

Р. Л. ДЖЕКСОН

ПРОБЛЕМА ВЕРЫ И ДОБРОДЕТЕЛИ
В «БРАТЬЯХ КАРАМАЗОВЫХ»

Вопрос о способности человека любить ближнего своего, относящийся к вопросу о существе природы человека, затронут в начале «Братьев Карамазовых» во время важной дискуссии по поводу статьи Ивана о церковной юрисдикции. Согласно Миусову, который сообщает об идеях Ивана, Иван утверждал, что «на всей земле нет решительно ничего такого, что бы заставляло людей любить себе подобных, что такого закона природы: чтобы человек любил человечество — не существует вовсе, и что если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие. Иван Федорович прибавил при этом в скобках, что в этом-то и состоит весь закон естественный, так что уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего не будет безнравственного, все будет позволено, даже антропофагия» (14, 64—65). Иван и сам подтверждает пересказ Миусова: «Нет добродетели, если нет бессмертия» (14, 65).

Вопрос, который мы кратко рассмотрим, легко поставить, но на него нелегко ответить: согласен ли Достоевский с Иваном в том, что «нет добродетели, если нет бессмертия»? Мы хотим показать, что в «Братьях Карамазовых» Достоевский считает утверждение Ивана приемлемым лишь в качестве богословского трюизма, а именно: подтверждения божественного единства всех аспектов Божьего мира, но что как руководство к действию он находит это заявление ограниченным, догматичным и опасным.

Однако если мы обратимся к выпуску «Дневника писателя» за декабрь 1876 г., то обнаружим там бьющие в глаза слова: «. . . я объявляю (опять-таки *пока* бездоказательно), что любовь к человечеству даже совсем немислима, непонятна и *совсем невозможна без совместной веры в бессмертие души человеческой*» (24, 49).

Примечательно, что это высказывание Достоевского помещено в статье, озаглавленной «Голословные утверждения», и что он предпосылает этому высказыванию слова о своем намерении «насмешить» тех «господ чугуновых идей», которые верят, что любовь к человечеству и счастье его удобно устроены и так дешевы, что и думать об этом не стоит. Высказывание Достоевского провокационно, про-

нично и направлено против собеседников, которые никогда не сталкивались с действительным страданием или никогда глубоко не реагировали на него.

В этой связи можно заметить, что соображения Ивана о взаимозависимости любви к человечеству и веры в бессмертие высказаны им перед группой провинциальных дам (вряд ли подходящий форум для серьезной дискуссии на темы религии и морали) и, весьма вероятно, высказаны с целью «насмешить», т. е. шокировать, дабы заставить их выйти за пределы их легковесных и упрощенных представлений о любви к человечеству. «Но все же я не совсем шутил», — признался Иван Зосиме (14, 65). «Не совсем», т. е. отчасти шутил!

Итак, в случае как самого Достоевского в «Дневнике писателя», так и Ивана Карамазова в романе, мы имеем дело с полемическими заявлениями, дразнящими аудиторию сложной истиной, — именно с «голословными утверждениями», а не со сферой искусства или диалектического мышления художника-философа.

Если же мы желаем выявить взгляды Достоевского на эти сложные вопросы, то должны обратиться к его искусству, и прежде всего к «Братьям Карамазовым», произведению, которое нам являет широкий контекст для оценки высказываний Ивана. Здесь мы обнаруживаем, что Достоевский подвергает критическому разбору недвусмысленно объявленные послышки или «голословные утверждения» как Ивана, так и свои собственные о фатальной взаимозависимости любви к человечеству и веры в бессмертие.

«Нет добродетели, если нет бессмертия». С одной точки зрения в этом заявлении нет ничего проблематичного. Фома Аквинский, к примеру, признавал в человеке «предрасположение к добру», но далее провозглашал, что «естественный закон есть не что иное, как осуществление вечного закона в сознании разумной твари». Иначе говоря, Бог являет в нас себя или свою волю. Фома Аквинский легко мог бы сказать: «Нет добродетели, если нет бессмертия». Но он не подвергал сомнению существование Бога. Вопрос о возможности добродетели без бессмертия, всерьез поднятый лишь в позитивистской атмосфере XIX столетия, попросту не пришел бы ему в голову. Достоевский тоже отвергает такую постановку вопроса. Но как художник он очень серьезно и вдумчиво обращается с ней в «Братьях Карамазовых» и других произведениях.

Мука Ивана Карамазова заключается в том, что он допускает существование религиозного нравственного закона, но не верит в бессмертие собственной души или в добро, заложенное в человеке. В конечном счете он жертва фатальной логики своей позиции: абсолютно веря в конкретную, как бы ежедневно-рутинную взаимозависимость добродетели и веры, но не обладая личной верой в бессмертие, он приходит к интеллектуальному положению, согласно которому «все дозволено». Его нравственная природа не допускает открытого санкционирования смерти своего отца, но эти идеи воспринимаются его «учеником» Смердяковым, который и воплощает их с безжалостной логикой.

Практические последствия для человека неверующего, исходящие из тезиса Ивана — «нет добродетели, если нет бессмертия», схватываются немедленно Дмитрием Карамазовым.

«— Позвольте, — неожиданно крикнул вдруг Дмитрий Федорович, — чтобы не ослышаться: „Злодейство не только должно быть дозволено, но даже признано самым необходимым и самым умным выходом из положения всякого безбожника“! Так или не так?

— Точно так, — сказал отец Паисий.

— Запомню» (там же).

Дмитрий делает эти выводы, но в конце не поступает согласно им. Смердяков же, чей интеллектуальный процесс напоминает жесткие правила грамматики, приходит к тем же выводам и действует соответственно. «... ибо коли бога бесконечного нет, то и нет никакой добродетели», — напоминает он Ивану во время последней встречи с ним, добавляя: «... да и не надобно ее тогда вовсе» (15, 67).

Этот окончательный вывод, эта упрощенная дедукция, этот пьянящий прыжок в преступление и хаос — «да и не надобно ее тогда вовсе», скрытый за рассуждениями Ивана, глубоко беспокоит Достоевского. Как преодолеть фатальную логику или—или: или вера — или людоедство; или блаженство — или нигилистическое отчаяние? Таковы крайности выбора, заключенного в положении Ивана о том, что «нет добродетели, если нет бессмертия».

«— Блаженны вы, коли так веруете, или уже очень несчастны!», — прощательно замечает Ивану старец Зосима.

«— Почему несчастен? — улыбнулся Иван Федорович.

— Потому что, по всей вероятности, не веруете сами <...> в бессмертие вашей души...» (14, 65).

Себе и человечеству Иван оставил мало места для маневрирования или нравственности.

Как мы отметили, Иван признает существование нравственности, извлекающей силу из веры, но не видит в человеке предрасположения к добру. Предлагаемое им средство, как оно описано им в статье о церковной юрисдикции, несколько напоминает идеи Гоббса, английского философа XVII столетия. Гоббс признавал существование нравственного закона, обнаруживаемого в Боге. И, однако, закон этот представлялся ему столь противоположным человеческим страстям, «естественному состоянию» человека, когда «человек человеку волк», что он не видел никакой возможности нравственности без абсолютной власти государства, способной насадить ее принудительно. Представление Ивана о принуждении лежит, однако, в направлении теологического государства. Он предполагает, что теологическое государство совместит гражданскую и церковную юрисдикции. В имеющихся обстоятельствах, согласно Ивану, русский человек, совершивший преступление, может оправдаться тем, что он нарушил всего лишь гражданский закон. Однако в теологическом государстве-церкви, по мысли Ивана, преступник, совершив преступление, был бы немедленно отлучен от Христа.

Иван ничего не обнаруживает в человеке, никакого действия вечного закона в человеческом сознании, который мог бы противостоять

его преступным тенденциям или направить его к спасению. Отсюда его опора на авторитарную церковь-государство. Позиция старца Зосимы совершенно иная. Как и Иван, он тоже верит во вселенскую церковь «в конце времен». Но и пока что он не впадает в отчаяние. В то время как Иван рассчитывает на социально-религиозное принуждение и силу отлучения, Зосима верит в божественный закон, действующий в человеке, и в «закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести» (14, 60). По сути дела, Зосима утверждает веру в совесть человека, в его возможность свободно достигнуть понимания истины и добра путем собственной совести. Его позиция радикально отличается от позиции Ивана, у которого не хватает веры в человеческую природу и вера которого в Бога, по крайней мере, основательно потрясена.

Следует заметить, что, рассмотренная в рамках богословской контрверзы между Августином и Пелагием, позиция Ивана представляется склоняющейся в сторону радикальной августиновской доктрины, или яansenизма. Согласно этим учениям человек после первородного грехопадения не обладает силой воздержания от грехов и может быть спасен лишь благодаря благодати Божьей. Мысль Зосимы, с ее упором на свободу совести человека, представляется склоняющейся в сторону доктрины пелагианства, которое делало меньший упор на первородный грех и утверждало полную свободу человека в выборе добра и зла с тем, чтобы в конце концов обнаружить путь спасения. Пелагианская доктрина находит прямое выражение в «Фаусте» Гете, где она подытожена в словах Господа в Прологе на Небе: «Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange / ist sich des rechten Weges wohl bewußt» («Знай: чистая душа, в своем исканье смутном, сознанием истины полна»).¹ Очевидно, что именно Дмитрий Карамазов наиболее непосредственно воплощает эту истину. Спектр собственной мысли Достоевского как бы выражается в крайностях августиновского и пелагианского учений, но как художник-мыслитель он решительно склоняется в сторону доктрины Пелагия с ее большим доверием к человеку.

Это доверие к человеку отражено в тонком подходе Достоевского к своему собственному — и Ивана — представлению о том, что любовь к человечеству невозможна без сопровождающей ее веры в бессмертие человеческой души. Иван, конечно, не выражает эту мысль столь же прямо, как Достоевский. Как мы отметили, его заявление «нет добродетели, если нет бессмертия» двусмысленно и, взятое само по себе, может быть подвергнуто различным толкованиям. Иван, однако же, близко подходит к прямому заявлению Достоевского в «Дневнике писателя», когда он утверждает, что, если уничтожить в человечестве его веру в бессмертие, в нем тотчас иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Ключевой момент заключается здесь в слове «если».

Должно задать вопрос: понимается ли здесь вера в узком смысле как активная, сознательная, артикулированная и неколебимая вера

¹ Гете И. В. Фауст / Пер. Н. Холодовского. Петрозаводск, 1975. С. 14.

в Бога и бессмертие? Или же Достоевский придает понятию веры более широкое значение? «Братья Карамазовы» и другие произведения свидетельствуют, что Достоевский имел в виду именно широкое значение веры.

Устами Ивана Достоевский говорит о тяжелых последствиях, которые могут возникнуть для человечества после разрушения его веры в бессмертие. В «Приговоре» («Дневник писателя», 1876 г., октябрь) Достоевский предлагает читателю пример самоубийцы, который строго следовал принципам логики, господствовавшей над его сознанием. Но сколь типичен такой пример по отношению к вселенной романов Достоевского? В глазах Достоевского человек, провозгласивший себя атеистом, не обязательно является атеистом в чистом виде. Тот, кто теряет веру под влиянием чтения, как, к примеру, Коля Красоткин, не обязательно принимает в душе все последствия и выводы атеизма. *Атеизм для Достоевского — не столько идеология, сколько состояние бытия.* Когда один персонаж «Подростка» провозглашает, что он — неверующий, то другой, старик Макар, замечает: «Нет, ты не безбожник < . . . > нет, слава богу! < . . . > ты — человек веселый» (13, 301). Веселость как свойство характера исключает, следовательно, возможность настоящего атеизма, идеологии, которая, по Достоевскому, в психическом плане непременно сопровождается мрачным отчаянием.

Но и само отчаяние у Достоевского подлежит оговоркам: оно часто сопряжено с «бессознательной тоской» человека, пребывающего в отчаянии, по идее бессмертия, которая затемнена в его душе. (Желание убить себя, пишет Достоевский в заметке «Кое-что о молодёжи» в декабрьском выпуске «Дневника писателя» за 1876 г., есть импульс, происходящий «от тоски, хотя и бессознательной, по высшему смыслу жизни, не найденному им нигде»; 24, 50.) Таков случай смешного человека в «Сне смешного человека». Цель Достоевского — показать, по крайней мере в отношении большинства людей, что в своей основе — человек не есть существо разума или логики, что, даже когда он стремится быть наиболее логическим, он не знает себя; в конечном счете он восстает против ограничений самого разума. Как сказал об этом Паскаль: «Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas» («У сердца есть свои причины, которых не знает разум»).²

И Достоевский снова настаивает, что существуют определенные убеждения, хотя и тайно разделяемые всеми, но в которых людям стыдно признаться. Человек может иметь веру или томление по ней, но не открыться в этом другим. Достоевский полагал, что русский народ религиозен в своем сердце, несмотря на то что его знание христианской догмы и его нравственность оставляют желать лучшего. «Христа он знает и носит его в своем сердце искони», — написал Достоевский в своем очерке «Влас» в «Дневнике писателя» за 1873 г. «Можно многое не сознавать, а лишь чувствовать. Можно очень много знать бессознательно» (21, 38, 37).

² Передать по-русски игру слов Паскаля нельзя.

Наконец, следует заметить, что и в обыденной жизни Достоевский признавал возможность добродетели без обязательной при этом веры в Бога. Социалист и атеист Белинский, как Достоевский заметил в «Старых людях» («Дневник писателя», 1873 г.), ценил выше всего «разум, науку и реализм». Но этот же человек, признавал Достоевский, понимал, что сами по себе эти принципы могут произвести разве что муравейник. Белинский знал, что «основа всему — начала нравственные». Наконец, он же, который делал все, чтобы низложить христианство — «религию, из которой вышли нравственные основания отрицаемого им общества», тем не менее, как и Герцен, был «хорошим мужем и отцом» (21, 10).

В конечном счете подход Достоевского к вопросу о взаимозависимости добродетели и веры радикально отличается от подхода Ивана. Иван настаивает, что любовь и добродетель возникают исключительно посредством веры. Зосима, однако, считает, что вера в Бога и бессмертие неотделима от любви. Ад — это «страдание о том, что нельзя более любить», замечает Зосима (14, 292). «Постарайтесь любить ближних ваших деятельно и неустанно», — советует Зосима госпоже Хохлаковой. «По мере того, как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете, и никакое сомнение даже и не возможно зайти в вашу душу» (14, 52). Мысль Зосимы здесь перекликается с «Фаустом» Гете: «Es reget sich die Menschenliebe, die Liebe Gottes regt sich nun» («Она [душа] любовью к Провиденью, любовью к ближнему живет»).³ Более существенно то, что высказывание Зосимы перекликается с Первым Посланием апостола Иоанна: «Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти»; «Кто говорит: „Я люблю Бога“, а брата своего ненавидит, тот лжец»; «Бог есть любовь».⁴ Отметим, что эти строки подчеркнуты в экземпляре Библии, принадлежавшем Достоевскому. Они наиболее точно передают мысль Достоевского в «Братьях Карамазовых».

Таким образом, Достоевский утверждает взаимозависимость добродетели и веры в самом фундаментальном смысле, но, как и Шиллер в стихотворении «Отречение», он признает, что индивидуум не может приблизиться к взаимодействию добродетели и веры в абстрактно-рационалистических или юридических терминах без разрыва органического единства этого взаимодействия, без замены целого безжизненным соотношением частей, арифметическим уравнением, т. е. представлением о своего рода *qui pro quo*: или вера и бессмертие. . . и тогда добродетель, или никакой добродетели вообще.

Неудивительно, что Иван в своем знаменитом монологе о «возвращении билета» в конце главы «Бунт» использует метафору искупления, но с жестокой прощай сравнивает динамику христианского спасения с коммерческой сделкой с Богом как с купцом. . . Несмотря

³ Гете И. В. Собр. соч. М., 1976. Т. 2. С. 46. Пер. Б. Пастернака.

⁴ I Иоанна, 3, 14; 4, 16, 20.

на все его искренние переживания по поводу как своих собственных страданий, так и страданий невинных детей, Иван проецирует на вселенную свой собственный эвклидовский разум. Он вступает в конфронтацию с Богом и требует, по существу, приведения справедливости в должный баланс.

Сюжет шиллеровского стихотворения «Отречение» («Resignation», 1786), конечно, не тот, что в «Братьях Карамазовых», но его проблемное содержание и психология его героя в высшей степени «достоевские» и приложимы к идеологической драме веры и отчаяния, переживаемой Иваном. Герой философского стихотворения Шиллера после добродетельной жизни предъявляет «кредитное письмо на счастье» (Vollmachtbrief zum Glücke) великому «вознаградителю», который держит «весы справедливости». Обыденно религиозная и добродетельная личность теперь, в конце жизни, требует «расчета».⁵ Язык его насыщен словами коммерческого характера, так же как и язык Ивана в его монологе, завершающем главу «Бунт». Мысль Шиллера в этом стихотворении, под которой, как мы полагаем, Достоевский тоже подписался бы, заключается в том, что не должно приносить жертвы в надежде на получение возмещения в потусторонней жизни. «Наши нравственные обязательства, — писал Шиллер в комментарии к своему стихотворению, — связывают нас абсолютно, а не условно (nicht kontraktmässig, sondern unbedingt). Добродетели, которые практикуются лишь по причине легального заверения в будущем благе, не содержат никакой ценности. Добродетель несет в себе характер внутренней необходимости, даже если нет никакого бессмертия».⁶ Шиллеровское «даже если» в другом, конечно, варианте обнаруживается в письме Достоевского к Н. Д. Фонвизиной зимой 1854 г.: «Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (28₁, 176).

Достоевский стремился в бессмертие, но признавал, что доказательство его невозможно и что человек должен жить и действовать в обстановке неуверенности, иначе говоря, он должен действовать и жить добродетельно при отсутствии внешних доказательств и даже при отсутствии внутреннего убеждения в бессмертии. Не добродетель через веру, но вера через любовь — таков ответ Достоевского Ивану.

«Я никогда еще не позволял себе в моих писаниях довести *некоторые* мои убеждения до конца, сказать *самое последнее слово*», — пишет он в письме Всеволоду Соловьеву в июле 1876 г. (29₂, 101). И далее: «Да человек и вообще как-то не любит ни в чем последнего слова, „изреченной“ мысли, говорит, что „Мысль изреченная есть ложь“» (29₂, 102). Тезисы Достоевского и Ивана о взаимозависимости

⁵ Schillers Werke / Nationalausgabe, hrsg. von Julius Petersen und Friedrich Beissner, Gedichte 1776—1799. Weimar, 1943. Bd 1. S. 166.

⁶ Эти заметки Шиллера были опубликованы в газете «Morgenblatt» 29 августа 1808 г.; перевод сделан с цитаты на языке оригинала из комментариев Дж. Ш. Ноллена к американскому изданию стихотворений Шиллера (Schiller's Poems / Ed. by John Scholte Nollen. New York, 1905. P. 212).

добродетели и веры принадлежат именно к этой тютчевской категории парадоксальной «лжи». И не потому, что в этих соображениях для Достоевского отсутствовала истина, но потому, что *как последние изреченные* слова они завершают (в бахтинском понимании этого слова) эту истину, ограничивают возможность ее развития и отдают себя, в далеких от совершенства условиях человеческого существования, во власть догматической интерпретации, иными словами — фальсификации.

Следовательно, можно заключить, что в «Братьях Карамазовых» Достоевский не столько разрешает проблему, поставленную Иваном в его формуле «нет добродетели, если нет бессмертия», сколько обнаруживает ее границы. Проблема не разрешена, но — в юнгианском смысле — «изжита». Не «или—или», не выбор между добродетелью и каннибализмом, а растворение этой проблемы в осознании того, что «Бог есть любовь».