

БОРИС ТАРАСОВ

“ПЕРЕДОВЫЕ ЛЮДИ” О ПРОШЛОМ, НАСТОЯЩЕМ И БУДУЩЕМ

Раскол в человеческой душе — это эпицентр раскола, который проявляется в общественной жизни.

А. Тойнби

1

В свое время Гоголь, недоумевавший, что так мало люди озабочены познанием собственной природы, когда это есть главное начало всему, дал своеобразное определение передового человека, который видит всё то, что видят другие, и, опершись на сумму всего, раскрывает и то, что другие словно и не замечают. Передовой человек способен, говоря словами первого комического актера из “Развязки “Ревизора”, разглядеть собственную “кривизну” и понимает просвещение не только как образование или научение, а как освобождение, используя известный стих Державина (“я царь, я раб, я червь, я бог”), от “рабских” и “червивых” свойств в себе, как просветление всего состава душевно-духовных сил и обретение “божественных” и “царских”. По словам автора “Выбранных мест из переписки с друзьями”, люди начали было думать, что образованием выгонят злобу из мира, а “злоба другой дорогой, с другого конца входит в мир — дорогой ума”. В его представлении основная борьба в этом “новом мире” происходит не в социально-политическом

ТАРАСОВ Борис Николаевич родился во Владивостоке в 1947 г. Доктор филологических наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ. Автор книг “Паскаль” (1979, 1982, 2006), “Чаадаев” (1986, 1990), изданных в серии ЖЗЛ, “В мире человека” (1986), “Непрочитанный Чаадаев, неуслышанный Достоевский” (1999), “Мыслящий тростник” (Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей)” (2004, 2009), “Историософия Ф.И. Тютчева в современном контексте” (2006), “Феномены западной культуры Нового времени в контексте антропологических традиций Возрождения и христианской мысли” (2011), “Тайна человека и тайна истории” (2012), “Достоевский и современный мир” (2013), “Куда движется история?” (2002, 2013), четырехтомника избранных трудов (2017). Лауреат премии правительства РФ в области культуры (2013), Патриаршей литературной премии имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (2016) и ряда других. Живет в Москве.

плане (между правыми и левыми, капиталистами и социалистами, консерваторами и прогрессистами, монархистами и республиканцами и т. п.), а в религиозно-метафизическом – за человеческую душу, за образ человека, за охранение высшего в нем.

Подобные мысли не только Гоголя, но и целого ряда других отечественных и зарубежных писателей и мыслителей возникают в сознании при знакомстве с появившимся в октябре минувшего года в интернете совместным заявлением европейских интеллектуалов “А Europe we can believe in” (“Европа, в которую мы можем верить”), названным “Парижским”.

В нем авторы поднимают вопросы политического, социального и культурного кризиса в современной Европе, признавая необходимость осмысления путей его преодоления. В заявлении противопоставляются “истинная Европа”, соединявшая христианские корни и классическую традицию с поступательным развитием истории, “страна святых чудес”, как ее представляли славнофилы и Достоевский, Европа вдохновенного труда, научных открытий, высокого искусства, демократии, свободолюбия, прав человека и т. п., и “лже-Европа”, в которой эти чудеса, святости и достижения испытывают как бы неожиданные метаморфозы, угрожающие “родному дому” европейской цивилизации под гнетом псевдорелигии технократического прогресса.

О каких же угрозах заходит речь? Мы теряем, пишут авторы письма, христианское наследие, сохраняющее через передачу традиций последующим поколениям живую связь с пониманием и одействованием (как сказал бы Герцен) подлинных достоинств человека, различие высшего и низшего в нем, добра и зла, настоящей и ложной свободы. Главенствует бессмысленный материализм, “мягкая”, но реальная тирания технократической идеологии, при которой искажается иерархия ценностей в гражданской и культурной жизни и преобладает управляемый рынком культ бесконечного потребительства и пустых развлечений. Распад семьи, индивидуализм, гедонизм и распутство, чувство тоски и бессмысленности существования овладевают людьми в сформированном материальным прогрессом мире.

Авторы письма призывают отказаться от суррогатов религии и суеверий прогресса, от подмены мудрости техническим знанием (о чем еще в 30-е годы минувшего века предупреждал Т. С. Элиот: мудрость мы поменяли на знание, а знание на информацию). По их мнению, здоровая демократия требует социальной и культурной иерархии, которая может дать отпор жажде материального обогащения и индустрии вульгарных развлечений, убедить, что экономический рост необходим, но не является высшим благом. Следует отказаться от торгового фундаментализма и рыночного абсолютизма (признавая при этом функциональные достоинства и эффективность рыночных механизмов) в “империи денег”, от превращения искусства в орудие массовой культуры. Своеобразная духовная революция, считают они, должна возродить на христианской основе чувство нравственного величия личности, ее стремление к высокому и прекрасному, к честной и добродетельной жизни, к служению общему благу. И без такого оздоровления человеческой деятельности, без привнесения в нее веры, надежды, любви, милосердия, сострадания, справедливости, чести, достоинства и т. п. невозможно предотвратить сползание вниз.

Надо заметить, что чрезвычайно важные для выживания европейской цивилизации и затронутые в письме вопросы, связанные с оборотными сторонами ее курса и целей не только не становятся предметом активного обсуждения, но маргинализируются и уходят на периферию общественного внимания.

Хотя уже давно целый ряд западных мыслителей самых разных политических взглядов, правых и левых, стали размышлять, подобно Т. Адорно или А. Тойнби, Г. Маркузе или Х. Ортега-и-Гассету, о примитивной стандартизации межличностных отношений в “индустриальном обществе”, о снижении и нивелировке вкусов “одномерного человека”, предпочитающего подлинной духовной жизни обладание материальными вещами, променивающего “быть” на “иметь”.

Современный человек, отмечал Э. Фромм, отчуждается от самого себя, ближнего и природы, превращая собственные знания и умения, всю личность целиком в товар и капитал, благодаря которому он должен получить максимальную прибыль с учетом положения в обществе и рыночной конъюнктуры: в жизни нет никаких целей, кроме удовлетворения в потреблении.

Как бы дополняя Фромма, О. Шпенглер указывал на то, что опошлилось само время, стали привычными и даже привлекательными дурные манеры

парламентов, нечистоплотные сделки для легкой наживы, примитивные вкусы в культуре: “само строение общества должно быть выровнено до уровня черни. И да воцарится всеобщее равенство: всему надлежит быть одинаково пошлым. Одинаково делать деньги и транжирить их на одинаковые удовольствия... большего и не надо, большее и не лезет в голову”.

Когда большее не лезет в голову, весьма трудно уяснить и сделать практические выводы из проникновенного анализа К. Ясперса, ход мысли которого по-своему типологически сближается с историософской логикой Достоевского. Немецкий философ был глубоко озабочен тотальным кризисом двадцатого столетия, проявляющимся не только в диктаторских режимах, но и в повседневном контрасте между очевидными научно-техническими достижениями и подспудным оскудением внутреннего содержания жизни, ее смысловой выхолощенности, что в дальнейшем способно привести к необратимым энтропийным последствиям, к стати, к тем же самым режимам и войнам. Он является блестящим аналитиком той стадии современной сциентистской и атеистической цивилизации, когда выделение привычных мировоззренческих противопоставлений (капитализма и социализма, либерализма и консерватизма, прогрессивного и консервативного, революционного и реакционного) неадекватно глубинному смыслу переживаемых онтологических трудностей, а сущности человека стал угрожать созданный им мир техники, материалистических установок, потребительских ценностей, у которых он оказался в плену. Материальные интересы, подобно таинственному гигантскому насосу, невидимо перекачивают духовную энергию, а “аппарат обеспечения существования” превращается в “универсальный порядок существования”, демонически подчиняющий все проявления бытия, автоматически исключаящий высшие ценности и абсолютные смыслы, поскольку они не служат улучшению методов труда и техники, удовлетворению разбухающих и утончающихся материальных потребностей, и растворяющий в себе духовные цели.

Человек, подчеркивает Ясперс, надеялся найти в научно-технической и материально-потребительской деятельности подлинный смысл, а оказался перед им же созданной пустотой. Он убедительно показывает, как рационалистические утопии разрушали нравственные и культурные традиции, провоцировали “игру на понижение”, предрешали бескрылую жизненную настроенность и плоский выбор главных жизненных задач. Подобные задачи, в свою очередь, лишь усиливали одномерную искаженность человека, образуя замкнутый порочный круг и оставляя словесную шелуху от прекраснодушных призывов к духовности и нравственности, к миру и совершенствованию.

Следовательно, коренная задача современности, от которой зависит, быть или не быть человечеству, заключается, считает Ясперс, в том, чтобы разорвать этот порочный круг, изменить устоявшиеся принципы и цели, возродить уважение к многомерности и таинству жизни, восстановить полный и правильный образ человека, вернуть изначальный смысл понятиям истины, свободы, любви, несомestimым ни с обывательским спокойствием в рамках принятых условностей, ни с постоянным страхом в условиях насильственной диктатуры. А возвратиться к самому себе и собственным истокам, вновь обрести духовную сущность и историческую основу способен лишь действительно свободный человек, из глубины экзистенциального переживания своей самобытности, неповторимости и целостности выбирающий путь нравственного восхождения к Богу, к пониманию иерархической структуры бытия.

По убеждению Ясперса, в условиях “последнего похода против благородства” только при таком выборе может установиться спасительная и более сильная, нежели государственная, партийная или профессиональная, не зафиксированная ни в каких договорах человеческая связь, основанная на совести, честности, справедливости, долге и ответственности. “Подобная близость обладающих самобытием людей – лучшее, что может быть нам даровано сегодня. Эти люди служат друг другу гарантией того, что бытие есть... Они не встречаются среди того, что открыто публичности и значимости, и тем не менее именно они определяют правильное движение вещей”.

Катастрофические последствия такого мировоззрения, когда “большее не лезет в голову”, волновали и папу римского Иоанна Павла II, говорившего в одной из последних речей о тоталитаризме потребления, наживы и прибыли. А американский политолог З. Бжезинский, прилагавший немалые усилия для борьбы с коммунизмом, был обеспокоен и собственными проблемами

западного мира, от решения которых зависит самовывживание “цивилизованного общества”. “Вне контроля. Глобальная смута на пороге XXI века” — так называется одна из его книг, в которой он затрагивал отдельные проблемы либеральной демократии, отождествление в ней свободы с гедонизмом, простым увеличением материального уровня потребления без ответственности перед теми, кто оказался менее удачлив. Такое понимание свободы ведет к идеологии вседоступного рога изобилия, где любое желание в значительной мере теряет свое духовное содержание и становится материальным и чувственным. Согласно выводам политолога, в условиях пробуждающегося мира как единого целого, унификации разных культур, повышения завистливых накопительских ожиданий во всех группах и слоях при одновременном росте населения и нищеты, невозможности источников энергии, экологических и многих других катастрофических проблем приманки рога изобилия, снижение духовного уровня личностных устремлений, сплошная материализация и гедонизация человеческой воли ведут не к стабильности, а к дестабилизации, являющейся дорогой не к миру, а к конфликтам, вызывают не душевный покой, а усиление неудовлетворенности. Идеалы личности как тотального потребителя, поставившего свои материальные желания в центр Вселенной, составляют, по Бжезинскому, суть морального и жизненного кризиса на Западе, провоцируют процессы саморазрушения культуры и разложения общества: “Западный человек сверхозабочен собственным материальным и чувственным удовлетворением и становится все более неспособным к моральному самоограничению. Но если мы на деле окажемся неспособными к самоограничению на основе четких нравственных критериев, под вопрос будет поставлено само наше выживание”.

По заключению Бжезинского, чисто экономические и социальные вопросы по своей важности отступают на задний план перед культурно-этическими проблемами, которые вместе с тем оказываются самыми неувлимыми и трудноразрешимыми. Действительно, где тот архимедов рычаг, с помощью которого можно было бы ослабить своекорыстную доминанту человеческой деятельности и изменить акцентированное Достоевским и все более господствующее восприятие жизни: “после меня хоть потоп”? Какое постановление или учреждение, “новое мышление” или “новый порядок” способны вывести личность из-под “тиранства вещей и привычек” и направить по пути “высшей свободы”, провозглашаемой в “Братьях Карамазовых” старцем Зосимой: “отсекаю от себя потребности лишние и ненужные, самолюбивую и гордую волю мою смиряю... и достигаю тем, с помощью Божьей, свободы духа, а с нею и веселье духовного!”

Вся господствующая атмосфера современной жизни говорят о заведомой бесплодности каких-либо решений о подчинении экономических интересов нравственной политике, о самостеснении и материальных жертвах, хотя такой ход событий оказался бы предусмотрительно спасительным для самой экономики и благосостояния людей. В системе ценностных координат “цивилизованного общества”, в рамках юридического реализма, воинствующего эгоизма, сциентизма и денежного абсолютизма, по-своему обрабатывающих и формирующих духовно-психологический мир человека, провозглашаемая Бжезинским и другими западными интеллектуалами этика самоограничения всегда будет оставаться сугубо риторикой. Приобрести действенный характер она способна лишь в свободном выборе личности, смутно или внятно осознающей свою связь с Богом, как отмечено выше К. Ясперсом. По Достоевскому, забвение своей “высшей половины”, образа Божия есть болезнь (люди больны своим здоровьем, т. е. утилитарной рассудочностью, иррационально обращающейся духовными и историческими провалами), без лечения которой в конце концов неизбежно торжествуют “скотство” и “языческие фантазии”.

Эти “невидимые” цивилизационные аспекты и возникающие при этом вопросы с особой эмоциональностью освещены Патриком Дж. Бьюкененом, советником президентов Никсона и Рейгана, кандидатом от республиканской партии на выборах 1992-го и 1996 годов. В книге с характерным названием “Смерть Запада” он задается вопросом: не идет ли западная цивилизация вслед за “ленинской империей” к концу, задыхаясь в хватке “культуры смерти”? Автор рассуждает о развитии современной глобалистской экономики, свободном рынке, монетаристской финансовой политике, развитии цифровых технологий, биологического знания и т. п., которое сопровождается затеянной с помощью телевидения и искусства “рискованной игрой” по дехристианизации

культуры. По его убеждению, удаление от христианских ценностей и соответствующих духовно-психологических свойств личности приводит к воинствующему мирскому индивидуализму, сфокусированному на собственных материальных интересах и удовольствиях, обесценивающих и перевертывающих иерархию высшего и низшего в человеке, меняющему в ней их места. Тем самым, заключает Бьюкенен, после многих столетий к нам возвращается язычество, и “боги рынка”, деньги, власть, слава, комфорт, секс заменяют Бога Библии, спасение души, духовное совершенствование, жертвенную любовь. И всё, что еще недавно считалось постыдным (прелюбодеяния, аборт, эвтаназия, наркотики, однополые браки, самоубийства и т. п.), сегодня выставляются как достижения прогрессивного человечества, а прежние добродетели становятся грехами.

Известный богослов и протопресвитер Православной Церкви в Америке А. Шмеман в своих “Дневниках” также акцентировал “нарастающий крах” современного мира как в его “правых” и “левых”, капиталистических и социалистических вариантах при полном отсутствии христианства как видения, как *term of reference*, как возможного выхода из этих тупиков правого и левого, капитализма и социализма. Подобно Бьюкенену он констатирует разложение и перевертывание ценностных взаимосвязей между людьми: современный “свободный” мир, как и “тоталитарный”, больше всего ненавидит всякую иерархию, потому что ненавидит всякую “вертикаль”, самоощущение высшего и низшего. Мир возлюбил “низшее”, но совсем не за “страдания”, не из-за справедливости, а из-за полусознательной или сознательной ненависти к “высшему” – всякому без исключения высшему.

В такой атмосфере демократии разваливают, в сущности, не идеологии, а экономика непрерывного роста и соответственно перерождения общества. Первородный грех демократии, заключает А. Шмеман, состоит в связи с капитализмом, изнутри ее “предающего”, лишая ее идеальных и нравственных измерений, превращая драгоценный дар свободы в попустительство безоглядной наживе и удушливой тоске потребления. В такой системе координат “рабочие” и “революционеры” хотят того же, что и “эксплуататоры” и сторонники “закона и порядка”, образуя порочный круг пониженной “шкалы ценностей”. Отсюда утопическая фразеология и утомительная демагогическая ложь о “равенстве” и “свободе”, инфляция слов и понятий, переживаний, отношения к жизни. Инфляция как духовное и психологическое состояние, как форма сознания.

Где и когда, задается вопросом А. Шмеман, началось это падение и “умирание Запада”, и ищет его истоке в эпохе Возрождения, которая в своем антропоцентрическом своеволии стала на глубине восстанием против христианства, а на еще большей глубине – восстанием против измены христианства самому себе. Тогда в “прогрессе” стал создаваться “единый мир”, в котором личность лишалась мировой бессмертной перспективы и через ряд мутаций постепенно превращалась в элемент “стада”.

Подобный ход вещей, беспокоящий западных интеллектуалов, но не получающий полноты общественной и рациональной рефлексии, был распознан еще в зародыше в русской литературе и философской мысли, которые могут стать принципиальными собеседниками в диалоге на путях такой рефлексии. Христианское человековедение в традициях русской культуры, литературы и философии дает своеобразный ключ к пониманию взаимных перспектив развития современной цивилизации, исходя из глубинного исследования тесной пульсирующей взаимосвязи между “психологией” и “историей”. В “Герое нашего времени” Лермонтов замечал, что “история души человеческой, хотя бы самой мелкой души, едва ли не любопытнее и не полезнее истории целого народа”. “Живой человек, – писал Белинский, – носит в своем духе, в своем сердце, в своей крови жизнь общества: он болеет его недугами, мучится его страданиями, цветет его здоровьем, блаженствует его счастьем”.

Отражая и фокусируя в своем сознании общественные процессы, “живой человек” вместе с тем сам активно творит их, накладывая на них неизгладимый отпечаток своего внутреннего мира и господствующей в нем иерархии ценностей. Можно сказать, что во временной перспективе социальной действительности воплощается качественная динамика этого внутреннего мира, что было отмечено Марксом: “...история промышленности и возникшее предметное бытие промышленности являются раскрытой книгой человеческих существенных сил, чувственно представленной перед нами человеческой психологией...”. Такой же раскрытой книгой человеческих существенных сил, представшей

перед нами психологией, воплощением тех или иных ценностных представлений и целепологаний оказывается история и предметное бытие разных революций и реформ, общественных формаций и государственных учреждений, научных методов, форм искусства и т. д. “Человек, — писал Маркс, — не абстрактное где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это мир человека, государство, общество”.

Глубинное исследование человеческих сущностных сил, ткущих материю исторического существования, мира человека, взаимодействия между законами человеческого духа и законами общественного организма позволяло передовым в гоголевском смысле писателям и мыслителям предвосхищать объективную, независимую от индивидуального произвола и субъективных представлений всякого рода идеологических позитивистов и материалистических реформаторов логику развития жизни, предвидеть за многие десятилетия возможные результаты определенных общественно-исторических процессов. “Ясно, — заключал, например, Достоевский, — что общество имеет предел своей деятельности, тот забор, о который оно наткнется и остановится. Этот забор есть нравственное состояние общества, крепко соединенное с социальным устройством его”.

Говоря об искусстве Пушкина, Л. Н. Толстой писал: “Область поэзии бесконечна, как жизнь, но все предметы поэзии распределены по известной иерархии и смешение низших с высшими, или принятие низшего за высшее есть один из главных камней преткновения. У великих поэтов, у Пушкина, эта гармоническая правильность распределения предметов доведена до совершенства”.

Сказанное о художественном творчестве может быть методологически распространено и на бесконечную жизнь, в которой иерархия высшего и низшего и гармоническая правильность внутри нее играют первостепенную роль, предопределяя направление, содержание и характер политической или социальной, творческой или научной деятельности, духовные цели и задачи использования тех или иных внешних достижений. Следовательно, от того, какой “высший” или “низший” человек проявляется в этих достижениях, от “внутренних установок” сознания, своеобразия нравственных принципов и мотивов поведения, влияющих на духовный рост личности или, напротив, на его угасание, зависит “восходящее” или “нисходящее” движение истории — вперед-вверх или вперед-вниз.

Сейчас, когда высшее не только смешивается с низшим, но первое агрессивно подавляется вторым, было бы небесполезным задуматься над передовыми мыслями наших предшественников. Например, над тем, что понимал Пушкин под “неумолимым эгоизмом” и “нестерпимым тиранством” демократии, угнетающим “страстию к довольству” возвышенные и благородные порывы души, И. В. Киреевский — под “полускотским равнодушием” ко всему, что превышает корыстные заботы и торговые расчеты, Гоголь — под “пустым призраком” цивилизации, скрывающим беспросветную пошлость и вселенскую скуку, Чаадаев — под “плачевной золотой посредственностью” мещанства, изничтожающего духовные дары личности, Розанов — под понижением психического уровня человека, принимающего совершенствование материальных условий своей жизни (технического корабля без компаса по В. Гейзенбергу, аппарата обеспечения существования по К. Ясперсу) за ее смысл. Все еще не входят в эпицентр нашего внимания размышления К. Н. Леонтьева о “среднем европейце” как “орудии всемирного разрушения” и о “либерально-эгалитарном прогрессе”, приводящем самобытные культуры ко всеобщему примитивному однообразию. Он подчеркивает, что гигантские социальные, научные и технические усилия оказываются на поверку лишь исполинской толчеей, всех и вся толкущей в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы; все это сложный алгебраический прием, стремящийся привести все и всех к одному знаменателю. Приемы прогресса нежны, цели грубы, просты по мысли, по идеалу, по влиянию и т. п. — это среднестатистическая посредственность среди миллионов таких же посредственностей с плоскими материальными интересами и потребностями...

Еще в XIX веке был поставлен вопрос, не получивший должного и последовательного обсуждения. Так, Шеллинг заключал, что без внятно определенных целей и задач прогресс есть “самая пустая и дикая мысль” (тогда получается, как у Гегеля, что высшими проявлениями развития мирового духа

оказывается современное ему прусское государство или фигура Наполеона). В том же русле находится и вывод А. С. Хомякова: “Нужно задавать себе вопрос, чей прогресс, прогресс чего именно? Иначе выйдет, что вся жизнь Римской империи до последнего дня была прогрессом; может усовершенствоваться наука, а нравы упадать и страна гибнуть. Может скрепляться случайный центр, а все члены слабеть и страна опять-таки гибнуть. Где же тут прогресс страны? Прогресс есть слово требующее субъекта. Без этого субъекта прогресс есть отвлеченность или, лучше сказать, чистая бессмыслица”.

2

В таком контексте одним из принципиальных совопросников века сего остается Достоевский, который занимает неповторимое место в мировом историко-культурном процессе, претворив в своем творчестве фундаментальные и универсальные проблемы и коренные противоречия человеческого бытия и истории.

Он обладал непревзойденной художественной способностью, изображая конкретные индивидуальные события обыденной жизни, “перерывать” в своих романах весь сложный комплекс идеологических, социальных и нравственных вопросов текущего времени и одновременно увидеть в них вечное содержание, сформулировать прошлое, настоящее и будущее.

Основополагающую сторону художественных открытий Достоевского подчеркнул М. М. Бахтин: “Достоевский сделал дух, то есть последнюю смысловую позицию личности, предметом эстетического созерцания... Он продвинул эстетическое видение вглубь, в новые глубинные пласты, но не вглубь бессознательного, а в глубь-высоту сознания”. Именно сосредоточенность на “последней смысловой позиции” личности и глубинно-высотных пластах сознания, зачастую сокращенных в читательском и исследовательском восприятии, превращает Достоевского в своеобразного мыслителя, рассматривавшего любую жизненную конкретику в контексте основополагающих проектов развития мира “с Богом” и “без Бога”, в сопряжении главных признаков величия и ничтожества в драматической мистерии человеческого существования. Причем сама методология его мышления, тесно связанная с проникновенным эмпирическим исследованием парадоксов человеческой природы с христианской точки зрения и их неоднозначным преломлением в тех или иных тенденциях, явлениях, поступках, общественном новаторстве, давала ему возможность не только предсказывать трагические катаклизмы XX века с его войнами, революциями и, говоря словами А. И. Герцена, “Чингисханами с телеграфами”, но и сегодня служить своеобразным пробным камнем для проверки всяких модных рассудочных утопий и односторонних идеологий.

Способность раскрыть подлинную и объективную иерархию действительно главных и второстепенных для личности проблем и разглядеть сокровенную связь скрытых движений души и корневых побуждений воли человека с результатами его внешней деятельности, умение распознавать иллюзии относительных ценностей и социальных условностей, миражи всевозможных репутаций и социальной пропаганды, границы и тупики сциентизма, тонкий яд рационализма и нигилизм здравого смысла позволяют писателю и впредь оставаться авторитетнейшим участником в диалоге идей современного мира, в котором он обнажал единые и глубокие антропологические корни капитализма и социализма, тоталитаризма и индивидуализма, демократии и фашизма, рационализма и оккультизма и т. д. Например, благодаря христианской антропологии и гносеологии автору “Бесов” удалось уяснить невидимые для многих точки соприкосновения и пути перехода между, казалось бы, противоположными идеями и состояниями сознания, между “чистыми” западниками и “нечистыми” нигилистами, истинными социалистами и революционными карьеристами, между вековыми мечтами о равенстве и братстве и их противоположным циничным воплощением. В современных же научных, философских, публицистических трудах подобные связи зачастую не только не рассматриваются, но, напротив, размежевываются, а их носители неоправданно резко противопоставляются. И в этом отношении либеральные позитивисты внешне парадоксально, а по сути закономерно сближаются с противниками из числа ревнителей классового или любого иного мифологизированного подхода. Тем самым они напоминают отца и сына Верховенских, которые,

споря друг с другом, оказываются внутри одной генетической, исторической и типологической общности.

Достоевского изначально впечатляла неискоренимая мерцательная двойственность (“текучесть” по Л. Толстому) человеческой природы, соединяющей в себе, если воспользоваться упомянутыми выше строками Г. Р. Державина (“я царь, я раб, я червь, я бог”) царские и рабские, божественные и природные начала. Опять-таки еще в юности он отметил неизбывное срастание элементов величия и ничтожества человеческого существования, когда во всегда двоящихся картинах мира добро и зло многообразными переплетениями событий и поступков слиты в тесный неразрушаемый узел. “Атмосфера души человека состоит из слияния неба с землей, какое противозаконное дитя человек: закон духовной природы нарушен, мне кажется, что мир наш – чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию. Мне кажется, что мир принял значение отрицательное, и из высокой изящной духовности вышел сатира”.

С точки зрения Достоевского, эту фундаментальную двойственность и противозаконность можно характеризовать и как потенциальную переходность: “Мы, очевидно, существа переходные... люди становятся бесами или ангелами”. По его убеждению, предотвращение падения вниз “к бесам” и движение вверх “к ангелам” невозможно без полного и глубокого сознания этой двойственности и противозаконности и радикального преобразования рабской заносчивости в лоне “темной основы нашей природы”, что особо подчеркнул в статье о нем Вл. Соловьев: “Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, – пока эта темная основа у нас налицо – не обращена – и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое настоящее дело и вопрос что делать не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления... Истинное дело возможно, только если и в человеке и в природе есть положительные и свободные силы света и добра; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеют”.

В высшей логике Достоевского никакие научные теории, революции, общественные преобразования, добрые намерения или благие пожелания не способны исцелить человека от “противозаконности”, если не преобразена и исцелена темная основа нашей природы, а ее “рабские” силы исключительного эгоизма одолевают “положительные силы добра и света”, присваивают и перерабатывают на свой лад любые гуманистические начинания. Потому-то вопрос “что делать?”, задававшийся не только Чернышевским, Л. Н. Толстым или Лениным, получал в реальной действительности тупиковые разрешения, что вопрошатели не учитывали ведущих сил непреобразенной “темной основы нашей природы”. Именно “темная основа” есть то, что Герцен называл демоническим началом истории, которое вносит расхождения между идейными теориями, революционными преобразованиями или проповедями свободы, равенства и братства и их практическим осуществлением. Он говорит о том, как все упования теоретических умов были осмеяны, как демоническое начало истории нахоталось над их наукой и теорией, как оно из республики сделало Наполеона, а из революции 1830 года – биржевой оборот. “Под шумным вращением общественных колес, – заключал И. В. Киреевский, – таится неслышное движение нравственной пружины, от которой зависит всё”.

Вместо того чтобы распутывать “клубок” изначальной двусоставности бытия, исследовать и преодолеть “незавершенность” (Гр. Нисский), “недосиженность” и “недоделанность” человека, научная и социальная мысль с эпохи Возрождения и Просвещения капитулировала перед этими проблемами, удалила их из центра на периферию сознания, отказалась от осмысления бесовско-ангельских следствий в коренной двойственности человеческой природы.

Для понимания обозначенной онтологической проблематики, концов и начал Желания и Свободы в представлении Достоевского, их самораскрытия и перехода вверх или вниз, к ангелам или бесам, чрезвычайно важна записка, сделанная им непосредственно после кончины первой жены.

“Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, – невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек. Между тем после появления Христа, как идеала человека во плоти, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего Я, – это как бы уничтожить это Я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье. Таким образом, закон я сливается с законом гуманизма... человек есть на земле существо только развивающееся, следовательно, не оконченное, а переходное... <...>.”

Итак, человек стремится на земле к идеалу, противоположному его натуре. Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, то есть не принесил любовью в жертву своего я людям или другому существу (я и Маша), он чувствует страдание и назвал это состояние грехом”.

Углублённое исследование самих корней подобных фундаментальных парадоксов, приобретающих на поверхности душевной жизни отдельной личности и общественных отношений в целом различные выражения, становится главной писательской задачей Достоевского. Его художественно-философскую методологию “христианского реализма” можно характеризовать как пневматологию, в которой истинное значение психологических, политических, идеологических, экономических, эстетических и иных проблем раскрывается в сопоставлении с тем или иным основополагающим образом человека, с его коренными представлениями о своей природе, о подлинной сущности, об истоках, цели и смысле бытия. Сам писатель называл ее “реализмом в высшем смысле”: “меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой”. И еще одно самоопределение: “При полном реализме найти человека в человеке. Это русская черта по преимуществу, и в этом смысле, я конечно, народен (ибо направление мое истекает из глубины христианского духа народного), – хотя и неизвестен русскому народу теперешнему, но буду известен будущему”.

Формула “найти человека в человеке” включает в себя, по крайней мере, три взаимосвязанных аспекта. Во-первых, это сердечно-волевое ядро личности, в котором зарождаются доминантные качества ее желания и свободы, предопределяющие ее движение к закону “я” или “закону любви”. Во-вторых, найти человека в человеке значит разглядеть в его падшести “лик человеческий”. Наконец, в-третьих, это “угадывание” фазиса его будущего состояния, ибо человек не “исчерпывается одним настоящим” на основе проникновения в борения его доброй и злой воли, господства “царской” или “рабской” доминанты в его двусоставной духовной природе.

Углубленное, укрупненное и заостренное исследование самых корней в подобной сокрытой фундаментальной динамике, приобретающей на поверхности душевной жизни личности (в психологии) и общественной жизни в целом, в характерах и действиях его персонажей самые разные и нередко парадоксальные выражения, становится принципиальной писательской задачей Достоевского, в основе которой и лежит мучивший его вопрос “существования Божия” и “последней смысловой позиции”.

По Достоевскому, в глубинно-высотных пластах человеческого духа спит, дремлет или бодрствует самый главный вопрос “кто есть человек” – продукт стихийной игры слепых сил природы, “свинья естественная”, как утверждает, например, Ракитин в “Братьях Карамазовых” и подобные ему персонажи в других романах, или образ и подобие Божие? Если человек со всеми своими духовными устремлениями и нравственными страданиями принимает себя, опираясь на материалистическую гипотезу, лишь замышляя, пусть и “усиленно сознающую мышшь” (так выражается герой “Записок из подполья”), тогда нелогично надеяться на какое-то братство и любовь среди людей. (Человек произошёл от обезьяны, следовательно люди должны любить друг друга – так вслед за Достоевским иронизировал Вл. Соловьёв над абсурдным силлогизмом, неправоммерно сочетавшим моральный редукционизм материалистического мировоззрения с эвдемоническим человеколюбием.)

И, напротив, если человек воспринимает себя как образ и подобие Божие, тогда он удовлетворяет глубинную, более или менее осознанную потребность в не теряемом со смертью смысле своего существования, а все специфически человеческие свойства, слитые с действенной памятью о Первообразе и его заповедях, становятся, по Достоевскому, не внешней условностью, а внутренней силой, способной преодолевать природный плен биологического отбора, превозмогать иго натуральных страстей, гедонистических склонностей, властных притязаний, господствующей конъюнктуры, своекорыстных расчётов, словом, тех “рабских” свойств, которые в разной степени, форме и пропорции господствуют в миропредставлении и жизненной ориентации “усиленно сознающей мыши” и вносят катастрофические элементы энтропии, дисгармонии и разлада во взаимоотношения людей. По его неизменному убеждению, от смутно ощущаемого или явно сознаваемого ответа на главный вопрос о собственной сущности, с разной степенью отчётливости и вменяемости дающий о себе знать, зависит вольное или невольное предпочтение определённых ценностей, направление воли и желаний, та психологическая доминанта, которая в конечном итоге предустанавливает и активизирует идейный выбор или конкретный рисунок жизни, судьбу отдельной личности, целого народа, всего человечества.

“Роковой и вековечный вопрос о необходимости понятия бессмертия души для прогресса”, — заключает писатель в результате раздумий о “тайне человека”, как бы соединяя проблемы религии и высокой метафизики с ходом эмпирической истории и конкретной деятельностью людей. “Представьте себе, — обращается он в одном из писем, — что нет Бога и бессмертия души (бессмертие души и Бог — это всё одно, одна и та же идея). Скажите, для чего мне надо жить хорошо, делать добро, если я умру на земле совсем? Без бессмертия-то всё дело в том, чтоб достигнуть мой срок, и там всё хоть гори. А если так, то почему мне (если я только надеюсь на мою ловкость и ум, чтоб не попасться закону) и не зарезать другого, не ограбить, не обворовать или почему мне если уж не резать, так прямо не жить за счёт других, в одну свою утробу!”.

Опыт, однако, показывал Достоевскому, что коноводы разворачивающихся в его время капиталистических и социалистических проектов, уповающие на разум или науку, здравый смысл или прагматизм, склонны были игнорировать этот вопрос, не замечать его значения для сохранения не только их же собственных гуманистических “идеалов”, но и вообще жизни на земле.

Для Достоевского “роковой и вековечный вопрос” стал самым главным и решающим. В письме Н. А. Любимову, говоря не только о социалистах, но и о всяких иных реформаторах, строителях всевозможных модификаций Вавилонской башни, опирающихся (по логике Великого инквизитора) на “низкое происхождение” человека, на “раба”, а не “царя” в нём, не на исцеление его духовной немощи и соответственно принижение всего высшего, “низведение человека до стадного скота”, он подчёркивал: “Вопрос ставится у стены: “Презираете вы человечество или уважаете, вы, будущие его спасители?” И все это будто бы у них во имя любви к человечеству: “Тяжёл, дескать, закон Христов и отвлечён, для слабых людей невыносим” — и вместо закона свободы и Просвещения несут им закон цепей и порабощения хлебом”.

Достоевский неоднократно утверждает, что “высшая идея на земле лишь одна” и все остальные, занимающие ум и сердце человека “высшие идеи жизни... лишь из неё одной вытекают”. Более того, вера в бессмертие души есть “единственный источник живой жизни на земле — жизни, здоровья, здоровых идей и здоровых выводов и заключений”, ибо только в этом единственном случае человек постигает всю разумную цель свою на земле, а надежда на вечную жизнь ещё крепче и дружелюбнее связывает его с землей и другими людьми.

Таким образом, если человек есть образ и подобие Божие, если душа бессмертна, а его жизнь освещается абсолютным идеалом, тогда человек удовлетворяет свою глубинную потребность (“последнюю смысловую позицию”) в не теряемом со смертью смысле своего существования, обретает свободу от “закона Я”, ту полноту сознания, успокоенность сердца и направленность воли, ту психическое здоровье, которое позволяет ему выйти из-под ига ненасытных устремлений и мучительных колебаний “темной основы нашей природы”, соразмерно-пропорционально относиться к земным делам, не преувеличивать ближайшие жизненные цели и не превращать их в источ-

ник явного или неявного соперничества с другими людьми, а использовать для согласия и любви. Только в этом случае, не перестаёт подчёркивать Достоевский, человек стремится к освобождению от “рабских” свойств “закона Я”, к преобразению и исключению из оснований своей деятельности (разумеется, в разной степени и с неодинаковым успехом) разрушительного фермента корыстолюбивых побуждений и капитальных страстей. Благодаря чему, собственно говоря, ещё сохраняются люди, не участвующие в соперничестве самолюбий, властолюбий и сластолюбий в “шуме” и “ярости” разнообразных и сменяющихся форм общественного процесса и как бы удерживающие текущую действительность от окончательного падения.

Если же душа смертна, тогда, полагает Достоевский, происходит самая главная и роковая подмена, когда место абсолютного идеала как гаранта Цели и Смысла занимают его суррогаты и идолы (“случайные центры” в терминологии А. С. Хомякова). По его убеждению, одна из основных тайн человеческой природы заключается в преклонении перед авторитетом – если не перед Богом, то перед идолом. Или – или, третьего не дано. “Невозможно и быть человеку, чтобы не преклониться, не снесет себя такой человек, да и никакой человек, – выражает мысль автора Макар Иванович Долгорукый в “Подростке”, – и Бога отвергнет, так идолу поклонится – деревянному, али златому, аль мысленному”. Например, Алексей Карамзов если бы “порешил, что Бога и бессмертия нет, то сейчас бы и пошёл в атеисты и социалисты”, т. е. подчинился бы одной из тех обманчивых и суррогатных вер во временные и относительные ценности, которые управляют поведением людей в границах “тёмной основы нашей природы” – будь то вера в науку, деньги, свои собственные силы, государство, нацию, гражданское общество, цивилизацию, прогресс, самозарождающуюся Вселенную, инопланетян, в построение очередной Вавилонской башни, социального муравейника, превращающегося в курятник, хрустального дворца, оборачивающегося “парикмахерским развитием” из-за обманчивости “случайного центра”.

В историческом процессе вообще и на каждом его этапе в частности Достоевский обнаруживает тот же самый фундаментальный парадокс, что и в душе отдельного человека: сознательное, бессознательное, или даже воинственное, насильственное забвение идеального измерения бытия и божественного происхождения человека при одновременно автоматически необходимой опоре на так называемые “реалистические” основания, здравый смысл или разумный эгоизм, экономическую выгоду или утилитарную мораль умаляют высшие смысловые связи людей и предполагают снижающие, вульгаризирующие модификации их проектов. По Достоевскому, забвение своей “высшей половины”, образа Божия есть болезнь (люди больны своим здоровьем, то есть утилитарной рассудочностью, иррационально оборачивающейся духовными и историческими провалами), без лечения которой в конце концов неизбежно торжествует “скотство” и “языческие фантазии”. В логике писателя любой “естественный”, изобретённый эмансипированным разумом идеал, “случайный центр”, всегда оказывается поверхностным и грубым, не только не просветляет “тёмную основу нашей природы”, но зачастую маскирует, утончает и усиливает её разрушительные свойства, а потому попытки его реализации не только не прерывают, а нередко и разветвляют цепочки господствующего в мире зла и безумия.

И в бытовых, служебных, любовных взаимоотношениях людей и во всеохватных принципах и идеях непохожих друг на друга “учредителей и законодателей человечества” естественные “рабские” свойства человеческой природы, если их “натуральность” добровольно и сознательно не пресечена и не подчинена подлинному абсолютному идеалу, ведут в той или иной степени и форме к самопревозношению личности, её напряженно-настороженному соперничеству с другими людьми, исканию и преумножению “своего права”, утончению разнообразных эгоцентрических желаний, предпочтению, говоря словами героя “Записок из подполья”, собственного “чая” благополучию всего остального мира. Такие закономерности писатель отмечает как среди индивидов, так и в определённых общественных классах, исторических эпохах, духовно-географических регионах, познавательных методах, чьи “тёмные” Я становятся единственной твёрдой опорой и призмой, сквозь которую они смотрят на окружающий мир словно сквозь тусклое стекло и увлекают его, не замечая, как слепые поводыри, к апокалиптическому финалу. Достоевский, как

отмечалось выше, заключал, что общество имеет предел своей деятельности, тот забор, о который оно наткнется и остановится из-за своего нравственного состояния.

Органически воспринятая христианская традиция, сосредоточенность на “глубинных пластах сознания” и “последней смысловой позиции”, на сопоставлении “закона Я” и “закона любви” позволяли ему твердо оценивать любые социальные проекты или политические реформы, исторические тенденции или идеологические построения, философские методы или эстетические системы, исходя из глубокого проникновения во внутренний мир человека и благодаря “различению духов” в нем. Другими словами, он прекрасно понимал (и провидчески раскрывал), что всевозможные метаморфозы и конечные результаты всяких “идей” обусловлены состоянием умов и сердец культивирующих их “людей”.

В конечном итоге именно духовное начало играет в истории первостепенную роль, определяя направление, содержание и характер творческой, художественной или научной деятельности, цели и задачи использования тех или иных “внешних” достижений. Следовательно, “восходящее” или “нисходящее” развитие истории зависит не столько от изобретаемых общечеловеческих ценностей (при уже существующих христианских!) или изменяющихся социальных учреждений, научных открытий или промышленных революций, сколько от “внутренних” установок сознания, своеобразия нравственных принципов и мотивов поведения, влияющих по ходу жизни на рост высших “царских” свойств личности или, напротив, на их угасание.

3

В свете “главных вопросов” и “последней смысловой позиции”, с точки зрения своего передового художественно-философского подхода Достоевский рассматривал зарождение и развитие на Западе и в России процессов монетаризации сознания, ведущих в Новое время к денежному абсолютизму и рыночному фундаментализму, к подмене Бога новым “златым идолом”. Тема денег раскрывается им в контексте связи их функционирования с антропологическими основами и духовно-психологическими механизмами, их “невидимого” влияния на укрепление “темной основы нашей природы” и угнетение “царских” и “рабских” начал в ней, на энтропию и нигилизацию монетаристского сознания.

Он прекрасно понимал значение денег как регулятора социально-экономических аспектов жизни, как универсального эквивалента вложенной энергии и затраченного труда в процессе производства, товарообмена и предоставленных услуг, как универсального инструмента материального взаимодействия. Становясь источником вещественного благополучия и комфорта, способствуя удовлетворению утилитарных и прагматических потребностей, деньги вместе с тем как бы незаметно выходят за эти пределы, оказываются неразрывно связанными с социально-психологическими и духовно-нравственными сторонами бытия, превращаясь в новое время и во всеобщий эквивалент человеческой свободы, в некую самоцель для достижения престижных привилегий, господства и власти с претензией их обладателей, говоря словами Достоевского, на статус “лучших людей”, на ведущую роль в развитии цивилизации и создании картины мира, в истолковании смысла истории и назначения человека. Красноречиво подчеркнул эту метафизику и аксиологию монетаристского сознания поэт И. Бродский: “Наравне с землёй, водой, воздухом и огнём, — деньги суть пятая стихия, с которой человеку чаще всего приходится считаться. В этом одна из многих, возможно, даже главная причина того, что сегодня, через сто лет после смерти Достоевского, произведения его сохраняют свою актуальность”.

Вряд ли в этом только состоит главная причина актуальности Достоевского, но пронизательное понимание им своеобразной деспотической роли “пятой” стихии на сломе эпох трудно переоценить. Он возводил генеалогию такой роли к Великой французской революции, когда произошло не обновление общества на провозглашенных идеалах, как ожидалось, а лишь “победа одного могучего класса над другим”, когда “обновился лишь деспотизм” с негласным девизом: “Убирайся прочь, а я займу твоё место”. Оказалось, что “новые победители мира (буржуа) ещё, может быть, хуже прежних деспотов (дворян)

и что “свобода, равенство и братство” оказались лишь громкими фразами и не более. Мало того, явились и такие учения, по которым из громких фраз они оказались ещё и невозможными фразами. Победители произносили или, лучше, припоминали эти три сакраментальные слова уже насмешливо...”.

Насмешливость риторического припоминания заключалась в том, что не изменялась, а в лицемерных формах прорывалась, смешивая, вместо разделения, добро и зло, “тёмная основа нашей природы”, ещё более внутренне укреплялись принципы “закона Я”. “О, конечно, человек всегда и во все времена боготворил материализм и склонен был понимать свободу лишь в обеспечении себя накопленными из всех сил и запасенными всеми средствами, деньгами. Но никогда эти стремления не возводили так откровенно и так поучительно в высший принцип, как в нашем девятнадцатом веке. “Всяк за себя и только за себя” – вот нравственный принцип большинства теперешних людей, основная идея буржуазии, заменившей собою в конце прошлого столетия прежний мировой строй и ставшая главной идеей всего нынешнего столетия во всём европейском мире, и даже не дурных людей, а, напротив, трудящихся, не убивающих, не ворующих. А безжалостность к низшим классам, а падение братства, а эксплуатация богатого бедным, – о, конечно, всё это было и прежде и всегда, но не возводилось же на степень высшей правды и науки, но осуждалось же христианством, а теперь, напротив, возводится в добродетель... Наступает, напротив, материализм, слепая, плотоядная жажда личного обогащения, жажда личного накопления денег всеми средствами, – вот всё, что признано за высшую цель, за разумное, за свободу вместо христианской идеи спасения лишь посредством теснейшего и братского единения людей”.

Ход жизни давал Достоевскому выразительные примеры того, как возведенные в высший принцип деньги “работают” в “тёмной основе нашей природы”, связаны с усилением червиво-рабских свойств в “законе Я” и ослаблением божественно-царских качеств личности в “законе любви”, содействуют укоренению и тиражированию “ожирелого эгоизма”, стремления брать, а не отдавать и утверждению пороков в качестве добродетелей.

Для реализации потребностей гордыни, тщеславия, господства, власти, наслаждения и других ведущих сил в “законе Я” в ходе европейских революций формировалась своеобразная и благоприятная общественно-экономическая атмосфера, о которой писал Маркс в “Немецкой идеологии”: “Представляется совершенно нелепым сведение всех многообразных человеческих взаимоотношений к *единственному* отношению полезности – эта по видимости метафизическая абстракция проистекает из того, что в современном буржуазном обществе все отношения практически подчинены только одному абстрактному денежно-торгашескому отношению”.

Сведение специфических значений нравственных понятий к отношению полезности или использования при господстве денежно-торгашеского абсолюта, по Достоевскому, лишает их самостоятельной и активной роли, что способно потворствовать угасанию высших свойств личности. “Господин Лебезятников, – говорит в “Преступлении и наказании” Мармеладов Раскольникову, – следящий за новыми мыслями, объяснял намерения, что сострадание в наше время даже наукой воспрещено и что так уже делается в Англии, где политическая экономия”. Сам же Лебезятников заявляет: “Благороднее”, “великодушнее” – всё это вздор, нелепости, старые предрассудочные слова, которые я отрицаю!” К предрассудочным словам относит племянник Лебедева в “Идиоте” совесть и честь, заменяя их более точным и реальным, с его точки зрения, понятием здравого смысла.

Своеобразную апологию отношению полезности или использования в “Преступлении и наказании” произносит Лужин: “Наука же говорит: возлюби, прежде всех, одного себя, ибо всё на свете на личном интересе основано. Возлюбишь одного себя, то и дела свои обделаешь как следует, и кафтан твой останется цел. Экономическая же правда прибавляет, что чем более в обществе устроенных частных дел и, так сказать, целых кафтанов, тем более для него твердых оснований и тем более устраивается в нем и общее дело. Стало быть, приобретаемая единственно и исключительно себе, я именно тем самым приобретаю как бы и всем и веду к тому, чтобы ближний получил несколько более рваного кафтана и уже не от частных, единичных щедрот, а вследствие всеобщего преуспевания. Мысль простая, но, к несчастью,

слишком долго не приходившая, заслоненная восторженностью и мечтательностью, а казалось бы, немного надо остроумия, чтобы догадаться...”.

На двусмысленность движения к совокупному преуспеванию через самолюбие и корысть указывает Лужину Разумихин, подчёркивающий, что “общее дело” постоянно пакостится скрытым соперничеством и неуёмной жадностью его участников, искажением в свой интерес. Предел же этого искажения объясняет Лужину Раскольников: “А доведите до последствий, что вы давеча проповедовали, и выйдет, что людей можно резать...”.

Обусловленное “законом Я” искажение в свой интерес создавало контраст между материальными достижениями капитализирующегося общества и упадком нравственного настроя, понижением духовного уровня личности в нём, усыплением её божественно-царских свойств. Главный герой романа “Подросток” сокрушается: “нравственных идей теперь совсем нет; вдруг ни одной не оказалось, и, главное, с таким видом, что как будто их никогда и не было...”.

В девятнадцатом веке, заключает Достоевский, “все действительно хотят счастья <...>. Общество не хочет Бога, потому что Бог противоречит науке”. Однако “счастье” в лоне не просветлённой, а по-своему замаскированной и припудренной, модернизированной “тёмной основы нашей природы” при господстве “пятой стихии” имеет свою логику развития, которая приводит к отчуждению человека от его достоинств и от других людей.

Отчуждение, по представлению Маркса, помимо прочего, “проявляется в том, что каждая вещь оказывается *иной*, чем она сама, что деятельность оказывается чем-то *иным* и что, наконец, надо всем вообще господствует *нечеловеческая сила*”.

Инаковость, то есть несоразмерность восприятия вещей и событий, людей и идей в их подлинной иерархии и ценности, и отмеченная ранее перевёрнутость сознания, обесценивающая специфическое содержание божественно-царских свойств личности и возвышающая червиво-рабские, и есть проявление нечеловеческой силы отчуждения и овеществления человеческих отношений, которая, по вышеприведенному наблюдению А. Шмемана, проявляется на лицах и “революционеров”, и “реакционеров”.

По заключению М. М. Бахтина, Достоевский с огромной пронизательностью сумел увидеть проникновение этого отчуждающего и овеществляющего обесценивания человека во все поры современной ему жизни и “в самые основы человеческого мышления”, в чём и состоял его глубинный смысл борьбы за человеческую душу.

Проникая в основы человеческого мышления, деньги дьявольски переворачивают иерархию строящихся на ней отношений. Маркс писал: “То, чего я как человек не в состоянии сделать, то есть чего не могут обеспечить все мои индивидуальные сущностные силы, то я могу сделать при помощи денег. Таким образом, деньги превращают каждую из этих сущностных сил в нечто такое, чем она сама по себе не является, т. е. в ее *противоположность*. <...>. В качестве этой *извращающей* силы деньги выступают затем и по отношению к индивиду и по отношению к общественным и прочим связям, претендующим на роль и значение самостоятельных *сущностей*. Они превращают верность в измену, любовь в ненависть, ненависть в любовь, добродетель в порок, порок в добродетель, раба в господина, господина в раба, глупость в ум, ум в глупость”.

Подобные процессы извращения и перевертывания иерархии ценностей вызывали особенную тревогу у Достоевского. С беспокойством он отмечает, что никогда ранее в России не принимали “золотой мешок” за высшее на земле, что “никогда еще он не возносился на такое место и с таким значением, как в наше время”, когда поклонение мамоне и стяжание захватывают всё вокруг, становятся “нормальными” и “естественными”. Зафиксированные выше метафизические и антропологические особенности функционирования денег создают нигилистическую атмосферу и по-своему претворяются во всех его крупных произведениях, в том числе и в романе “Подросток”, где автор показывает разложение родовых, семейных и общественных связей в капитализирующейся России.

Пульсация “темной основы нашей природы” заставляет юного героя горделиво и завистливо мечтать о незаслуженном “первом месте” с помощью “ротшильдовской идеи”. Пример ничем не ограниченного своеволия, тайной “механической” силы, способной через денежное могущество править миром, он находит в образе “пушкинского скупого рыцаря”, который напоминает

бальзаковского Гобсека, готового купить все на свете. “Скупой рыцарь” и сравнивает себя с демоном, которому “все послушно”, он же – ничему. Тайное мечтание непослушного демона, злато которого впитало в себя кровь и слезы людей, находит высшее наслаждение в том, что он может принудить, поработить и использовать противоположное его духу – добродетель, вольный гений, музы и т. п.

Сердечные грезы настраивают Подростка на аналогичное наслаждение: “Мне нравилось ужасно представлять себе существо, именно бесталанное и серединное, стоящее перед миром и говорящее ему с улыбкой: вы Галилеи и Коперники, Карлы Великие и Наполеоны, вы Пушкины и Шекспир, вы фельдмаршалы и гофмаршалы, и вот я – бездарность и незаконность, и все-таки выше вас, потому что вы сами этому подчинились”.

“В том-то и “идея” моя, в том-то и сила ее, что деньги – это единственный путь, который приводит на первое место даже ничтожество”, – так характеризует Аркадий Долгорукий еще одну сторону своего выбора, как бы солидаризируясь в этом пункте с Ганей Иволгиным.

Достоевский неоднократно подчеркивал открывшуюся в новых общественных отношениях возможность посредственности с “миллионом в кармане” первенствовать и обесценивать в них духовно-нравственные аспекты, вообще делать все, что угодно. “Когда можно делать всё что угодно? – вопрошает Достоевский в “Зимних заметках о летних впечатлениях”. – Когда имеешь миллион. Дает ли свобода каждому по миллиону? Нет. Что такое человек без миллиона? Человек без миллиона есть не тот, который делает всё что угодно, а тот, с которым делают всё что угодно”. Писатель особо выделил в подготовительных материалах к роману “Подросток” привлекательность для молодого человека переворачивающей и компенсирующей функции этого свойства его “идеи”: “Его, главное, утешает в его системе наживы – бесталанность ее. Именно то, что не нужно гения, ума, образования, а в результате все-таки – первый человек, царь всем и каждому и может отомстить всем обидчикам”.

В “Подростке” встречается своеобразное рассуждение владельца ссудной кассы Стебелькова, которое перекликается с мыслью Герцена о демонических насмешках истории, о перемене ролей в обновленном обществе: “Я – второй человек. Есть первый человек, и есть второй человек. Первый человек сделает, а второй возьмет. Значит, второй человек выходит первый человек, а первый человек – второй человек <...> Была во Франции революция, и всех казнили. Пришел Наполеон и всё взял. Революция – это первый человек, а Наполеон – второй человек. А вышло, что Наполеон стал первый человек, а революция стала второй человек. Так или не так?”. Продолжая аналогию Стебелькова, можно сказать, что развитие истории делало Наполеонов – вторыми, а Ротшильдов – первыми людьми в границах темной основы нашей природы, “закона Я”.

В черновиках Достоевский характеризует “идею Ротшильда” как новое явление и “неожиданное свойство нигилизма” в обществе без оснований и преданий, теряющем религиозные убеждения и нравственные устои. При воцарившемся “беспорядке” (этим словом первоначально обозначалось название романа) “игра на понижение” становилась естественным соблазном для “вторых”, стремившихся стать “первыми” с помощью денег, компенсирующих таланты и обесценивающих божественно-царские свойства личности (ср. выстраданное мнение Гани Иволгина: “Деньги тем всего подлее и ненавистнее, что они даже таланты дают”).

4

Христианская антропология, столь очевидным образом проявленная в художественно-философской мысли Достоевского, лежит в основании наиболее самобытных и самых глубинных явлений русской культуры и во многом объясняет смыслы возникновения в ней полемик и прогнозов. Например, в заочной дискуссии между историком Н. М. Карамзиным и государственным деятелем М. М. Сперанским.

Говоря о возможности ограничения самодержавия, об “окультуривании” православного духовенства (наиболее образованные священники приглашались в масонские ложи), об отсутствии твердых законов в стране, о желательности новой системы управления и отмены рабства крестьян, Сперанский

исходил из идеи однородного и линейного развития истории, а также необходимости России встроиться в общий путь “всех народов”: “желать наук, коммерции и промышленности <...>, нет в истории примера, чтобы народ просвещенный и коммерческий мог долго в цепях оставаться”. Следовательно, нужны не косметические полумеры, а глубокие реформы. “Все исправления частные, все, так сказать, пристройки к настоящей системе были бы весьма непрочны. Пусть составят какое угодно министерство, распорядят иначе части, усилят и просветят полицейские и финансовые установления, пусть издадут даже гражданские законы: все сии введения, быв основаны единственно на личных качествах исполнителей, ни силы, ни твердости иметь не могут”.

Изучив существующие в мире законоуложения и взяв за образец кодекс Наполеона, Сперанский был настроен основательно перекроить государственный строй России: “надо резать по живому”, “кроить, не жалея материи”. В результате радикальных перемен предполагались разделение власти на законодательную (Государственная Дума), исполнительную (Министерства), и судебную (Сенат); жесткая формализация прав и повинностей, упорядочение цензовых ограничений, что открывало путь к отмене крепостного права и буржуазному развитию общества. Вместе с тем, гибкость и неопределенность понятий о верховной власти и народном “представительстве” в общем проекте политических, экономических и финансовых преобразований Сперанского могла обернуться бюрократической утопией и чиновничьей олигархией, о чем и предостерегал Карамзин.

Односторонность верхушечного и навязываемого “сверху” реформаторства, не только не опиравшегося на весь народ, но даже не находившего поддержки у большинства правящего сословия, подчинение основных линий развития русской истории и тысячелетней государственности чужеродной и искусственной схеме вызвали принципиальные возражения у историографа. В получившей широкую известность “Записке о древней и новой России”, составленной, по словам Пушкина, “со всею искренностью прекрасной души, со всею смелостью убеждения сильного и глубокого”, он критиковал Сперанского от лица всего общества за беспомощность и отвлеченность предлагавшихся преобразований, за игнорирование вековых устоев и живых преданий, формировавших совокупную личность народа. Подчеркивая полезность заимствований в науках и искусствах, он отмечает, что подражание иностранным державам во всем строе гражданской и нравственной жизни стало опаснее, чем при Петре Первом.

В передовых законах Карамзин находил множество ученых слов и книжных фраз, но не обнаруживал ни одной мысли, учитывающей сложившееся гражданское своеобразие России. По его мнению, новоиспеченные законодатели испытывали излишнее уважение к внешним формам государственной деятельности, изобретали различные министерства и учреждения, что зачастую вело не к содержательному “царскому” улучшению дел, а лишь к “рабскому” перемещению чиновников и перемене ведомственных наименований.

Между тем, настаивает автор “Записки...”, законы народа должны органически вырастать из его собственных духовных ценностей, понятий, традиций и исторических обстоятельств, опираться на трезвое и мудрое знание человеческой природы. “В мире мало агнцев, мало и злодеев, а больше добрых и худых вместе”. И любое социальное реформаторство оказывается мнимым или даже вредным, если оно создает условия для развития и укрепления не лучших (благородно-возвышенных), а худших (корыстно-эгоистических) душевно-духовных качеств человека. Следовательно, “не формы, а люди важны”. Поэтому в живой действительности, где правят не бумаги, а люди, важно “искать людей” для совершенствования имеющегося государственного строя, а не ломать и перестраивать его с помощью чужеземных уставов или денег (“за деньги не делается ничего великого”), поощрять мужей с разумом, честью и совестью.

С точки зрения Карамзина, подобные исторические и этические возможности лучше всего могут реализоваться при самодержавном правлении, которое всегда обеспечивало процветание и могущество государства (оно есть “палладиум России”). Всякое же ослабление самодержавия приводило к возникновению анархии, усилению аристократии или созданию олигархий.

Карамзин особенно подчеркивает внутреннюю связь самодержавного принципа верховной власти с православной верой и нравственным духом народа. Царь как помазанник Божий и надсословная сила должен руководиться

не только юридическими законами и интересами политических партий и конкурирующих групп, а исходить из любви к добру и правде, опираться на “закон Божий” и “единую совесть”, что его реально объединяет со всем народом – с “богом” и “царем”, а не “рабом” и “червем” в его представителях. Именно сила духа и веры, нравственное могущество государства, которое для его безопасного и плодотворного развития едва ли не важнее материального, сливали все слои общества в нераздельный союз во времена тяжелых испытаний.

Здесь уместно вспомнить сходную логику Пушкина, который, изучая историю России, находил в ней междуусобицы и злодеяния, свойственные в разные периоды и европейским странам. Но вполне отчетливо он различал и иные картины, когда, говоря словами Белинского, “дух народа, как и дух частного человека, выказывается вполне только в критические минуты”.

И именно такие, растягивавшиеся на века, критические минуты окрашивали историю России, распинавшейся страданиями и войнами, не раз принимавшей на себя мощные удары агрессий мирового масштаба и выживавшей в смертельных болезнях идейной чумы и вооруженных нашествий. А для этого выживания в борьбе, обеспечившей, как считал Пушкин, беспрепятственное развитие европейской цивилизации и предохранившей ее от уничтожения, необходима была подлинная сплоченность всех русских людей в их “царских”, а не “рабских” качествах.

Из исторических наблюдений он заключал также, что в критические минуты не только сформировалось крепкое русское государство, своей мощью сдерживавшее напор разномастных претендентов на мировое господство и поддерживавшее национальное единство, но и укрепились определенные черты религиозно-психологического уклада русского народа. Такие самые простые и одновременно самые глубокие нравственные чувства, свойственные “рядовым” русской истории, как бескорыстие и совесть, скромность и честность, терпение и самоотверженность, не раз спасали страну от неминуемой гибели.

По убеждению Пушкина, именно живость нравственных чувств предопределяет единство государства и народа и не позволяет первому превозноситься над вторым, предполагая опору на людей справедливости и достоинства, чести и долга. И для Карамзина именно такие люди, обладающие не только безусловно необходимыми обширными познаниями и отменными профессиональными качествами, но и – главное – соотносящиеся с религиозно-этическим началом, и составляют основное богатство страны, обуславливают потенциальную возможность ее движения благородными путями духовного самостояния и истинной силы, а не по “грязной дороге” коммерческих народов, о которой писал ведущий идеолог декабризма Н. И. Тургенев. Последний связывал “усовершенствование системы представительства народного” с “усовершенствованием системы кредитной”, поскольку “век кредита наступает для всей Европы”. Однако он реально представлял скрытую порочную основу всех подобных прогрессивных новаций: “Древние достигли свободы и следственно счастья стезею Природы: чистым природным влечением души человеческой. Новейшие народы идут к счастью грязною дорогою: выгодами эгоизма и корысти. К стыду рода человеческого, может быть, надобно признаться, что путь новейших народов вернее, да теперь другого и существовать не может – вернее и прочнее: созданное на сих неблагородных основаниях стоит, как кажется, тверже”.

(Окончание следует)