

ДОСТОЕВСКИЙ И ЛЕЙБНИЦ

«...Смейтесь, господа, но только отвечайте: совершенно ли верно сосчитаны выгоды человеческие?».

Достоевский. Записки из подполья.

«Зло метафизическое и физическое (т. е. несовершенство в вещах вообще и зло наказания у существ разумных) становится иногда вспомогательным добром, являясь средством для добра более значительного».

Лейбниц. Теодицея.

По названию статья примыкает к ранее созданным: «Достоевский и Ницше. Философия трагедии» Л. Шестова (1903) и «Достоевский и Кант» Я. Голосовкера (1963). Общим для этих работ является сравнение писателя и мыслителя и то, что объектом сравнения с русским писателем оказывается германский мыслитель. Скорее всего, это не случайно.

В 1914 году вышла статья (первоначально доклад) В. Ф. Эрн «От Канта к Круппу». Ужасы мировой войны, которую начала Германия, вооруженная Круппом, автор поставил в связь с достижениями германской мысли в философии Канта. От него к Круппу протянута прямая линия.

Статья и сейчас производит сильное впечатление. Одна из причин: установлены взаимоотношения, какие чаще всего не рассматриваются. Действительно, Кант по давней и оправданной традиции включается в сферу культуры; Крупп — никогда, словно тот и другой принадлежат разным народам. Правда, Эрн и не считает Круппа культурным феноменом, но не отделяет его от Канта, находя общее в столь разных проявлениях национального духа.

В «Критике чистого разума» Кант с достаточной ясностью предложил: есть нечто запредельное для любой рассудочной способности — то, чего она не в силах постичь. Признание разумом собственной предельности составляет его важное качество, позволяет доверять его суждениям, обращаться

к нему за разрешением «последних» вопросов, не ожидая, впрочем, полных решений.

Темной для разума является объективная истина — то, ради чего он мыслит необходимым свое существование. Кант признал невозможным окончательное суждение об истине, ибо оно делается средствами, достоверность которых нельзя доказать, — нашей логикой.

Два пути открываются, признавай мы этот вывод. Первый: нет ничего, на что может опереться человек в своем поведении — едва ли не каждое действие логически оправдано. Второй: так как проблематично всякое суждение, от человека требуется осмотрительность именно в суждении, тем паче в поведении. Последнее слово об истине не сказано, и не может быть никогда сказано, и на человека, ею занятого, это кладет особую ответственность. Страстью к истине он осужден чуть ли не на полное бездействие в мире или на действия, в которых чаще всего раскаивается; на муку постоянного противоречия самому себе.

Одним из ближайших предшественников Канта в германской мысли был Г. Лейбниц — странно, что его-то и не называет В. Эрн в своем перечислении: Эккарт, Лютер, Беме. У Канта и Лейбница есть общая черта: оба исходят из того, что мир (истина) больше, чем в силах понять наш ум. На этой посылке держится главный труд Лейбница — «Опыт теодицеи о благости Божьей, свободе человека и начале зла» (1710 г.).

Философ утверждал, что мы не знаем Божьего замысла, Божьей мысли о мире, а потому не можем судить о мире и действовать, исходя из наших ограниченных суждений. То, что кажется злом и несправедливостью — по отношению к нам, близким к видимому и постижимому миру — в действительности (которую ум бессилён обнять во всей полноте и бесконечных связях) может как раз предохранить и весь мир, и самих людей от зла еще большего.

«...Всякий раз, когда какая-либо вещь из творений Бога кажется нам достойной порицания, мы должны заключить, что она недостаточно нами познана и что мудрец, который постиг бы ее, решил бы, что невозможно даже и желать чего-нибудь лучшего» (4, 476)¹.

¹ Все цитаты из сочинений Лейбница даны по изданию: Г. В. Лейбниц. Сочинения в 4-х томах, М., «Мысль», 1989, с указанием в скобках тома и страницы.

Иными словами, не зная во всем объеме принципов Божьего мира, нельзя судить о нем, исходя из собственного бытия. Еще менее возможно индивидуальное поведение, цель которого состоит в перемене окружающего порядка: ограниченные суждения допускают и ограниченные (собственной жизнью человека) области распространения.

Эту мысль Лейбница И. Кант довел в «Критике чистого разума» до положения, согласно которому истина всемирного устройства — тайна для человека, и его действия не могут распространяться на мировой порядок. «...Явления природы суть предметы, которые даются нам независимо от наших понятий; следовательно, ключ к ним находится не в нас и нашем чистом мышлении, а вне нас...»¹.

Логика Лейбница-Канта предостерегает от таких действий «вне нас», которые совершил Крупп, ибо всякое действие в мире, не зависящее от наших понятий, разрушает его непостижимый строй и лишает даже теоретической вероятности добраться до его сути.

В утверждении, что мир больше человека и тот не в состоянии познать его величину и должен соблюдать осторожность не только в поведении, но и суждении, состоит значение слоев культуры, представленных традицией Лейбница — Канта. Ее естественно называть «гуманитарной» — она рождена сознанием и скромности места, занимаемого человеком в бесконечном мире, и уникальности этого места. Таковое сознание, внушая бережное суждение/поведение, озабочено судьбой человека, он в первую очередь платит за любую поспешность, всякую резкость.

«Логика резкости» представлена Круппом. Ошибка верного наблюдения В. Эрнэ заключалась в том, что он перешел грань, отделяющую кантовское суждение, продиктованное помыслом об истине, от «суждения» Круппа, занятого не истиной, а результатом. Для Канта истина — в невозможности результата, какого добивается человек, — полного постижения мира. Кант исходил из предпосылки, что познание есть процесс, не имеющий (из-за особенностей человеческого разума) итога, и действия, вызванные таким познанием, неизбежно идут как бы на ощупь, словно (используя аналогию Ф. Ницше, своеобразно продолжившего традицию Лейбница — Канта) человек движется по канату над пропастью.

¹ И. Кант. Сочинения в шести томах. Т. 3. М., 1964. С. 444.

Из логики Лейбница—Канта следовало: условия, каких человек добивается (познания мира — гносеологического образа рая) неосуществимы. Это не значит, что к ним не должно стремиться. Должно, однако сознавая недостижимость. С одной стороны, это абсурд; с другой — намного больше любого результата, да это и есть результат, но не тот, которого хотят приверженцы идеи полной постижимости, служащей им основанием радикальных действий с якобы предвидимым итогом.

Путь от Канта не вел к Круппу. Там, где философ останавливался, предвидя невозможность результата, промышленник шел дальше, уповая на результат, от которого мыслитель отказался. Это были вообще разные пути внутри германского духа, внутри духа европейского.

Два пути видел и Достоевский. «Повторяю, усиленно повторяю: все непосредственные люди и деятели потому и деятельны, что они тупы и ограничены. Как это объяснить? А вот как: они вследствие своей ограниченности ближайшие и второстепенные причины за первоначальные принимают, таким образом скорее и легче других убеждаются, что непреложное основание своему делу нашли, ну и успокаиваются; а ведь это главное. (...) Ну а как я, например, себя успокою? Где у меня первоначальные причины, на которые я упрусь, где основания? Откуда я их возьму? ...У меня всякая первоначальная причина тотчас же тащит за собой другую, еще первоначальнее, и так далее в бесконечность» («Записки из подполья»; 5; 108).

Речь безымянного персонажа Достоевского близка одному из суждений Лейбница в «Теодицее»: «Не созерцая вещей во всей совокупности, можно находить тысячи предметов, созданных не так, как следовало бы» (4, 205).

Это значит, всякое наше действие, вызванное неудовольствием от существующего порядка отношений, дел, вещей, может быть успешным, когда мы владем знанием первопричин, вызвавших наличный порядок. Кто может быть убежден в таковом знании? Только недалекий ум, отвечает Достоевский, тот, кто принимает близкие и второстепенные причины за окончательные. Действия и мысли в такой ситуации будут равно недалеки, сколь бы ни были несомненны поводы, толкающие к ним. «Предмет же Бога есть нечто бесконечное, его заботы объемлют универсум; то, что мы знаем об этом, почти ничтожно; а между тем мы хотим измерить его мудрость и его благодать на основании известного — какая дерзость или, скорее, какое безумие!» (Лейбниц, 4, 221).

В этом пункте совпадают взгляды Лейбница и Достоевского: оба полагают мир бесконечным и находят человека бессильным познать его. Лишь сознавая свое бессилие постичь вечность Божьего порядка, человек открывает возможности постижения, поскольку заранее отказывается от негодных средств. Одно условие непременно — избегать действий/суждений, вызывающих перемены непостижимого мира — естественный вывод из признания бесконечности универсума.

Вследствие того, что человек брошен в этот мир, он, человек, тоже предрасположен к бесконечному бытию, но не в универсуме — иначе не было бы их взаимных отличий, которые придают человеческому существованию уникальный характер, — а в себе самом. Оба универсума оказываются близки, и Лейбниц это заметил: «...Человеческий род, насколько мы знаем, есть только фрагмент или небольшая часть града Божьего, или республики духов» (4, 230).

Фрагмент града, следовательно, человек обладает признаками целого — они-то и лишают серьезности любые помыслы о перемене внутри этого целого.

Слова Лейбница о непостижимой бесконечности универсума отзываются в герое Достоевского: «...Человеческая выгода иной раз не только может, но и должна именно в том состоять, чтобы в ином случае себе худого пожелать, а не выгодного. А если так, если только может быть этот случай, то все правило прахом пошло» (5; 110).

Какое же правило? Да расчет — та самая логика, на основании которой берутся переделывать мир, признавая его неудовлетворительно скроенным. Вот и встречается вопрос Достоевского: берясь переделывать негодный порядок, берутся за это, конечно, ради блага и выгод человека, иначе зачем стараться? Но точно ли взвешены все выгоды?

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

Своя воля, продолжает персонаж, и есть выгода человека, ее никогда не учитывали те, кто хлопотал о всемирном счастье, ибо если всемирное, где уж тут отличать отдельные вкусы и хотения.

Отчего герой так печется об индивидуальном хотении-волении? «Видите ли-с: рассудок, господа, есть вещь хорошая, это бесспорно, но рассудок есть только рассудок и удовлетворяет только рассудочной способности человека, а хотение есть проявление всей жизни, то есть всей человеческой жизни и с рассудком, и со всеми почесываниями». «Рассудок знает только то, что успел узнать (**иного, пожалуй, и никогда не узнает**) (...), а натура человеческая действует вся целиком, всем, что в ней есть, сознательно и бессознательно, и хоть врет, да живет» (5; 115).

Вот, оказывается, почему герой недолюбливает рассудок и критикует чистый разум: в нем нет того, без чего нет человека, но в чем он весь, — нет хотения. Тот самый второй путь европейской мысли, логику которого вырабатывали Лейбниц и Кант — германские предшественники русского писателя в европейской культуре, хотя, вне всякого сомнения, нельзя отождествлять того, что говорит персонаж «Записок из подполья», с тем, что писал Достоевский как мыслитель-публицист.

Суждения людей разума, полагающих мир несовершенным и нуждающимся в улучшениях, Лейбниц объявляет поверхностными, Достоевский — тупыми и ограниченными. «Причиной грубого заблуждения этих людей служит то, что они воображают, будто природа создана только для них, и считают ничем все, что не имеет отношения к их личности, откуда они делают вывод, что если в универсуме что-либо совершается вопреки их желанию, то все идет дурно» (Лейбниц, 4, 309—310).

Такой взгляд означает, что мир подвергают жесткой моральной оценке, и все, не соответствующее предлагаемой нравственной норме, определяют злом.

Спустя двести лет другой германский ум подтвердил критику Лейбницем морализаторства. Во всем происходящем Ф. Ницше признал один смысл — художественный, и в Боге увидел художника, «который как в созидании, так и в разрушении, в добром, как и в злом, одинаково стремится ощутить свою радость и свое самовластье». «...Здесь выдает себя дух, который когда-нибудь да решится... восстать против морального истолкования и морального значения существования»¹.

¹ Ф. Ницше. Происхождение трагедии из духа музыки. — Сочинения в двух томах. Т. 1. М., «Мысль», 1990. СС. 52—53.

Речь не об имморализме, но о том, что моральное суждение нельзя распространять за пределы, где оно не действует. Универсум — не объект морализаторства, иначе следует признать, что мир создан во имя человека — мысль давным-давно отвергнутая как ложная и столь же давно не обсуждаемая. Мир больше, нежели в состоянии вместить любая моральная оценка и вытекающее из нее действие.

«...Двойственная сущность эсхилловского Прометея, его одновременно дионисическая и аполлоническая природа, может быть в отвлеченной формуле выражена приблизительно нижеследующим образом: «Все существующее и справедливо и несправедливо — и в обоих видах равно оправданно»¹.

Равнооправданность противоположных качеств и есть то, что у Лейбница названо теодицеей, исключающей, по крайней мере, суждения о неблагополучии мира, ибо для этого следует знать все тайны его устройства, а уж после судить о его содержании. Мудрость состоит в том, что человек запрещает себе действия, направленные на радикальную переделку порядка жизни, в противном случае это повлекло бы ее разрушение. Подобный взгляд, вероятно, относим к одному из направлений европейской мысли, хотя внешне у него найдутся аналоги в восточной философской традиции. Разница, однако, будет в том, что последняя, предполагая надеяние, исходит из представления о мире как источнике греха, морака, обмана; надеяние же «по-европейски» исходит из императивного запрета вмешиваться в мироустройство ради его улучшения.

На фоне таких традиций видно, чем отлична от них философия многих русских литературных героев: они вторгаются в порядок не ими созданный, принципов которого они не знают. Поэтому вынуждены, оправдывая свое вмешательство, изображать этот порядок на удивление простым. И коль скоро он в их мысли таков, то и действия их столь же просты, а что является самым простым, как не сила, поощряемая, в особенности, соображениями о грядущем благе, об интересах большинства. Но даже и в таком случае не силе решать их, если перед ними останавливается разум, ибо после вмешательства силы проблему никогда не решить, в то время как ум рано или поздно найдет разгадку.

В качестве подтверждающего примера — суждение одного из современных западных мыслителей:

¹ Там же. С. 93.

«Поскольку законы природы неизменны, они не могут быть нарушены или созданы (...) Они недоступны контролю со стороны человека, а их незнание или игнорирование может привести к беде»¹.

Да, человек не должен вмешиваться в мироустройство, у человека другое назначение — не переделывать неведомый ему порядок (это всегда оборачивается уничтожением — и порядка, и человека), а не дать миру «встроить» в себя человека, подчинить его себе, что происходит всякий раз, когда берутся за переустройство. Человек и мир не существуют как единое целое, а сосуществуют, и это сосуществование требует от людей осторожных действий.

Это и разумел некогда Лейбниц, полагая богохульством всякое мнение о неблагополучии мира. Думать так — значит низводить божество до уровня морализующего субъекта и, прибавлю от себя, обнаруживать болезненную манию величия. Такая психология свойственна большинству социальных реформаторов; они, замечу вскользь, все как один лишены подлинного художественного чутья и фатально неспособны ни понимать, ни тем более создавать искусства. Их оценки в этой области поражают узостью и отсутствием воображения. Будь иначе, они никогда не могли бы заняться переустройством мира, для этого надо быть слишком невысокого мнения и о мире, и о человеке, и одновременно высоко ценить ум, прежде всего собственный. Когда бы и где ни жили такие люди, они всегда оказываются на ложных позициях, и результаты их деятельности не приносят ничего, кроме несчастий, ибо разуму отводится роль, которой тот не может играть.

Вероятно, это имелось в виду персонажем «Записок из подполья», говорившим: в разуме человек не весь, а значит, подхватываю я, и мир, постижимый разумом, открыт не весь, и кто помышляет о его переделке, не зная его устройства, тот злодей, изверг, палач.

В России XIX столетия Достоевский явился продолжателем европейской гуманитарной традиции, объявив устами героя «Записок», что нельзя трогать этот мир, коль скоро неведом его универсальный порядок, и любая попытка произвести перемены неминуемо закончится палачеством. Это и составляет художественную проблематику «Преступления и наказания».

¹ К. Поппер. Открытое общество и его враги. Т. 1, М., 1992. С. 92.

Раскольников убежден, что мир негоден, хочет переменить его. Чтобы удостовериться, тот ли он, кто осуществит задуманное, хватит ли у него внутренних сил, он решает совершить пробу и убить старуху-процентщицу. Если рука не дрогнет и он переступит через убийство, это докажет его предназначенность.

Уже после убийства приходит мысль: раз отправился проверять себя, значит, не человек мессианского подвига; тот не ведает сомнений и не нуждается в самопроверках. Разрушение мечты Раскольникова о себе самом, о будущей гармонии, принести которую он считал себя призванным (в подготовительных материалах к роману попадает фраза: «Мечтание о земном рае» — 7; 84) и является одним из его наказаний.

На каторге он возбуждает у арестантов неприязнь, вырастающую до ненависти. «Он ходил в церковь молиться вместе с другими. Из-за чего, он и сам не знал того, — произошла однажды ссора; все разом напали на него с остервенением.

— Ты безбожник! Ты в бога не веруешь! — кричали ему. — Убить тебя надо» (6; 419).

Неверие Раскольникова в том, что он полагает негодным Божий мир и на таком основании хочет его переделать (превратить в рай), не давая себе отчета, что его оценка может быть меньше того, что есть мир, и будь у него реальные средства изменить что-то, он искалечит мир. В этом и состоит его истинное преступление: убив старуху, он убил, по метафорическому смыслу, Божий мир, и арестанты словно догадались об этом: «Ты в Бога не веруешь!» Он, точно, не верил — не в бога, а в Божий порядок. Другой персонаж писателя, Иван Карамазов, отчетливо сформулирует: «Я не Бога не принимаю, я мира его не принимаю».

В этом расхождение Достоевского и Лейбница. Германская традиция возражала сетованиям на якобы негодное мироустройство. Да, то, что мы видим, плохо, но это лишь наш взгляд, и его нельзя признать достаточным. В более широком контексте плохое может оказаться хорошим, избавляя нас от худшего. Мы, продолжаю я логикой Канта, не в силах окончательно судить о мире из-за предельности средств чистого разума. Лейбниц писал:

«...В отношении места, занимаемого нашей землей в универсуме, достаточно очевидно, что нельзя было устроить ни-

чего лучшего, кроме того, что Бог создал на земле» (4, 365)¹.

Не так думают герои Достоевского. Мир плох, место никуда не годится, его нельзя принять — в нем текут детские слезы, страдают невинные. Как будто им, в частности, Ивану Карамазову, отвечает Лейбниц:

«На эти жалобы надо предложить два ответа: во-первых, ответ, данный апостолом, — что печали этого века недостойны сравнения с будущей славой, которая будет проявлена в нас, и, во-вторых, ответ, данный самим Христом в его чудесном сравнении, что, если пшеничное зерно, упавшее на землю, не умрет, оно не принесет своего плода» (4, 477).

Лейбниц не отрицает детских слез и безвинных страданий: он не выводит из этого плохого устройства мира. Нам неизвестен общий план, доказывает философ; его частным случаем оказывается любая личная неурядица, а потому из этой справедливой посылки нельзя заключать о несправедливости универсума.

Можно, говорят у Достоевского, одного личного несчастья хватит, чтобы осудить весь порядок. Никакая грядущая (или предполагаемая) гармония не искупит безвинных слез; будущая слава, обещанная апостолом, ничто возле печали нынешнего века.

Истинно и такое суждение. Из него, однако, не вытекает, что каждая детская слеза — повод проклинать весь мир, ибо, повторяю за Лейбницем, универсум — тайна для человеческого ума. Стоит признать слезинку ребенка необходимой предпосылкой к перемене всего устройства, как слезы бесчисленно умножатся: чтобы дитя не плакало, готовы спалить весь мир.

Достоевский-автор не разделяет реформаторского пыла своих персонажей — от Раскольникова до Ивана Карамазова. Пафос его романов состоит в том, что сколь бы ни был плох мир, попытка изменить его, а не конкретное зло, оборачивается злом еще большим.

В следующем после «Преступления и наказания» романе, в «Идиоте», дан образ единственный в творчестве писателя — князя Мышкина. Отношения с людьми он устраивает не на необходимости перевернуть весь строй жизни, калечащей человеческие натуры, а на понимании и сочувствии, будь то де-

¹ В порядке критики Лейбница, не входящей в мои теперешние намерения, замечу, что его оценка универсума как наилучше устроенного не имеет логического основания. Сам же Лейбниц признал порядок универсума недоступным разумной оценке.

ти швейцарской деревни, русский купец или забубенные головы Павловска. То-то один из персонажей, обращаясь к другому, оценивает поведение князя: «Мы бы с тобой затеяли крик, подрались, осрамылись, притянули бы полицию, а он вон друзей себе приобрел новых...» (8; 494).

Пожелай мы выразить такое поведение в понятиях, это, вероятно, привело бы к системе Лейбница—Канта; порядок мира нам неведом (Лейбниц), и последнего слова о нем сказать нельзя (Кант). Надлежит этот мир принять, ибо, продолжает Лейбниц, он хорош. Продолжение Достоевского иное: несмотря на то, что он дурен.

В этом расхождение германской и русской логик. Основанием первой служит презумпция скрытого блага, допущение непостижимой человеком благодати. Вторая исходит из презумпции метафизического зла, в условиях которого любое стремление заменить наличный порядок ведет к усилению того, от чего хотели избавиться. Единственным возможным поведением становится описанное в черновиках к «Идиоту»: «Себя побеждал — вот в чем наслаждение» (9; 157).

Логика Лейбница и Достоевского совпадают в признании не только бессмысленности, но враждебности человеку любых радикальных перемен. Тем, кто видит в такой позиции консервативное посягательство на дух обновления, германский мыслитель и русский писатель отвечают: радикализм — ум и действие недалеких, ограниченных людей, полагающих, будто им известно последнее слово о мире. Каков бы ни был он, все попытки переменить его не дадут искомого, ибо неведом порядок мира, а посему любая переделка обернется разрушением.

«Вот вы, например, человека от старых привычек хотите отучить и волю его исправить сообразно с требованиями науки и здравого смысла. Но почему вы знаете, что человека не только можно, но и нужно так переделывать? Из чего вы заключаете, что хотению человеческому так необходимо надо исправиться? Одним словом, почему вы знаете, что такое исправление действительно принесет человеку выгоду? (...) Ведь это покамест еще только одно ваше предположение. Положим, что это закон логики, но, может быть, вовсе не человечества» (5; 117—118).

Многие персонажи Достоевского, исключая разве князя Мышкина, одержимы страстью изменить мир и (побочный результат) человека. Цитировавшиеся выше «Записки из подполья» помогают понять: логика таких персонажей расхо-

дится с жизнью, в логике только ум, в жизни весь человек, включая его логику, вся его натура «со всеми почесываниями».

Похоже рассудил Лейбниц: «Что касается самого воления, то было бы неточно сказать, что оно есть объект свободной воли. Говоря правильно, мы намереваемся действовать, но мы не намереваемся хотеть (...). Мы не всегда также следуем последнему суждению практического разума, определяя себя к тому, чтобы хотеть; но, желая чего-либо, мы всегда следуем результату **всех склонностей** (аналог «хотению» Достоевского — **В. М.**), возникающих частично как со стороны разума, так и со стороны страстей, что нередко совершается и без точных суждений разума» (4; 160—161).

Оба согласны: жизнь не определяется разумностью, взгляд на мир как неблагой из-за количества индивидуальных несчастий есть взгляд неполный; человек живет не по разуму, а по воле-хотению, которые больше добра—зла. Нельзя утверждать: мир плохо устроен. «Зло оказывается связанным с величайшим из всех возможных благ, так что было бы несовершенством, если бы Бог не допустил зла». «...Поскольку физическое и моральное зло существует в Его (Бога — **В. М.**) совершеннейшем создании, то отсюда должно заключить (...), что без этого было бы совершенно неизбежно еще большее зло» (4, 214, 216).

Коротко говоря, «почему вы знаете, что такое исправление (от зла — **В. М.**) действительно принесет человеку выгоду?» «...Я уверен, что человек от настоящего страдания, т. е. от разрушения и хаоса, никогда не откажется. Страдание — да ведь это единственная причина сознания» (5; 118, 119).

«Конец концов, господа: лучше ничего не делать!» (5; 121). Ничего для исправления мира: по воле не исправить, у нее близкодействующая сила, от человека и на человека; по разуму не выйдет, в нем не весь человек, и разумный мир — это нечеловеческий, недочеловеческий мир. Вот почему, надо полагать, Лейбниц признал существующее наилучшим из возможных: оставлено свободным человеческое хотение. Любое переустройство даст худший результат, лучше ничего не делать, думает герой Достоевского, вмешательство увеличивает долю зла.

Правда, есть у писателя персонажи других взглядов — например, Алеша Карамазов. Но именно о его дальнейшей судьбе автор намеревался писать отдельный роман — продолжение «Братьев Карамазовых».

С этим объемом понятий связано одно из достижений гуманитарной мысли XX столетия: любая жертва собой — человеком ради идеи превращается в жертву всеми. Легенда о Великом инквизиторе как раз об этом: идея стала дороже лица. Однако нет идеи, которая стоит человеческой жертвы. В мире нет ничего, что можно признать большей ценностью, нежели человеческое существование — именно вследствие его краткости по сравнению с бесконечностью универсума. В признании этого и состоит, я думаю, нравственный опыт XX столетия. Идеи вечны, человек смертен; лучше отказаться от идеи, чем от человека. Это и есть гуманизм, человечность, добытые ценою бесчисленных человеческих жертв. Идеи же все целехоньки.

Сопоставляя философскую логику Лейбница—Канта и художественную логику Достоевского, прихожу к заключению: европейская мысль осознала противоречие мира и человека, превосходство универсума. Чтобы постичь неясное и непознанное, нужно избегать вмешательства в порядок мира, исключив прежде всего радикальные приемы. Такая система ограничения создаст условия развития индивидуальности — цели и смыслу общества. Проблема европейской культуры состоит в том, чтобы в бесконечно меняющейся истории находить именно те ограничения, которые содействуют, а не препятствуют индивидуализации.

Это давняя культурная практика, корни которой, насколько я могу проследить, уходят к мировоззрению эллинских мыслителей. От Гераклита сохранилось несколько отрывков, близких мысли Лейбница: «Для Бога все прекрасно и справедливо, люди же одно признают несправедливым, другое справедливым». «Личность — божество человека»¹).

Божий мир, каков бы ни был, не станет лучше, поэтому не трогай его, оборотись на себя, сделай себя—человека своим божеством и постигнешь благо мира. Этого не знают люди, ищут истину в мире, а не в себе, и не находят. Ограничь себя собой и найдешь бесконечное, которого страстно и тщетно ищешь в бесконечном мире: та бесконечность не про тебя.

В отличие от западных европейцев, русские, европейцы восточные, исходят из представления о тотальной негодности мирового порядка. Такой тип сознания представляют герои романов Достоевского, за исключением, пожалуй, лишь кня-

¹ Фрагменты ранних греческих философов, ч. I. М., «Наука», 1989, С. 241, 243.

зя Мышкина. Несогласие с этим порядком носит столь же тотальный характер — человек противостоит не человеку, но универсуму, как Иван Карамазов: не Бога не приемлю, а мира его не приемлю, — иносказание того, что испытывал и передумывал Раскольников, одним из художественных вариантов которого явился Иван. «Зачем ему жить? Что иметь в виду? К чему стремиться? Жить, чтобы существовать? Но он тысячу раз и прежде готов был отдать свое существование за идею, за надежду, даже за фантазию. Одного существования было мало ему; он всегда хотел большего» (6; 417).

Что же больше существования? Самое тяжелое из наказаний Раскольникова: он так и недоразумел, что сделал. Он не старуху убил, он себя убил, и каторжные бросаются на него, инстинктом чувствуя его мертвость. Финальные строки романа — «Но тут уж начинается новая история, история постепенного обновления человека, история постепенного перерождения его, постепенного перехода из одного мира в другой, знакомства с новою, доселе совершенно неведомою действительностью» (6; 422) — могут означать, что из мира смерти Раскольников переходит к живым, со всеми болями и муками живого, в которое он оказался посвященным столь ужасным способом.

Роман Достоевского предстает как разновидность архаического ритуала перехода, в связи с чем открывается проблема русского духа, не стоявшая и не стоящая для западного европейца. Я определяю ее так: не загоститься у смерти; осознать, что всякое тотальное противостояние тотальному злу есть употребление смерти на борьбу со смертью, есть потеря ориентиров, и блуждающий среди теней, думая, что бредет к выходу, запутывается, и ему, живому, грозит навечное поселение у мертвых — архетипическая русская ситуация, впервые угаданная Гоголем в «Мертвых душах».

Творчество Достоевского я определяю художественной теодицеей — признанием непостижимой тайны мира и человека. Лейбниц рассматривал универсум благим, многие персонажи Достоевского — фатально злым, но то, что сближает их, есть признание мира тайной, злой или благой. Те, кто настаивают на перемене таинственного порядка, не признают его тайны; убеждены, что им известен лучший порядок, и берут на себя бремя судить всех и все. Но совсем другое — сопротивляться злу и устраивать мир на основе предполагаемого блага. Человек ищет истину и может достичь ее в своей жизни, но не может рассматривать ее всемирным усло-

вием. Это и есть художественная теодицея, открытая Достоевским.

Если европеец озабочен, как представляется после сопоставления Достоевского и Лейбница, поиском таких ограничений деятельности человека, которые откроют неограниченные возможности индивидуализации, у русского другая проблема, хотя и она связана с ограничениями.

Тотальное несогласие с мировым порядком, свойственное духу русских, оборачивается не изменением, а уничтожением этого порядка. Западные европейцы осознали это исторически; русские, европейцы восточные, пока только художественно, но этим знанием они близки друг другу как европейцы. Хотя художественное осознание губительности любого радикального вмешательства в порядок мира дает надежду, что этот порядок не рухнет, однако исторически, как в Европе западной, русские еще не осознали этого. Возможно, им это предстоит, иначе появление Достоевского следует признать либо случайностью, либо закономерностью только литературной.