

Глава 4

Христос — «вековечный от века идеал»

бы с борьбой за Истину; таким образом, идеал, по сути дела, в конце концов становится не целью всех его стараний, а лишь средством достижения победы в борьбе с другими людьми и утверждения своей власти над ними, так что его усилия, как оказывается, только внешне выглядят бескорыстными. В образе Раскольникова из «Преступления и наказания» Достоевский показывает трагические последствия этого самонадеянного убеждения и вскрывает его механизмы. Ведь после совершения преступления Раскольников уже ясно понимает, каковы же были действительные мотивы, толкнувшие его на это:

«Я захотел, Соня, убить без казуистики, убить для себя, для себя одного!.. Не для того, чтобы матери помочь, я убил — вздор! Не для того я убил, чтоб, получив средства и власть, сделаться благодетелем человечества. Вздор!.. Для себя убил, для себя одного... Не столько деньги нужны были, как другое... Мне надо было узнать тогда, и поскорей узнать, вошь ли я, как все, или человек?.. Тварь ли я дрожащая или право имею?..»⁽²⁵⁾

Значит, Раскольников только теперь понял, что в основе «наполеоновской идеи» лежала воля к власти, жажда возвыситься над другими людьми, иметь право презирать их, как вшей, стать победителем в борьбе за существование, в которой все мыствуем в силу неумолимого закона — того биологического закона, что заставляет каждого живущего видеть в себе подобных конкурентов, которых надо уничтожить или которыми надо воспользоваться для самоутверждения.

Раскольников, наконец, понял все это, когда прошел через ужасные страдания, причиненные крушением его идеала — той высшей идеи, которой он так гордился, и оказался одиноким среди людей, исключенным из их сообщества, вырванным из действительности. Тогда-то он и понял всю пагубность увлечения абстрактными мечтами, всю абсурдность своего рывка «по ту сторону добра и зла»; тогда он вновь обрел настоящий путь правды в том, что Достоевский называет то «чувством», то «волей» — «проявлением всего нашего существа». Как бы то ни было, это — то, что человек находит в самой глубине своего сердца, то, что было выражено — как думал Достоевский — наиболее полно и ясно в завете Христа: та Истина, которую Он засвидетельствовал своей жизнью.

Говоря о концепции человека Достоевского, я до сих пор касался лишь формальных принципов. Речь шла о неопределимом и бесконечном развитии, о свободе как постоянном и никогда не завершающемся процессе освобождения от обусловленности, о диалектической связи между ответственностью, или моралью и спонтанностью, об осознании предела и неизбежном укоренении в определенной ситуации в противовес претензии на абсолютность абстрактного разума.^J Но все это — не что иное, как формы, в которых развивается и осуществляется наша эволюция, наш непрестанный поиск смысла.^J Ничего пока не было сказано ни о содержании этой эволюции, ни о направлении, в котором она должна идти, ни о критериях, которых мы должны придерживаться в моменты выбора, предлагаемые нам жизнью. Короче, не было сказано ни о том, что такое добро, ни о том, что такое зло.

Такое содержание, по мнению Достоевского, мы можем найти в заповеди Христа, вернее, в том свидетельстве Истины, которое он дал всей своей жизнью, как сказано в Евангелии от Иоанна. Одним словом, Христос для Достоевского — стержень его мировосприятия, «символ веры» для него; как говорится в письме к Фонвизиной, первооснова его веры в смысл жизни. Фундаментальное значение, которое имел для него этот образ, выражено с предельной ясностью в одной из его дневниковых записей, датированной 16 апреля 1864 года, лишь день спустя после смерти его первой жены Марии Дмитриевны (Маши), над телом которой он склонялся:

«Маша лежит на столе. Увижу ли с Машей? 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, осознал, со всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего «я» — отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье... Это-то и есть рай Христов».

Прежде всего, становится очевидным то, что сомнение, высказываемое Достоевским по поводу бессмертия («Увижу ли с Машей?»), не мешает ему считать Христа вечным идеалом, к которому человек всегда стремится по закону природы. Дело в том, что для него Христос — это прежде всего идеал человеческий, или, как уже говорилось, психологическая реальность, не нуждающаяся в фидеистской подпорке, т.е. в вере в ее трансцендентном виде, для того, чтобы существовать и утверждаться в сердце человека как наивысший идеал, который он только может себе представить.¹ Это целиком согласуется с оценкой Бердяева, который видит главный элемент философии и творчества Достоевского в его «антропологизме», в том, что его интерес сосредоточен исключительно на человеке в его конкретной реальности, а значит, в бесконечной широте горизонтов, которые может обнять его душа, широте, стремящейся к бесконечности. Чтобы понять Достоевского, надо быть «скорее антропологом, чем теологом», говорит Бердяев, а затем еще яснее: «Путь Достоевского есть путь духовной имманентности, а не трансцендентности», и еще: надо «признать Достоевского имманентистом в глубочайшем смысле слова». Эти утверждения абсолютно отрицают наличие мистического духа в основе его творчества. Иными словами, Достоевский концентрирует свое внимание на том, что происходит внутри человеческой души, то есть на всем том, что человек может узнать о самом себе в ходе своей внутренней эволюции. Несомненно, добавляет Бердяев, он не отрицал реальности трансцендентного; однако трансцендентное существовало для него лишь постольку, поскольку он обнаруживал его в самом себе в виде неодолимой потребности сознания, то есть как некий психологический факт. Бог и бессмертие души представляются ему иллюсиями, которые имеют свою конкретно ощущимую реальность потому именно, что являются выражением неистребимой в сердце человека надежды. Однако эта реальность выпадает за рамки того, что человек в состоянии испытывать, во вневременную среду, которая находится вне человеческого опыта и для него недостижима, а потому не может быть ни подтверждена, ни опровергнута никакой проверкой. Именно в этом смысле Достоевский все время утверждает свою веру в трансцендентность, особенно в зрелом возрасте. Действительно, в той же самой дневниковой записи, начало которой приводилось чуть выше, Достоевский пытается найти логическое оправдание своей вере в объективную реальность трансцендентного в следующем доведе:

«Но достигать такой великой цели (т.е. полностью отдача своего «я» ради ближнего), по моему рассуждению, совершению бессмыслиенно, если при достижении цели все угасает и исчезает, то есть если не будет жизни у человека и по достижении цели. Следственно, есть будущая, райская жизнь».

По-моему, все же Достоевский прекрасно понимает, что такой аргумент имеет значение лишь как аналогия, но не является строгим доказательством. Как бы там ни было, Христос для Достоевского — это, как уже говорилось, прежде всего, реальность, которую он обнаруживает непосредственно в самом себе; реальность, одновременно человеческая — потому что выражает глубо-

чайшую человеческую потребность, но также сверхчеловеческая — потому что дает человеку идеал, который Достоевский считает недосягаемым оттого, что сама индивидуальная природа человека, его эгоизм являются непреодолимым препятствием для его осуществления. Ведь человек для Достоевского — это существо в своем становлении, существо, «проходящее» или изменяющееся, и постоянная эволюция, в которой реализуется его природа, состоит в диалектике между двумя противоположными полюсами, как и всякая диалектика: с одной стороны — человек-объект, подчиняющийся законам природы, особенно биологическому закону борьбы за выживание, то есть сведенный к исчисляемому данному, которым можно манипулировать; с другой стороны — человек-субъект, который отказывается повиноваться законам природы и реализует подлинный смысл своего существования — свою свободу — тем, что он спонтанно следует глубочайшей потребности своего существа, осуществление которой он видит в образе Христа, давшего нам свидетельство Истины.

Понятно, что конечный пункт того пути, что указал Христос, можно себе представить лишь теоретически, более того, его вообще невозможно себе представить, так как человек, который достигнет этой конечной цели — предупреждает Достоевский — уже не сможет более называться «человеком». Дело в том, что, как только будет достигнута цель, та диалектика, что как раз и является выражением нашего человеческого существа, угаснет, потому что не будет больше двух полюсов, между которыми она может развиваться, и та единственная форма существования, в которой мы жили и в которой вообще можно жить, исчезнет.

Но если конечный пункт этого пути, этого восхождения к сверхчеловеку, столь отличному от «Übermensch» (сверхчеловека) Ницше и даже противоположному ему, нереальному, невозможен и просто немыслим, то этапы этого пути знакомы нашему внутреннему опыту. Все они отмечены бесконечной открытостью и отдачей ближнему, всему, что «не-я», миру. «Кто бросит душу свою, тот спасет ее», — говорил Христос, и это означает, что человек реализует себя и завоевывает «царство Божие» в момент, когда он забывает себя, целиком отдаваясь другим. Поэтому очевидно, что концепция человека Достоевского полностью противоположна всякому солипсизму, а особенно самому крайнему его выражению — концепции «Единственного» Макса Штирнера. Для Штирнера, заявлявшего с отчаянной гордостью: «На чем основал я дело жизни людей? Ни на чем!», «Я» — это монада, это «единственный», который стремится только к самоутверждению и для которого мир — это «его собственность», область приложения и инструмент такого самоутверждения. Поэтому все, что «не-я», мир, ближний — все это лишь объекты, к которым Единственный применяет свою волю к власти — следовательно, из отношений с ближними исключается какой бы то ни было диалог или паритет. Один из демонических героев Достоевского — князь Вальковский из «Униженных и оскорбленных» — стал воплощением такой концепции. Но, по существу, все его «герои подполья» — такие же солипсистские фигуры, воспринимающие жизнь с позиций концепции и противопоставления «я» миру — противопостав-

ления, выраженного Человеком из подполья такими словами: «Я-то один, а они-то все».

По мнению Достоевского, «единственный» Штирнера — это пустая абстракция, поскольку «я» немыслимо вне взаимоотношений с «ты», которое находится внутри и всегда сопутствует самому «я». Ведь «я» существует в диалектике, реализуясь только во взаимоотношениях с «ты», которое является другим «я» — следовательно, не объектом, а некой целью и некой ценностью. И только во взаимоотношениях с этим «ты», понимаемом как цель и ценность, «я» и открывает смысл собственной жизни. Таким образом, в сравнении с концепцией человека Штирнера концепция Достоевского представляется прямо противоположной: не «я» является целью и ценностью, которой «ты» и все, что «не-я», подчиняется, а «ты» есть цель и ценность, осуществлению которых «я» целиком посвящает себя, чтобы достичь самореализации. Поэтому высший альтруизм является в то же время и высшим эгоизмом, но совсем в другом и даже обратном смысле, чем концепция, предложенная утилитаристами a la Бентэм.

Когда «я» ставит перед собой задачу — ради собственной самореализации, состоящей во внутренне диалектическом поиске смысла — воспринимать «ты» как другое «я», как равноправного субъекта, как цель и ценность, а не как объект, инструмент и область применения воли к власти этого «я», тогда прекращается всякая авторитарность в отношении к ближнему, всякая попытка насиливать его свободную волю, манипулировать им, решать за него под любым предлогом, пусть даже под самым благородным. Именно этот смысл, как уже говорилось, содержится в совершении открытым виде в «Легенде о великом Инквизиторе», где молчание Христа в ответ на слова севильского кардинала звучит как явное опровержение его тезиса.

Вместо авторитарного и нетерпимого утверждения собственной «правды» среди людей должен установиться принцип диалога, который должен быть, разумеется, именно настоящим диалогом, а не монологом на два голоса, где каждый спорящий упорно повторяет собственные доводы, не воспринимая доводов другого. Кроме того, диалог может состояться только на той основе, что люди откажутся от желания провозглашать себя обладателями истины, на основе убеждения, что все люди находятся на равных, поскольку все одинаково заняты поиском истины, который только и придает смысл их жизни, а также на основе веры в постепенное приближение к этой истине благодаря столкновению различных концепций смысла жизни.

Если рассматривать диалог с такой точки зрения, то он начинает представляться нам в каком-то героическом освещении. Ведь в диалоге человек проявляет свою готовность подвергнуть сомнению собственное понятие об истине — понятие, на котором основывается его оценка того значения, которое он сам себе придаст; он отказывается пользоваться собственными псевдоубеждениями в качестве основы для утверждения самого себя как непрекаемого авторитета для других людей и оказывается голым и безоружным перед их опровержениями и нападками. Тот, кто вступает в диалог, вовсе не показывает этим свою слабость, страх

или скептицизм. Это свойственно, скорее, доктринику, который цепляется за собственную правду в страхе, более или менее осознанием, что та самая основа его жизни и гарантия его ценности, которая кажется ему такой драгоценной и необходимейшей, может оказаться под угрозой или даже рухнуть в столкновении с противоположными концепциями. Тот же, кто вступает в диалог, показывает свою убежденность в том, что истина, понимаемая как бесконечный процесс формирования все более полной и богатой концепции смысла жизни, может проложить себе дорогу лишь в столкновении различных точек зрения, в котором разные концепции постепенно освобождаются от своей односторонности.

В романах Достоевского мы находим великолепные примеры такого диалектического столкновения. Герои спорят друг с другом, выдвигая соответствующие концепции на необычайно глубоком уровне; но нередко они слышат в голосе своего оппонента отзвук собственной мысли — опровержения, содержащегося внутри их собственного сознания. Так, они продвигаются по пути к правде в той мере, в какой оказываются способными воспринять правду другого, освободиться от собственной односторонности и отказаться от своих псевдоубеждений. И если этот процесс освобождения не всегда происходит внутри героев Достоевского, то он всегда происходит в читателе, которого призывают и почти что заставляют встать на чью-либо сторону, тем самым заставляя его пересмотреть собственные убеждения и переформировать собственные концепции. Внимательный читатель Достоевского неизбежно осознает тот факт, что действительность, в которой мы живем — несмотря на все наши попытки свести ее к недвусмысленным и незыблемым принципам, — всегда будет полифоничной, поливалентной и сотканной из сомнений; что мы сами реальны тем более — то есть наше существование имеет подлинную ценность тем более, — чем мы более поливалентны, полифоничны и чем больше сомнений мы испытываем. В этой связи мне кажется особенно замечательным анализ слова у Достоевского, произведенный Бахтиным в последней части уже приводимой книги.

Требование считать ближнего своим другим «я», со всем тем, что такой подход за собой влечет — а об этом уже было сказано, — исключает возможность судить о ближнем как об объекте, то есть пытаться зафиксировать и дать исчерпывающую характеристику его реальности, не принимая во внимание потенциал его развития. Когда живому существу пытаются дать определение, то над ним производят операцию совершенно неприемлемую, ужасное насилие, так как при этом пренебрегают его бесконечной природой, стараясь свести его к чему-то конечному, к мертвому «данныму», которое можно целиком вычислить и которым, следовательно, можно манипулировать.

Проект «хрустального дворца», нарисованный в «Записках из подполья», представляющий собой, как уже говорилось, прозрачную аллегорию общества, о котором мечтали социалисты, основывается как раз на такой концепции человека-вещи, человека-данного — концепции, которую человек решительно отвергает, инстинктивно чувствуя, насколько она невыносима применительно

но к самому себе, но которую он часто и охотно применяет по отношению к другим, как показывает история человечества и как мы сами можем констатировать из наших взаимоотношений с людьми.

Эта тенденция к оцениванию, к навешиванию ярлыков, к заключению людей в рамки исчерпывающих определений находит свое объяснение — но не оправдание — в человеческом, «слишком человеческом» чувстве самозащиты от других точек зрения, которые могут поставить под сомнение наши убеждения, ввергая нас в сомнение и разъедая ту базу, на которой, как нам кажется, мы можем основать наше самоутверждение. Другими словами, это страх потерять опору и потерпеть поражение в борьбе за признание нас другими людьми, которая кажется нам наилучшей гарантией нашего собственного самоизбрания и подтверждением нас самих как «ценности». Поэтому лучшим решением нам представляется предупреждение любых возражений через уничтожение их носителей, через навешивание на них ярлыков и заключение их в рамки определений, которые ограничивают их и отрицают как живые существа.

Как раз в этом смысле упрека, который Аглая обращает к князю Мышкину по поводу его суждения об Ипполите: «А с вашей стороны... все это очень дурно, потому что очень грубо так смотреть и судить душу человека... У вас нежности нет; одна правда, стало быть, — несправедливо»⁽²⁶⁾. Аглая хочет сказать, что Мышкин, высказывая свою «правду» об Ипполите, поступает с ним как с вещью, пренебрегая бесконечной и неподдающейся определению природой человеческой личности.

Отказ от обращения с другим человеком как с вещью, от попытки ограничить его условиями, распоряжаться им, судить его, относиться к нему с позиций конкуренции, замкнутости и самозащиты означает установить со своим ближним отношения на основе открытости, диалога, готовности помочь, уважения и безусловного и безграничного приятия его бытия. В этом и воплощается та атмосфера любви — любви, лишенной и эротизма, и чувства собственника, — в которой и состоит завет, содержащийся в слове Христовом. Это и есть «царство Божие в вас самих», «наивысшее счастье», «рай Христов». Это и есть «истина, которая делает нас свободными», то есть которая освобождает нас от биологического закона борьбы с себе подобными, против всего мира за наше самоутверждение и открывает нам доступ к настоящей любви — к тому «царству» или к той вершине духовности, где свободная самореализация другого человека становится целью нашей жизни, составляет ее смысл и обеспечивает нашу действительную и полную самореализацию. Поэтому можно сказать, что в послании Христа любовь и свобода сливаются воедино.

Однако очевидно и то, что в христианском завете любви не содержится, да и не может содержаться никакого конкретного приказа, то есть никаких определенных обязанностей, вменяемых человеку, ни запретов относительно его поведения или отдельных поступков. Ведь подобного рода указания неизбежно превратились бы в нечто данное, вместо того, чтобы быть результатом поиска, стали бы приказом гетерономной природы, попирающим тем

самым тот принцип автономии, который, по Достоевскому, является первейшим условием подлинной моральности. Христос и сго завет любви, как уже не раз говорилось, являются для Достоевского внутренне присущими человеку реальностями, которые говорят из самой глубины нашей совести, призываю нас к поиску истинных путей в царство Божие, которое внутри нас. Христос Достоевского, по словам Карло Бо, — это «Христос, которого надо придумывать себе каждый миг своего существования, или, вернее сказать, свободное выражение жизни»⁽²⁷⁾.

Поэтому Христос не устанавливает для человека никаких конкретных обязательств или запретов, которые бы освободили его от ответственности выбора, а, наоборот, полностью вверяет ему эту ответственность, заставляя его, таким образом, каждый раз в муках принимать самостоятельное решение, чтобы сделать «правильный» выбор — выбор, который лучше всего соответствует его подлинному бытию. Драма христианина — возможно, сегодня больше, чем в любой другой исторический момент, — отмечена мучительной и неизбежной необходимостью наиболее правильно истолковывать то послание, что исходит из глубины нашей совести, и из всех возможных вариантов, которые нам предоставляет наш такой разделенный мир, выбирать тот, который наиболее подходит для конкретного воплощения этого послания.

Именно разницей в отношении к христианству измеряется все то расстояние, что разделяет Достоевского и Ницше, хотя у этих двух мыслителей есть и точки соприкосновения. Прежде всего, очевидно, что христианство Достоевского не имеет ничего общего с тем христианством, которое Ницше определяет как форму *ressentiment* (злобы), то есть как форму отказа, «нет», сказанного жизни слабыми и павшими духом с неизбежной завистью и злобой по отношению к сильным, сумевшим сказать жизни «да»; завистью и злобой, крайним выражением которых Ницше считал известные слова Тертуллиана о том, что наивысшим наслаждением для блаженных в раю будет видеть страдания, которые испытывают в самой глубине ада римские императоры. Ведь если подобная концепция христианства и применима по отношению к отдельным формам христианской психологии, проявлявшимся в разные времена и существующим всегда, хотя бы потенциально, то она абсолютно не подходит — как с очевидностью следует из всего вышеизложенного — к христианству Достоевского.

Достоевскому, и особенно его концепции христианства, Ницше всегда отдавал особое предпочтение. Это наводит на мысль, что русский писатель производил на него прямо-таки колдовской эффект. Кроме известных писем к Овербеку и Гасту, в которых Ницше описывает свое блестящее впечатление от Достоевского, когда он впервые — зимой 1886—87 гг. в книжном магазине в Ницше — случайно наткнулся на одну его книгу во французском переводе, или других высказываний Ницше, в которых он не раз даёт высочайшую оценку русскому писателю, утверждая, например, что он — единственный, кто научил его чему-то в психологии, в различных работах Ницше много раз обращается именно к концепции христианства Достоевского — концепции, которая, как уже говорилось, совершенно выпадает за рамки вышеупомянутого

как существо, которое не умещается в рамках чисто природных законов и выходит в другое измерение — мир целей и ценностей, называемый обычно «духовностью»; человек поэтому не находит своего определения или оправдания в «природном» мировоззрении, из которого исключается фигура Бога как высшего гаранта целей и ценностей, а значит, и самого смысла нашей жизни. Так, по крайней мере, считал Достоевский.

Творчество Достоевского, без сомнения, гораздо более богато изображениями зла, нежели добра. Зло почти всегда побеждает в его романах, где его герои пользуются своей свободой и достоинством, связанными с их правом выбора и их моральной ответственностью, чтобы почти неизменно выбирать зло. При этом в некоторых его произведениях высочайшего уровня — таких, как «Вечный муж» или «Бесы», — не пробивается даже лучика надежды на спасение. Это преобладание зла над добром казалось современникам Достоевского столь очевидным, что некоторые русские критики — такие, как Михайловский и Страхов, — полагали, что в Достоевском говорит болезненный и, по существу, безосновательный интерес к наиболее жестким проявлениям человеческой души; другие же, как, например, Шестов, из этого пристрастия Достоевского к изображению зла делали вывод о нигилистическом характере его творчества.

Достоевский, несомненно, отдавал себе отчет в том, что его произведения были направлены, в основном, на трагедию и зло, что в них практически отсутствовало отображение добра и счастья или появлялось только как перспектива, как в эпилоге к «Преступлению и наказанию». Он также отдавал себе отчет в том, что простой христианский завет любви, снова предлагаемый им в качестве единственного и всеобъемлющего решения всех трагедий и всех, казалось бы, нерешаемых проблем, поднятых в его произведениях, должен был представляться читателям по меньшей мере неудовлетворительным. Однако он был абсолютно убежден в универсально чудотворной силе послания Христа, поэтому часто — то устами своих персонажей, как в заключении ко «Сну смешного человека», то от первого лица в своих статьях и эссе — Достоевский снова и снова повторяет, что в завете «возлюби ближнего, как самого себя» содержится ответ на все вопросы и решение всех проблем и трагедий человечества.

И здесь возникает законный вопрос: это была у него простая, ничем не мотивированная вера или же убеждение, мотивы которого мы и сегодня можем разделять или, по крайней мере, признавать законными?

Многие критики в прошлом, начиная с Белинского, и, может быть, еще больше в наше время, находили и находят веру Достоевского в Христа неприемлемой, считая ее внешней формой приобщения к религии, воспринятой им в детстве, или отражением его отчаянной потребности в чем-то единственно верном. Совершенно противоположна позиция критика и философа Рене Жирара, который, наоборот, видит в концепции христианства Достоевского фундаментальный критерий для понимания и толкования идей и творчества русского писателя.

Концепция Жирара была изложена уже в начале 60-х годов в его книге «Романтическая ложь и романтическая правда» и затем расширена целым рядом его последующих работ — таких, как «Насилие и святое», «Критика в подземелье» и прочих. Согласно этой концепции люди, движимые законом подражания (формулировку которого Жирар обнаружил еще у Платона, а затем у разных других мыслителей, особенно у социолога Габриэля Тарда (1843—1904)), в общественной жизни непременно вступают друг с другом в отношения конкуренции и борьбы из-за того, что стремятся к самореализации по моделям, называемым обычно ценностями, которые в ходу в их социальной среде. В своем стремлении максимально осуществить в самих себе ту модель, которую им предлагает общество, люди становятся соперниками друг друга, «двойниками», одинаковыми потому, что все они одинаково охвачены желанием выдвинуться, возвыситься и победить других. Романтический герой и деньги являются лишь крайними воплощениями этого широко распространенного явления. Как считает Жирар, чем больше человек втягивается в это состязание, тем больше он теряет свою автономность и оригинальность, чтобы стать простым зеркалом моды или социальных условностей. Все его желания становятся «треугольными желаниями», как их называет Жирар, представляя желания двух соперников сторонами треугольника, вершиной которого является объект вожделения. В какой-то момент этот объект, каков бы он ни был — женщина, деньги, власть или престиж, — становится просто предлогом для борьбы, более или менее кровопролитной, между соперниками. При этом для каждого из них степень важности, придаваемой вожделенному предмету, определяется силой вожделения соперника; так что если один из двух перестанет желать его, то он сразу же потеряет ценность и в глазах другого.

Молодой Достоевский гениально предугадал этот психологический механизм уже в своем втором рассказе «Двойник» (1846), который не был понят ни читателями, ни критикой. В последующих произведениях эта гениальная догадка, содержащаяся в «Двойнике», можно сказать, была как бы «забыта». Можно предположить, что Достоевский, ужаснувшись соперничеством, злобой и ненавистью, открывшимися ему в человеческом сердце, и против которых человек, в силу всеобщности этого явления, казался ему беззащитным, в страхе отпрянул от своего открытия, захотел отказаться от него, укрывшись в славской сентиментальности. В ней его персонажи, например из «Униженных и оскорбленных», прячут от самих себя свои настоящие чувства, стараясь убедить себя, что питают самые великолужные и бескорыстные чувства по отношению к своим удачливым соперникам, которые на самом деле им отвратительны.

Известно, что Достоевский стал жертвой подобного самообмана в период его влюблённости в Марию Дмитриевну Исаеву, ставшую впоследствии его первой женой. Он тоже, как Ваня из «Униженных и оскорбленных», пытался скрыть от самого себя злобу против счастливого соперника; он тоже, таким образом, стал жертвой психологического механизма «треугольного» желания. А с того момента, как опасность в виде соперника исчезла с горизонта и

Мария Дмитриевна, став его женой, прочно стала его собственностью, он начал терять интерес к объекту своего вожделения, так как теперь уже никто не претендовал на то, чтобы отобрать его у него, и спустя всего несколько лет с того момента брак можно было считать неудачным. Потом, в начале 60-х годов, начался его бурный роман с «дьявольской любовницей» Аполлиниарией Сусловой, которая многое открыла Достоевскому и в нем самом, и вообще в человеческом сердце. Уже в зрелом возрасте Достоевский возвращается к своей догадке, высказанной в «Двойнике». С абсолютной трезвостью и искренностью в «Вечном муже» (1870) он рассказывает историю рокового треугольника. В этом романе объект вожделения — женщина — умирает еще до начала повествования, предоставив свободу действий двум соперникам — мужу и любовнику, которые буквально боятся холодным оружием, чуть не зарезав друг друга. В конце этой трагедии-фарса нет ни решения, ни катарсиса, однако и здесь, как во всем творчестве Достоевского, изображение зла, хотя и преобладает количественно, не становится последним словом, да и не может стать им: ведь зло — это всего лишь отсутствие добра, это ничто, которое, разворачиваясь, способно лишь обнаружить собственную несостоятельность, раскрывая перспективу добра как единственную, подлинную реальность. Поэтому, как уже говорилось, трагические коллизии, описанные в романах Достоевского, никогда не проводят угнетающего впечатления на читателя, а наоборот, будоражат его. В «Вечном муже» перспектива добра приоткрывается — пусть даже только как возможность — в хрупкой фигурке Лизы, невинной девочки, чья отчаянная потребность в любви в конце концов разбивается в борьбе двух соперников, так же как любовь другой Лизы, наивной проститутки, растаптывается Человеком из подполья.

Значит, от юношеских романов до романов зрелого возраста Достоевский прошел огромный путь: он признал и принял собственные истинные чувства конкуренции, соперничества и ненависти (через тот же процесс проходит и герой «Кроткой», как пишет Достоевский в предисловии к этому рассказу), и это принятие правды позволяет ему преодолеть и победить эти чувства, уйти от процесса разрушения и саморазрушения и открыться любви. Именно правда, говорит Христос, делает нас свободными, заставляя нас признать нашу подлинную реальность в любви, делающей нас братьями. Христианская любовь к ближнему, отказ от соперничества с ним, от применения к нему насилия с целью подчинить его себе освобождает нас из тюрьмы ненависти, выводит из замкнутости на самих себя, которая является причиной всех наших страданий, и открывает нас любви, а значит, и счастью.

Картина борьбы, в которую вступают люди ради своего самоутверждения и превосходства над другими, в романах Достоевского чрезвычайно богата и разнообразна, и формы этой борьбы самые различные. И борьба эта приводит к жертвам: бесчисленная толпа «упиженных и оскорбленных» или детей — невинных «козлов отпущения» той ненависти, что правит взрослыми⁽²⁹⁾, заполняет его романы, толпа, состоящая из заведомых жертв отношения к ближнему с позиции силы. Это угнетение ближнего проявляется

либо в частной форме — в снобизме аристократа и богача, раздавливающих бедных и темных своим презрением; в отношении к ближнему как к объекту, в отказе от равноправного диалога с ним и в осуждении его с высоты своего мнимого обладания истиной; в садизме какого-нибудь Свидригайлова или Ставрогина, которые наслаждаются чужим страданием, — либо в публичной форме, то есть в несправедливом социальном устройстве, обрекающем большинство людей на нечеловеческое существование, или в какой-либо идеологии, во имя которой люди подвергаются страданиям — идеологии, прозрачной маской прикрывающей власть к власти.

У Достоевского борьба со всеми этими искажениями и победа над ними всегда состоит в одном и том же: в христианской любви как принятии ближнего во всей его полноте, в той правде, которую Степан Трофимович из «Бесов» открывает для себя только перед смертью, и признается: «Я всю жизнь свою лгал».

Механизм «треугольного желания» приобретает свою крайнюю форму в человеке, который в качестве модели — «посредника», как его называет Жирар, — для осуществления своей воли к власти выбирает самого Бога, как Кириллов из «Бесов»: этот аскет противопоставляет себя Христу и с помощью самоубийства хочет вычеркнуть его из человеческой жизни, чтобы человек — то есть он сам, Кириллов, — достиг полной автономии и полноты бытия. Мне кажется, что к Кириллову можно в большой степени отнести слова Ницше об аскетическом священнике, хотя на самом деле, как ясно из записей Ницше осени—зимы 1886—87 года, он имел в виду Толстого, который представлялся ему наиболее показательным воплощением этой идеи:

«Аскетическая жизнь есть самопротиворечие: здесь царит беспримерный *ressentiment*, *ressentiment* ненасытимого инстинкта и воля к власти, которой хотелось бы господствовать не над чем-либо в жизни, а над самой жизнью... Но как раз сила его желания и обирается здесь связующими его путами»⁽³⁰⁾.

Кириллов, действительно, впадает в самопротиворечие и терпит неудачу в своей попытке «господствовать над самой жизнью», поскольку избранный им способ — самоубийство — только отрицает жизнь, то есть отбирает у него «здесь» — поле деятельности, на котором он собирался осуществлять свою волю к власти, — в тот самый момент, когда он верит, что может приобрести над ним господство.

Но все концепции, которые считали себя вправе игнорировать, избегать или окончательно побеждать механизм «треугольных желаний», говорит Жирар, оказались непрочными или иллюзорными: ведь этот механизм коренится в той «воле к власти» и самоутверждению, что есть в каждом человеке и составляет его индивидуальность. Иллюзорна концепция «доброго дикаря» Руссо, которая отразилась у Достоевского в мифе о «золотом веке» или «счастливой планете», уже упоминавшемся выше. Иллюзорна «прекрасная душа» Шиллера — миф, в который Достоевский, как он сам признается, слепо верил в юности — миф о высшем человеке, который возомнил, что ему удалось окончательно победить в самом себе зло и освободиться от низменных страстей, связанных