



ДЖЕЙМС СКАНЛАН

Достоевский как мыслитель

<Фрагменты>

Дух и материя

Концепция Достоевского, относящаяся к природе человека, основана на традиционной христианской онтологии, которую он воспринял еще в юности: реальность расщеплена на две сферы, сливающиеся в человеке — осязаемой материальной и неосязаемой духовной. Попытка понять пересечение того и другого видна уже в цветистом письме философствующего семнадцатилетнего Достоевского к брату Михаилу:

«Ежели бы мы были <только> духи, мы бы жили, носились в сфере той мысли, над которою носится душа наша, когда хочет разгадать ее. Мы же прах, люди должны разгадывать, но не могут обнять вдруг мысль. Проводник мысли сквозь брэнную оболочку в состав души есть ум. Ум — способность материальная, <...> душа же, или дух, живет мыслию, которую нашептывает ей сердце. <...> Ум — орудие, машина, движимая огнем душевным»^{*}.

Не будучи вполне ни духами, ни «прахом», люди обладают душами, которые, однако, в постижении реальности зависят от материальных средств.

Соединение в человеке этих двух сфер, влияющих как на мысль, так и на действие, оставалось центральной темой философии Достоевского на протяжении всей его жизни. Он часто вспоминал изречение Христа: «Не хлебом единым жив человек». Хлеб питает ту часть человеческой природы, которую Достоев-

^{*} Достоевский Ф. М. Полн. собр. сочинений: В 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. Т. 22. С. 92.

ский называл животной, физической, материальной, земной, плотской, конечной или временной. Совсем другая пища нужна для духовной, нематериальной, небесной и вечной ее стороны. Для Достоевского дух и материя — это крайние антагонисты, исключаящие друг друга по сути и не имеющие никаких общих свойств.

Обе эти стороны ни в коей мере не равны по ценности или онтологическому статусу. Область духовного, по словам мудрого старца Зосимы в «Братьях Карамазовых», есть «высшая половина существа человеческого»; материя — это только «наружная форма» реальности*.

Скорее всего, всю свою жизнь Достоевский верил, что в какой-то форме Бог и бессмертные души действительно существуют. <...>

И все же, сколь бы устойчивой ни была вера Достоевского в Бога и бессмертие, она не всегда избавляла его от сомнений; например, в одном письме 1870 года он упоминает вопрос о бытии Бога как «тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь». В зрелые года Достоевский жаждал чистой христианской веры, вполне определенной, несомненной, как в детстве, но оказалось, что подвергнув ее критическому осмыслению, он способен на не рассуждающую уверенность только в редкие минуты. Об этой тоске по непреложности говорилось в том самом письме 1854 г. к Наталье Фонвизиной, которое я цитировал во введении:

«Не потому, что Вы религиозны, но потому, что сам пережил и прочувствовал это, скажу Вам, что в такие минуты жаждешь, как “трава иссохшая”, веры, и находишь ее собственно потому, что в несчастье яснее истина. Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит 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 в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято»**. <...>

Хотя некоторые восприняли этот текст как свидетельство того, что иногда Достоевский отрицал бытие Бога и жизнь после смерти, однако нет никаких признаков преобладания у него

* Там же. Т. 20. С. 175.

** Там же. Т. 28/1. С. 176.

этих «доводов противных». Очевидно, были сомнения в виде неуверенности, однако он не говорит, что хоть когда-нибудь терял веру, — лишь то, что он «дитя» неверия и сомнения. Правдоподобная трактовка цитированного текста такова: Достоевский жалуется на то, что ему зачастую не хватает твердости в вере, но отнюдь не на отсутствие самой веры. Его «жажда верить» это поиск безусловной достоверности, когда «яснеет истина», побеждая все сомнения.

Точно так же, когда в одной из последних записных книжек Достоевский пишет, что «*через большое горнило сомнений моя осанна прошла*»*, не следует понимать это как указание на потерю веры в какие-то моменты жизни; осанна могла ослабевать, но она выдержала горнило сомнений. <...>

Особое место в сочинениях Достоевского занимают аргументы в пользу бессмертия души. Они примечательны не только как пример его рассуждений о религии, но и применительно к другим существенным особенностям его философии и поэтому заслуживают внимательного исследования, прежде чем мы перейдем к его взглядам на бытие Бога.

Между 1864 и 1880 годами Достоевский неоднократно, как в художественных произведениях, так и вне их рамок, обращался к вопросу о бессмертии души, как к исключительно важной проблеме духовной и даже материальной жизни. В 1876 г. он говорил, что идея бессмертия является «основной и самой высшей идеей человеческого бытия». Она — «*главный источник истины и правильного сознания для человечества*»; все другие высокие идеи, ради которых можно жить, «лишь из нее одной вытекают»**. Эта проблема становится одной из основных во всех его великих романах после «Преступления и наказания». То же самое относится к его переписке, записным книжкам и «Дневнику писателя».

Конечно, в большинстве случаев Достоевский не выстраивает философскую аргументацию. И все же для него типично понимание бессмертия как идеи, имеющей значение даже независимо от других принципов веры и религии. Например, в «Идиоте» Ипполит с легкостью высказывает сомнения по поводу сверхъестественного, но отнюдь не в отношении бессмертия: «Я никогда, несмотря даже на все желание мое, не мог представить себе, что в будущей жизни и Провидения нет»***.

* Там же. Т. 27. С. 86 (курсив Достоевского).

** Там же. Т. 24. С. 46–50 (курсив Достоевского).

*** Там же. Т. 8. С. 344.

Более того, начиная с середины 1860-х гг. и до конца жизни, Достоевский игнорировал свое собственное возражение и доказательства приводил. По крайней мере в пяти других местах (три из них в напечатанных работах) он приводит аргументы в пользу бессмертия, то есть прибегает к дискурсивному рассуждению, в котором или от себя, или от лица литературных персонажей представляет логические предпосылки бессмертия души. Эти места, совершенно различные по форме и контексту, содержатся в двух романах, рабочей записной книжке, письме и опубликованном очерке. Я рассмотрю каждое из них с точки зрения аргументов, представляемых Достоевским для рационального их толкования в пределах контекста.

Достоевский сформировался как мыслитель в ходе борьбы с идеями русских западников, в особенности наиболее радикальных западников, «нигилистов», чей воинствующий атеизм и революционный социализм побуждали его формулировать и защищать собственные убеждения. Если бы идеи Чернышевского, Добролюбова и Писарева не вызвали у него такого неприятия, Достоевский вряд ли сосредоточил бы столь пристальное внимание на философских вопросах, едва ли стал он столь яростно отстаивать свои собственные ответы на них. Мы должны быть благодарны «нигилистам» за темы многих его вещей — не только статей, писем и записных книжек, которые интенсивно использовались в нашем исследовании, но и его великих художественных произведений, включая «Записки из подполья», «Преступление и наказание», «Бесы» и «Братья Карамазовы».

Не в меньшей степени должны мы быть благодарны «нигилистам» и за диалектический метод, использованный Достоевским в его философствовании. Я понимаю под «диалектическим методом» Достоевского динамическое сопоставление соперничающих точек зрения. Всегда сражающийся с идеями своих оппонентов, Достоевский постоянно держит в поле своего зрения то, что противоположно его убеждениям, и стремится упрочить свою позицию за счет демонстрации неудачных тезисов оппонентов, нередко используя риторический и логический прием *reductio ad absurdum* (доведение до абсурда (*лат.*)). В этом отношении его философствование было по сути своей полифоническим и диалогическим, если использовать термины М. Бахтина. Характер после сибирских романов Достоевского был не случаен, он не был следствием чисто стилистических предпочтений: диалогические романы были естественным дополнением его диалектического подхода к философским вопросам.

<...> Позитивное содержание, фундировавшее критику Достоевского, — образ человека как свободного нравственного существа, обладающего двумя противоположными началами: материалистическим, эгоистическим, управляемым «законом личности», и духовным, альтруистичным, сознающим нравственную необходимость следовать закону любви. Представление о борьбе между этими двумя противоположными началами лежит в основе всех рассуждений Достоевского о человеческой жизни, какая бы ее область ни привлекала его внимание. Именно это представление определяет направленность предлагаемых им решений конкретных философских проблем. Духовная природа человека указывает путь к отысканию и реализации этических, эстетических, социальных ценностей; его материальная природа, проявляющаяся прежде всего в эгоизме, препятствует обретению достойного настоящего и лучшего будущего. <...>

Достоевский был против ограничения свободы человека внешними рамками, определяющими поступки индивидуума. Поэтому он и возражал против любых форм социальной регламентации: регламентация дегуманизирует индивида, лишая его свободы выбора, а следовательно, и моральной ответственности, и возможности эстетического творчества. Свободный выбор означает способность избирать добро или зло, и Достоевский был уверен, что человеку должны быть предоставлены обе альтернативы. <...>

Но вера для Достоевского не подменяет разум (широко понимаемый) и не находится с ним в противоречии — она просто выходит за его пределы. Хотя положения христианской веры не основаны на непосредственном восприятии любого рода и не выводимы логически из определенных предпосылок, для Достоевского они не являются и произвольными и алогичными установлениями воли или скачками к некоему парадоксальному абсурду. Он называет «неопровержимым» довод Ивана Карамазова о бессмысленности страдания детей, имея в виду, что эти страдания не могут быть оправданы рационально. Но он никогда не считал, что точка зрения Ивана является решающим рациональным аргументом против существования Бога, так что признание такого существования при этих условиях было бы чисто «иррациональным». Христианская вера для Достоевского не есть иррациональное бегство от рационально необходимых умозаключений; христианская вера — это нерациональный способ познания, превосходящий правильное метафизическое соотношение индивидуума и целого.

Тезис Зосимы о связи между любовью и верой, при которой любовь становится достаточным условием укрепления веры, выглядит несколько загадочным. Как психологически объяснить то, что любовь к другим человеческим существам делает нас более расположенными к вере в Бога? Достоевский не объясняет этой связи детально, но в свете его набросков к статье «Социализм и Христианство» мы можем предположить, что он отождествлял потребность в вере с потребностью в связанности, в полноте, которые были утрачены при индивидуализации общества, а любовь считал синонимом самоотверженности — отдавать себя другим, ставить других выше себя. Любить в этом смысле — значит восходить в вечный, духовный «высший синтез» бытия, то есть в то, что я назвал философской концепцией божественного у Достоевского. <...>

Вера является единственной действительно нерациональной способностью в эпистемологии Достоевского.

Тем не менее Достоевский был совершенно убежден, что там, где есть любовь, там будет такая вера, и что без нее мы, человеческие существа, обречены блуждать в темноте: как он писал в одной из записных книжек, «если мы не имеем авторитета в вере и во Христе, то во всем заблудимся». И, естественно, если любовь порождает веру, то не имеющий веры не должен иметь и любви <...>.

