

ДОСТОЕВСКИЙ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Тема потерянной человеческой личности, поставленной в условия трагического одиночества, утратившей ощущение своего гармонического единства с миром, — становится одной из ведущих тем литературы XX столетия.

Процесс превращения героя в «антигероя», осознающего свою отчужденность от мира, особенно часто связывают с растущим влиянием экзистенциальной философии в послевоенной литературе. Но нередко истоки явления стремятся обнаружить в прошлом. И здесь чаще всего звучит имя Достоевского.

В целом ряде работ отмечается, что мотивы творчества Достоевского широко проникают в литературу, связанную с художественной практикой экзистенциализма. Более того — высказывается мнение, что идеи великого русского писателя оказали воздействие на самую экзистенциальную философию.

Так возникает тема «Достоевский и экзистенциализм», важность которой несомненна для всякого, кто обращается к современной западной литературе о Достоевском.

Однако стоит подойти к теме вплотную, как очертания ее несколько расплываются. Прежде всего выясняется, что те, кто говорит об экзистенциализме Достоевского, часто подразумевают разные вещи. Одни видят в творчестве Достоевского «увертюру к экзистенциализму» (как называет «Записки из подполья» в предисловии к антологии по экзистенциализму — под названием «Экзистенциализм от Достоевского до Сартра» В. Кауфман¹). Другие считают идеи Достоевского тождественными экзистенциализму в

¹ Existentialism from Dostoevsky to Sartre, Ed. by Walter Kaufmann, N. Y. 1957, p. 13, 14.

его религиозных формах. Между этими точками зрения лежит множество промежуточных.

Нередко к тому же, говоря об экзистенциализме Достоевского, имеют в виду лишь то, что вопросы, поставленные в его творчестве, важны для решения проблемы человеческого существования. Например, Э. Брейзак выделяет такие «экзистенциалистские» темы у Достоевского: «ощущение жизни как трагедии и борьбы», «требование свободы и ответственности за нее», «поиски подлинности существования», «недоверие к возможности преобразовать мир и человеческую жизнь на разумных началах», замечая при этом, что большинство из названных тем является «вечными» темами литературы. Э. Брейзак даже настаивает на том, что «всякая великая литература имеет экзистенциальный аспект», а вопросы, которые ставятся в выдающихся литературных произведениях, имеют «экзистенциальный смысл»¹. Тут можно спорить лишь о термине. Однако очевидно, что само понятие «экзистенциального» в данной интерпретации становится предельно широким, лишается конкретности.

Эта «зыбкость» понятия «экзистенциализм» применительно к Достоевскому побуждает многих исследователей внести терминологическую ясность в вопрос. М. Шайкович, например, в монографии о Достоевском, касаясь вопроса о его «экзистенциализме», ссылается на Пауля Тиллиха, разграничивающего экзистенциальное отношение к миру как человеческую позицию и экзистенциализм как философскую школу. «Экзистенциальному противостоит отчуждение, экзистенциализму — эссенциализм,— приводит М. Шайкович рассуждения П. Тиллиха.— При экзистенциальном мышлении объект находится в себе. При не экзистенциальном — объект отчужден. Таким образом, теология — экзистенциальна, наука — не экзистенциальна, философия включает элементы обоих». Экзистенциальное мироощущение П. Тиллих считает предшествующим экзистенциалистской революции в философии и, отмечая, что она началась в литературе и искусстве с протеста против разделения субъекта и объекта, реакции против материализма и детерминизма, называет в числе деятелей экзистенциалистской революции Достоевского.

¹ Ernst Breisach, Introduction to modern existentialism, N. Y. 1962, p. 57.

М. Шайкович, присоединяясь к мнению Тиллиха, считает, что Достоевский может быть назван «экзистенциальным художником», но не экзистенциалистом¹.

Такое разделение четко очерчивает узкий круг философов-экзистенциалистов, в котором Достоевскому не отводится места, но делает поистине безграничной сферу «экзистенциального», способной включить в себя чуть ли не все современное искусство, если тенденция самовыражения преобладает в нем над эпической изобразительностью.

При этом проблема «Достоевский и экзистенциализм» практически снимается — четкие очертания ее расплываются в безмерности понятия «экзистенциальное».

И не случайно многие представители экзистенциализма (и исследователи этого философского направления) возражают против излишне широкого употребления термина, поскольку это не дает возможности обозначить им совершенно конкретное явление.

В частности, М. Грин, перу которой принадлежат несколько исследований по экзистенциальной философии, справедливо замечает, что нет концепции человека, которая была бы совершенно нова, что литература всегда занималась человеком и часто рисовала трагическую сторону его существования. Отмечая некоторое сходство в постановке проблем человеческого существования Достоевским и в экзистенциальной философии, М. Грин тем не менее считает необоснованным причисление Достоевского к мыслителям экзистенциалистского типа². Точка зрения М. Грин далеко не единственная — это реакция со стороны представителей экзистенциализма на чрезмерно широкое толкование этого понятия.

Вместе с тем возражения против экзистенциалистской интерпретации Достоевского встречаются у тех, кто выступает с резкой критикой этой философии. К примеру, можно привести точку зрения американского марксиста Сидни Финкелстайна, в книге которого «Экзистенциализм в американской литературе» вопросу об «экзистенциализме» Достоевского посвящена целая глава.

Что же все-таки можно положить в основание темы «Достоевский и экзистенциализм»?

¹ См.: Šajkovič, F. M. Dostoevsky: His Image of Man, Philadelphia, 1962, p. 155.

² См.: M. Grene, Introduction to existentialism, University of Chicago press, 1960.

Очевидно, нет смысла заниматься теми немногочисленными, впрочем, сопоставлениями, где устанавливается тождество экзистенциального способа философствования и познания мира у Достоевского. Неправомерность таких сопоставлений легко доказывается лишь ссылкой на специфику художественного творчества.

Единственным аспектом темы, заслуживающим пристального внимания, является концепция человека у Достоевского и в философии экзистенциализма. Тут можно найти много точек соприкосновения и не меньше — отталкивания. Экзистенциализм выдвигает требование, чтобы судьба индивидуальной, конкретной личности была поставлена в центр философии. Достоевский выдвигает идею верховного значения человеческой личности. Конфликт личности и общества составляет основной нерв творчества Достоевского. Конфликт личности и общества — одна из важнейших тем экзистенциализма. Уже этих моментов достаточно, чтобы стало ясным, насколько многообещающе сопоставление концепции человека у Достоевского с экзистенциалистской.

Следует сказать, однако, об одной сложности. Как известно, столпы европейского экзистенциализма к концу 50-х годов в большинстве своем отrekliсь от философии, становление которой связано с их именами. Габриэль Марсель отrekliсь от основных положений религиозного экзистенциализма после осуждения этой философии Ватиканом; М. Хайдеггер, пересмотрев существенные моменты собственной системы, отказался даже от самого термина «экзистенциализм»; Сартр стал искать пути синтеза экзистенциализма с марксизмом; Камю не только энергично откристился от экзистенциализма, но основательно сбил с толку своих исследователей заявлением, что он никогда и не был экзистенциалистом и что даже «Миф о Сизифе», считавшийся краеугольным камнем в здании французского атеистического экзистенциализма, посвящен «критике экзистенциалистов».

Думается, однако, что историк литературы не обязан принимать на веру все высказывания писателя, носящие часто полемический характер. Конец творческого пути не изменяет его начала, хотя может скорректировать восприятие этого первого этапа, оказавшегося пройденным.

Если принять на веру все подобные высказывания, то окажется, что экзистенциализма никогда и не было.

Всякое явление лучше всего поддается объяснению, если обратиться к его истокам.

Уильям Барретт говорит о двойственности связей экзистенциализма с философией XIX века: он порывает с общим направлением века, но развивает некоторые мало заметные тогда течения. «Экзистенциализм противостоит позитивизму XIX века, вере в прогресс, в человечество, неутомимо улучшающееся, противостоит Интернационалу с его социалистическими теориями и верой в прекрасное будущее человечества (которое у Достоевского символизируется образом «хрустального дворца»). Но с другой стороны, — продолжает Барретт, в это же время в России высказывался своеобразный комментатор «хрустального дворца» — «подпольный человек» Достоевского. И это-то в XIX веке, что принимает современный экзистенциализм»¹.

Однако, прежде чем своеобразный комментатор «хрустального дворца» был поднят на щит экзистенциалистами, им самым пристальным образом заинтересовались представители тех многочисленных религиозно-философских течений, которые родились в России начала XX века.

Начиная с послевоенного времени в работах многих западных философов часто появляется мысль о наличии своеобразного «русского экзистенциализма» (в представители которого зачисляются прежде всего Н. Бердяев и Л. Шестов), истоком которого является философия славянофилов, Достоевского и духовные искания начала века. Предтечей современного экзистенциализма обычно считают С. Кьеркегора. Но критика разума, требование решать философские вопросы не в процессе мышления, а в процессе своего собственного существования, критика онтологической традиции в философии, критика гуманизма, утверждение высшей ценности религиозного опыта человека, как сообщающего его существованию «подлинность», культ страдания — все эти темы Кьеркегора, составляющие самую суть проблематики религиозного экзистенциализма, были разработаны в философии ряда представителей «русского духовного ренессанса» независимо от датского мыслителя.

Важную роль в утверждении мнения о наличии истоков экзистенциализма в России сыграл Бердяев, часто повто-

¹ W. Barrett, What is existentialism? N. Y. 1964, p. 15.

рявший, что русская литературная и философская мысль была всегда по своему подходу и по своим темам экзистенциальна.

«Русская религиозная философия особенно настаивает на том, что философское познание есть познание целостным духом, в котором разум соединяется с волей и чувством и в котором нет рационалистической рассеченности», — определит Бердяев спустя более чем тридцать лет суть философских исканий начала века, протягивая от них прямую нить к современному экзистенциализму. «Употребляя современное выражение, можно было бы сказать, что русская философия, религиозно окрашенная, хотела быть экзистенциальной, в ней сам познающий и философствующий был экзистенциален, выражал свой духовный и моральный опыт, целостный, а не разорванный опыт». И тон этой философии, по мнению Бердяева, задал Достоевский. «Величайшим русским метафизиком и наиболее экзистенциальным был Достоевский»¹.

В марксистской литературе экзистенциализм осмысливается как продукт кризиса империализма. Кризисный характер этой философии подчеркивают и его многочисленные немарксистские комментаторы.

Кризис капитализма в России начала XX века также создал объективные предпосылки для развития безнадежного мироощущения среди части интеллигенции, утратившей веру в буржуазные ценности, а после опыта революции 1905 года — и веру в социальные искания.

Борьба против социально-революционного мирозерцания шла под знаком утверждения прав личности. Это было не гуманистическое провозглашение суверенных прав личности, но утверждение абсолютного приоритета личности, подавленной обществом, социальностью.

Общей платформой таких сборников, как «Проблемы идеализма», «Вехи», выразивших самую суть кризисного сознания, являлось, по словам Гершензона, «признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития, в том смысле, что внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила социального бытия и что она, а не самодовлеющие начала политического порядка, является единственно прочным базисом для всякого общественного строительства»².

¹ Н. Бердяев, Русская идея, Париж, 1946, стр. 160—161.

² «Вехи», Сб. статей, М. 1909, стр. 11.

То же стремление противопоставить «духовную сущность личности» «внешним формам общежития» (тому, что позже, в философии экзистенциализма, будет обозначено Хайдеггером термином «*Maß*») характерно и для философских направлений тех лет.

Движение это не было широким. Оно захватило наиболее рафинированную, далекую от социальности часть интеллигенции. Тем не менее оно создало определенную окраску этого периода русской культуры, названного Горьким, как известно, «позорным десятилетием», а самими деятелями этого «десятилетия» — «русским духовным ренессансом».

В Москве, Петербурге, Киеве открываются религиозно-философские общества. В московском «Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева» главная роль принадлежит С. Булгакову, фигуре, крайне характерной для русского «духовного ренессанса». Его книга «От марксизма к идеализму», в которой бывший легальный марксист, профессор политической экономии, отрекался от своих прежних идеалов и призывал к борьбе за «права духа», была сенсацией времени. Позже Булгаков принял священнический сан и, высланный в 1922 году из России, стал профессором православия и автором ряда богословских трудов.

Религиозно-философское общество в Петербурге было основано по инициативе Н. Бердяева; главную роль в нем, после отъезда Бердяева в Москву, играли Мережковские. Одновременно с книгой С. Булгакова «От марксизма к идеализму» появилась статья Бердяева «Борьба за идеализм», ознаменовавшая окончательный разрыв недавнего пропагандиста марксизма, поплатившегося за свою деятельность тремя годами вологодской ссылки, со всеми прежними идеалами.

«Духовный ренессанс» имел, помимо философского, другой аспект — литературно-эстетический. Главные его представители — В. Розанов, Д. Мережковский, Вяч. Иванов, Л. Шестов — начали переоценку всей литературы и искусства XX века, требуя освобождения ее от утилитаризма. Ими и был поднят на щит Достоевский как зачинатель нового учения о человеке, по-новому поставивший проблему личности.

«Достоевский сделал великие открытия о человеке, и от него начинается новая эра во внутренней истории человека. После него человек уже не тот, что до него.

Только Ницше и Кьеркегор могут разделить с Достоевским славу зачинателей этой новой эры. Эта новая антропология учит о человеке как о существе противоречивом и трагическом, в высшей степени неблагополучном, не только страдающем, но и любящем страдания», — напишет Бердяев позже, поставив в ряд основателей экзистенциальной антропологии Кьеркегора, Ницше и Достоевского¹.

Важным моментом экзистенциальной антропологии является полемика с просветительски-гуманистическими теориями человека. И в этом смысле религиозные течения в России начала века близки к современному экзистенциализму.

Но задолго до того, как слово «экзистенциалист» было произнесено Шестовым по отношению к Достоевскому, он заострил свое внимание на отличии концепции человека у Достоевского от просветительски-гуманистической и со всей страстностью человека, прозревшего вдруг истину, обрушился на гуманизм.

В книге «Достоевский и Нитше», вызвавшей при своем появлении широкий резонанс, Л. Шестов утверждает: гуманистическая философия — философия веры в человека — терпит крах при углубленном взгляде на человека, общество, мир, это философия поверхностная, философия обыденности. Философия же Достоевского — философия резкого неприятия мира, неверия в его будущее, — философия трагедии, философия жестокости².

Разумеется, не сама по себе «жестокость» Достоевского привлекает Шестова, но та «диалектика идей», которая, как считает Шестов, от осознания несостоятельности гуманизма и бессмысленности прославления гуманности приводит к богу. В более поздней своей работе о Достоевском Шестов напишет, что от гуманистической морали «Бедных людей» и «Униженных и оскорбленных» («Сердце захватывает, познается, что самый забитый, последний человек есть тоже человек и называется брат твой») Достоевский переходит к «гениальной» диалектике «подпольного человека» («Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»). Причина этого «перерождения убеждений» — кру-

¹ Н. Бердяев, Русская идея, стр. 181.

² См.: Л. Шестов, Достоевский и Нитше, Философия трагедии, СПб. 1909.

шение гуманизма, осознание ужаса человеческого существования, неустранимости «бед человеческих». И это бессилие помочь человечеству обращает в сердце Достоевского любовь к человечеству — в ненависть к нему¹.

Гуманистическая мораль бессильна перед трагизмом человеческого существования, резюмирует Шестов. И поэтому Достоевский, осознав это бессилие, обращается «к истине откровения о живом Боге»². Гуманизм кажется Шестову несостоятельным еще и потому, что будто бы снижает права человека, ограничивает его свободу. «Наряду с декларацией прав человека перед обществом (гуманностью) к нам занесли и декларацию его бесправия перед природою», — пишет он о гуманизме XIX века³. Сам же Шестов видит свободу человека в бунте против законов природы и общества, в отрицании необходимости, в погружении в сферу иррационального, что позже выльется у него в экзистенциалистское требование «погружения в Абсурд».

Пафос книги Шестова «Достоевский и Нитше» отражает своеобразие исканий представителей «русского духовного ренессанса», с их разочарованием в гуманизме, поглощенностью проблемой судьбы личности, решение которой видится в некоем насильственном сплаве ницшеанства с христианством.

В свою очередь, эта книга, а в еще большей степени работы Шестова 30-х годов, где творчество русского писателя сопоставляется с философией Кьеркегора, дали известный толчок к переосмыслению творчества Достоевского в духе экзистенциальной философии.

Таким образом, говоря об экзистенциализме Достоевского, следует иметь в виду, что прежде, чем появились такие работы, как, скажем, книга Ральфа Харпера о духовной изоляции у Кьеркегора, Достоевского и Ницше или книга У. Хаббена, анализирующая концепцию человека в произведениях Достоевского, Кьеркегора, Ницше и Кафки⁴, точка зрения на Достоевского как на мыслите-

¹ См.: Л. Шестов, Умозрение и откровение, Париж, 1964, стр. 181.

² Там же, стр. 185.

³ Л. Шестов, Достоевский и Нитше, стр. 32.

⁴ См.: R. Harper, *The seventh solitude, Man's isolation in Kierkegaard, Dostoevsky and Nietzsche*, Baltimore, 1965; W. Hubben, *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka. Four prophets of our destiny*, N. Y. 1962.

ля экзистенциалистского типа была уже подробно развита в работах Бердяева и Шестова, как посвященных специально творчеству Достоевского, так и касающихся некоторых аспектов проблемы человеческого существования.

«Целые тома написаны об экзистенциалистском мирозерцании Достоевского такими мыслителями, как Бердяев и Шестов», — пишет профессор У. Барретт (автор широко известных монографий «Что такое экзистенциализм?» и «Иррациональный человек», один из наиболее известных исследователей по экзистенциализму в Америке), присоединяясь к их оценке творчества Достоевского. Небезынтересна и характеристика У. Барреттом особенностей философской мысли Бердяева и Шестова. Барретт называет их «духовными детьми Достоевского», отмечая, что они принесли в экзистенциальную философию своеобразное русское видение мира: тотальное, устремленное к последнему, апокалипсическое. И, несмотря на то, что их философия — типична для Европы, они «остаются русскими насквозь, и их работы, так же как произведения другого великого русского писателя XIX века (Достоевского), могут показать нам глубину философской мысли восточной Европы»¹.

Можно привести немало примеров, насколько прочно укоренилось на Западе мнение о том, что Бердяев и Шестов, эти два представителя русского экзистенциализма, имеют особые права на Достоевского.

Ограничимся одним из наиболее характерных примеров. В вышедшей в 1968 году в Торонто книге Джемса Вернхэма, посвященной философии Бердяева и Шестова, автор анализирует различия в их мирозерцании, отталкиваясь от различий в интерпретации каждым из мыслителей творчества Достоевского. Вернхэм видит в Бердяеве и Шестове прямых духовных наследников Достоевского. Однако, считает он, хотя в произведениях Достоевского заложены все те идеи, которые дали толчки философской мысли Бердяева и Шестова, каждый взял лишь одну сторону творчества Достоевского, заложив ее в основание собственной системы. Вот что по этому поводу пишет рецензент книги Д. Вернхэма Р. Бирмен: «Хотя Бердяев и Шестов обычно упоминаются вместе и рассматриваются как два представителя русского экзистенциализма, име-

¹ W. Barrett, *Irrational man*, N. Y. 1958, p. 14.

ется фундаментальная разница между ними. Самым почитаемым для Бердяева и Шестова писателем был Достоевский. Но каждый отвергал то понимание писателя, которое предлагал другой. Шестов даже отказывал Бердяеву в праве быть христианским философом, хотя в то же время каждый испытывал глубокое уважение и даже восхищение работами другого... Для Бердяева главная мысль Достоевского выражена в «Легенде о Великом Инквизиторе», для Шестова — в «Записках из подполья»... Для Бердяева Великий Инквизитор важен, потому что здесь Достоевский ставит проблему свободы и ее уничтожения авторитарной властью, утверждающей, что она борется за счастье человечества...

Для Шестова экзистенциальная проблема лежит совсем в другом плане. Он требует для человека гораздо большей свободы, чем Бердяев. Он озабочен даже проблемой порабощения человека разумом. Подобно «подпольному человеку» Достоевского, он протестует против рациональных конструкций, против самого рассудка... Для Шестова разум — глухая стена, в которую замурован человек»¹.

Затронутые Вернхэмом вопросы — о путях человеческой свободы, о диктате разума и иррационализме человека, — пожалуй, наиболее важные при сопоставлении экзистенциалистской концепции человека с концепцией человека у Достоевского.

*

Что дает основания для причисления Достоевского к художникам «экзистенциалистского типа»?

Не только сама постановка Достоевским таких проблем, как судьба человека в мире, смысл человеческого существования, конфликт личности и общества, но и решение их — точнее сказать, попытка решения — не в духе просветительского гуманизма, но в духе отталкивания от идей, составляющих основное направление развития философской мысли XVIII—XIX веков. С подобного же «отталкивания» начал, по сути, и экзистенциализм.

Экзистенциализм утверждает, что впервые поставил в центр философии человека. Это, разумеется, не так. Но в экзистенциализме отрицается философская значимость каких бы то ни было вопросов, не имеющих отношения к

¹ «Soviet studies», Vol. XX, January 1969, № 3, p. 403.

проблеме человеческого существования, отрицается самая философия, претендующая на научность, на построение цельной системы и якобы забывшая о человеке. Ставя в центр своего внимания уникальный опыт человека, экзистенциализм отвергает всякую попытку философии быть наукой, настаивая на том, что на главный вопрос жизни человек отвечает не в процессе мышления, а в процессе собственного существования.

Успех философии экзистенциализма в немалой степени объясняется тем, что в период кризиса истории, кризиса культуры в ней поставлена проблема судьбы личности и с пугающей прямоотой и безнадежностью дан ответ: ситуация человека в мире абсурдна, трагизм человеческого существования безысходен, конфликт личности и общества неустрашим. Социальный прогресс не только не снимет трагизм человеческого существования, но, напротив, еще более обнажит абсурдность ситуации человека в мире, поставив человека перед фактом, что трагизм жизни идет не от социальной неустраимости, но коренится в самой природе человека.

Весь этот комплекс идей сформировался в полемике с традиционно гуманистическим взглядом на человека, на цель его существования, на общество и прогресс.

В просветительски-гуманистических концепциях личности судьба отдельной личности рассматривается сквозь призму интересов общества, государства, человечества. Смысл ее существования связан с категориями общественного блага, пользы, с целью общественного развития.

Основу той философии истории, которая получила преобладающее значение в эпоху Просвещения и в продолжающей ее традиции философии XIX века, составляет идея прогресса. В отличие от реакционно-романтического восприятия прошлого, лишаящего историческое движение смысла, идея прогресса сообщает имманентный смысл истории. Цель прогресса может быть различной: для Сен-Симона — создание идеального общества на основе начал разума и социальной справедливости, на основе обновленного христианства без священнослужителей; для О. Конта — торжество позитивного периода в истории человечества, должного сменить период теологический; для Гегеля — окончательное самосознание мирового духа.

Однако, какова бы ни была эта цель, именно существование ее сообщает истории смысл, сообщает смысл всем

страданиям и жертвам, приносимым человечеством во имя прогресса.

Смысл человеческой жизни оказывается связанным с целью истории.

Достоевский ставит вопрос иначе — может ли иметь история смысл, иметь цель, если в процессе ее достижения не учитывается судьба отдельной личности? Отказ Ивана Карамазова возвести на слезинке ребенка здание судьбы человеческой с целью «в финале осчастливить людей» — это не только бунт против миропорядка, против бога, допускающего зло, против теодицеи, объясняющей наличие зла в мире первородным грехом, против христианских пророчеств тысячелетнего царства Христа. Это и камешек в те гуманистические теории общественного процесса, которые, несокрушимо веря в прогресс, готовы принять как неизбежное всю глубину человеческих страданий на пути к нему, и даже оправдать их — грядущим совершенством. Достоевский требует проверить человечность прогресса индивидуальной судьбой личности. Однако отсюда еще очень далеко до экзистенциалистского *противопоставления* личности и истории, личности и общества.

Еще раньше Белинский, в часто цитируемом письме, ознаменовавшем конец периода «примирения с действительностью», вознамерился потребовать у прославленного Гегеля отчет о судьбе каждой личности, ценой крови которой покупается человеческое развитие, представлявшееся великому немецкому философу столь «разумным». «...если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, — пишет Белинский, — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою... Говорят, что дисгармония есть условие гармонии; может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить своею участью идею дисгармонии»¹.

Выступление Белинского против гегелевского универсализма было выступлением против слепого, пассивного доверия к разуму истории, против оправдания зла — грядущим совершенством, против принесения человеческих поколений в жертву идее развития. Но протест Белинского

¹ В. Г. Белинский, Полн. собр. соч., т. XII, стр. 23.

против подавления общим индивидуального далеко не является восстанием личности против истории, прогресса, общества. Протест Достоевского в сущности — такого же рода. Достоевский ощущает, как перед лицом исторических потрясений, непредугаданных противоречий эпохи слаба и незащитна наивная просветительская вера в человека, в прогресс. Но разве значит это, что Достоевский полагал, будто личность находится в конфликте с ходом истории, с обществом? Что в конфликте личность — общество, если он возникает, следует принять лишь сторону личности? Что общество извечно враждебно личности? Что усовершенствованный социальный строй подчеркнет лишь всю безнадежность попыток устранить конфликт личности и общества, причина которого кроется во внутреннем трагизме человеческого существования? Что свобода достигается не благодаря, а вопреки разуму, что разум извечно враждебен свободе? Что всякий способ существования в объектном мире, мире вещей, «сущностей», есть неподлинное бытие человека и «подлинность» достигается лишь в обращенности к себе, к собственному существованию, в осуществлении собственного «проекта личности» (как все это будет сформулировано потом в экзистенциализме)?

Такие выводы сделал из Достоевского Лев Шестов (заложивший фундамент экзистенциалистской интерпретации писателя), полагавший, что Достоевский требует у общества «отчета» за своего Раскольникова (так же, как и за судьбу «подпольного человека»), подобно Белинскому, желающему добиться отчета о судьбе всех «жертв случайностей, инквизиции и пр.»¹.

Шестов, полагая, что это — и сторона Достоевского, безоговорочно занял сторону личности, сторону «подпольного человека», утверждающего свой «своевольный каприз», сторону Раскольникова, испытывающего «пределы человеческой свободы».

Нетрудно возразить Шестову, что ни герой «Записок из подполья», ни Раскольников не тождественны автору, что их надо рассматривать в системе художественных образов произведения, что, наконец, идейная концепция Достоевского может весьма отличаться от художественного смысла его созданий. Но будет ли правильным утверждать, что всю вереницу образов «бунтарей», находящихся в кон-

¹ См.: Л. Шестов, Умозрение и откровение, стр. 183.

фликте с миром, испытывающих пределы человеческой свободы, Достоевский создал с единственной целью показать нелепость «своевольных» притязаний личности?

Верно ли думать, что писатель вовсе не ставит вопрос об ответственности человечества за индивидуальную судьбу личности, не провозглашает значение личной судьбы в известной мере выше значения судьбы всего человечества, но лишь подвергает критике подобный взгляд, словно предчувствуя его грядущее распространение?

Такая точка зрения, например, весьма отчетливо сквозит в ряде статей М. Гуса, где автор касается проблемы интерпретации философского наследия Достоевского.

«...Если Бердяев утверждал, что не человечество выше личности, а наоборот, личность выше человечества,— пишет М. Гус,— то Достоевский давал противоположное решение этой дилеммы. Придя к такому заключению, он на протяжении почти двух десятилетий, до самой смерти, во-первых, проверял его истинность и бесспорность, во-вторых, рассматривал возможность и условия воплощения этого идеала.

И делал он такую проверку методом *доказательства от противного*, ставя в своих произведениях один психологический и философский эксперимент за другим»¹.

При этом многолетняя история интерпретации Достоевского в духе персонализма или экзистенциализма оказывается просто результатом недоразумения. «Такой метод породил серьезное недоразумение,— пишет далее М. Гус.— Лев Шестов, а за ним и Бердяев называли Достоевского «адвокатом дьявола»... А Лев Шестов категорически называл Достоевского «певцом подполья», которого отнюдь не вдохновляли добро и служение ему»².

Справедливо отмечая односторонность понимания Достоевского на Западе, М. Гус приходит к выводу: «...буржуазная и мелкобуржуазная мысль на Западе восприняла и продолжает воспринимать как «истину в конечной инстанции» не подлинные взгляды Достоевского на личность, не его веру в человеческое братство и счастье, а лишь то, что противоречит этим идеям,— возражения, сомнения, доводы против них, высказываемые героями романов в страстных, мучительных спорах...»³.

¹ М. Гус, Рок и воля.— «Знамя», 1968, № 7, стр. 232.

² Там же.

³ Там же, стр. 233.

Однако сам М. Гус грешит не меньшей односторонностью. Для него «истина в конечной инстанции» — сумма положительных идей Достоевского. Но Достоевский менее всего похож на писателя, на мыслителя, из творчества которого вообще можно извлечь «истину в конечной инстанции». И поэтому «возражения и сомнения» Достоевского, например, в возможности достижения идеального состояния общества, в возможности человеческого братства, при котором не возникало бы конфликта общества с личностью, являются таким же моментом его мировоззрения, как вера в достижимость этого идеала.

Ни одну идею, содержащуюся у Достоевского, нельзя рассматривать как окончательную. Она не существует в некоей изолированности. Достоевский — своего рода диалектик, и он показывает взаимодействие идей, их неотрывность друг от друга, их борьбу.

Нельзя утверждать, подобно Шестову, что Достоевский требует признания «подпольных идей». Но так же ошибочно думать, что в «Записках» применен метод «доказательства от обратного», что «Записки» говорили: «вот к чему приводит человека уход в подполье и культ своеволия»¹.

Правильнее было бы считать, что и идея о правах человека (даже «подпольного человека»), и идея об ужасах и духоте подполья выступают у Достоевского в неразрывной связи, как моменты непознанной истины. Писатель ищет истину, но он не обладает ею. В поисках истины он исследует столкновение идей, причудливый переход каждой из них в противоположную.

Частые ссылки на противоречивость идей Достоевского, помогая исследователю извлечь сумму положительных взглядов писателя, отбросив все, что в них не уместится, в качестве противоречий, с которыми не справился великий писатель, являются образцом упрощенного подхода к Достоевскому. Не надо думать, что сам Достоевский не видел этих противоречий. Более того — он именно их и стремился вскрыть в самой действительности, но не ради них самих, а ради их преодоления,

Почти каждому тезису у писателя можно найти свой антитезис, каждому рго соответствует свое contra. Это, разумеется, затрудняет обнаружение подлинного мирозерцания Достоевского — но может быть, и не нужно стре-

¹ «Знамя», 1968, № 7, стр. 236.

миться к тому, чтобы извлечь из грандиозных мистерий тощую квинтэссенцию немногих идей? Может быть, лучше попытаться понять реальный жизненный и затем художественный смысл идейных исканий писателя?

Вернемся, однако, к проблеме судьбы личности у Достоевского и к более узкому ее аспекту — проблеме свободы человеческой личности — и попытаемся проследить ее решение в художественной практике экзистенциализма и у Достоевского.

*

Как уже говорилось, Достоевский зачастую объявляется родоначальником того понимания человеческой свободы, которое развил экзистенциализм.

Свобода в экзистенциализме — один из определяющих моментов «подлинности» человеческого существования. Человек не свободен, если он погружен в «озабоченный мир», «Мал». Чтобы достичь подлинности бытия, чтобы реализовать свободу — человеку надо, прежде всего, «выпасть» из объективированного миропорядка.

У человека — два пути: погружение в «озабоченный» мир, мир социальной обыденности, — или прорыв к подлинному существованию, в «царство свободы».

Что же такое, однако, «свобода» в экзистенциализме?

«Свобода есть моя независимость и определяемость моей личности изнутри... — пишет Бердяев, — не выбор между поставленными передо мной добром и злом, но мое созидание добра и зла»¹. Свобода, таким образом, никак и ничем не детерминирована.

Автор монографии о философии Сартра У. Дезан так формулирует сущность понимания свободы: «Свободу можно описать, но нельзя установить ее границы, так как она непрерывно создает сама себя. То, что Хайдеггер сказал о бытии, может быть применено и к свободе. В свободе «существование предшествует сущности и определяет сущность...». Существует только единственное ограничение свободы — это сама свобода. Мы можем, таким образом, сказать, что существовать — значит быть свободным...» Детерминизм же, по мнению Сартра, «является попыткой задушить свободу под бременем «массивного бытия»...»².

¹ Н. Бердяев, Самопознание, Париж, 1949, стр. 65.

² W. Desan, The tragic finale, N. Y. 1960, p. 96—97.

Признание свободы состоянием человека, тождественным существованию, ставит тему свободы-бремени, столь важную в экзистенциализме. Человек не любит свободы, старается уйти от нее в «неподлинный» мир, где можно сложить с себя тяжесть ответственности перед собственной экзистенцией. Но в мире «подлинном» он ответствен не перед фальшивыми законами «объектного» мира, но перед собой, и потому обязан нести бремя свободы. Человек брошен в свободу, подобно тому как он брошен в мир. Мы не выбираем, быть или не быть свободными, — утверждает Сартр, — мы осуждены на свободу. «Они свободны, — говорит Орест о своих подданных, собираясь раскрыть им глаза на свободу, зная, что это лишь углубит сознание тяжести существования, — настоящая человеческая жизнь начинается по ту сторону отчаяния»¹, и «по ту сторону отчаяния», следовательно, познается свобода.

Эта тема экзистенциализма широко развита в прозаических произведениях Сартра, Камю, Симоны де Бовуар. Но еще раньше в «Миросозерцании Достоевского» (1923) Бердяев настаивал на том, что тема свободы как трагической судьбы человека в мире, как тяжкого бремени, попытка сбросить которое, однако, ведет к утрате подлинности человеческого существования, — тема эта восходит к «Великому Инквизитору» Достоевского.

В современной литературе ее протягивают и к героям, считающимся экзистенциалистскими, — подпольному «парадоксалисту», Раскольникову, Ставрогину, Ивану Карамазову.

Поскольку достижение «подлинности» существования обусловлено выпадением из мира «заботы», «Ман», реализация свободы предполагает конфликт личности с обществом, которое всегда осмысливается как нечто враждебное личности.

«Борьбу за свободу мне приходилось вести во всякой идейной среде, во всяком направлении... Всякая идейная социальная группировка, всякий подбор по «вере» посягает на свободу, на независимость личности, на творчество... — пишет Бердяев. — Скажу более радикально, — продолжает он, — всякое до сих пор бывшее организованное и организующееся общество враждебно свободе и склонно отрицать человеческую личность»².

¹ Ж.-П. Сартр, Пьесы, «Искусство», М. 1967, стр. 78.

² Н. Бердяев, Самопознание, Париж, 1949, стр. 64.

Подобно Бердяеву, Камю обращается не к людям, не к человечеству, но к миллионам одиночек, не веря в возможность организации общества, не уничтожающей свободы личности.

Поддерживая борьбу личности против власти общества, борьбу, ведущуюся во имя внутренней свободы, во имя реализации своих личностных качеств, во имя осуществления «подлинности» своего существования, экзистенциализм оказывается лишенным возможности теоретически осудить любые действия личности, если они направлены на осуществление собственной экзистенции.

Позиция, таящая глубокую опасность: что в действительности ждет личность, реализующую свою свободу, — прорыв к подлинности существования или, может, разрушение личности?

Когда говорят, что Достоевского сближает с экзистенциализмом изображение личности, испытывающей пути человеческой свободы, — это верно. И Раскольников, и Ставрогин, и Иван Карамазов, поставленные в условия трагической разъединенности с миром, идут путем эксперимента над границами своей свободы.

Но результаты этого испытания различны.

Возьмем конкретный пример — Раскольникова. И другого — типично экзистенциалистского героя — Мерсо из «Постороннего» Камю, названного У. Барреттом классическим выразителем настроений экзистенциализма. «Хотя Мерсо появляется как маленький незначительный клерк, он достигает величия и героизма к концу, где он мужественно противостоит смерти и становится подлинным человеком»¹, — пишет Барретт.

Сопоставление это имеет тем больший смысл, что к нему подавал повод и сам Камю, ревностный поклонник Достоевского. Несомненно сходство ситуаций в обоих романах: в центре каждого человек, совершивший убийство и подлежащий суду общества. Однако сходство внешних деталей тем отчетливее обнаруживает разницу в художественной концепции человека у Достоевского и Камю.

Мерсо предстает перед читателем в тот момент, когда ему надо ехать на похороны матери. Мать умерла в приюте для престарелых. Почему мать в богадельне? Между сыном и ею давно не было ничего общего. Не то чтобы Мерсо был жесток к матери — он к ней просто равноду-

¹ W. Barrett, What is existentialism? N. Y. 1964, p. 8.

шен. На вопрос председателя суда, не тяжело ли было ему поместить мать в приют, Мерсо отвечает, что ни он, ни она больше ничего друг от друга не ждали, как и ни от кого.

«Мне было все равно», «мне было это безразлично» — рефрен книги, сопровождающий почти каждый поступок Мерсо.

Безразлично — умерла или не умерла мать; безразлично — жениться или нет на Мари; безразлично — работать в Алжире или ехать представителем фирмы в Париж; безразлично — считаться ли другом своего соседа «кота» Рэмона или не поддерживать с ним никаких отношений; безразлично — принимать или не принимать участие в составлении грязного письма женщине; безразлично — говорить правду или лжесвидетельствовать в полиции в пользу подонка. И с таким же безразличием убивает Мерсо человека, почти ему незнакомого и ни в чем не повинного перед ним, убивает нелепо, бессмысленно. Следовательно потом долго будет допытываться, зачем после первого выстрела, помедлив, он выпустил еще пять пуль в распростертое тело и в чем причина убийства. Но и адвокат и следователь совершенно напрасно подозревают Мерсо в запирательстве. Причин нет. Поступок Мерсо совершенно иррационален.

Следователь спрашивает Мерсо, жалеет ли он о том, что случилось. Мерсо отвечает, что «жалеть не жалеет, но что все случившееся ему досадно». Досадно — не более.

Так что же он — нравственное чудовище? Нет, отвечает Камю, это и есть подлинный человек, свободный от догм и условностей лживого мира. Он противостоит миру, не принимая его морали, он вне этого мира «заботы», социальной обыденности.

Резюмируя в одном из своих устных выступлений смысл романа, Камю сказал, что в наше время всякий человек, который не плачет на похоронах своей матери, может быть приговорен к смертной казни. Дело, разумеется, не в плаче — но в отрицании нравственных принципов, царящих в мире. «Бесчувственность», проявленная Мерсо на похоронах, становится решающим моментом при обвинении его в преднамеренном убийстве. Общество, само погрязшее в преступлениях и пороках, мстит Мерсо не столько за то, что он убийца, сколько за то, что он посторонний. Само преступление только ускоряет изгнание

Мерсо из общества, фальшивая мораль которого ему непонятна.

Американский писатель Хейдн Кэррус, посвятивший «Постороннему» Камю обширную монографию, вкладывает в уста Камю следующее суждение о Мерсо: «Мерсо стремительно идет навстречу своей смерти и утверждает свое достоинство и свое полное пренебрежение к обществу до самого конца»¹. Само преступление Мерсо при таком подходе из нелепой случайности становится глубокой закономерностью.

Выстрел Мерсо направлен не только в араба, но и во весь мир. Бунт Мерсо против общества, человечества, всех моральных и этических норм, сначала бунт пассивный, не осознанный даже им самим (всего лишь неприятие искусственных законов мира), а потом активный (убийство), — должен сообщить «подлинность» его существованию.

Не надо, разумеется, считать, что Камю любит своего героя. Нет, он старается выступить холодным и беспристрастным свидетелем — хотя это ему и не удается. Свидетельские показания даются лишь в пользу одной из сторон. Да, Мерсо не только обвиняемый, но и пострадавший. Да, общество поторопилось осудить выпавшего из него члена, отделив его от себя непроходимой гранью лжи и предрассудков, стандартных идей и мнений.

В другом своем романе Камю рассказывает о варианте процесса над «посторонним», побудившего одного из самых интересных героев «Чумы», Тарру, взбунтоваться против общества. Тарру чутко улавливает фальшь громких фраз, произносимых от имени общества прокурором в красной мантии, требующим смерти человека. «Здесь хотят убить живого человека», — вот восприятие всего процесса судебного, и этого достаточно, чтобы почувствовать «умопомрачительную близость» с обвиняемым, изгоем, вытолкнутым из общества, большую, чем с отцом². И отсюда — бунт против общества.

Но ведь все-таки существует и другая сторона проблемы. «Здесь хотят убить живого человека» — этого для Тарру достаточно, чтобы осудить потенциальных убийц. А как быть с трупом того человека (ведь он тоже был живым!), который привел Мерсо (и, наверное, его двойника из «Чумы») на скамью подсудимых?

¹ H. Carruth, *After the Stranger*, N. Y. 1965, p. 42.

² См.: А. Камю, *Избранное*, «Прогресс», М. 1969, стр. 330.

Кроткие глаза Лизаветы, подвернувшейся под его топор, преследуют Раскольников. Суд над обществом вершится Достоевским вместе с судом над убийцей, вместе с нравственной его самоказнью, вместе с плачем над участью несчастной женщины.

Камю интересует лишь одна сторона проблемы — общество убивает Мерсо. Труп человека, оставшегося на песке, забыт.

Бессмысленное убийство оказывается неподсудным с нравственной точки зрения. Мерсо оправдан. Судят мир.

Хейди Кэррус утверждает, что судьба Мерсо вернула ему утраченное им «живое ощущение свободы». Кэррус напоминает, как в течение первых недель заключения герой Камю мучился от отсутствия папирос, женщины и как тюремный сторож, в ответ на его жалобы, сказал: «Но ведь для этого-то и сажают вас в тюрьму. Это — и есть свобода. А вас лишают свободы». Мерсо соглашается, что свобода действительно в этом, свобода передвижения по земле, возможности купаться, курить, любить женщину. «Но,— продолжает Кэррус,— читатель выносит безошибочное заключение, что именно Мерсо свободен, в то время как тюремщик этой свободы лишен»¹.

Одна из главных мыслей Камю, пишет Кэррус, утверждение точки зрения, что «тюремщик, член буржуазного общества, находится под воздействием его фальшивой морали, в то время как Мерсо свободен от ее оков»².

Итак, Мерсо свободен, утверждает Камю. Человек может быть свободен в тюрьме, свободен под принуждением.

Но если свободен Мерсо и не свободен тюремный сторож, не значит ли это, что вовсе не место заключения тюрьма, но тюрьма — «весь мир»? Парадоксальный вывод этот естественно вытекает из экзистенциалистской концепции свободы человека.

Свобода — внутренняя творческая энергия человека. Свобода находится вне причинных отношений, существующих в неподлинном мире, она приходит из иного мира — из духовного начала, не детерминированного ни природой, ни обществом.

Поэтому человек может быть внутренне свободен и в цепях, может быть свободен, когда его сжигают на костре.

¹ H. Caruth, *After the Stranger*, N. Y. 1965, p. 19.

² Там же.

В то же время в любой ситуации он может быть рабом не только внешнего мира, но и себя, своей низшей природы. Поэтому свобода зависит не от внешнего мира, а от соответствия поступков человека его собственной экзистенции.

Отсюда и возникает известный парадокс Сартра, что наиболее свободным он чувствовал себя в период фашистской оккупации — решение участвовать в Сопротивлении было принято им только в соответствии со своей экзистенцией, что и определяло «подлинность» его существования в этот период.

Георгий Иванов, названный Романом Гулем «первым русским экзистенциалистом», поэт, усвоивший уроки Достоевского и соединивший их с экзистенциализмом Сартра, так иллюстрирует этот парадокс свободы экзистенциализма:

...И попережку дышим мы
То затхлым воздухом свободы,
То вольным холодом тюрьмы¹.

Холод тюрьмы, в которой пребывает Мерсо, действительно «вольный холод», по замыслу Камю и по толкованию его многочисленных комментаторов. Ну, а в «подполье» героев Достоевского чего больше — «вольного холода» или «духоты»?

Экзистенциалисты, приписывая честь открытия этой темы экзистенциализма Достоевскому, говорят о свободе, которую ощущают герои Достоевского в своей тюрьме — своем подполье.

Л. Шестов пишет: «Достоевский вдруг «увидел», что небо и каторжные стены, идеалы и кандалы вовсе не противоположное, как хотелось ему, как думалось ему прежде, когда он хотел и думал, как все нормальные люди. Не противоположное, а одинаковое. Нет неба, нигде нет неба, есть только низкий, давящий «горизонт», нет идеалов, возносящих горе, есть только цепи, хотя и невидимые, но связывающие еще более прочно, чем тюремные кандалы. И никакими подвигами, никакими «добрыми делами» не дано человеку спастись из места своего «бессрочного заключения»².

¹ Г. Иванов, Стихи, Нью-Йорк, 1958, стр. 60.

² Л. Шестов, Преодоление самоочевидностей. — «Современные записки», Париж, 1921, т. 8, стр. 140.

Это новое видение, по мнению Шестова, и составляет основную тему «Записок из подполья». Лишь с точки зрения ваурядных людей, того «всемства», которое так ненавидел и обличал Достоевский, подполье — это конура, куда запрятался герой Достоевского в своем уродливом одиночестве. В действительности же все наоборот, утверждает Шестов. Это «Достоевский ушел в одиночество, чтобы спастись, по крайней мере попытаться спастись от того подполья... в котором обречены жить «все» и в котором эти же все видят единственно действительный и даже единственно возможный мир, т. е. мир, оправданный разумом»¹.

В мире «подпольного человека», замкнутости в одиночестве и отчаянии Раскольникова, Ставрогина, Ивана Карамазова экзистенциалистские интерпретаторы Достоевского видят проявление подлинности человеческого существования.

Говоря об изображении ситуации отчуждения у Достоевского, экзистенциалисты часто сближают его с Кьеркегором и Ницше. «Что знает о себе отчужденный и изолированный индивид?» — задает вопрос Ральф Харпер. — Знает свое одиночество, свою чуждость обществу. И в конце концов ницшеанское определение величия человека одинаково применимо к самому Ницше, Кьеркегору и многим из героев Достоевского: «Великий человек тот, кто знает, как быть самым одиноким... человек, который замкнут в одиночестве не потому, что он хочет быть одиноким, но потому, что он — это он, и не может быть ему равных»².

Действительно, у Достоевского немало героев, «замкнутых» в самом одиночестве. И большей частью — это незаурядные личности.

Без сомнения и то, что связь «подполья» Достоевского с изображением духовной изоляции у экзистенциалистов существует. Вальтер Кауфман, например, не без оснований видит в фразе «подпольного человека»: «Я много раз хотел сделаться насекомым», — нить, ведущую к «Преображению» Кафки³.

Другой исследователь экзистенциализма, Х. Барнс, намечает иной источник этого образа — но опять-таки из

¹ Л. Шестов, Преодоление самоочевидностей, «Современные записки», Париж, 1921, т. 8, стр. 140.

² R. H a r p e r, The seventh solitude, N. Y. 1965, p. 11—12.

³ Existentialism from Dostoevsky to Sartre, N. Y. 1957, p. 14.

Достоевского. «Образ «Мух» у Сартра,— пишет Барнс,— навеян «Превращением» Кафки. Или, быть может,— продолжает он,— Сартр и Кафка почерпнули идею человека-насекомого из «Братьев Карамазовых» Достоевского»¹.

У Достоевского много символов «подполья». Не говоря уже о самом «подпольном человеке», можно вспомнить, что Раскольников «как паук к себе в угол забился» и хоть ненавидел эту «конуру», а «выходить из нее не хотел, и даже есть не хотел, все лежал...» (5, 435). Свое «подполье» и у Свидригайлова, представляющего вечность в виде закоптелой деревенской бабы с пауками по углам (5, 299).

Можно добавить еще, что Ипполит в «Идиоте» не хочет оставаться в жизни, принимающей странные и уродливые формы «чудовищного» насекомого, «вроде скорпиона», но только гаже и ужаснее тем, что таких в природе нет, «коричневого и скорлупчатого пресмыкающегося гада» (6, 441). И как трагически переживает он свою разобщенность с миром, где всякая мушка «место свое знает» и лишь он один всему чужой, «выкидыш» (6, 469). Можно вспомнить, как удивительно точно соответствует мироощущение Ипполита мироощущению князя Мышкина, почувствовавшего себя, после всех несчастий, таким же «выкидышем», как когда-то в Швейцарии, когда он едва умел говорить.

Все эти тарантулы, пауки и насекомые Достоевского — форма персонификации идеи враждебности мира человеку — или человека миру. И в этом смысле правы те, кто протягивает от насекомого Достоевского нить к насекомому Кафки.

Но нельзя не заметить одной особенности: и «подпольный человек», и Ипполит — люди вовсе не с тем мироощущением, которое представляется Достоевскому истинным.

«Подлинной» жизнью, если использовать терминологию экзистенциализма, живут не Ипполит, «человек из подполья», Версилов или Раскольников, но Соня и Лиза, князь Мышкин, Алеша Карамазов и Зосима. Они тоже «выпали» из объективированного миропорядка, но находятся не в состоянии вражды с обществом, не в «подполье». Напротив, они готовы принять на себя грехи людей, искупить их, очистить общество от скверны.

¹ H. Barnes, *Humanistic Existentialism*, Lincoln, Univ. of Nebraska press, 1965, p. 86.

Уход в «подполье» — не путь к достижению подлинности. Подполье — все же болезнь, нравственная или даже физическая.

Ипполит, например, обречен на смерть чахоткой. Именно близость смерти сделала трагическим его ощущение разьединенности с миром. Но мир вовсе не кажется ему безобразным, мир прекрасен — трагично лишь то, что весь этот «пир жизни» не коснется его. И за это — он отвергает мир.

«Для чего мне ваша природа, ваш Павловский парк, ваши восходы и закаты солнца, ваше голубое небо и ваши вседозволенные лица, когда весь этот пир, которому нет конца, начал с того, что одного меня счел за лишнего?» — восклицает Ипполит (6, 469). «Что мне смерть «наших ближних», материнская любовь, что мне бог, тот или иной образ жизни, который выбирают для себя люди, судьбы, избранные ими, раз одна-единственная судьба должна была избрать меня самого, а вместе со мною и миллиарды других избранных... им тоже когда-нибудь вынесут приговор»,¹ — повторяет интонацию Ипполита Мерсо. Но Мерсо безразличен мир, в который так влюблен Ипполит. Жизнь бессмысленна для него не близостью его смерти, но смертностью человека вообще. Все — избранные. Всех выбирает судьба — а не они ее. Все перед смертью равны.

Ипполит ощущает свою трагедию именно потому, что поставлен в неравные условия с другими людьми. То, что другим будет вынесен когда-нибудь смертный приговор, не имеет для Ипполита значения — он ощущает себя единственным лишним на этом пиру жизни. Бесконечная и несправедливая жестокость мира видится ему в том, что его лишили права наслаждаться тем, что есть с избытком у других, — здоровьем, радостью жизни. Он ощущает мир, как глубоко враждебный лично ему, а себя — глубоко несчастным. Он не хочет оставаться в жизни, принимающей уродливые формы, но смерть представляется ему еще большим ужасом и уродством.

Его мироощущение — это именно то мироощущение, которое стремится преодолеть экзистенциализм. Трагедия Ипполита в том, что он много ждал от жизни — жизнь же бессовестно обманула его ожидания. Самоубийство, на которое он покушается, — итог разочарования.

¹ А. Камю, Избранное, «Прогресс», М. 1969, стр. 130.

Это таким, как он, советует Камю в «Мифе о Сизифе» не ждать ничего от жизни, принимать ее Абсурд, погружаться в него. Тогда не будет и поводов для разочарований в смысле жизни, ведущих к самоубийству.

Именно таков Мерсо, не ждущий ничего от людей, от общества, от мира.

И эта внутренняя «защищенность» от разочарований дает ему возможность бестрепетно встретить смерть, а безразличие мира, приведшее в отчаяние Ипполита, кажется ему не ужасным — «нежным».

Вспоминая перед казнью смерть своей матери, Мерсо размышляет: «На пороге смерти мама, вероятно, испытывала чувство освобождения и готовности все пережить заново... Как будто недавнее мое бурное негодование очистило меня от всякой злобы, изгнало надежду и, взирая на это ночное небо, усеянное знаками и звездами, я в первый раз открыл свою душу ласковому равнодушию мира. Я постиг, как он подобен мне, братски подобен, понял, что я был счастлив и все еще могу назвать себя счастливым. Для полного завершения моей судьбы, для того чтобы я почувствовал себя менее одиноким, мне остается пожелать только одного: пусть в день моей казни соберется много зрителей и пусть они встретят меня криками ненависти»¹.

Мерсо, осознавший «перед лицом смерти» свободу и свое достоинство, стойко осуществляющий свой «проект» личности, по мнению Камю, достигает подлинности существования в «неподлинном» мире. Мерсо — экземпляр нормального человека в больном обществе.

Ипполит — больной человек, вытесненный из «пира жизни». Но сам мир, выкинувший из себя Ипполита, так же как и мир, из которого «выпали» Раскольников или герой из «Записок из подполья», вовсе не рисуется Достоевскому «тюрьмой».

«Подполье», таким образом, не «мир свободы», а мир человеческих отношений — далеко не тюрьма. Достоевский мыслит взаимодействие между этими двумя мирами совершенно по-иному, чем экзистенциализм, выворачивающий наизнанку традиционно-гуманистическое понимание отношений личности и общества.

Здесь уместно коснуться точки зрения Достоевского на абсурдность мира. Нет нужды напоминать, что поло-

¹ А. Камю, Избранное, «Прогресс», М. 1969, стр. 131.

жение об Абсурде является краеугольным камнем экзистенциализма.

«Существует лишь один действительно серьезный философский вопрос — это вопрос самоубийства», — так начинает Камю свой знаменитый «Миф о Сизифе», манифест философии Абсурда. Самоубийство — естественное стремление человека, осознавшего абсурдность окружающей действительности, — таков один из важнейших постулатов Камю.

Вопрос о глубокой связи самоубийства и осознания бессмысленности бытия глубоко волновал Достоевского.

Поводом для появления статьи «Приговор» — тоже своего рода эссе об Абсурде — явилось размышление о причинах самоубийства дочери Герцена, Лизы, — самоубийство от «холодного мрака и скуки». Герой «Приговора» (приходящийся несколько сродни другому «идейному самоубийце» Достоевского, Кириллову из «Бесов») поражен абсурдностью человеческой жизни. Даже кратковременная возможность счастья в этом мире для него невозможна — мир обесмыслен смертностью человека, конечностью его существования как неповторимой личности («Не буду и не могу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля») (XI, 321).

Он сознает, что протестовать против судьбы, уготованной ему в мире, протестовать против «мертвых и вечных» законов природы — бесполезно, но в мысли, что он обязан им подчиниться, герою «Приговора» видится глубочайшее неуважение к человечеству.

Давящая необходимость природы, неизвестно зачем произведшей человека на свет, глухой к вопросам человека о цели этого «наглого» эксперимента, вызывает у героя «Приговора» чувство протеста: «...так как... нахожу эту комедию, со стороны природы, совершенно глупую, а переносить эту комедию, с моей стороны, считаю даже унижительным — то в моем несомненном качестве истца и ответчика, судьи и подсудимого, я присуждаю эту природу, которая так бесцеремонно 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» (XI, 322), — заключает свои рассуждения будущий самоубийца. Вывод героя «Приговора» — это исходная точка рассуждений А. Камю, который, однако, пытается найти уязвимое место в логической связи Абсурда и самоубийства.

Несмотря на то, что принцип абсурдности бытия давно уже провозглашен (среди своих предшественников Камю называет Ясперса, Хайдеггера, Кьеркегора и Шестова), принцип неизбежной связи Абсурда с самоубийством, по мнению Камю, остался непреодоленным, потому что не было выработано правильное отношение к Абсурду. Нужно не стремиться устранить Абсурд (отличительным свойством которого является неустранимость), но напротив, осознав эту неустранимость, погрузиться в него. Самоубийство — как итог осознания бессмысленности существования — связано с разочарованием, с первоначальной неверной настроенностью человеческого сознания, предполагающего наличие в мире смысла. Нужно же не искать смысл — но сознать бессмысленность мира; не протестовать против этой бессмысленности — но погружаться в Абсурд, презирая его.

В стоическом принятии Абсурда, в трагическом бунте, обреченном на поражение, в непрерывной и бессмысленной борьбе, подобной сизифову труду, человек должен обрести свою личность, и это достижение подлинности существования не вопреки, а благодаря Абсурду — дает возможность противостоять стремлению к самоубийству.

Несмотря на громадное различие Мерсо, героя «Постороннего», и экзистенциалистского идеала человека, Сизифа, становится очевидной связь между романом Камю и почти одновременно написанным философским эссе.

Мерсо не ощущает ужаса приближающейся смерти, не чувствует себя несчастным перед лицом ее именно потому, что был погружен «в нежное безразличие мира», иначе — в Абсурд. То равнодушие природы, которое доводит до отчаяния героя «Приговора», ищущего в своем существовании смысл и цель, — дарует ощущение счастья герою «Постороннего», погруженному в Абсурд и приветствующему безразличие мира как «братское» расположение к себе, столь же безразличному всему.

Камю пытается снять связь Абсурда и самоубийства — погружением в Абсурд. Идеи Достоевского, воплотившиеся в «Приговоре», выражены в косвенной форме. Обосновывание необходимости самоубийства при утрате веры в смысл и цель жизни находятся, разумеется, в системе доказательств от противного. Поскольку признание абсурдности мира ведет к самоубийству, следовательно, мир не абсурден — таков вывод Достоевского. Точнее, не вывод даже — постулат, потому что сам-то Достоевский не

подвергает сомнению наличие смысла в мире. Рассуждения самоубийцы — для него один из неверных ходов человеческого сознания. Оно выше, чем сознание человека, для которого «все явления жизни проходят в самой трогательной простоте» и до того понятны, что и думать не о чем (XI, 318), однако обнаруживает бессилие человека постичь всю сложность мира («другого наблюдателя те же самые явления до того иной раз озаботят, что... не в силах... их обобщить и упростить... он прибегает к другого рода упрощению и, *просто запросто*, сажает себе пулю в лоб» (XI, 318). Итак, рассуждения героя «Приговора» — факт упрощенного подхода к миру. Путь же к истине сложен. Мир не может быть бессмыслен — это основной постулат Достоевского. Ложные установки человеческого сознания, ложные идеи и действия, наличие в мире зла, необъяснимых страданий — все это обесмысливает мир.

Отсюда понятен и бунт «подпольного человека» против природной необходимости, и бунт Раскольникова против фальшивых моральных ценностей, и бунт Ивана Карамазова против мирового зла. Но это лишь одна из сторон проблемы. Достоевский исследует, ведет ли разрыв с миром к подлинности существования, и оказывается, что в бунте против мира, в конфликте личности с обществом есть правота личности — но есть и ложь. Правота состоит в отрицании фальшивых ценностей. Но что же утверждает своим бунтом личность, оказавшаяся в конфликте с миром? Достигает ли она свободы, подлинности бытия? Могут ли добытые путем бунта ценности заменить отринутые?

Вернемся к Раскольникову, конфликт которого с миром является исходной точкой романа. Что послужило причиной этого конфликта?

Л. Шестов утверждает, что мысли Раскольникова — мысли самого Достоевского и что Достоевский, возможно, оказал влияние на Ницше.

Действительно, в теории Раскольникова есть немало общего с Ницше.

«Люди, по закону природы, разделяются *вообще* на два разряда: на низший... так сказать, на материал, служащий единственно для зарождения себе подобных, и собственно на людей, то есть имеющих дар или талант сказать в среде своей новое слово» (5, 270), — рассуждает он. И человек, стоящий над толпой, имеет право властвовать над ней.

«Человек есть нечто, что должно превзойти...— скажет через некоторое время Заратустра, создатель которого оказал немалое влияние на экзистенциализм.— Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя... Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека...»¹

Человек низшего разряда для Раскольникова даже и не обезьяна — это «вошь», «тварь дрожащая». И «властелин» имеет право как угодно распоряжаться «дрожащей тварью». Разумихин говорит Раскольникову по поводу его статьи: «Что действительно оригинально во всем этом...— это то, что все-таки кровь *по совести* разрешаешь... Ведь это разрешение крови *по совести*... по-моему, страшнее, чем бы официальное разрешение кровь проливать, законное...» (5, 274).

«Совесть принуждает Раскольникова стать на сторону преступника,— продолжает эту мысль Шестов.— Ее санкция, ее одобрение, ее сочувствие уже не с добром, а со злом. Самые слова «добро» и «зло» уже не существуют. Их заменили выражения «обыкновенность» и «необыкновенность», причем с первым соединяется представление о пошлости, негодности, ненужности; второе же является синонимом величия. Иначе говоря, Раскольников становится «по ту сторону добра и зла», и это... когда Нитше еще был студентом и мечтал о высоких идеалах. Правду сказал Разумихин — мысль совершенно оригинальная и целиком принадлежащая Достоевскому. В 60-х годах никому не только в России, но и в Европе ничего подобного и не снилось»².

Но так ли оригинальна теория Раскольникова, что она никому не могла прийти в голову, как считает Шестов?

Вопрос этот важен для выяснения художественного метода Достоевского. Поэтика экзистенциалистских произведений — нереалистична. Не случайно и то, что экзистенциалистские интерпретаторы Достоевского отказывают ему в реализме. Бердяев, например, утверждая, что всякое подлинное искусство символично, считает символическим и художественный метод Достоевского. Типов, подобных Раскольникову, Ивану Карамазову и Шигалеву,— не было в эпоху Достоевского, говорит он. Они народились

¹ Ф. Ницше, Так говорил Заратустра, СПб. 1907, стр. 8.

² Л. Шестов, Достоевский и Нитше, СПб. 1909, стр. 106.

лишь на рубеже двух веков, в кризисную эпоху, суть которой гениально предвосхитил Достоевский.

Достоевский — художник духа, пишет Бердяев. Он исследует дух человека, судьбу человека в определенной ситуации, чаще всего судьбу человека, «отпущенного на свободу». Поэтому Достоевского не интересуют ни быт, ни даже характеры, — он берет человека «выпавшим из космического порядка», «открывает неотвратимые результаты путей свободы»¹.

Слова, сказанные здесь Бердяевым о Достоевском, очень подошли бы к типично экзистенциалистскому произведению, например, к «Мухам» Сартра, где действительно исследуются не реалистические характеры, но проблема свободы человека, «выпавшего из космического порядка», бросившего вызов этому порядку, обществу, богам.

Однако преступление Раскольникова — это не философский эксперимент, как у Сартра, имеющий целью отделить человека от мира, чтобы испытать его судьбу на свободе и в трагической разъединенности с миром.

Между реализмом Достоевского и символично-рационалистической поэтикой Сартра в «Мухах», между Орестом — абстрактным героем, противостоящим столь же абстрактному миру, — и Раскольниковым, студентом 60-х годов, четко приписанному к определенному месту и времени, — существует колоссальная разница.

Утверждения, будто Раскольников — не реалистический герой, его преступление — искусственно созданная, экспериментальная ситуация, а его теория не имеет никаких корней в современной ему действительности, легко опровергаются анализом той общественной атмосферы, в которой зародилась идея романа. Существует ряд работ о Достоевском, где подробно исследуется связь теории Раскольникова с философией Штирнера, с книгой Наполеона III, со многими тенденциями современной ему действительности.

Вопреки утверждению Шестова, что Достоевский единственный теоретический отступник добра и воевал с одним лишь собой, вопреки утверждению Бердяева, что типов, подобных Раскольникову, в эпоху Достоевского не было, — Достоевский ухватил в современной ему действительности те тенденции индивидуалистического сознания,

¹ Н. Бердяев, Мирозерцание Достоевского, Берлин, 1923, стр. 43.

которые станут слишком очевидными спустя половину столетия.

Теория Раскольникова — сложный сплав идей, из которых многие войдут в экзистенциализм. Но сам Раскольников — не экзистенциалистский герой. Его теория слишком противоречит его собственной внутренней сущности.

Отношения Раскольникова с миром не похожи на отношения с ним Рокантена, Матье Деларю (Сартр) или героев Кафки. Раскольников — не «посторонний» миру. Да и сам мир — не некая абстрактная сила, противостоящая личности, враждебная ей. Сидя в своей «конуре», своем подполье, Раскольников сочинил теорию, в которой фигурируют его конкретное «я» и абстрактное, безликое общество. Но опыт человеческих связей заставляет его убедиться, что абстрактного общества не существует. Оно состоит из конкретных людей. На одном его полюсе — хищники, вроде Лужина или надворного советника Чебарова, на другом — Мармеладовы. Беда теории Раскольникова в том, что бунт против Лужиных, если он осуществляется средствами Лужиных, оказывается и бунтом против Мармеладовых, против человечества. Насилие, направленное против «паучихи» Алены Ивановны, оказывается и насилием над кроткой Лизаветой.

Мир, в котором живет Раскольников, мир человеческих страданий и свободного самопожертвования Сони, мир страшный, уродливый, злой и бесконечно прекрасный, отталкивающий и притягивающий к себе Раскольникова, — этот мир не абсурден. И Раскольников страдает не только от гнета лживых установлений общества, но и от ситуации духовной изоляции, в которой он оказался благодаря человеконенавистнической теории, отделившей его от человечества.

Тяжесть этого отъединения углубляется тем, что Раскольников не является «посторонним» миру, трагизм его конфликта с миром тем глубже, что он не испытывает чувство безразличия и отвращения к людям, ко всему человеческому, что так характерно для экзистенциалистского героя.

Это отвращение может проявляться и в бунте и в равнодушии. «И моя тоска одиночества, и моя бунтующая воинственность одинаково коренятся в этой чуждости мира»¹, — пишет о себе Бердяев, и слова эти применимы к

¹ Н. Бердяев, Самопознание, Париж, 1949, стр. 69.

любому экзистенциалистскому герою. Рокантен у Сартра испытывает острое чувство отворачивания к миру и к людям, «тошноты»; Мерсо Камю — лишен всех связей с миром, совершенно равнодушен ко всему и всем, посторонний. Он останется посторонним и в равнодушном неприятии мира, и в бунте против него, выраженном в убийстве. Экзистенциалистский герой лишен не только общественных, но и человеческих связей.

Что связывает нас? всех нас?—
Взаимное непониманье¹,—

пишет Георгий Иванов.

Существование экзистенциалистского героя поэтому производит впечатление призрачности, какого-то промежуточного состояния между жизнью и смертью, символически выраженного в существовании охотника Гракхуса у Кафки.

«Мы не способны ни умереть, ни жить»,— говорит Франц в «Затворниках Альтоны» у Сартра.— «Ни соединиться, ни расстаться»,— подхватывает Иоганна². Георгий Иванов пишет о жизни, которая вряд ли может и быть названа жизнью:

...Нельзя сказать, что я скучаю,
нельзя сказать, что я живу,
не обижаясь, не жалея,
не вспоминая, не грустя...

...Так труп в песке лежит, не тлея,
и так рожденья ждет дитя³.

Но разве присуще Раскольникову чувство равнодушия к жизни, отворачивания к миру и людям, которое так характерно для того же Мерсо? Если рефрен, сопровождающий все действия и слова Мерсо: «мне это было безразлично»,— то к поведению Раскольникова применимы слова прямо противоположные. Ему ничто, касающееся человека, не безразлично: он единственный из всех окружающих с сочувствием выслушивает исповедь Мармеладова и оставляет у нищей семьи свои последние копейки; он хлопочет перед смертью Мармеладова — посылает за доктором, просит того хоть как-то облегчить последние минуты умирающего, оставляет все свои деньги, в которых так пуждает-

¹ Г. Иванов, Стихи, Нью-Йорк, 1958, стр. 77.

² Ж.-П. Сартр, Пьесы, «Искусство», М. 1967, стр. 545.

³ Г. Иванов, Стихи, Нью-Йорк, 1958, стр. 35.

ся сам, на похороны; из эпилога мы узнаем, что Раскольников, будучи в университете, «из последних средств» помогал чахоточному товарищу, а когда тот умер, содержал его отца, что во время пожара он спас из уже загоревшейся квартиры двух маленьких детей.

Если Мерсо не понимает, что значит любить мать, а любовницу он забывает тотчас же после ее смерти («Воспоминания о Мари стали для меня безразличны. Мертвая — она не интересовала меня, — размышляет Мерсо. — Я находил это нормальным, так же как считал вполне понятным, что люди забудут меня после моей смерти... Не могу сказать, что такая мысль была горька для меня»¹), то для Раскольникова мысль об утрате любви близких людей нестерпима.

«Маменька, что бы ни случилось, что бы вы обо мне ни услышали, что бы вам обо мне ни сказали, будете ли вы любить меня так, как теперь?» (5, 538) — с тревогой спрашивает Раскольников в конце романа.

«Ты плачешь, сестра, а можешь ты протянуть мне руку?» (5, 542) — задает он вопрос Дуне.

Но откуда это мучительное сомнение в любви близких? Откуда возникшее вдруг ощущение трагической разъединенности с ними? «Мать, сестра, как любил я их», — горестно размышляет Раскольников, удивляясь отсутствию прежнего чувства.

Причина тому — убийство. Вместе со старухой Раскольников убил часть себя, «как бы отрезал себя от всего человечества». И эта разъединенность оказывается непереносимой. «О, ни за что, ни за что не прощу старушонке!» (5, 286) — восклицает он.

Шестов считает, что Раскольников оказался раздавленным «неизвестно за что» и Достоевский требует у мира ответа за Раскольникова, «забытое богом и людьми существо», словно ножницами отрезанное от всего, «обреченное уже здесь, на земле на вечные адские мучения»². Но только ли мир виноват в его одиночестве? Человечество ли оттолкнуло Раскольникова от себя своей пошлостью и обыденностью, или он отделил себя от человечества жестокостью и презрением к нему? Раскольников совершил преступление против человечества. Он заподозрил, что человек — вошь. Он убил человека. И это углубило его тра-

¹ А. Камю, Избранное, «Прогресс», М. 1969, стр. 126.

² Л. Шестов, Умозрение и откровение, Париж, 1964, стр. 183.

гическое состояние разобщенности с человечеством. Опыт свободы от общества, через который проходит Раскольников, оказывается опытом трагическим. Свобода, переходящая в бессмысленный и своевольный бунт, ведет не к подлинности существования, но к атрофии человеческого, к нравственному уродству.

Пути человеческой свободы многократно привлекали внимание Достоевского, тщательно им исследовались. Две стороны проблемы неизменно представляли взору писателя: право личности на свободу не подлежит сомнению. Свобода состоит не в осознании необходимости, свобода личности абсолютна и беспредельна. И здесь он сближается с экзистенциализмом. Но экзистенциализм не видит той опасности следования «путем свободы», опасности своевольного бунта, которая так ужасала Достоевского.

Утверждение принципа «все позволено» — последнего предела человеческой свободы — Достоевский связывал с отрицанием бога. Точно так же атеистический экзистенциализм ставит отсутствие бога в связь с принципом тотальной свободы человека.

«Если бога нет — нет никаких ценностей и убеждений, существование которых санкционировало бы наши поступки», — утверждает Сартр. «Бог умер... — пишет Сартр. — Он говорил с нами, а теперь он молчит. Быть может, он спит мертвым сном где-то вне нашего мира, как дух мертвеца. Быть может, он просто сомкнул глаза... Бог умер — но человек жив, и потому он становится атеистом»¹. Однако дело не в том, что человек становится атеистом, — дело в том, что такой атеизм, причина которому смерть бога, уничтожает внешние нормы, определяющие человеческие поступки.

Вспомним, что и Ницше «смерть бога» ставил условием утверждения права сверхчеловека: «Но теперь умер этот бог! — восклицает Заратустра, отвергая христианский принцип равенства людей. — Перед толпой мы не хотим быть равны!.. Вы, высшие люди, этот бог был величайшей вашей опасностью. С тех пор как лежит он в могиле, вы впервые воскресли. Только теперь наступает великий полдень, только теперь высший человек становится господином!.. Бог умер — теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек»².

¹ Цит. по кн.: W. E a r l e, Christianity and Existentialism, N. Y. 1963, p. 45.

² Н и ц ш е, Так говорил Заратустра, СПб. 1907, стр. 317.

Идею Ницше о сверхчеловеке, условием появления которого является смерть бога, задолго до Ницше выразил Кириллов Достоевского. «Жизнь есть боль, жизнь есть страх, и человек несчастен», — говорит Кириллов (7, 123). — Человек живет под вечным страхом, веря в тот свет, в бога — и наказание. Но надо отвергнуть бога — и поставить на его место человекобога (не богочеловека — Христа, — а человекобога — самообожествляющего себя человека, прообраза «сверхчеловека» Ницше).

«Кто победит боль и страх — тот сам бог будет» (7, 123), — продолжает Кириллов. Что надо, чтобы победить «боль и страх», связанный со старой идеей бога? «Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего — Своеволие!» (7, 644) — восклицает Кириллов. «Если нет бога, то я бог... Если бог есть, то вся воля его, и из воли его я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие» (7, 641).

Почему обязан? Ведь если нет бога и он ощущает себя богом, то, выражаясь словами «человека из подполья», с него «никто его воли не снимает», — заявляй или не заявляй Кириллов своеволие, он все равно свободен.

Но, оказывается, для утверждения такой свободы мало внутреннего ее сознания — нужно именно действие, направленное на разрушение привычных связей с миром.

В «Бытии и ничто» Сартр провозглашает цель человека — стать богом, то есть в данном случае — реализовать свою свободу в соответствии со своей внутренней сущностью, осознать отсутствие ее ограничений вовне.

«Я сам — свобода! — говорит Орест Юпитеру в «Мухах». — Едва ты создал меня, я перестал тебе принадлежать... Свобода ударила в меня, она меня пронзила, — природа отпрянула... Небо — пусто, там нет ни Добра, ни Зла, там нет никого, кто мог бы повелевать мной»¹.

Убийство для Ореста становится не столько мстью за смерть отца, сколько внутренним долгом, реализацией свободы. Своим «своеволием» он низвергает Юпитера — тот оказывается не властен над ним. Точно так же Кириллов должен заявить своеволие, чтоб «уничтожить» бога.

Поэтому Кириллов и заявляет самый полный пункт своеволия — убивает себя. Убийство это в романе производит впечатление чего-то ужасного и вместе с тем неле-

¹ Ж.-П. Сартр, Пьесы, «Искусство», М. 1967, стр. 76, 77.

пого, глубокого насилия над человеческой природой — кто в «Бесах» больше влюблен в жизнь, чем этот несчастный самоубийца, мечтающий стать человекобогом?

Самоубийство Кириллова — нелепо и безопасно для других. Но теория его далеко «не невинна», как любит выражаться Достоевский. «Знаете что, — замечает Верховенский, — я бы на вашем месте, чтобы показать своеволие, убил кого-нибудь другого...» (7, 642).

Кириллов с негодованием отвергает этот совет, считая, что убийство — низший пункт своеволия, а высший — преодоление страха смерти. Но ведь не все теоретики своеволия будут классифицировать его по пунктам.

Иван Карамазов, отталкиваясь от той же предпосылки, что и Кириллов (смерть бога будет началом явления человекобога), создал принцип «все позволено», практическую реализацию которого осуществил Смердяков.

«Нет ничего истинного — все позволено», — сформулирует потом Ницше свою мораль — вернее, отсутствие морали — «по ту сторону добра и зла», а Шестов напишет: «Можно с уверенностью утверждать, что никогда немецкий философ не дошел в «Генеалогии морали» до такой смелости и откровенности в изложении, если бы не чувствовал за собой поддержки Достоевского»¹.

Но была ли поддержка? «Все позволено» ужасало Достоевского. Кириллов хочет заявить «своеволие», преодолеть страх смерти, чтобы поставить себя на место бога, стать самому богом или, точнее, «человекобогом». Явление человекобога включает целый период развития человечества, и, пророчествует Кириллов, «историю будут делить на две части: от гориллы до уничтожения бога и от уничтожения бога до...» — «До гориллы?» — насмешливо перебивает рассказчик. «До перемены земли и человека физически», — не замечает иронии Кириллов.

Реплика эта знаменательна. Слишком много выстраданного Достоевским стоит за этой «гориллой», слишком реально осязает он опасность явления кирилловского человекобога или ницшеанского сверхчеловека.

Достоевский не допускал возможности автономии морали. Он страшился «подпольных идей», ведущих к высвобождению иррациональных сил, к разгулу ничем не контролируемых подпольных стихий, к утверждению принципа «все позволено», возвращению к горилле.

¹ Л. Шестов, Достоевский и Ницше, СПб. 1909, стр. 108.

И нельзя сказать, чтобы эти опасения были лишены основания.

В начале XX века Шестов писал: «Во всей русской литературе нашелся только один писатель, Н. К. Михайловский, почувствовавший в Достоевском «жестокое» человека, сторонника темной силы, искони считавшейся всеми враждебной. Но даже и он не угадал всей опасности этого врага. Ему показалось, что стоит только обнаружить «злонамеренность» Достоевского, назвать ее настоящим именем, чтоб убить ее навсегда. Не мог он думать... что подпольным идеям суждено вскоре возродиться вновь и предъявить свои права не робко и боязливо, не под прикрытием привычных, примиряющих шаблонных фраз, а смело и свободно, в предчувствии несомненной победы.

«Чертово добро и зло», казавшееся случайной фразой в устах чуждого автору героя романа, теперь облеклось в ученую формулу «по ту сторону добра и зла» и в таком виде бросает вызов тысячелетней вере всех живших до селе мудрецов»¹.

Вот этого ницшеанского аморализма, этого «по ту сторону добра и зла» и опасался Достоевский, прозорливо предчувствуя, какие кошмары сулит доведенный до логического конца принцип ничем не связанной свободы человеческой личности.

Нельзя, разумеется, отождествлять антибуржуазный пафос Ницше с человеконенавистнической теорией его вульгаризаторов и еще в меньшей степени — с экзистенциалистской концепцией отсутствия внешних ограничений свободы при «конструировании себя». Но нельзя и не видеть их изначального теоретического родства. Как бы ни корректировалась в экзистенциализме категория свободы категорией ответственности, отсутствие внешних ценностей, руководящих выбором человека, делает ее этически нейтральной. Человек ответствен перед собственной экзистенцией. Норм нравственности, санкционирующих его поступки, не существует. И совсем не случайно, что те представители экзистенциализма, которые задумались над проблемой ответственности человека перед человечеством, приходят к выводу о его теоретической несостоятельности. Концепция отношения личности и общества, воплотившаяся в «Чуме» и в «Постороннем» Камю, по сути, противоположны. Человек не может уклониться от ответствен-

¹ Л. Шестов, Достоевский и Ницше, СПб. 1909, стр. 122—123.

ности за все происходящее в мире, ему не может быть безразлично человечество, не может быть безразлична судьба каждого отдельного человека, — эта мысль, сквозящая в «Чуме», невольно заставляет вспомнить идею Достоевского об ответственности каждого за всех и за все.

Но в то же время позиция, избранная, скажем, любимым героем Камю, «свидетельствовать в пользу зачумленных» основана исключительно на внутреннем самоощущении личности, а не на чувстве нравственного долга.

Достоевский же, приветствуя опыт прохождения через свободу, на протяжении всего своего творчества пытается найти ей ограничение в неких нравственных принципах, находящихся вне ситуации человеческого существования, в объективно существующих законах морали, гуманности, нравственности, долге человека перед человечеством. Нельзя не видеть, разумеется, что эти объективные «нормы нравственности» связываются у писателя с христианством, точнее — с «положительно прекрасным» образом Христа. Но нельзя не заметить и того, что художественный смысл религиозно-нравственных исканий Достоевского далеко не однозначен, что с ним связывается гуманистическое утверждение общности людей, осознание смысла человеческого существования не в противопоставлении себя человечеству, а в единении с ним.

В противоположность экзистенциализму Достоевский, видя поверхностность и фальшь существующих в обществе связей, не торопится отринуть их вообще, не осмысляет мир человеческих отношений как неподлинный, не приветствует конфликт личности и общества как неизбежный. Он пытается исследовать суть этого конфликта, трагедию отъединенности человека от человечества, пути свободы человека, способы обретения подлинности существования.

И обнаруживается, что путь свободы сложен, трагичен, что принцип «все позволено» несовместим с природой человека и терпит моральный крах. Однако прохождение через опыт свободы оказывается необходимым моментом в развитии личности, стремящейся обнаружить некие нравственные законы человеческих поступков.

*

Проблема свободы человеческой личности имеет в экзистенциализме еще один аспект. Протест против понимания свободы как познанной необходимости выливается не

только в протест против исторической или природной необходимости, но и в протест против познания как средства обретения свободы. Разум и его дитя наука напрасно притязают на то, что могут дать человеку объяснение своего предназначения, объяснение мира и указать путь к свободе. В действительности же они сообщают лишь общепринятые истины и идеалы, затрудняющие личности прорыв к подлинному существованию,— так утверждает экзистенциализм. Знание, по мнению Шестова, «порабощает человеческую волю, подчиняя ее вечным истинам, по самой своей природе враждующим со всем живым, со всем, способным хоть как-нибудь проявить свою независимость...»¹. И поэтому одно из условий осуществления экзистенции — ограничение власти разума вместе с его установлениями.

Весь пафос мысли Шестова заключается в том, чтобы «страхнуть», по его собственному выражению, с себя власть «бездушных и ко всему безразличных истин», чтобы от умозрительной философии перейти к «философии конкретного существа», питающейся «истиной откровения», а не «плодами с древа познания».

И в этой борьбе он обращается за поддержкой к Достоевскому и Кьеркегору. На сходство в постановке проблемы власти разума у этих двух мыслителей указывают авторы ряда современных работ по экзистенциализму.

«Вслед за Кьеркегором, восставшим против разума и логики, обретает философский голос «подпольный человек», — пишет У. Барретт. Философская значительность «подпольного человека» в том, что он утверждает свою правоту совершенно иррационально, «без какой-либо попытки построить подобие логической структуры, с помощью лишь той искренней философской экспрессии, которую принес с собой Кьеркегор»². И, по мнению Барретта, это дает возможность занести Достоевского в число прямых предшественников экзистенциализма.

Действительно, восстание «подпольного человека» против «стены» — незыблемых законов природы, естественного развития, необходимости — очень похоже на позицию Шестова, сделавшего борьбу против разума главной темой своей философии. Первым условием утверждения свободы

¹ Л. Шестов, Киргегард и экзистенциальная философия, Париж, 1939, стр. 167.

² W. Barrett, What is existentialism? N. Y. 1964, p. 46.

человека Шестов ставит борьбу с разумом. Двучленная формула Ницше «нет ничего истинного — все позволено», первая часть которой направлена против законов природы и естественного развития, а вторая — против тех, «кто становится на защиту» законов природы (так оскорблявших «подпольного человека»), — формула эта исчерпывающим образом дает программу борьбы против «обыденности», стремящейся всем навязать свои принципы, — так утверждает Шестов в своей первой книге о Достоевском.

Мысли Шестова, высказанные в начале века, в 60-х годах повторяет Р. Харпер. Сверхчеловек руководствуется инстинктом, а не разумом, комментирует Харпер идеи Ницше. Разум должен быть слугой, а не господином. Иррационализм Ницше, считающего разум каким-то жалким исключением в природе, не имеющим цели, Харпер сближает с позицией «подпольного человека», восставшего против разума, замечая, что это же — позиция и самого Достоевского¹.

Однако Р. Харпер, так же как раньше Шестов, не учитывает всех целей, которые преследовал Достоевский, подвергая критике разум, не учитывает направленности критики.

Ницше критикует разум за ограничение свободы человека, за нормы, которые он пытается установить. «Подпольный человек», действительно, в этом близок Ницше. «Хотение... совершенно и упрямо разногласит с рассудком» (4, 156), — говорит герой «Записок», утверждая, что суть человека именно в том, чтобы подчиняться хотению, а не рассудку, хотя бы и вопреки собственной выгоде. «Стою я... за свой каприз, и за то, чтоб он был мне гарантирован, когда понадобится» (4, 161).

Слова эти восхищают Шестова, находящего нужным лишь слегка подправить «подпольного человека», добавив, что «величайшая прерогатива» подобного каприза — возможность обойтись без всяких гарантий.

В не меньшее восхищение приводит Шестова смелость, с которой герой Достоевского противопоставляет себя миру, подобно Ницше. Шестов не раз говорил о возможности влияния «Записок из подполья» на Ницше. «Ницше знал «Записки из подполья» и восторженно о них отзывался, — пишет Шестов. — Нет ничего невозможного, что его столь вызывающая фраза *percat mundus, fiat philosophia, fiat*

¹ См.: R. Harper, *The seventh solitude*, N. Y. 1965, p. 13—14.

philosophus, fiam (пусть погибнет мир, но будет философия, будет философ, я сам) есть только перевод слов подпольного человека: «Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить» (4, 237) ¹.

Ужасающий цинизм этой фразы нисколько не смущает тех многочисленных комментаторов «Записок из подполья», кто видит в желчном «парадоксалисте» трагическую личность, чью свободу от тоталитарных притязаний общества защищает Достоевский. Д. Хейворд, например, считает «подпольного человека» подлинно экзистенциалистским героем. «Романтический образ бунтаря из подполья, который протестует против интеллектуального порядка, меньше пугает, с точки зрения экзистенциализма, чем образ современного частичного человека, подчиняющегося авторитарной политической власти» ², — пишет Хейворд.

Нет нужды доказывать, что нельзя отождествлять автора с созданным им героем, что идеи «подпольного человека» — это еще не идеи самого Достоевского. Однако как же сам Достоевский относится к созданному им герою, к его иррациональному бунту?

Достоевский пишет в примечании, что сочинитель записок — одно из тех лиц, которые «должны существовать в нашем обществе, взяв в соображение те обстоятельства, при которых складывалось наше общество» (4, 133). Шестов считает, что это примечание преследует цель запутать читателя, — на самом же деле Достоевский лишь создает антураж для изложения собственных взглядов, которые не осмеливается прямо высказать.

Но что маскировал Достоевский и зачем? Если он затемнял смысл бунта «подпольного человека» против разума, законов общества, науки и идеалов, которыми живет человечество, примечаниями, имеющими цель отделить себя от своего героя, — то почему он наградил его оттапливающими чертами характера и заставил совершить поступки, ужасающая антиэстетичность и нелепость которых не может не снизить значения всех его теорий?

Однако еще меньше оснований предполагать, что Достоевский создал «подпольного человека» исключительно

¹ Л. Шестов, Умозрение и откровение, Париж, 1964, стр. 201—202.

² J. Hayward, Existentialism and religious liberalism, Boston, 1962, p. 16, 17.

с разоблачительной целью. Нет, Достоевский требует, чтобы общество заинтересовалось этим несчастным, стоящим на краю бездны. Но от требования сочувствия к «подпольному человеку» еще очень далеко до прославления его иррационалистического бунта. Кстати, вопрос об иррационализме Достоевского большей частью решается на основании «Записок из подполья». Однако проблему эту надо решать на основании анализа всего творчества Достоевского — и тут обнаруживается, что она много сложнее, чем это кажется на первый взгляд.

Антитеза «рассудок — натура», «жизнь — теория» существует во многих произведениях писателя.

Например, Порфирий объясняет причину преступления Раскольникова «книжными мечтами», а его сломленность преступлением — противоречием между теорией и натурой.

«Неужель ты думаешь, что я как дурак пошел, очертя голову? — говорит Раскольников Соне. — Я пошел как умник, и это-то меня и сгубило!» (5, 437).

И теория о праве сильной личности на преступление, и переплетающаяся с ней идея о неразумности существования старушонки, когда на ее деньги можно сделать сотни добрых дел, — обе они продукты разума. «...С одной стороны, глупая, бессмысленная, ничтожная, злая, больная старушонка... С другой стороны, молодые свежие силы, пропадающие даром, без поддержки, и это... всюду!.. За одну жизнь — тысячи жизней, спасенных от гниения и разложения. Одна смерть — и сто жизней взамен, да ведь тут арифметика!» — слышит Раскольников рассуждения студента в трактире, поражающие его совпадением со своими собственными, точно такими же мыслями. «Конечно, она не достойна жить, — соглашается собеседник студента, — но ведь тут природа» (5, 71).

Раскольников все время пытается проверить мир разумом. Для чего живут подлецы? Зачем страдают праведники? Не может ли разум человеческий лучше распорядиться мировым устройством? «Лужину ли жить и делать мерзости, или умирать Катерине Ивановне?.. Как бы вы решились, кому из них умереть?» — задает он вопрос Соне. Вопрос коварен, но Соня мудра кроткой мудростью нерассуждающего добра. «...К чему такие пустые вопросы? Как может случиться, чтоб это от моего решения зависело? И кто тут меня судьей поставил, кому жить, кому не жить?» (5, 426).

София живет чувством, не доверяя разуму, не полагаясь на него. И нравственное чувство опровергает теорию Раскольникова, создание рассудка.

Но означает ли это противопоставление разуму иррационального? Что именно в разуме кажется Достоевскому неприемлемым? Сам разум или возможность аморального его использования? Именно второе.

Арифметика сама по себе этически нейтральна. «Одна смерть и сто жизней взамен», — рассуждение это как будто пленяет нехитрой трезвостью арифметического расчета. Но нравственное чувство человека должно восстать против утилитарного подхода к человеческой жизни. Ценность человеческой личности абсолютна.

К тому же с помощью арифметики нельзя учесть все случайности, которые выдвигает жизнь. Вместе со злой старушонкой под топор попадает кроткая Лизавета. Вместо одного убийства — два. И это посрамляет притязания «арифметики» решать судьбы человека и человечества.

Достоевский отвергает рациональный подход к вопросу о цели существования конкретного человеческого существа, отвергает право Раскольникова на основании пусть самой бесспорной «теории» распоряжаться человеческой жизнью. Но это не столько протест против разума, сколько протест против его извращений, тех софизмов, которые создает услужливый ум, чтобы оправдать преступления против человечности.

Точно такое же противопоставление «теории» — «натуре» содержится в «Братьях Карамазовых». Ужас Ивана перед возможностью практического воплощения его теоретических построений, безупречно выверенного логически принципа «все позволено» — подчеркивает несостоятельность самого принципа. Но разве за то разоблачается теория Ивана, что она — создание разума, а не за то, что она — безнравственное его создание?

Достоевский судит не сам ум — Достоевский и здесь разоблачает казуистику разума, способного теоретически обосновать и оправдать любое зло — вплоть до антропофагии.

Сближая мысли Достоевского с иррационализмом Ницше и Кьеркегора, экзистенциалистские интерпретаторы Достоевского не замечают различий в целях критики разума. Сверхчеловек Ницше уничтожает разум, несущий моральные ограничения его свободе. Уничтожение разума — путь к крайнему аморализму. Достоевский же критикует те

ухищрения разума, которые освобождают от нравственных норм.

Критика разума Достоевским не означает прославления иррационализма. Бердяев замечает по поводу «Записок из подполья», что Достоевский на стороне «подпольного человека», протестующего против рационализации человеческой природы и общества и верящего в неосуществимость подобной рационализации: «Всегда остается иррациональный остаток, и в нем — источник жизни»¹.

Однако «иррациональный остаток» не столько притягивал, сколько пугал Достоевского. Право на иррациональную свободу прекрасно уживается, как показала история, с массовым действием, ведущим к уничтожению всякой свободы. Ницше очень удивился бы, наверно, увидев результаты применения собственных опошленных теорий. Достоевский был прозорливее.

В иррациональном писатель видел не только «источник жизни» — живое чувство бога, — но и источник многих зол.

Подлая широта человеческой природы, которую замечает Дмитрий Карамазов, — тоже область иррационального. «Что уму представляется позором, то сердцу — сплошь красотой», — говорит он. — «Красота... не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с богом борется, а поле битвы — сердца людей» (9, 139).

Добро и зло могут казаться равно привлекательными. Ум и сердце расходятся в их оценке. Достоевского мучила возможность совпадения полюсов в красоте, «идеала Мадонны» и «идеала Содомского». Аркадий Долгорукий дивится на способность человека лелеять в своей душе высочайший идеал рядом с высочайшей подлостью, а его отец замечает, что может преудобнейшим образом ощущать два противоположных чувства разом, хотя и знает, что это бесчестно.

Но как бороться с двойными мыслями и двойными чувствами? С помощью разума? Чувства? Инстинкта? Если сердце не способно отделить добро от зла, если «идеал Мадонны» и «идеал Содомский» равно привлекательны для него, — то что может дать критерии для их различия? Быть может, знание? То самое знание, против которого с такой энергией восставал Шестов?

¹ Н. Бердяев, *Мирозерцание Достоевского*, Париж, 1968, стр. 51.

Да, у Достоевского много проклятий разуму. В «Сне смешного человека» он нарисовал картину гибели людей прекрасной планеты, развращенных одним лишь знанием добра и зла. «Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столького стоит!» — восклицает Иван Карамазов (9, 304), восставая против объяснения незаслуженных детских страданий свободой воли, предоставленной человеку в выборе между познанным добром и злом. «Никогда разум не в силах был определить зло и добро или даже отделить зло от добра, наука же давала разрешения кулачные», — пересказывает Шатов мысли Ставрогина (7, 266).

Шестов часто вспоминает о проклятиях разуму, раздающихся со страниц Достоевского, часто цитирует «Сон смешного человека», представляющийся ему вариантом библейской легенды о грехопадении.

Но он забывает, что у Достоевского есть и другие картины, — например, существования людей, не «развращенных» знанием добра и зла, не ведающих различия между ними, «тысячи миллионов счастливых младенцев», освобожденных от тяжкого гнета познания и свободы Великим Инквизитором. Не лучше ли трагический путь знания, чем счастливое неведение и добровольное рабство в стаде Великого Инквизитора? Так свобода и истина оказываются связанными не с иррациональным бунтом, но со знанием добра и зла.

Что же можно определить как истинные взгляды Достоевского, если роль разума в «Сне смешного человека» и в «Легенде о Великом Инквизиторе» оценивается Достоевским с противоположных позиций, если в одном случае разум кажется Достоевскому палачом свободы, а в другом — условием ее осуществления?

Можно ли выделить одну из этих сторон как подлинные взгляды писателя? Можно ли точно сказать — прославлял или проклинал Достоевский иррациональную свободу?

Проще всего, напомнив о противоречивости идей Достоевского, сказать, что писатель запутался в собственных противоречиях.

Противоречий Достоевского, разумеется, отрицать нельзя. Но тут дело не в них. У Достоевского идея превосходства иррационального над рассудком проходит через все стадии и в конце концов изживает себя. Иррациональная свобода оказывается рабством. Подлинная свобода

обретается через познание добра и зла. Но и знание не может спасти человека, более того, может подвести. Одним знанием нельзя отделить «добро» от «зла». Критика разума и критика иррационального, таким образом, существуют у Достоевского вместе.

Но отрицание прав разума связано у Достоевского не с экзистенциалистским требованием погружения в Абсурд (выше уже выяснялось отношение Достоевского к Абсурду), не с утверждением иррациональности человеческой свободы, но с сомнением в правах разума решать механически, с помощью арифметики, вопросы о судьбе человека и судьбах человечества. Это протест не столько против разума, сколько против его казуистических ухищрений, против попыток оправдать средства — целью.

*

Подведем итоги.

Концепция личности в философии экзистенциализма противоположна гуманистической: ситуация человека в мире безысходно трагическая — человек брошен во враждебный ему мир, лишен связей с другими людьми, вернее, связи эти осуществляются в мире «заботы», в мире падшем, неподлинном. Попытки поставить проблему связей между индивидуумами, по сути, мало меняют дело. Такова, например, «теория коммуникаций» Ясперса или «проблема коммюнитарности» Н. Бердяева — некая третья возможность общения между личностями, противоположная индивидуализму и коллективизму. Коммюнитарность, которой Бердяев хочет заменить общественные связи людей, «есть непосредственное отношение человека к человеку через бога». Но сам же Бердяев заметил по поводу иррационализма Шестова, что экзистенциалистская критика разума, критика познания, приводит к предположению, что каждый человек обладает своей личной истиной, а это «ставит проблему сообщаемости»: «Возможно ли сообщение между людьми на почве истины откровения, или это сообщение возможно лишь на почве истин разума, приспособленных к обыденности, на почве того, что Л. Шестов вслед за Достоевским называл «всемством»? ¹

¹ Н. Бердяев, Основная идея философии Льва Шестова. — В кн.: Л. Шестов, Умозрение и откровение, Париж, 1964, стр. 9.

Альтернативой — истина откровения или истина, приспособленная к обыденности, — Бердяев ставит себя в тупик, уничтожая всякую возможность «коммунотарности». Ибо если надо выбирать между истиной откровения и общением в сфере «Мир», то «коммунотарность» оказывается попыткой установить общение именно на почве истины откровения. Однако поскольку духовный опыт одного человека не может быть тождествен духовному опыту другого, а теория духовного завоевания истины (в противовес рационалистическому) допускает бесчисленное множество истин, общения на почве разных истин быть не может.

Так уже с другого конца мы подходим к тупику, который безуспешно пытается преодолеть экзистенциализм, — тупику замкнутости сознания, индивидуализма.

Поскольку связи между людьми осуществляются лишь в мире «заботы», условием подлинности существования является «выпадение» из мира, одиночество.

Общество провозглашается извечно враждебным человеческой личности, и восстание личности против власти общества приветствуется вне всякой связи с социальными мотивами. Бунт — одно из условий осуществления «подлинной» экзистенции.

Что общего между экзистенциалистской концепцией личности и пониманием человека Достоевским?

В творчестве Достоевского действительно запечатлен кризис и дана критика рационалистически-гуманистической концепции личности. Но выход из него Достоевский видит не в отказе от гуманизма, но в его углублении.

Писатель остро ощущает поверхностность и недостаточность просветительской веры в человека, которую, и в самом деле, поколебали исторические потрясения, о чем свидетельствует хотя бы возникновение того же экзистенциализма. Но Достоевский не разуверился в человеке. Он видит трагизм судьбы человека в мире, сложность отношений личности и общества, ведущую к конфликтам. Он ищет способы преодоления этого трагизма, исследует возможность обретения подлинности существования в бунте, свободе, вере.

Ряд проблем, поставленных Достоевским, позже займет видное место в проблематике экзистенциализма. Однако видеть в Достоевском экзистенциалистского художника — неверно.

В каждой попытке стилизовать Достоевского под определенное направление есть одна ложь — исследователь до-

говаривает за Достоевского, стремится выудить из суммы вопросов, заданных Достоевским, его положительное миро-созерцание.

Между тем у Достоевского далеко не всегда есть ответы на поставленные им вопросы. Вернемся, например, к уже исследованной проблеме свободы человеческой личности. Достоевский рисует фальшь человеческих отношений в мире — и отрицает право на бунт против него; изображает неподлинность существования человека, ощущающего свою принадлежность к «всемству», — и показывает «духоту «подполья», куда человек убегает от господствующих истин и идеалов; требует ничем не ограниченной свободы человеческой личности — и ищет ограничения иррациональной свободе, влекущей к своеволию. Где же подлинный Достоевский? И тот и другой.

Экзистенциалистский подход к Достоевскому неправомерен потому, что открывает лишь одну из сторон его творчества, лишь приоткрывает Достоевского, не охватывая всей глубины его динамически развивающихся идей. Но нельзя сказать, что такой подход следствие недоразумения, следствие того, что за «подлинные» взгляды Достоевского было принято то, с чем он боролся.

Можно сформулировать так: Достоевский действительно много дал экзистенциализму. Но экзистенциализм мало дает Достоевскому. Мир идей, составляющих суть проблематики экзистенциализма, не просто уже мира Достоевского. Это лишь одна из плоскостей в объемном мире непрерывно развивающихся, переходящих в противоположность, изживающих себя идей великого писателя. И смотреть на Достоевского как на экзистенциалиста — значит отказаться от постижения всего художественного и философского богатства творчества Достоевского.