

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Достоевского, предстающего на страницах этой книги, не совсем просто вписать в русло современных религиозных дискуссий. Как мы уже неоднократно отмечали, его не слишком волнует поставленный в общем виде вопрос о том, существует ли Бог. Из этого не следует, что реальность Бога ему абсолютно безразлична или что в Достоевском может воплощаться некая форма современного нереализма. Однако различие между сознающим себя верующим, сознающим себя грешником и сознательным, убежденным в своей правоте атеистом заключается отнюдь не в том, добавлять или не добавлять еще один вопрос к совокупности сущего. Это противоречие между устройством и возможностями человеческой жизни: между человеком, приемлющим зависимость всего на земле от божественной милости и пытающимся ответить созданием образа этой милости, тем, кто приемлет такую зависимость, но не знает, как адекватно реагировать на нее, и тем, кто отрицает ее существование и вследствие этого оказывается перед неразрешимым вопросом, почему какое-либо одно устройство жизни предпочтительнее любого другого. Атеизм Кириллова, возможно, вплотную смыкается с мыслями архиерея Тихона, когда тот говорит Ставрогину, что «совершенный атеист стоит на предпоследней верхней ступени до совершеннейшей веры (там перешагнет ли ее, нет ли)» [679]. Кириллов отлично — во всяком случае, не меньше Ницше — сознает, что смерть Бога не является рациональным заключением, которое позволило бы человечеству преследовать собственные цели и наконец достичь собственного счастья без вмешательства извне. Таков ужасный разрыв в последовательности человеческого ума: того, что «должно существовать» как нечто само собою разумеющееся, не существует. Вспомним слова Симоны Вейль (см. с. 32 наст. изд.): коль скоро мы не можем заполнить зияющую пропасть между нами и Богом, идентичным человеческому «я», нам остается верить, что наше желание или наша любовь — не более чем *иллюзия*. И если высшим источником ценностей является, как утверждает Кириллов, нескованная воля личности, она может быть удостоверена лишь высочайшим из возможных проявлений силы воли — силы, позволяющей преодолеть самое себя в добровольном уходе от жизни.

Достоевский не упрощает проблемы, утверждая, что весь атеизм должен вести к самоубийству, хотя выстроенный им ход рассуждений Кириллова является примером сильной полемической мысли. Он говорит, что вопрос о контексте, из которого мы черпаем ценности, есть самый серьезный, жизненно важный вопрос, какой только мы способны сформулировать. Истово верующий и убежденный атеист не расходятся в этом пункте; убежденный и сознающий себя неверующий сразу схватывает, что отсутствие Бога ставит данный вопрос в самом категоричном плане. Проблема заключается в полуверующих и неосознанно неверующих. Полуверующий вроде Степана Трофимовича в лучшую пору его жизни, когда в нем видели местного либерального властителя дум [51], признает Бога, существующего не вполне, но лишь в сознании и лишь применительно к человеческой субъективности, Бога, чья эволюция к самоосознанию не отделима от истории. Неосознанно неверующий полагает, что отсутствующего Бога можно заместить четким реестром материальных потребностей людей и верным подходом к их удовлетворению. Последнее, однако, меняет правильный порядок зависимости: Бог оказывается зависим от обстоятельств нашего существования, которое принимает за данность, что в отсутствие Бога мы тем не менее способны отдавать себе отчет в том, «чем люди обязаны друг другу». И тот, и другой заблуждаются; между тем и грешник, и истинный (кирилловский) атеист заблуждения избегают. Редкому атеисту доводится разглядеть скрытый смысл отсутствия Бога и все-таки суметь открыть целостный курс жизнеустройства и воспользоваться им, он может сделать это лишь ценой абсолютно сознательного решения изменить условия самой человеческой жизни. Таким образом, Великий Инквизитор берет на себя задачу гарантировать большинству человечества безопасность и счастье, полностью сознавая, что в отсутствие Бога это должно включать массивное воздействие на те области человеческих устремлений, которые апеллируют к сакральному, и в случае надобности прибегать к решительному и насильственному подавлению инакомыслия. Если Инквизитор тоже стоит на предпоследней ступени к вере, то отнюдь не потому, что он исполнен сострадания к массам, а потому, что он не скрывает от себя цены божественного отсутствия. Он принял на себя своего рода ответственность — не «за всех», а за то человечество, с которым ему под силу справиться; и не из-за некоего убеждения в отношении Тела Христова или чего-либо подобного, а из необходимости смягчить субъективность (иррационально?), растревоженную человеческими страданиями.

Как мы видели в главе 1, Достоевский, по сути, оставляет на усмотрение читателя вопрос о том, *какова* может быть истина вовне или без Христа, и утверждает, что истина о человеческом мире немыслима, если из уравнения убрана вера. Мир без сакрального не просто

прозаичен, он лишен своего рода глубины — т. е. ощущения, что то, с чем мы сталкиваемся, еще до того, как успеваем познать это нашими органами чувств, оказывается частью сложного комплекса взаимосвязей¹. Возможно, это связано с тем, что имеет в виду Зосима, когда произносит свою откровенно странную фразу о Боге, во имя творения берущем «семена из миров иных», так что «взращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным» [415]. В возникающем в отсутствие Бога мире, лишенном глубины, отсутствие во всем сущем чувства соприкосновения с чем-то незримым обедняет и редуцирует нашу способность соотноситься с этим неведомым. Мы склонны воспринимать это неведомое только в соотношении с индивидуальной волей и в конечном счете видеть в нем лишь инструмент этой воли. Это, как указывает Зосима, дурно по отношению к вещественному или животному миру, но гораздо более серьезно, когда речь заходит о мире людей.

Именно это в наибольшей мере занимает Достоевского, и данный объект его озабоченности, бесспорно, играет важную роль в культурной атмосфере, в которой отсутствие глубины, похоже, становится общим местом. В самом начале этой книги мы уже отмечали, что некоторые из проблем, затрагиваемых в произведениях писателя, рождают чувство тревоги у наших современников. Поскольку все они так или иначе имеют своим истоком основополагающий вопрос, чем мы обязаны друг другу, они тем или иным образом смыкаются с проблемой отсутствия глубины и вытекающего отсюда уровня мышления. Долг каждого из нас другому есть признание того факта, что мои отношения с этим другим не могут сводиться к тому, что я *решил*, что я предпочел ему «даровать». Ведь недоступные и неисчерпаемые глубины индивидуальности другого превышают мой выбор и не нуждаются в моем одобрении. Между тем стремление элиминировать в личности другого то, что выходит за пределы избираемого и дозволяемого, в глазах Достоевского становится характерным мотивом спланированного насилия, индивидуального или политического. Если окинуть взглядом современную культурную сцену, на ней без труда можно различить целый набор стилей насильственных действий, направленных против мятежных тенденций в существовании человечества; самый очевидный пример — действие глобальной экономики, исходящей из убежденности в случайности всех местных соглашений и моделей общих значений по отношению к фундаментальной практике людей в мире, заключающейся в неограниченном обмене товарами и валютой. Все конкретные различия усреднены или сглажены исходя из принципа наличествующей у каждого и четко определимой обменной стоимости. И этот принцип применяется в равной мере к материальным объектам, видам деятельности или умениям; таким образом, открывается возможность дать точный количественный

эквивалент тем видам деятельности, которые прежде оценивались исходя из их изначальной полезности для людей и, соответственно, окружались рядом неформальных культур и правил. Точка, в которой действия по уходу за больным могут быть выражены в терминах взаимоотношений производителя и покупателя, есть точка, в которой начинает исчезать *культура* ухода за больным. Ее замещают договорные отношения двух сторон — производителя или поставщика услуг и их потребителя: чья воля будет обеспечена и защищена? Чем мне имеет смысл поступиться в процессе переговоров, дабы гарантировать максимум свободы в моей деятельности в дальнейшем? А когда подобные соглашения перестают приносить удовлетворение, отношения кончаются: другой уже утрачивает значимость для моей воли, и от него можно спокойно избавляться.

«Поскольку люди постоянно превосходят самих себя в излишке, именуемом культурой, они утрачивают человеческие достоинства, когда их лишают всего, кроме себя самих»². И все же в безжалостности удела, при котором у людей отнимают культурную идентичность, таится нечто, что может ненароком запустить самые разные механизмы самопознания. Это может пролить свет на то, что имел в виду Достоевский, приводя высказывания Тихона об атеизме: в глазах писателя атеизм становится концом культуры именно потому, что он обречен низвести практику человеческого общения до произвольных конструкций. Здесь-то и осознается природа лежащего впереди выбора: трудиться во имя наиболее логичной и наименее болезненной из произвольных конструкций, вполне отдавая отчет, что это повлечет за собой определенный уровень неправды и дальнейшего насилия (вариант Инквизитора), или пойти по пути поддержки «порядка» на более глубоком уровне, даже когда этот порядок не кажется оправданным процессом бытия. Таким образом, решающим элементом моральной и духовной педагогики должно быть разъяснение того, что означает распад культуры. В крайнем выражении подобный распад влечет за собой «конец истории»: крушение возможности создать сколько бы то ни было осмысленное повествование на базе индивидуального или корпоративного опыта; вот почему произведения Достоевского постоянно сталкивают нас с дьяволическим, понимаемым как стремление положить конец истории и речи.

Эта критическая точка одновременно знаменует и кризис в нашем понимании свободы. Оказавшись один на один с выбором, представляемым «посткультурным» видением человечества, мы не можем уйти от сознания его радикальности, делая вид, будто воля сама по себе в состоянии воссоздать исчезнувшие ценности. Абсолютная свобода никогда не была так далека, как на посткультурном этапе. Вот почему обстоятельства, в которых тают наши грезы о свободе, открывают возможности для прозрения: Раскольников на каторге, бездом-

ный Степан перед лицом смерти, арестованный и стоящий перед угрозой тюремного заключения безвинный Митя. Все это персонажи, достигшие собственного посткультурного этапа, поставленные в положение, когда они заперты и беззащитны, когда у них нет ресурсов, к каким они могли бы прибегнуть, дабы сотворить что-либо значимое. Они вышли за пределы защищаемого и предсказуемого; и даже если можно констатировать, что они «расплачиваются за содеянное», как Раскольников, они не в силах разобраться в том, что с ними происходит. У них нет причин доверять привычному общественному окружению, они не могут сказать: «*J'ai menti toute ma vie*». Единственный выбор, какой у них остается: смириться или не смириться со своей личной посткультурной пустыней, отринуть эготистические амбиции, уразуметь все, исходя исключительно из силы воли и решить для себя, можно или нет продолжать жить в создавшихся условиях, иными словами, может ли подобное немислимое страдание явиться введением в какой-то иной род человеческого существования. Это означает сознательное отбрасывание внутренних и внешних механизмов защиты, открытие новой и нелюбимой самооценки, отказ от всего, что питает мечту о самоизоляции и самодостаточности. Это приглашение к самоочищению.

Для обозначения униженного, жалкого состояния одиночества, в котором может проявиться природа человеческой свободы, ибо никаких защитных преград нет, Симона Вейль использует слово *malheur*. Обычно его переводят — с реверансом в сторону Джорджа Герберта — как «недуг»³. Нечто подобное мы обнаруживаем в том, как Достоевский использует слово *misere*, когда Лебедев в романе «Идиот» отбивается от насмешек племянника. Молодой человек насмехается над тем, что Лебедев молился за упокой души мадам Дюбарри; последний в ответ рассказывает о том, как после революции некогда могущественную графиню волокли на гильотину. Ее жалкая мольба («Минуточку одну еще повремените, господин буро, всего одну!» [231]) рисует душу, поработленную чувством *misere*. У мадам Дюбарри не осталось никаких инструментов защиты, даже чувства самоуважения; безвинно приговоренная к смерти, она еще стала и объектом осмеяния в момент расставания с жизнью. «И вот за эту-то минуточку, — замечает Лебедев, сам познавший, что такое утратить собственное достоинство, — ей, может, господь и простит». Самоочищение — отнюдь не обязательно благородный и продуманный акт самопожертвования; откуда нам знать, какие тайные побуждения могут за ними скрываться? Быть может, животный страх, а может, детская обида. Единственное, что неоспоримо, — это беззащитность. Каким-то непостижимым образом — или по крайней мере так полагает Лебедев — душа, давно утратившая связь с банальной бренностью человеческой плоти, вновь воссоединяется с нею, причем в самой страшной

ситуации, и это воссоединение может таить в себе некое спасительное измерение. Оно раскрывает скрытое лицо.

Где-то во всем этом гнездится неудобная, беспокоящая, но жизненно важная мысль: что если и впрямь существует род страданий, которые упорно отказываются вмещаться в бесконечный реестр человеческих мук, о которых мы привычно упоминаем с эпическим спокойствием? Род страданий, применительно к которым нельзя не сказать, что их недооценивают, причем недооценивают на целый порядок, если принять за норму принятую в итоге общественного консенсуса шкалу физических и моральных истязаний? Разве не это интуитивно ощущает Лебедев в утонченном унижении, выпавшем на долю мадам Дюбарри, и разве не сходное негодование лежит в основе «Бунта» Ивана Карамазова (чувство маленькой девочки, запертой родителями в холодном отхожем месте и взывающей о защите к «боженьке», звучит эхом отчаяния Дюбарри)? Страдания детей не выразить сухим языком протокола, их не списать со счетов, от них не отмахнуться, их не оправдать. Так в поле зрения входит один из центральных парадоксов вселенной Достоевского: осознание глубин, которых не преодолеть, посягательство на мировой порядок, которого не искупить, со всей неотступностью вырисовывается в контексте, где одновременно встает вопрос о том, каков смысл или каково достоинство такого «порядка», который подобные посягательства не только не осуждает, но делает возможными. Отмеченные непередаваемой душевной мукой рассказы Ивана — не только о том, как человеческое страдание побуждает извериться в существовании Бога, но и о том, как некие виды страданий ведут нас к безошибочному прозрению о непреходящей ценности человеческой личности, и о том, как эти морально бесценные прозрения увязываются с любого рода «приятием» невыразимых глубин творящегося насилия. Вот дилемма, от которой Иван отшатывается, «почтительнейше возвращая билет». «На нелепостях мир стоит, и без них, может быть, в нем совсем ничего бы и не произошло», — взволнованно заключает Иван [318], предвосхищая кое-что из того, что позже скажет его непрощеный гость. Легче ли жить с такой абсурдностью, нежели с абсурдностью Инквизитора (или Шигалева), провозглашающей необходимость подавления человечества, каково оно есть, во имя человечества, каким оно должно быть согласно его проекту?

Другими словами, за новое открытие глубин в мире — человеческом и нечеловеческом — приходится расплачиваться. Существой способ обосновать, что страдания детей незначимы, было бы неизмеримо легче разделить представление об универсальном нравственном порядке и справедливом и любящем Боге; но именно убежденность в правомерности порядка и божественной любви побуждает вынести детские страдания за черту искупления и оправдания: ведь

именно в этой убежденности коренится «глубина» существа ребенка. В данном контексте вера представляется чем угодно, только не утешением. Если единственный возможный ответ на перечень Ивана — признание Алеши, что он не представляет, как во имя космической гармонии можно замучить одного-единственного ребенка, как быть с возможностью чего-нибудь вроде продуманной веры? Как можно выразить веру в Бога, от которого зависит все на свете, с которым соотносится все на свете, одновременно не видя в Боге источник объяснения? Можно ли говорить о творении, в рамках которого человеческая личность рассматривается как ни с чем не сравнимая, не переводимая в функциональный план ценность — ведь тогда человеческую личность невозможно рассматривать и как «инструмент», цементирующий универсальную гармонию? Алеша прав, отвергая мысль, что в любом конкретном страдании уместно провидеть средство, служащее чьей-то — пусть даже Господней — цели. Но что же это за творение, коль скоро в его рамки входят личности столь самоценные или самодостаточные, что их персональная значимость напрочь отделена от любой участи, какая им уготована?

Напрашивается ответ: это творение, в рамках которого ответственность творца за сотворенное — не что иное, как зеркальное отражение в людях дара собственного бытия Бога; создания Божьи существуют, дабы Бог мог радоваться ими, а они — друг другом, хотя ни то, ни другое нельзя считать обязательным для любой цели. Приведем еще раз тезис Терри Иглтона, который приобрел классическое звучание в христианской теологии: «Не было для нас ничего большего, чем было для Бога»⁴. Таким образом, из того обстоятельства, что мы созданы, отнюдь не вытекает, что наша судьба в любой временной точке элементарно предопределена (в том смысле, что Господь «предвидит» все, что с нами произойдет, так что у нас не остается подлинного выбора — выше [см. с. 179–180 наст. изд.] мы уже говорили о превратных толкованиях, которые могут вокруг этого возникнуть), и от такого рода деизма: Бог создает мир и оставляет его жить по собственным законам — может уберечь утверждение божественного присутствия или верность тому, что создано, — верность, наиболее решительно выраженная в полном воплощении Бога в облики человека в лице Христа. Таков контекст, в котором специфическая работа романиста приобретает теологическую значимость. Достоевский исходит из посылки, что писатель в определенной мере способен показать, на что может походить божественное творение: показать, создавая мир, где непрерывно разворачивается неожиданное и небиблейское, где не сказано еще последнего слова. Романист предпринимает попытку решить задачу, в определенном смысле очевидно неразрешимую: самоочищение применительно к вымышленным персонажам, демонстрацию определенного безвластия по отношению к ним. Насколько бы невоз-

возможным это ни казалось (если учесть, что выбор делает всего один действующий субъект — писатель), сама такая попытка, сам намек на нее может служить аналогом работы творца, который и привносит в действительность отдельных людей, наделенных правом выбора.

В данной книге проводится мысль, что лучшее прочтение Достоевского достигается посредством проведения аналогии между письмом и божественным творчеством; при этом суть заключается не в *ассимилировании* творческих сил человека с божественными, а в привнесении в воображение модели создания, ориентированной на свободу, а не на контроль. Само собой, аналогия несовершенна, но ведь и законченная теологическая система координат не выдвигает точного теоретического решения проблемы воображения, в равной мере стоящей перед Иваном и Алешей: как верить в Бога, являющегося и необходимым условием неугасающего негодования при виде человеческого страдания, и в то же время — источником мира, подобное страдание допускающего. В образном и повествовательном плане решение заключается в свободе Алеши предложить Ивану то примирение, какое ему по силам: поцелуй, отзывающийся эхом поцелуя Христа Великому Инквизитору. Это всего-навсего повторное утверждение в повествовании конечного присутствия созидательной любви. А поскольку теоретически оно беспомощно, решение сделать предложение, какое делает брату Алеша, само по себе становится еще одним моментом «очищения», принятия свободы, одновременно неутолимой и строго конечной, и попыткой прибегнуть к этой свободе, чтобы сделать жест, нагруженный подобающим смыслом, — нечто вроде луковки из сказки, которую поведает Грушенька. Роман не может уверить нас ни в чем, кроме того, что его творец создал мир, исполненный подлинной и неразстворимой инаковости, и обживает его с неизменным уважением к этой инаковости. Но поскольку это ничего не говорит нам о будущем за вычетом того, что оно будет иметь место и что творец не будет в нем отсутствовать, содержащийся в романе ответ по необходимости несет в себе долю риска. Слов нет, роман *можно* читать и обойтись без такой ответной реакции; тогда единственное, что останется сказать романисту, — это то, что еще не снят вопрос: какой груз вам по плечу? Ведь вопрос о закреплении ценностей не исчезнет сам по себе потому лишь, что реакция православного (или какого-либо другого) христианства по тем или иным соображениям представляется неубедительной. И отказ от свободно признаваемых парадоксов христианской веры не освобождает от парадокса и борьбы. Если вы не способны жить, испытывая напряжение, так выразительно описываемое Иваном: напряжение, обусловленное тем, как страдание побуждает нас задаваться вопросом, что мы подразумеваем под Богом,

и в то же время обостряет наше ощущение человеческих ценностей, способных корениться исключительно в Боге, — тогда вам остается жить с другого рода напряжением: с сознанием того, что для подлинно человеческой жизни такая ценностная основа незаменима, пусть она одновременно является лишь иллюзией, всецело зависящей от человеческой воли.

И все-таки, несмотря на его страстную приверженность свободе воли, Достоевского нельзя назвать волюнтаристом: ведь он не может одновременно говорить о том, что мы создаем ценности и что они нам диктуют. Ценность, которой мы *решили* следовать, в конечном итоге зависит от чьей-то власти внедрить ее: она не может потерпеть фиаско и остаться реальной — скрытой, но присутствующей, парадоксально переживая непогоду истории; если она не внедряется, то ее попросту не существует — за вычетом чьих-то персональных предпочтений. Сложное и противоречивое восприятие писателем образов и святости отчасти обусловлено его глубокой убежденностью в том, что ценность и глубину человеческой природы (как и мира в целом) следует отображать жизненно достоверно, даже когда они далеки от реального торжества; отсюда вновь и вновь возникающие метафоры обезображенных или поруганных образов и отторженной от канона либо внешне скомпрометированной святости. И по той же причине его теология творения и воплощения в конечном счете «реалистична» — в том смысле, что раз за разом адресует нас к модели божественного действия, творимого поверх наших голов или сердец. Воплощенный Христос не перестает быть божественным Словом в человеческой плоти, пусть даже ни одна душа человеческая не признает его, пусть даже — повторим за Кьеркегором — его «инкогнито» так и остается нераскрытым. Только в такой ипостаси может Христос предложить нам полномочное освобождение. Как утверждает на страницах заметок к «Бесам» Ставрогин, это или так, или никак: Христос-учитель не развеет мирских обманов, дабы изменить точку отсчета человеческих возможностей. Равным образом Христос, в духе христианского экзистенциализма XX столетия являющий собой всего лишь повод для божественного призыва услышать аутентичность, — вовсе не тот Христос, какого хотел видеть Достоевский. Как верующие, мы солидаризируемся не с абстрактным провозглашением божественного Слова, зовущего нас отрешиться от самооправданий, но с повествовательной конкретностью истории Бога-Сына, обретающего плоть и живущего зримой, поддающейся описанию жизнью. А наша собственная святость ознаменована не последовательной чередой отдельных моментов «подлинного» приятия божественного вызова, но совокупным трудом взятия на себя ответственности — в полном сознании, что на каждом повороте событий мы обречены терпеть пора-

жение в тех или иных значимых смыслах и, оказываясь на дне самых разнообразных пропастей, можем полагаться только на постоянство милости Божьей, на жизнестойкость иконы, какому бы осквернению и поруганию она ни подвергалась.

В содержательном эссе о Достоевском и Кьеркегоре Джордж Пэттисон так суммирует «диалогичность» обоих мыслителей: «Изложение опасного диалога свободы отнюдь не наводит на мысль о неопределенности, но требует выбора, предложить который не может ни тот, ни другой автор, ибо сделать его для себя можем только мы сами»⁵. И этот выбор — не самозащита воли в пустоте; этот выбор — признание того, что мир в конечном счете такой, а не иной; что мир либо продукт божественной щедрости, отмеченной прежде всего избытком, диапазоном новых возможностей, благодатью или милостью, если прибегнуть к богословскому лексикону, либо продукт случая или даже всеобразующей субъективности, не таящей в себе какого-либо конечного ресурса, кроме того, который обеспечивает безграничная тяга к самоутверждению. Тем, что вы выбираете, определяется то, что вы считаете возможным не только для себя, но и для человеческого мира во всей его полноте. После каторги Достоевский решительно отошел от одного полюса политической деятельности, но как писатель в полной мере сохранил свою политическую активность. Его опасения по части того, что сегодня можно назвать тоталитаризмом, — это опасения, связанные с коррупцией и окончательным исчезновением политики как таковой. Когда диалог ни к чему не приводит, когда объявляется, что история кончилась, когда определенные стороны человеческого ума списывают как результат иллюзий, порождаемых патологией, политике места не остается; предмет диалога исчезает; принявшая форму окончательного реестра вечных потребностей людей и способов их удовлетворения природа похоронила культуру.

Как в последние годы отмечают многие комментаторы, противопоставление «свободы» североатлантической культурной атмосферы кошмару терроризма и фундаментализма, царящих за пределами этого анклава, — противопоставление, становящееся каноническим в публичных выступлениях правительств целого ряда стран, — ныне обнаруживает все большую беспредметность. Свобода как обозначение максимально широкого потребительского выбора (включая консьюмеризацию государственных служб и здравоохранения) в соединении с экономикой без границ есть не что иное, как безличный слоган морального убеждения — убеждения скорее в добродетельности или справедливости, нежели просто в благополучии общества. Концепция свободы, отделенной по меньшей мере от глубокой традиции публичных дискуссий о социальном благе, — всего лишь слепок фантазии

об «абсолютной свободе», в которую метит Достоевский. В столкновении с глобальной идеологией неприятия, столь же современной, сколь современен западный секуляризм (идеология, в равной мере призванная по-своему, разумеется, во имя абсолютно очевидного общественного блага положить конец истории), наши риторические призывы защитить свободу звучат не слишком убедительно. Одно из обстоятельств, делающих Великого Инквизитора из притчи Ивана Карамазова фигурой, постоянно маячащей на горизонте, то, что его голос явственно слышен по обе стороны нынешнего глобального конфликта. Он одновременно и менеджер вселенского рынка, гарантирующего сузившейся в пропорциях человеческой душе комфорт и безопасность, и безжалостный архитектор системы, вздымающейся поверх диалога и перемен. И, возможно, у нас вызовет аналогично тревожное ощущение пунктиром набросанный в «Бесах» эскиз террора: самоотверженный фанатик и солипсист-либертарианец, сведенные вместе, оказываются в распоряжении любого, кто располагает достаточными материальными и коммуникативными ресурсами, чтобы манипулировать ими. Достоевский еще и еще раз напоминает своим читателям, что мир без икон, вне присутствия, будет именно таким.

Он хочет, чтобы наш выбор стал выбором выживания человечества — не только биологической, но и культурной общности. А культура, которую он считает человеческой, — это культура, в рамках которой нам нет необходимости лгать о том, чем мы являемся по отношению к нашему окружению; культура, настаивающая на признании смертности, подверженности ошибкам, конечности, взаимной ответственности за наше физическое и психологическое развитие, недоступности наших душ друг другу и бескорыстном и творческом характере того, что мы можем друг другу поведать. Его произведения все громче твердят нам о том, что эта культура подвержена более грозной опасности, чем мы предполагали, что ее основы быстро размывают неустанные претензии секулярного и инструменталистского свойства, так что, однажды проснувшись, мы сможем обнаружить, что утратили способность относиться друг к другу с уважением и состраданием и что нам, следовательно, буквально нечего сказать друг другу.

Американская романистка Мэрилин Робинсон в красноречивом полемическом очерке о дарвинизме⁶ во всех деталях анализирует противоречия интеллектуального стиля, призванного продемонстрировать, что присущая ему культурная изощренность — не более чем побочный продукт естественных процессов. Она не развенчивает теории эволюции как таковые и отнюдь не защищает креационизм (весьма уместно писательница замечает, что «креационизм — это

лучшее, что могло бы произойти с дарвинизмом: карикатура на религию, которая кажется оправданием дарвинистского презрения к религии в целом»⁷). Ее очерк направлен против того пиетета, перерастающего в поклонение, какой встречают в современной интеллектуальной среде теории, призванные развенчать специфичность природы человечества. Эта специфичность, пишет Мэрилин Робинсон, наиболее очевидна в трех корпоративных продуктах человеческого существования, характеризующих общественную жизнь: в религии, в искусстве, в демонстрации общности, да и в самой науке. Науку следует рассматривать как одну из сторон культуры — сторону, бескорыстно анализирующую пределы того, что мы можем сказать друг другу о типично человеческом в нашей среде обитания; тем не менее она так встроилась в систему современного мышления, что кажется не только соперником гуманистического исследовательского духа, но и растворителем самой культуры, сводя причинность к механизму и, таким образом, ополчаясь против собственных рациональных методов и методов убеждения. Робинсон не вдается в подробности, но ее мысли вторят те, кто видит в исчезновении религиозной веры не торжество разума, а предвестие его кризиса; и симптоматично, что предпринятое Евдокимовым около шестидесяти лет назад прочтение Достоевского констатирует: кризис разума, последовавший за редукционистским поворотом в науке и психологии, — не что иное, как иллюстрация блестящего предвидения романиста. Тот же исследователь считает, что возрождение разума предполагает возвращение к *евхаристии* как фундаментальной категории⁸. Столь популярный в нынешней атмосфере антигуманизм, черпающий из арсеналов Фрейда и Ницше не меньше, чем из Дарвина, развивает свою мысль Мэрилин Робинсон, отмечен симптомами неприятия самой культуры, усматривая в ней нечто «помешавшее освобождению от состояния навязчивого внимания ко многим людям на протяжении долгого времени»⁹. Списанный нами на пенсию Адам был по крайней мере символом свободы, товарищества и интеллектуального — пусть порой и катастрофического — самоопределения.

«Старая тайна субъективности развеяна; индивидуальность — не более чем бессмысленное осложнение очень прямолинейной органической жизни. Наш гипертрофированный мозг <...> который так долго считался сутью нашей жизни и претендовал на взаимную симпатию, предупредительность и внимание, следует по пути, каким пошли все связанные с ним компоненты коллективного существования: религия, искусство, достоинство, изящество. Философия, этика, политика, как их правильно называют. Стоит задуматься о том, как много было уничтожено, когда современная мысль провозгласила смерть Адама»¹⁰.

Произведения Достоевского — стойкий художнический протест против смерти Адама. Ему не ведомы изыски вульгаризированных Ницше, Фрейда или Дарвина, но он прекрасно сознает соблазн, парадоксальный «шарм» (термин, употребляемый Витгенштейном применительно к данному кругу явлений, заимствованный из его лекций по психоанализу)¹¹ редуктивной и детерминистской антропологии; смутные раздумья Раскольников и попытка Ракитина убедить Митю Карамазова в том, что уголовной ответственности не существует, в равной мере демонстрируют, что Достоевский прекрасно сознавал, о чем идет речь. Ракитин хочет, чтобы Митя согласился, что у него нет души, нет «образа и подобия», на которых зиждется его рассудок, и Митин ответ, сбивчивый, но серьезный и вполне ироничный: «Великолепна, Алеша, эта наука! Новый человек пойдет, это-то я понимаю... А все-таки бога жалко!» [735], — в конечном счете переключается с его неспособностью свести сочувствие к приснившемуся бездомному ребенку к инстинктивному или машинальному рефлексу, каковой сам по себе ничуть не лучше, чем какой-то импульс, толкавший его на убийство отца. Верно, *грядет* «новый человек», но это тот, кто осознает свою свободу выстроить модель взаимной отзывчивости, оставляя в стороне собственный интерес; будущее Мити решит «новый человек» [763], который выступит в облики Второго Адама, Христа.

«Образ и подобие»; Достоевский прибегает в своих произведениях к библейской образности, и это свидетельствует о том, сколь важное место занимают данные категории в его воображении. Если человечество действительно создано по образу и подобию Господа, в нем должно быть нечто непреходящее, нечто выходящее за пределы спорного или случайного. В этом смысле Адам вечен. Однако если жизнь любого индивидуума бесценна, положение, при котором огромное число людей обречено переносить забвение или обезличивание образа, безусловно трагично. Адам вечен, но из этого не следует, что можно смириться с гибелью — физической ли, духовной ли — любого из его сыновей. А значит, нужно писать, нужно делать все, чтобы память о праотце всех людей не изгладилась в мире, в котором Адам становится невидимым. Нужно продолжать рассказывать о нем, описывать, дабы удостовериться, что рассказанное, поведенное могло быть признано (что одновременно означает, что роман, закрывающий возможность интеллектуального разномыслия, терпит неудачу).

Постоянным мотивом размышлений на этих страницах были тонкость и сложность создания такого художественного вымысла, в котором отчетливо звучала бы правда и который в то же время закладывал бы основу, опираясь на которую можно было бы выстроить опровержение или отказ от нее. Так были задуманы, прежде всего, «Братья

Карамазовы», и замысел получил успешное воплощение — настолько успешное, что читатели продолжали спорить о сути происходящего, всю пользу пользуясь заготовленными автором аргументами. Достоевского нередко обвиняют в своего рода заикленности на экстремальных ситуациях и поступках; Гэри Сол Морсон, в частности, весьма пронищательно пишет об этических проблемах, которые Достоевский не раз затрагивает в своей публицистике и, возможно, в более завуалированном виде — в ряде своих романов; необходимость решения этих проблем побуждает задуматься об этике, адекватной лишь самым острым, самым неотступным дилеммам¹². «Большинство жизненных решений имеют место во временном континууме, в открытом времени и у той теневой черты, за которой скрываются разнообразные последствия, которые могут наступить в разных вариантах возможного будущего, — последствия, которые тоже приходится принимать во внимание и за которые придется нести ответственность»¹³. И, как подчеркивает Морсон, это тяготение к крайностям нелегко уживается с ясно провозглашенным Достоевским тезисом о необходимости морали, проистекающей из весьма прозаичного накопления жизненной мудрости, иначе говоря, из того, что мы раньше называли вниманием к деталям. Само собой разумеется, экстремизм позиции Достоевского по части балканского кризиса 1870-х годов (и его яростная полемика с Толстым в связи с освещением этой проблематики в «Анне Карениной») говорит сам за себя, как и зачастую носящие утопическую, с оттенком апокалиптичности, окраску дискуссии на страницах «Дневника писателя». Между тем именно от односторонности подобного видения прошлого и настоящего столь красноречиво предостерегают нас его романы. Как бы то ни было, подобный пафос ряда журналистских выступлений Достоевского не искупается ни здравым смыслом, ни последовательностью религиозных убеждений.

И все же, при всей реальной противоречивости натуры Достоевского-писателя и с учетом того обстоятельства, что стремление возводить все жизненные решения в ранг апокалиптических вряд ли плодотворно в этическом плане, следует заметить, что в плане его общей повествовательной стратегии определенная нотка экстремизма неизбежна. То, что мы очерчиваем для себя как возможное, будучи поставлены перед необходимостью принять решение, несет в себе важную информацию о том, каково наше (и других, коль скоро мы разделяем ответственность с ними) место в моральном пейзаже. Хватит ли у нас сил жить с последствиями великого акта отречения? Тогда, подобно Мите Карамазову, мы постигаем для себя нечто, что совершенно очевидно явится «иконическим» поведением. Можем ли мы вообразить, что сможем жить спокойно, осознанно отказавшись подумать о страдании, которое могли бы облегчить? И тут мы сталкиваемся с противоречием; мы допускаем, что наша ответственность

не безгранична; и ее ограниченность носит не просто практический характер (как в уговорах Алеши, убеждающего Митю выбросить из головы свои радикальные устремления), а характер мысленных переживаний. Мы продемонстрировали нашу способность сознательно сузить диапазон того, что представляется нам реальным; каковы вероятные последствия этого?

Экстремальность ситуации побуждает нас сделать что-то такое, что кажется нам безусловным; мы вполне можем вообразить, скажем, под давлением негативного опыта, обстоятельства, в которых нам не удастся действовать так, чтобы адекватно отвечать этой безусловности. Но стоит нам попытаться найти этому оправдание или сознательно проигнорировать требуемое, как тут же улетучится малейший оттенок иконического измерения в нашем поведении. В таком случае мое решение уже не будет попыткой — успешной ли, нет ли — выявить некое измерение истины, которое не зависело бы от обстоятельств или моего личного настроения; оно только продемонстрирует, что в данных обстоятельствах я предпочел повести себя именно так. Так, если вернуться к приводимому Морсоном примеру, упрек Достоевского Толстому касается не столько принятого конкретного решения, сколько отказа видеть, что решение должно быть принято; резонно или нет (второе очевиднее), Достоевский полагает, что итогом мучительных размышлений Левина о балканском вопросе в конце романа «Анна Каренина» может быть только «слишком трудный» вердикт. Это ни о чем не говорит; и это является полной противоположностью решения, высвечивающего истину. Или, точнее, ставит нас в известность, что в сознании Левина нет ничего, что взывало бы к беспрекословному подчинению безусловному. И Левину — равно как и нам всем — есть от чего тревожиться.

Воображение экстремальных ситуаций может быть самоцельным и приобретать мелодраматическую окраску. В большинстве случаев любому достаточно сказать, что он не знает, как поступить; Достоевский, однако, настаивает, чтобы мы по крайней мере признали необходимость принять решение; нельзя же, как он саркастически заявляет по поводу Левина, всего лишь «пойти домой к Китти». В нас должно найтись место воображению, готовому пройти испытание экстремальным, и смирению — готовности осознать, что перед лицом такого испытания мы не можем быть уверены в себе. Чего нам не дано, так это подумать, будто параметры наших моральных обязательств можно будет пересмотреть, когда дело пойдет плохо. Именно такого рода экстремальностью определяется драматургия повествований, раз за разом развертываемых перед нами Достоевским. Решения, моральные траектории могут иметь два вектора: они рассчитаны либо на выживание, либо на гибель; и в том смысле, о котором мы говорим, они могут быть только иконическими. Но это означает, что наши

обязательства нуждаются в постоянном переосмыслении. Несколько ранее в этой части работы основной вопрос, какой ставят перед нами произведения Достоевского, формулировался вопросом: «Какой груз вам по плечу?» Нам предлагается задуматься, каково *это* будет в *этих* условиях, подразумевая под «этим» верность заветам христианства или, напротив, атеистическим принципам. В ходе этих экспериментов по изучению крайностей повествователь художественного произведения волей-неволей обязан снабжать боеприпасами каждую из противоборствующих сторон. Таким образом, «экстремизм» Достоевского не отторжим от диалогического принципа: необходимость заявить позицию и расписаться в верности ей предполагает не меньшую честность в изложении обстоятельств и идей, каковые будут подвергнуты самой суровой проверке. Открытое объявление позиции влечет за собой ее возможное опровержение, приглашая или провоцируя собеседника на исследование таких идей и обстоятельств.

Этим сплавом уступок требованиям независимой правды и уступок рискам неопределенности, связанным с утверждением этой правды словом и делом, определяется все состояние духовной — и в частности христианской — жизни, отмеченной децентрализацией и анализом неисследованного «я». Повествовательное мастерство Достоевского из общего ряда выделяет то, что он не только рассказывает истории, в которых воплощен этот трудный сплав; сплав этот оказывается также органичным компонентом его повествовательного метода, а повествование в целом делается амбициозной заявкой, суть которой заключается в стремлении доказать, что создание художественного вымысла само по себе способно стать определенного рода иконой. Отказывая себе в праве как-либо ограничивать свободу воображения, приговаривая себя к столкновению с самыми жестокими испытаниями, каким может подвергнуться вера, раскрывая воображаемое пространство непрерывному диспуту взаимонесовместимых идей и учений, проза Достоевского являет собой единственный в своем роде пример христоцентрической апологетики. Она сводит воедино проблематику творения и воображения, реального и воссоздаваемого, воплощения, божественной мощи и искупления — краеугольные вопросы существования, которые слишком редко возникают в литературе в своей взаимосвязи. И, наконец, самое важное: основываясь на всем этом, она продолжает вопрошать своих читателей, в силах ли они помыслить, что человечество лишь тогда становится самим собой, когда является отражением иного — и, соответственно, какова цена неустанного утверждения такого человечества в мире, который, кажется, только и делает, что отрицает его. Это вопрос одновременно литературный, теологический и политический. И безошибочно современный.

Примечания

¹ На это тонко намекает (пусть и с глубоко антитеистических позиций) Филип Пулмэн в третьем томе своей незаурядной трилогии *Dark Materials*. Героиня книги, бывшая монахиня Мэри Мэлоун (см.: *The Amber Spyglass*. London: Scholastic, 2000) описывает свои ощущения после утраты веры: «Больше всего мне не хватало чувства связи со всем мирозданием. Я чувствовала себя связанной с Богом, и поскольку он был там, я была связана со всеми его творениями. Но если его нет, тогда...» [471]. В следующих главах автор делает попытку предположить, что может заменить подобного рода связи, и выстраивает образ неуловимой, но вездесущей «Пыли», наполняющей разумную вселенную, и о миссии людей — блюсти связанность, которую Пыль делает возможной. Мысль очень проста: любое заявление о конце теистической религии обречено иметь дело с утратой этого измерения неизбежного и непрошеного слияния.

² Eagleton. *Holy Terror*. P. 136.

³ О понимании Симоной Вейль категории «*misere*» см., например: *Waiting on God*. London: Routledge & Kegan Paul, 1951. P. 76–94, а также *Gravity and Grace* (Routledge & Kegan Paul, 1952), 72–76.

⁴ Eagleton. *Holy Terror*. P. 69.

⁵ Pattison G. *Freedom's Dangerous Dialogue: Reading Kierkegaard and Dostoevsky Together* (p. 237–256 in Pattison and Thompson). P. 251–252.

⁶ Robinson M. *The Death of Adam: Essays in Modern Thought*. Boston: Houghton Mifflin, 1998.

⁷ Robinson. *The Death of Adam*. P. 40.

⁸ Evdokimov. *Dostoievski et le problème*. S. 413–415, 419.

⁹ Robinson. *The Death of Adam*. P. 62.

¹⁰ Robinson. *The Death of Adam*. P. 74–75.

¹¹ Wittgenstein L. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Ed. C. Barrett. Oxford: Blackwell, 1970. P. 24.

¹² Morson. *Introductory Study*. P. 101–105.

¹³ Morson. *Introductory Study*. P. 105.