, скрыть, умолчать о чем-то существенном и главном. Иначе говоря, и скептицизм, и молчание получают свое выражение в диалогах и разговорах персонажей.

Оставляя в стороне «умалчивающую» роль отточий и междометий, ограничимся самыми яркими и значительными молчаниями и недоговоренностями Достоевского, скрывающими, возможно, самое глубокое в его убеждениях.

Каковы наиболее яркие персонажи и сцены молчания? Самый яркий из таких молчащих героев — это «подпольщик» с его «подпольным молчанием». Самая яркая сцена молчания — молчаливый поце-

луй Христа, тот, которым он целует великого инквизитора. Не менее содержательно и то не высказанное, что скрывается за суждением-вызовом Достоевского «Если Бога нет, то всё позволено».

Итак, по порядку.

«Записки из подполья» уже по названию намекают на что-то личное, предназначенное не столько для других, сколько для се-бя. В целом это монолог в подполье, где кроме говорящего никого нет и не должно быть. Это удивительно и не типично, потому что в романах Достоевского мы находим полководье разговоров и диалогов, даже «публичных» речей и выступлений. На память приходят «лекции» монаха Зосимы, шигалевские декларации о будущем строе или выступление прокурора по делу Ивана Карамазова. Под-час эти длинные пассажи кажутся слишком многословными, избыточными. Если же посмотреть, сколько слов произносит антигерой подполья вслух, прилюдно, для других, то окажется, что их совсем мало по сравнению с объемом его внутренних монологов.

В начале «Записок из подполья» он признаётся: «Я не только злым, но и даже и ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым» (5, 100). Если верить писателю, то в этом состоянии человек испытывает страдание и становится «усиленно думающим» существом, мышью — такой образ использует писатель. Теперь уже волей-неволей он может думать о себе и переживать себя только *непосредственно* в качестве Я — особой данной и вместе с тем целиком не дающейся себе действительности, имеющей явный признак неизвестности. Такое молчание, скорее всего, связано с явлением в мыслях или реально того, что ввергает в ужас, или наоборот, что восхищает так, что дух захватывает, и в этот момент не говорят. Это нечто, о чем невозможно сказать, и человек как бы немеет. Можно предположить, что подпольный человек, падая в себя, обрушиваясь в свое собственное подполье, обнаруживает самую шокирующую

действительность — неизвестность своего внутреннего мира, который еще древние называли микрокосмом.

Подпольный человек как парадоксалист со «злокачественным языком» не столько говорит, сколько молчит о своем бесконечном и захватывающем подполье, предпочитает созерцать его, испытывая, скорее всего, специфическое восхищение. Это восхищение не только эмоциональное, но и интеллектуальное, он называет его «соком особого наслаждения, который чуть ограниченные люди не поймут здесь ничего». Он не разъясняет, что означает это «особое наслаждение», ограничиваясь отговоркой, что ограниченные люди (т.е. фактически все, кроме него самого) «не поймут здесь ничего». И здесь мы снова встречаем элемент молчания в виде нежелания сказать другим, что же это за такой «сок особого наслаждения».

Однако самым главным условием переживания себя непосредственно, поверх и вне содержаний сознания и именно в молчании — это способность быть тем, кого Достоевский назвал «сильно развитой личностью».

Если «подпольный человек» «ничем не мог сделаться», то «сильно развитая личность» должна, по мысли Достоевского, обладать такими характеристиками, как «высочайшее развитие» личного начала, «высочайшее могущество», «высочайшее самообладание» и «высочайшая свобода собственной воли» (5, 80). Указанные характеристики не связаны с речью и словом. Они скорее молчаливы как потенции, ресурсы, а не как внешне проявляющие себя или озвученные активности. Очевидно и то, что самообладание трудно ассоциировать с какими-либо высказываниями, легче — с молчанием.

Таким образом, парадокс состоит в том, что «освободиться», особым образом отстраниться от, грубо говоря, своего мировоззрения и опыта, подняться над ними может человек, во-первых,

богатого опыта и мировоззрения, и, во-вторых, — обладающий необходимой рефлексивной силой сознания и самосознания, в-третьих — обладающий мужеством и самообладанием молчания, потому что говорить о том, что отвергается или отстраняется, уже нет смысла — человек обрекает себя на неизбежность молчания.

Другого рода молчание связано с личной внутренней безопасностью. Его предварительной возможностью является центростремительная рефлексия, доставляющая наше Я к нему самому посредством акта самосознания. Молчание как поиск и возвращение своего Я состоит в очищении внутреннего мира от голосов других людей, даже от голоса Бога, даже от своего голоса, коль скоро он говорит не о своем Я, а о чем-то ином. Молчание возникает как результат очищения внутреннего мира от всяких идей, моральных принципов, от идеалов и внешних предпочтений. Говорить не с кем, не о чем и нечем. Расчистка пространства для молчания достигается внутренним жестом, даже нигилистическим способом: высылкой всякого контента внутреннего мира, т.е. обра-зов, слов, идей и убеждений, — за пределы внутреннего интеллект-туального самосозерцания, обращенности к себе. Далее открыва-ется переход к созерцанию как минимум бесконечности личност-ного начала и бесконечности структуры внутреннего мира, тем ярче предстающей, чем лучше очищена она от всякого содержа-ния. Но там есть странные и неожиданные находки.

У молчания «подпольщика» есть драматическая сторона. Оно не только знак гордости и уникальной способности (как, надо полагать, думает «антигерой») достигать неведомых другим глубин своего внутреннего мира, но и выражать отчаяние от невозможности доказать существование в себе что-то жизненно важного, имеющего глубокий экзистенциальный смысл. Так, например, «подпольщик» ввергается в отчаяние молчания в результате невозможности доказать наличие у себя свободы воли, отрицаемой

«каменной стеной» необходимости и законами природы. Этого рода молчание крайне эмоционально, в нем заключены как элементы бунта, так и безнадежности: «Не примиряться ни с одной из этих невозможностей и каменных стен, если вам мерзит примиряться; дойти путем самых неизбежных логических комбинаций до самых отвратительных заключений на вечную тему о том, что даже и в каменной-то стене как будто чем-то сам виноват... и вследствие этого, молча и бессильно скрежеща зубами, сладострастно замереть в инерции, мечтая о том, что даже и злиться, выходит, тебе не на кого; что предмета не находится, а может быть, и никогда не найдется, что тут подмена, подтасовка, шулерство, что тут просто бурда, — неизвестно что и неизвестно кто, но, несмотря на все эти неизвестности и подтасовки, у вас все-таки бо-лит, и чем больше вам неизвестно, тем больше болит!» (5, 106).

Нередко молчание и скепсис идут рука об руку, молчание встроено в скепсис. Скепсис — это молчание уже в том смысле, что в нем нет ответа, а тезисы и антитезисы как бы погашают друг друга. Без молчания не бывает глубокого скепсиса. Не случайно таким известным стал принцип воздержания от суждения, восходящий к древнему греку Пиррону из Элиды.

Наиболее яркий пример мистико-метафизического молчания мы находим в легенде о великом инквизиторе, встроеной в текст романа Достоевского «Братья Карамазовы».

«...Старик великий инквизитор со светильником в руке медленно входит в тюрьму, тихо подходит, ставит светильник на стол и говорит: "Это Ты? Ты?.. Не отвечай, молчи. Да и что бы Ты мог сказать? Я слишком знаю, что ты скажешь. Да Ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано Тобой прежде... Я не знаю, кто Ты, и знать не хочу: Ты ли это или только подобие Его..."» (14, 228). Инквизитор и верит, и не верит в то, что перед ним Христос, сочетая знание (признание) и скепсис. Он и оправдывается

перед Христом, и обвиняет его. Его монолог крайне противоречивый, горячечный, и одно, противореча другому, грозит превратить все это многословие в молчание, т.е. говорит инквизитор много, но это какая-то вспышка идей, боли и угроз, обвинений в адрес Христа, страха, доказательств, каких-то психологических, социальных, антропологических, философских и других идей. Сталкиваясь между собой, они порождают эффект шума, в котором все смешивается и отрицает друг друга. И это все равно, что молчание. Но главное, он мечется перед Христом; диапазон его состояний — от жуткого желания отправить Христа на костер до понимания своего полного ничтожества, от ощущения своей власти до чувства раздавленности тем бременем свободы, которую он, отобрав у людей, взвалил себе на плечи. Он подавлен присутствием Христа как самозванец, вопреки божественному замыслу отобравший у людей свободу и достоинство. Он распинается перед Христом в смысле, противоположном христианскому.

Далее вступает Иван, некий квазиавтор легенды (здесь тоже сквозит некое умолчание). Тут, говорит он, дело в том только, что старику надо высказаться, что, наконец, за все девяносто лет он высказывается и говорит вслух то, о чем все девяносто лет молчал. Алексей спрашивает:

« — А пленник тоже молчит? Глядит на него и не говорит ни слова?

— Да так и должно быть во всех даже случаях, — опять засмеялся Иван.

— Чем же кончается твоя поэма? — спросил он вдруг, смотря в землю, — или уж она кончена?

— Я хотел ее кончить так: когда инквизитор умолк, то некоторое время ждет, что пленник его ему ответит. Ему тяжело его молчание. Он видел, как узник всё время слушал его проникновенно и тихо, смотря ему прямо в глаза и, видимо, не желая ничего возра-

жать. Старик хотел бы, чтобы тот сказал ему что-нибудь, хотя бы и горькое, страшное. Но Он вдруг молча приближается к старику и тихо целует его в его бескровные девяностолетние уста. Вот и весь ответ.

— А старик?

— Поцелуй горит на его сердце, но старик остается в прежней идее» (14, 239).

О чем говорит этот жест, молчаливый поцелуй Христа? Что мог бы он сказать, если бы пожелал этого? Эти вопросы кажутся мелочными, бестактными, даже невозможными по сравнению с молчаливым жестом Богочеловека. Спрашивать и гадать в этой ситуации кажется неуместным по причинам, понятным без слов.

У Достоевского есть еще одна великая недоговоренность, связанная с широко известным выражением «если Бога нет, то всё позволено». Хотя формально мы имеем здесь утверждение, причем мощное и многозначительное, но именно в этой многозначительности скрыт вопрос. Он дан в форме умолчания, точнее, в начинающемся размышлении над этим великим утверждением. Во всяком вопросе сидит молчание, как ответ, как раздумье о его получении. Сидит оно и в ставшем популярном, но в точности не принадлежащем Достоевскому высказывании «Если Бога нет, то всё позволено». Здесь молчание помещено во «всё позволено». Что это такое? Как это понимать? Да и невозможно, чтобы было позволено всё! Всё сразу — добро и зло, ложь и истина, любовь и ненависть...

Что именно позволено и как — остается в молчании, поскольку Достоевский, формально говоря, не дает однозначного ответа на этот вопрос, т.е. на вопрос, что именно позволено — творить зло, творить добро, а быть может, и то и другое вместе?

Повторю, точно так Достоевский нигде не высказывался. Что мы находим в текстах Достоевского? Ракитин из «Братьев Карамазовых» говорит: «Нет бессмертия души, так нет и добродетели,

значит, всё позволено» (14, 76). Другой эпизод из «Братьев Карамазовых»: «В пятницу вечером я в Б-цах с офицерами пил... Один седой бурбон капитан сидел, сидел, всё молчал, ни слова не говорил, вдруг становится среди комнаты и, знаете, громко так, как бы сам с собой: —Если бога нет, то какой же я после этого капитан! Взял фуражку, развел руки и вышел» (10, 180).

Дмитрий Карамазов говорит Алексею: «У Ивана бога нет. У не-го идея. Не в моих размерах. Но он молчит... Один только раз од-но словечко сказал.

— Что сказал? — поспешно поднял Алеша.

— Я ему говорю: стало быть, все позволено, коли так?» (15, 32).

Здесь — опять умолчание, уход от ответа в косвенный ответ, уклонение.

Каков же общий смысл и исток молчания, так или иначе встро-енного в произведения Достоевского? Первое и самое очевидное в молчании — быть инструментом скептического воздержания о том, что, возможно, никогда не может и не должно получать окон-чательного определения. Коль скоро Достоевский — неутомимый скептик-исследователь, то и молчание неизбежно. Оно ведь со-ставляет важную часть исследования, раздумья, вопроса. Оно их начало. Далее, это глубокая убежденность Достоевского в том, что человек — это тайна, которую по самому её смыслу нельзя выска-зывать, выговорить, исчерпать.

Важно помнить и о том, что далеко не всё, по Достоевскому, должно произноситься «вслух». Здесь, каким бы странным это ни казалось, проявляется особенная застенчивость и «стыдливость» писателя, так не любившего «высокие» и «прекрасные» слова и высказывания. Скептику изначально противопоказана сентимен-тальность и благодушие, напыщенность и пафос.

Таким образом, молчание, столь разнообразно представленное в произведениях Достоевского, занимает довольно значительное

место в его творчестве, делая текст многослойным, провокационным, глубоким, заставляющим читателя думать. Думать о самом главном, не высказанном, но уже готовом к зарождению и появлению в человеческом разуме и чувстве.

В заключение нужно очертить тематические границы молчания у Достоевского. За редким исключением молчание всегда связано с одним и тем же — с человеком, с его «тайной», со смыслом его жизни и смерти, с отношениями между человеком и человеком, со смыслом существования человечества. Виной этому радикальный антропоцентризм убеждений Достоевского.

Человек в человеческой среде — альфа и омега его творчества, его всепоглощающего интереса. Сказанное позволяет констатировать, что феномен молчания у Достоевского предстает как сложная матрица смыслов и состояний, имеющих многозначительное и глубокое психологическое, моральное, антропологическое и философское измерение.

6. ЧЕЛОВЕК: ВСЁ И НИЧТО

В соавторстве с Алисой Берсет (Alice Berthet)

В творчестве Достоевского не только Карамазовы — братья. По правде сказать, все персонажи Достоевского являются братьями.

Эти те персонажи, которые захвачены муками человеческой свободы. В мире, по которому они скитаются, впечатлениям предшествуют идеи, подполье освещает человеческую свободу, и люди — трещины в пустоте, которая разделяет разум и волю. Можно сказать, что герой Достоевского проявляется в виде различных персонификаций одной проблематики: конфликтных отношений между сознанием и свободой. Человек у Достоевского делает одну из немногих универсалистских констатаций, с тревогой заявляя: *Sum ergo cogito, a ne Cogito ergo sum*. Если же «существую — следовательно, мыслю», то испытываю боль от сознания, покушающегося на мою свободу и жизнь¹. Но он идет до конца, настаивая: «вся свобода будет тогда, когда будет все равно жить или не жить» (10, 93). Так мы внезапно ощущаем дыхание ничто².

Эти персонажи не являются традиционными «живописными» литературными образами. Они — сложные и зияющие пропасти. Автор как поистине «полифонический» творец запускает их в пространство своих художественных произведений, заведомо не придавая никакому из них предопределенной траектории. И тща-

¹ «...Я крепко убежден, — настаивает подпольный человек, — что не только очень много сознания, но даже и всякое сознание болезнь» (5, 102).

² Строго говоря, свое Я, себя как особое личностное начало он ощущает тем острее, чем ближе к тому темному подполью, где ничего нет и сам он ничем не смог сделаться. Можно было бы философски модифицировать такое состояние словами «ничто чреватое всем»; становясь ничем, я испытываю отчаяние и взрыв усиленного мышления. Я начинаюсь в ничто. Такова экзистенциальная диалектика антропологии Достоевского.

тельно исследует их, как если бы они были пришельцами из русского мира XIX в.

Таким образом, нет ни успеха, ни неудачи как цели героя, есть только завершение им своей очередной попытки: возможности «сметь», а до и после реализации попытки — снова обретать пространство возможностей и желаний, чтобы нести их в себе и как ничто в действительности, и как все в возможности¹.

Ясное сознание конституирует свою безграничность, поскольку сознание как таковое, ясное или чистое, без своего предметного содержания есть ничто. Но как только оно начинает действовать как мышление, оно загружается контентом несвободы и необходимости, каменной стеной и дважды два четыре, «железной логикой». В этом просвете между ничто сознания и необходимостью разума блестит кинжал особого рода скепсиса Достоевского, с одной стороны, исследовательского, открывающего новые горизонты, с другой — сжигающего все, что покушается на человеческую свободу: «Я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки» (28 (1), 176).

Можно сказать, что самые интересные и сложные философские типы Достоевского — люди свободы, бунта — демонстрируют постоянное напряжение, возникающее между полюсами «всё» или «ничто». Исчезновение одной коллизии (всё/ничто) совпадает с появлением другой (всё/ничто), хотя это появление порой происходит в озадачивающих формах. Поэтому, наблюдая такого (главного) героя Достоевского, мы видим, остается ли этот герой верным своим привычкам и выполняет ли свои обязательства или, наоборот, утомленный сумасшествием от своего рода метафизических энергий, он забывается и тонет — чаще всего опьяненный тиранией или рабством.

¹ Современник Ф. Достоевского В. Соловьев писал: «Человеческое я безусловно в возможности и ничтожно в действительности». (Соловьев В.С. Собр. Соч. В 10 т. 2-е изд. СПб., 1911–1914. Т. 3. С. 25).

Герой Достоевского испытывает себя как «ничто» и таким образом он испытывает себя как «всё». Его проблема состоит в том, что он это точно знает: он является ничем, но, следовательно, он является всем¹. Он это знает, но точно он не знает, почему он это знает. Но всё-таки он знает, что он знает, и это умение входить в такие глубины самого себя рождает тревоги: откуда это сознание? Как тогда доказывать себе, что он свободен? Как доказывать себе, что он — вольный человек? «...Неизвестно что и неизвестно кто, но, несмотря на все эти неизвестности и подтасовки, у вас все-таки болит, и чем больше вам неизвестно, тем больше болит!» (5, 106). Это состояние противоположно сократическому положению. Сократу, который говорил: я знаю, что я ничего не знаю, — персонаж Достоевского мог бы ответить, «я знаю, что Я — ничто», но я это знаю и я не знаю, почему я это знаю это свое Я как то, что создает во мне зияющую пропасть.

Это ничто как бесконечно глубокое подполье, «беспочвенность» имеет много состояний, пограничных или близких к таковым: «Теперь же доживаю в своем углу, дразня себя злобным и ни к чему не служащим утешением, что умный человек и не может серьезно чем-нибудь сделаться, а делается чем-нибудь только дурак. Да-с, умный человек девятнадцатого столетия должен и нравственно обязан быть существом по преимуществу бесхарактерным; человек же с характером, деятель, — существом по преимуществу ограниченным» (5, 100). Так, в одной из своих модификаций это ничто вырождается в бесхарактерность, в никчемность и ненужность даже самому себе.

В творчестве Достоевского персонаж прежде всего — потенциал. Он — весь желание, страсть, одержимость чем-то изнутри: идеей, проектом, мечтой. В этом мощном, но глубоко интимном

¹ Ср. с определением Всеединства В.С. Соловьевым: «Абсолютное... свободно от всяких определений... есть ничто и всё: ничто — поскольку оно не есть что-нибудь, и всё — поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь» (Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1 М.: Мысль, 1988. С. 348).

мире он является одновременно «всем» и одновременно «ничем», и он в итоге хотел бы сохраниться как потенциал, как одновременно «всё» и одновременно «ничто», ибо этот (даже кошмарный) внутренний мир — его и только его мир. Его связь с реальным миром неизбежно мучительна: «Представлялось ясным, что если я человек, и еще не нуль, и пока не обратился в нуль, то живу, а следовательно, могу страдать, сердиться и ощущать стыд за свои поступки. Пусть. Но ведь если я убью себя, например, через два часа, то что мне девочка и какое мне тогда дело и до стыда, и до всего на свете? Я обращаюсь в нуль, в нуль абсолютный. И неужели сознание о том, что я сейчас *совершенно* не буду существовать, а стало быть, и ничто не будет существовать, не могло иметь ни малейшего влияния ни на чувство жалости к девочке, ни на чувство стыда после сделанной подлости?» (25, 107–108).

Другой человек, тот, кому несут благо или зло, не есть ни «ничто», ни «всё», потому что он для меня внешний, а не внутренний. Когда я (человек-бунтарь Достоевского) существую во внешнем сознании, я больше не «ничто» или «всё», я конкретен и являюсь чем-то или кем-то хотя бы потому, что этот другой, внешний для меня человек может меня определить и определяет бесчисленными способами: от заботы до насилия. И напротив, этот другой человек не может ничего сказать обо мне внутреннем: если я суть таков — «всё» и «ничто», он не может меня определить изнутри, сделать заключение обо мне, подытожить меня.

Итак, совершенно очевидно, что отклоняет персонаж Достоевского: отрицание или угрозу своей «микрокосмичности»; любая относящаяся к ней граница будет ошибочна: «...другой никогда ведь не может узнать, до какой степени я страдаю, потому что он другой, а не я...» (14, 216). Именно поэтому связь с другими персонажами так трудна: другие его ограничивают и это ограничение для него невыносимо, потому что он знает, что ограничение — это

ложь, конец и, следовательно, это граница, которую нужно преодолеть. Герой Достоевского удерживается в себе, живет тем, что обладает страстью быть абсолютно независимым.

Мы могли бы сказать, что среди изначальных черт главных героев Достоевского: ясность, «слепящая тьма» чистого, бессодержательного (отсутствие окончательно и навсегда принятого контента) сознания, гордость, одиночество, отчаяние и сладострастие. Однако чрезмерный, пограничный характер персонажа-бунтаря Достоевского не является его исключительной психологической чертой. В нем все-таки есть деятельное сознание как мышление, пусть и скептическое, но беспокойное и неумное, живое как Гераклитов огонь. Оно одновременно и знак «осознания» мысли. Герой Достоевского знает, что он сознает мысль, но он не знает, почему; и то ли логика, то ли свобода ведет к бесконечному и изматывающему движению мысли, одна мысль тащит за собой другую, порождая отчаяние и сомнения: «Ну а как я... себя успокою? Где у меня первоначальные причины, на которые я упрусь, где основания? Откуда я их возьму?» (5, 108)¹.

Какая проблема у героя Достоевского «единая на потребу»? Разбивать границы. Так как он знает, что он — чистая возможность, и, следовательно, желая испытать себя как такового, он сталкивается со всем, что ограничивает возможность. Он не вмещается в мир, потому что его претензии беспредельны: «Господи боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что у меня каменная стена и у меня сил не хватило. Как будто та-

¹ Здесь сталкивается свобода разума с его логикой, мышлением. Логика ведет к дурной бесконечности умозаключений, свобода скептического разума — к беспочвенной бесконечности всевозможного и потенциального.

кая каменная стена и вправду есть успокоение и вправду заключает в себе хоть какое-нибудь слово на мир, единственно только потому, что она дважды два четыре. О нелепость нелепостей! То ли дело все понимать, все сознавать, все невозможности и каменные стены; не примиряться ни с одной из этих невозможностей и каменных стен, если вам мерзит примиряться» (5, 106).

Между тем этот человек вмещается в мир, особенно мощно — виртуальным образом, потому что его претензии сотканы из ничто сознания и ничто потенциальной, психологической свободы. Разбивая метафизические «стены», он тем не менее сталкивается с изначальными метафизическими границами — Богом и сознанием. Бог — метафизический предел сверхбытия. Разум, сознание — модификация ничто, того подполья и беспочвенности, которая клубится из недр подпольного человека.

В конце концов, речь о том, чтобы разбить этот двойной засов: внешний засов — Бог, и внутренний засов — разум. И за всем этим брезжит гипергуманистический проект — основать волшебную империю людей: «...человек ищет не столько бога, сколько чудес» (14, 233).

Протестуя против непосредственных условий человеческого существования, против того, что в нем есть незаконченное, неотступно витающее перед человеком не свершившееся (смерть) и разбросанные вокруг (как мины) зло, герой Достоевского, разными способами, но одинаково отчаянно ищет единство. В то же время он отклоняет наличные условия своего человеческого существования, в средоточие которого вонзается извечное метафизическое жало — насилие и власть: государства, логики, другого, общества, Бога (отсюда — богоборчество Ивана Карамазова, своеволие и узурпация слова Божьего инквизитором и др.). Человек Достоевского отказывается признавать власть по одному общему основанию: она проживает себя его жизнью на неприемлемых для него условиях.

И тогда индивид осуществляет внутреннюю отсылку, отсылку себя в свою безначальность, которая не знает о религиозной или истори-ческой, или природной трансценденции (какое мне дело до того, что дважды два четыре — это не мое, оно не принадлежит моему миру, моему подполью, оно ему трансцендентно).

Все-таки человек у Достоевского не атеист, но он, в некоторых обстоятельствах, богохульник или богоборец. Точнее сказать, он в истоке своем не атеист и не верующий, иначе — никто. Но, выле-зая из своего подполья, он становится и верующим, и атеистом, и богохульником, и богоборцем, и гуманистом... И можно понять в этом смысле восклицание, приписываемое Ивану Карамазову: «Если бога нет, то все позволено»¹, как зов свободы, обращение к ней, как призыв выйти наружу и царствовать не только внутри, но и вне человека на свой страх, риск, ответственность и свободу. Этот шаблон — «Если бога нет, то все позволено» — так часто очень узко интерпретируется. Можно сказать, что это восклицание — констатация, а не религиозное увещание. Не идет речь о том, чтобы говорить: давайте сделаем все что угодно в анархическом безумии! Речь идет действительно о том, чтобы заявить: я — чистый потенциал и ничто не может меня ограничивать извне. Это совсем не выражение возбужденного капризного ребенка, а разрушение того, что противится человеку, понятому как чистая возможность. Если Бог не существует, тогда я являюсь одновременно всем и ничем, потому что я — чистый потенциал. Так подпольному человеку и его братьям снова и снова приходится одновременно взрывать этот внешний, трансцендентный засов, за которым Бог, и этот внутренний засов — сознание — чтобы утверждать своеволие, нарочито глупую свободу. Но если нет надо мною Бога, то моя не ограни-

¹ На самом деле в романе «Братья Карамазовы» Дмитрий говорит Алексею: «У Ивана бога нет. У него идея... Я ему говорю: стало быть, все позволено, коли так?» Но Иван уклоняется от ответа (15, 32).

ченная им свобода становится столь же неограниченной для меня ответственностью. Об этом знает Достоевский. Это чувствует и «расширенная семья» братьев Карамазовых. «Адамом» этого рода следует все-таки признать подпольного человека.

Да и как быть без ответственности, идущей не только извне, но и изнутри, подобно «страху Божьему»? Без высшей власти разум становится Верховным существом по отношению к человеку. Предоставленный самому себе в своем произволе, он обрекает человека не только на дурную бесконечность мышления, ни и становится распятием возможного. А отстранение Бога обязывает человека столкнуться со своей собственной конечностью.

Для Достоевского Бог религии и разум (сознание-мышление) непримиримые конкуренты в борьбе за человека как приоритетную инстанцию захвата. Персонажи Достоевского часто удаляли Бога, отстраняясь от него. Но точно так же они стремятся отстранять разум как символ логической необходимости, ментальный слепок с внешней необходимости природы: «Но до того человек пристрастен к системе и к отвлеченному выводу, что готов умышленно исказить правду, готов видом не видеть и слыхом не слышать, только чтоб оправдать свою логику» (5, 112).

Чтобы ускользнуть от разума, вопиющего о моей собственной необходимости и конечности, человеку остается выбирать каприз, отчаяние, либо непонимание, или сумасшествие. Отталкиваясь от максимы: «Если хочешь победить весь мир, победи себя» (5, 113), он завершает бунтом: «Свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия, — вот это-то все и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту» (5, 113).

И снова приходится спрашивать: кто такой человек Достоевского? Человек, который говорит «нет». Но даже отрицая, он не отрекается от себя, «упираясь» в предельное ничто, в его абсолютную возможность. Поэтому именно он же и есть тот человек, который говорит «да».

Каково содержание этого «нет»? Это «нет» утверждает существование границы... чтобы ее отклонять. Только поэтому она существует¹, даже если это существование признано невыносимым и основывается на уверенности в праве человека ее отклонять. Именно в этом смысле герой Достоевского одновременно говорит и «да», и «нет». Он утверждает границу и в то же время — все то, что он хочет сохранить по эту сторону границы. В некотором смысле, он противопоставляет границе, которая его угнетает, ограничивает его право не быть угнетенным, свободу разрушать границу, осуществлять акты трансцендирования.

Сознание-мышление стоит на границе и опирается на страдание, оно — родовая боль и угроза космосу беспочвенности. Но стоящее на границе сознание, заглядывая за нее, — видит ничто, т.е. ничего не видит во тьме подполья. Но там же — «всё», темное всё, сливающееся с «ничто». Это колеблющееся на границе всё и ничто сознание показывает ничем не ограниченную возможность человека², он может творить «всё», и он может творить хаос, когда становится «человеком с ретроградной физиономией» или когда хочет «чай пить».

Человек хочет быть «всем», он хочет слиться с миром, идентифицироваться с ним во всем, вплоть до «зеленых, клейких листочков», но и он же порой погружается во все поглощающее ощущение

¹ Таков же и Бог Кириллова: он существует только для того, чтобы преодолеть его в акте самоубийства.

² Г. Померанц отмечает: «У Достоевского кружение в бездне, парение, которое само по себе становится опорой» (Померанц Г. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М., 1990. С. 6).

ние ничто: «Я вдруг почувствовал, что мне все равно было бы, существовал ли бы мир или если б нигде ничего не было. Я стал слышать и чувствовать всем существом моим, что ничего при мне не было» (25, 105).

Возникновение «всё» и «ничто» в сознании человека Достоевского затрагивает самые глубокие изначальности личности, и именно там в, казалось бы, труднодоступных каких-то абстрактных глубинах возникает единичное, индивидуальное человеческое существо. Все это дается героям Достоевского большой ценой, обрекая их самих на яд скепсиса и героический стоицизм: «Трус тот, кто боится и бежит; а кто боится и не бежит, тот еще не трус» (8, 293). Граница, на которую Достоевский ставит своих героев, несносная в буквальном и психологическом смысле. Но и выдержать неизмеримую пропасть, в которую повергает исчезающая граница, — тоже невыносимо. Но только понимая, сознавая это, человек может раскрываться, распахивать себя до бесконечности. Без этого его состояние будет состоянием бесконечного отчаяния, стеснения, подчинения.

Вся проблема, следовательно, концентрируется Достоевским на границах «Я» и переживается как отчаянное желание освобождения. По Кьеркегору «Я» может страдать от двух форм отчаяния: одно состоит в том, что «Я» хочет быть самим собой, другое — в том, что «Я» хочет отличаться от того, чем оно является.

Мы могли бы сказать, что герой Достоевского испытает два этих желания одновременно. В самом деле, герой Достоевского не умеет держаться без границы, их отсутствие его пугает, бездна подполья, беспочвенность переживается как отчаяние и страх (хотя и как наслаждение тоже). Но вместе с тем присутствие границы для него невыносимо. Поэтому всякую границу, даже ту, которую создает сам, он спешит разрушить.

Мы могли бы сказать, что он спонтанно создает границы, чтобы их отменять, и даже, чтобы иметь удовольствие их отменять,

чтобы доказывать себе, что они не границы, а ничто. Он создает границы, чтобы подвергать испытанию свою бесконечность, парадоксально, чтобы испытывать себя как бесконечность. Он создает границы, чтобы доказать себе свою бесконечность. «Я» колеблется. Любой человек, который увидел бы себя как что-то вполне и до конца определенное, обнаружил бы себя как ущербная пустота.

Достоевский показывает нам великую истину анти-психоанализа: сколько ни мучай себя самоанализом, ему нет конца, и потому он — обман, обман потому, что всякий анализ и всякая мысль бесконечна: «Я упражняюсь в мышлении, а следовательно, у меня всякая первоначальная причина тотчас же тащит за собою другую, еще первоначальнее, и так далее в бесконечность. Такова именно сущность всякого сознания и мышления» (5, 108).

Орудием пытки одинаково может быть как собственная мысль человека, так и та, что приходит из внешнего мира. Она может мучить так же, как и своя. Он является мучеником одновременно ничем и всеми, никем и всем миром. Единственная надежда, кажется, чтобы видеть противоречия, быть скептиком. Кроме того, быть свободным, по человеку Достоевского, это значит уничтожать великие социальные — политические и религиозные — цели, одинаково чреватые как «бесовским» социализмом, так и царством инквизиторства. Порой Достоевский подвигает своего человека не просто на бунт — можно убить себя, погибнуть в узлах противоречий, а на создание, точнее самосотворение себя как «сильно развитой личности». Она должна не только владеть собой, но и чем-то своим собственным, если хочет быть сильной, ибо даже «без законной, нормальной собственности человек не может жить, разворачивается, обращается в зверя» (4, 16).

Таким образом, мы видим, что метафизика человеческого существования Достоевского на редкость сложна, обременена не только глубокими эмоциями, но и особого рода противоречиями

или антиномиями. Не случайно так велико влияние этого мыслителя на всю общеевропейскую культуру и идет на Восток, достигая Японии. Многие течения мысли и психологии восходят к интуициям и открытиям Достоевского: психоанализ, экзистенциализм, гуманистическая и позитивная психология. Но особенно ярко влияние Достоевского проявилось в мировой литературе всего XX века.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представленные в этой небольшой книге размышления об интеллектуальном облике Ф. Достоевского, естественно, не претендуют на достижение некоего прорыва в понимании мировоззрения мыслителя. О нем еще много будут думать и писать последующие исследователи. Он и дальше будет оставаться неожиданным и до конца не разгаданным, поскольку принадлежит к людям метафизического ума и потребностей. По словам В. Розанова, возможно, навсегда он останется одним из «самых великих, благородных, загадочных и далеко не разъясненных русских характеров и умов...»¹

Но это не значит, что в понимании Достоевского мы обречены топтаться на месте. Прояснение продолжается и под воздействием нового опыта человечества, и благодаря исследовательским усилиям, попыткам предложить все новые и новые версии и трактовки базовых смысловых констант наследия писателя.

Высказанные в книге идеи можно рассматривать как иллюстрации и подтверждения сказанного. Главная среди них — это такая реконструкция мировоззрения Достоевского, которая открывает его как оригинального скептика, одного из первых покорителей господствовавших веками и все еще влиятельных сегодня интегральных идей, прежде всего, великих утопий — теократических и социалистических. Он воспринимал идеологии глобального масштаба — религиозные и социалистические, прежде всего, — как притягательные и кровавые реальности. Они притягивали его так же сильно, как и отталкивали. Не отрицая их теоретически, не опровергая их какими-то рациональными научными аргументами, он вместе с тем отодвигался от них инстинктивно и сознательно

¹ Розанов В.А. Около церковных стен. М., 1995. С. 130.

как от чего-то ужасающего и неподвластного индивиду. Это было неприятие практики этих доктрин, ее реальных итогов.

Но что оставалось противопоставить этим утопиям-долгожителям? На личном уровне — а социального едва ли возможно представить¹ — едва ли не единственным способом борьбы с властью тотальных идей оказалось создание дистанции между собой как личностью и этими виртуальными по происхождению и массовыми по социальной силе образованиями. Это был личный вызов и это была личная победа над, казалось бы, непобедимыми и неистребимыми в сознании идеями. Да, он их не истребил в буквальном смысле этого слова. Но он одержал «позиционную» победу, найдя им должный статус и местоположение во внутреннем мире личности. Обезопасив себя «дистанцией свободы», Достоевский к тому же поместил их в область разоблачения и скепсиса. Наконец, он морально уничтожил их категорическим утверждением абсолютного достоинства человека как тайны, неподвластной никаким внешним и внутренним врагам.

То, что сегодня в демократических странах воспринимается естественно и как само собой разумеющееся, и в России времен Достоевского, и сегодня понимается с великим трудом и эмоционально-психологическим сопротивлением. Я имею в виду ту мысль, что любые тотальные проекты спасения — и религиозного, и коммунистического — одинаково опасны и должны рассматриваться как выражение человеческой слабости и исторического невежества.

С теоретической точки зрения, признание человечеством или хотя бы его сознательной и образованной частью исторических, социальных или политических ошибок и катастроф должно было

¹ Идея «почвы», органики общественного развития тоже оказывалась утопией, хотя и мягкой по своим результатам, поскольку обрекала на архаику, застой и консервацию и личность и социум.

бы происходить так же быстро и безболезненно, как и признание, скажем, математических ошибок. Но на деле их осознание может занимать десятилетия и даже века. Причин тому — великое множество. Среди них едва ли не первостепенными являются религиозные и политические традиции. Многие из них идут рука об руку с традициями невежества, консерватизма мышления, нищетой материальной жизни и различными большими и малыми формами насилия и несправедливости.

И все-таки человек растет. Он дорастает до новых уровней существования, на которых обнаруживает возможность быть повелителем идей, преодолевать их власть. Любых идей и идеологий. Но прежде всего, агрессивных и деструктивных. Долог путь к признанию человеком своей безусловной самоценности и приоритетности по отношению к самому себе. Долог путь к пониманию им равноправия и равновеличия в своих отношениях с миром и социумом.

Ход мировой истории все более отчетливо свидетельствует, что без твердой и ясной убежденности человека в уникальной ценности своей свободы и достоинства, без понимания своей особой ответственности и миссии в мире ему никогда не стать поистине человеком как человеком.

SUMMARY

Study on the Feodor Dostoevsky's worldview seeks to throw the light on the most profound levels of his inner world. The question is what is moving of the extremely complicate polyphony and cacophony of the ideas, intuitions, and insides of his heroes? The author offers a new interpretation of the dynamic of Dostoevsky's thinking and psychology, their primary powers. Three such profound characteristics, anthropocentrism, freedom, and Skepticism determined both topics of his masterpieces and the destinies of their ideas. Dostoevsky's anthropocentrism was the unique source of the reflections about the beginnings of human beings. Finally, he comes to conclusion that there is no any bottom within personality. People have no fixed ground in their inner worlds. Groundless freedom permits to build and destroy any kind of philosophical, religious, moral, and political universes.

After staying on scaffold and Siberian katorga Dostoevsky passed through the "reborn of believes". This existential experience helped him to understand the great and simple idea of primary of humanity in terms of any ideas and doctrines. The more important was insight that ideas can be deadly dangerous for individual and society. He became the metaphysical Skeptic, the fighter against the totalitarian power of ideas over the people. Dostoevsky exemplifies the rare case of the vanquisher of the power of ideas. He shows that both religion ('Legend about the Great Inquisitor') and socialist dreams ('Demons') could pave the way to hell. Dostoevsky created the new type of Skepticism. This Skepticism preoccupied not with truth or false but on the free or oppressed personality. That is why Dostoevsky is a special kind of the Conqueror of ideas and Liberator of human. Therefore, in a case of Dostoevsky we deal with new – profound and metaphysical – type of Humanism.

Structurally books includes the chapters: (1) Dostoevsky's worldview. Introductory observation, (2) "If There Is No God...", (3) Penetrating Skepticism, (4) Enchanting Skepticism, (5) The Silence of Dostoevsky, (6) Human Being: Everything and Nothingness.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. 4-е изд. М. 1979.
2. *Бердяев Н.А.* Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 2004.
3. *Булгаков С.Н.* Иван Карамазов как философский тип / Булгаков С.Н. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1993.
4. *Ваганова О.К.* Художественная логика стыда в прозе Ф.М. Достоевского. Автореферат... уч. степени канд. филолог. наук, Воронеж, 2013.
5. *Гроссман Л.П.* Жизнь и труды Ф.М. Достоевского: биография в датах и документах. М., Л., 1935.
6. Достоевский Ф.М.: Жизнь и творчество. Обзор электронных ресурсов в Рунете. Подготовлен в НИО библиографии РГБ. Составитель Т. Я. Брискман. / <http://www.rsl.ru/ru/s3/s331/s122/d306/>
7. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в 30 томах (33 книгах). Л., 1972–1990.
8. *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть I. СПб., 2000.
9. *Карякин Ю.Ф.* Достоевский. Очерки. М. 1984.
10. Кирилл (Гундяев), патриарх РПЦ (М) Патриарх и молодежь. Разговор без дипломатии // <https://predanie.ru/kirill-gundyayev-patriarh-moskovskiy-i-vseya-rusi/book/67940-patriarh-i-molodezh-razgovor-bez-diplomatii/>
11. *Криницын А.Б.* Исповедь подпольного человека. К антропологии Ф.М. Достоевского. М., 2001.
12. *Криницын А.Б.* Сюжетология романов Ф.М. Достоевского. М., 2017.
13. *Кувакин В.А.* Личность и Просвещение: от постмодернизма к неомодернизму. М., 2011.
14. *Кувакин В.А.* Мыслители России: Избр. лекции по истории рус. философии. М., 2006.

15. *Кувакин В.А.* Непостижимое Семена Франка. Эссе о неизвестности. М., 2014.
16. *Кудрявцев Ю.Г.* Три круга Достоевского. М.: Изд-во МГУ. 1991.
17. *Лаут Р.* Философия Достоевского в систематическом изложении [1950]. Пер. с нем. И.С. Андреевой; Под. ред. А.В. Гулыги. М.: Республика, 1996.
18. *Померанц Г.* Встречи с Достоевским. М., 1990.
19. *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский. СПб., 2000.
20. *Михайловский Н.К.* Жестокий талант / Михайловский Н.К. Сочинения. Т. 6. СПб., 1885.
21. *Мартинсен Д.А.* Черт Ивана Карамазова и эпистемическое сомнение // Вопросы философии. 2014. № 5.
22. *Сканлан Дж.* Достоевский как мыслитель / Пер. с англ. СПб., 2006.
23. *Тихомиров Б.Н.* Кто же так смеется над человеком? (Мотив «онтологической насмешки» в творчестве Достоевского) // Вопросы философии. 2014. № 5.
24. *Финогентов В.Н.* О «гуманизме» великого инквизитора // Здравый смысл. 2010. № 4 (57).
25. *Финогентов В.Н.* Религиозный ренессанс или философия гуманизма? Мировоззренческий выбор современной культуры. М., 2009.
26. *Шестов Л.* Власть ключей (Potestas clavium) // Шестов Л. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1993.
27. *Шестов Л.* Достоевский и Ницше. Философия трагедии / Шестов Л. Сочинения. М.: Раритет, 1995.
28. *Шестов Л.* Что такое русский большевизм. Берлин, 1920.
29. *Шпет Г.Г.* Философские этюды. М., 1994.
30. *Элен П.* Семен Франк: Философ христианского гуманизма. М., 2012.

Научное издание

В.А. Кувакин

**Голый изнутри.
Неразгаданный
Фёдор Достоевский**

Подписано в печать 20.09.2017. Формат 60х88/16. Бумага офсетная.
Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Усл.-печ. л. 9,5. Уч.-изд. л.
6,65.

Тираж 1 000 экз. (1-й завод 200 экз.). Заказ № 98.

Оригинал-макет подготовлен *А.В. Воробьевым*. Корректор
Феоктистова Е.В.

Издатель Воробьев А.В. г. Москва, ул. Профсоюзная, 140–2–36.
7720376@mail.ru

Типография ООО «Телер». 125299, г. Москва, ул. Космонавта
Волкова, д. 12.

Лицензия на типографскую деятельность ПД № 00595