

ТРИ «ПРИГОВОРА». ДИАЛОГ О ЧЕЛОВЕКЕ

(Л. Толстой — Вл. Соловьев — Ф. Достоевский)

В 1876 г в октябрьском выпуске «Дневника писателя» Ф Достоевского появился философский этюд «Приговор» — монолог «логического самоубийцы», прообраза Ивана Карамазова, в котором сконцентрировался трагический образ человека второй половины XIX в — предел отчужденного атеистического сознания личности, отпавшей от природы и Бога, потерявшей духовную основу и веру и пришедшей к абсурду бытия, оскорбительному для человека, и, вследствие этого, — к самоубийству как «приговору» и самоуничтожению — бунту против бессмыслицы

В «Анне Карениной» Л Толстого (1875—1876) ситуация кризиса Левина тоже дорастает до философской кульминации в романе — в монологе героя перед несостоявшимся самоубийством, монологе, аналогичном «Приговору» Достоевского Не случайно обращение Достоевского к роману «Анна Каренина» в «Дневнике писателя» 1877 г, и притом именно к образу Левина, в русле собственного исследования «нового слова» русского писателя «в вопросе о человеке», в русле диалога с Л Толстым

Но «художественные формулы» трагического, кризисного предела в истории развития личности у Л Толстого и Ф Достоевского поразительно совпали с философской формулой «центрального противоречия человека» в работе Вл Соловьева «Чтения о Богочеловечестве» (1877—1881) Известно, что Л Толстой и Ф Достоевский в 1878 г слушали одну из лекций Вл Соловьева на эту тему Указанное совпадение обнажает, однако, не столько контактную, сколько типологическую природу открытия в русской художественной и философской мысли 1870—1880-х гг трагического предела в бытии личности, особую актуализацию этой проблемы в их эпоху

Возникает необходимость исследования диалога художественной и философской мысли 70—80 х гг в постановке и решении проблемы личности, в частности диалога трех искателей истины о человеке и жизни Л Толстого — Вл Соловьева — Ф Достоевского<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Основы сравнения философских взглядов Вл Соловьева с нравственно философскими проблемами Л Толстого и Ф Достоевского наметил А Ф Лосев Владимир Соловьев и его ближайшее литературное окружение // Лит учеба 1987 № 3 С 151—163

Проблему эпохи как «культурного единства», имеющего открытый характер, разработал М. М. Бахтин: «...наиболее напряженная и продуктивная жизнь культуры проходит на границах отдельных областей ее».<sup>2</sup> Это — граница «диалогической встречи» одного текста с другим в дифференцированном единстве одной культурной эпохи. М. М. Бахтин вскрыл суть и характер этого диалогического контакта разных текстов эпохи: «Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись с другим, чуждым смыслом: между ними начинается как бы „диалог“, который преодолевает замкнутость этих смыслов, этих культур»<sup>3</sup>

Обратимся к означенным текстам Л. Толстого, Вл. Соловьева и Ф. Достоевского. Граница «диалогической встречи» их обнаруживается в общности предмета — личности усиленного отчужденного сознания, отпавшей от целого, замкнувшейся на себе самой; в общности центральной коллизии между сознанием духовной безусловности, абсолютности личности и ее реальным условным, конечным и переходящим, ограниченным бытием в природе и исторической действительности; в характере постановки и освещения этого противоречия как центрального, всеобъемлющего и трагического, универсального по своему характеру, открывающего всеобщий кризис русской жизни и бытия в целом.

В монологе-«приговоре» К. Левина у Толстого обозначится тот критический момент пробуждения личности, при котором она осознает свое безусловное значение, осознает себя средоточием всего в мире, центром мира Позднее в трактате «О жизни» Л. Толстой это личностное сознание жизни определит так: «Жизнь чувствует человек только в себе, в своей личности» (XVII, 19).<sup>4</sup> И в этом смысле центральный вопрос героя Л. Толстого «что я такое и зачем я здесь» — есть основной вопрос жизни. «Без знания того, что я такое и зачем я здесь, нельзя жить» (IX, 386) — это составляет нравственную и философскую кульминацию исканий героя Л. Толстого и это же — центральный вопрос всего романа «Анна Каренина»: он построен на исключительной сконцентрированности личностной основы жизни и знаменовал смену типа романа Л. Толстого: от романа-эпопеи (60-х гг.) к семейно-философскому роману (70-х гг.), предваряя кризисную ситуацию в сознании самого романиста. Ощущением универсального значения личности вызваны замыслы Толстого «автобиографического» характера, последовавшие за романом «Анна Каренина» и завершившиеся рождением «Исповеди».

С другой стороны, этот новый модус состояния и положения личности в русской действительности вызовет к жизни и такое издание Достоевского в 70-е гг., как «Дневник писателя», в котором лич-

---

<sup>2</sup> Бахтин М. М. Литературно-критические статьи М., 1986 С. 503

<sup>3</sup> Там же С. 507—508

<sup>4</sup> Толстой Л. Н. Собр. соч. В 22 т. М., 1978—1985 Здесь и далее тексты Л. Толстого цитируются по этому изданию в скобках указываются том римской цифрой и страница — арабской

ностный принцип станет жанрообразующим. Именно в нем появляется «Приговор».

Проблема личности в ее универсальном безусловном значении станет центральной в публичных философских лекциях Вл. Соловьева «Чтения о Богочеловечестве».

Но 70-е гг. обнажат и актуализируют трагический предел этого нового статуса личности, о чем свидетельствует и переключка «формул» человека у трех писателей-мыслителей: Л. Толстого, Вл. Соловьева, Ф. Достоевского.

В монологе героя Л. Толстого этот трагический предел выразится в альтернативе безусловных духовных запросов личности, духовной метафизики возросшего человеческого «Я» — и его условности, ограниченности в реальном природно-историческом существовании. А поскольку герой ощущает себя при этом центром мироздания, то в сознании его предстает абсурдная модель мира, оскорбительная для нравственного чувства и непостижимая для разума. Возникает предел отчуждения личности от мира и природы, бунт против абсурда, и намечается единственный трагический исход в этой неразрешимой ситуации — самоубийство героя как приговор мирозданию. «Без знания того, что я такое и зачем я здесь, нельзя жить», — говорил Левин.

«В бесконечном времени, в бесконечной материи, в бесконечном пространстве выделяется пузырек-организм, и пузырек этот подержится и лопнет, и пузырек этот — Я.

Это была мучительная неправда, но это был единственный, последний результат вековых трудов мысли человеческой в этом направлении.

Это было то последнее верование, на котором строились все, почти во всех отраслях, изыскания человеческой мысли. Это было царствующее убеждение, и Левин из всех других объяснений как все-таки более ясное, невольное, сам не зная, когда и как, усвоил именно это.

Но это не только была неправда, это была жестокая насмешка какой-то злой силы, злой, противной и такой, которой нельзя было подчиняться.

Надо было избавиться от этой злой силы. И избавление было в руках каждого. Надо было прекратить эту зависимость от зла. И было одно средство — смерть» (IX, 386).

На этих философских масштабах противоречия личности, достигающего до родового противоречия человеческой природы, формула «приговора» героя Л. Толстого встречается с философской формулой «центрального противоречия» человека у Вл. Соловьева в «Чтениях о Богочеловечестве», как и с философским этюдом Достоевского «Приговор».

В «Чтениях о Богочеловечестве» это противоречие сформулировано так: «Современный человек сознает себя внутренне свободным, сознает себя выше всякого внешнего, от него не зависящего начала, утверждает себя центром всего, и между тем в действительности является только одной бесконечно малой и исчезающей точкой на мировой окружности.

Итак, с одной стороны человек есть существо с безусловным значением, с безусловными правами и требованиями, и тот же человек есть только ограниченное и преходящее явление, факт среди множества других фактов, со всех сторон ими ограниченный и от них зависящий, — и не только один человек, но и все человечество. С точки зрения атеистической не только отдельный человек появляется и исчезает, как все другие факты и явления природы, но и все человечество, вследствие внешних естественных условий, появившееся на земном шаре, может, вследствие изменения тех же естественных условий, бесследно исчезнуть с этого земного шара или вместе с ним. Человек есть все для себя, а между тем само существование его является условным и постоянно проблематичным. (< . . . >)

Когда противоречие находится в самом центре человеческого сознания, когда оно касается самого человеческого Я и распространяется на все его живые силы, тогда уйти, спастись от него некуда. Приходится принять один из членов дилеммы: или человек имеет действительно то безусловное значение, те безусловные права, которые он дает себе сам в своем внутреннем субъективном сознании, — в таком случае он должен иметь и возможность осуществить это значение, эти права; или же, если человек есть только факт, только условное и ограниченное явление, которое сегодня есть, а завтра может и не быть, а через несколько десятков лет *н а в е р н о е* не будет, в таком случае пусть он и будет только фактом: факт сам по себе не истинен и не ложен, не добр и не зол, — он только натурален, он только необходим» (III, 20—21).<sup>5</sup>

При всей общности и совпадении философская формула Вл. Соловьева в этой «диалогической встрече» с текстом Л. Толстого более развернута аналитически, она служит как бы комментарием к коллизии героя Л. Толстого, проясняет и восполняет ее новыми смыслами, а также диалектически разворачивает эту коллизию как тезис и антитезис, заостряет антиномично двойственность статуса личности в мире вплоть до утверждения неразрешимой двойственности природы человека. «Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютной и вечной сущностью и преходящим явлением или видимостью. Человек есть вместе и божество и ничтожество» (III, 121). На этой соотнесенности философская мысль Вл. Соловьева, сама по себе, заостряет настоящую трагическую актуальность и дальнейшее философско-религиозное значение проблемы личности и для художественного сознания, в частности сознания Л. Толстого, что подтвердится потом возвращением романиста к этой проблеме не только в творчестве, но и публицистике и религиозно-философских трактатах.

В свою очередь эта диалогическая граница философского сознания Вл. Соловьева и художественного текста романиста еще более

---

<sup>5</sup> Соловьев В С Чтения о Богочеловечестве // Собр соч В 10 т СПб, б г Здесь и далее тексты Вл Соловьева цитируются по этому изданию в скобках указываются том римской цифрой и страница — арабской

оттеняет собственную художественную перспективу мысли о личности у Л. Толстого, отличающуюся от философской перспективы мысли Соловьева.

Л. Толстой лишь обозначает кульминацию коллизии героя с указанием самых общих типовых философских полюсов противоречия, не развертывая аналитически логику этой коллизии в уединенном сознании своего героя. Не случайно и монолог героя, свертываясь, перебивается авторским повествовательным словом. Тут сама «формула» противоречия сознания героя не столько субъектна, сколько объектна: герой Толстого так и не становится полноценным субъектом философского самосознания (в отличие от героя Достоевского). Намечается известная парадоксальность ситуации героя, возникшая в финале его монолога, неожиданно обнаружившая нетождество формулы сознания героя и его жизни, отсюда — возможная проблематичность самого обозначившегося противоречия: «Но Левин не застрелился и не повесился и продолжал жить» (IX, 387).

Если противоречие личности формулируется Вл. Соловьевым как всеобъемлющее, охватывающее всю природу современного человека, затрагивающее его духовный центр, то у Толстого та же философская коллизия героя, возникшая тоже в его самосознании, на самом деле не затрагивает глубинный духовный центр личности, а лишь предвзвешивает рождение его на границе замкнутого самосознания героя и жизни — во внеличной сфере, самом жизненном процессе. Отчуждение самосознания героя Л. Толстого и в «Анне Карениной» не абсолютно, а относительно: это лишь тот личностный предел, с которого и начинается подлинное сознание героя — обратный путь его к жизни. Отсюда в трактате «О жизни» Л. Толстой прямо назовет это противоречие мнимым: «Сознание личности для человека — не жизнь, но тот предел, с которого начинается его жизнь, состоящая все в большем и большем достижении свойственного ему блага, не зависящего от блага животной личности» (XVII, 60).

Подспудно герой Л. Толстого в романе и в ситуации отчуждения не теряет органической укорененности в живом жизненном процессе: «Теперь он, точно против воли, все глубже и глубже врезывался в землю, как плуг, так что уж и не мог выбраться, не отворотив борозды» (IX, 388). В этом — связь героев «Анны Карениной» с героями романа-эпопеи «Война и мир» и выход самого Толстого в вопросе о человеке за границы трагического противоречия, классически сформулированного Вл. Соловьевым, в иную — эпическую перспективу, не утраченную окончательно Л. Толстым в 70-е гг., и соответственно в иную «философию жизни».

Тут иное восприятие человека, в котором самосознание, разум — не доминанта. Тот же вопрос «что я такое?», та же коллизия героя в следующей, десятой главе романа обращены к самой жизни, к ее созидательному, естественно-природному началу в народном патриархальном миру. Замкнутое самосознание героя, преодолевая себя на непосредственных глубинах, перерождается в более адекватное, подлинное сознание — «сознание жизни», противоположное

разуму. (Эту новую природу «разумного сознания» как выход личности во всеобщее, внеличное Толстой специально будет обосновывать позднее в трактате «О жизни».) В «сознании жизни» Левина акцентируется примат общего, внеличного. Такое сознание опирается на непосредственную веру и предстает как сила жизни, сила предания, закон добра как закон Бога, как внеличный закон жизни, вырастающий из народного опыта, как самоотречение от личного блага во имя блага всеобщего, как ответ самой жизни. «Я искал ответа на мой вопрос. А ответа на мой вопрос не могла мне дать мысль, — она несоизмерима с вопросом. Ответ мне дала сама жизнь, в моем сознании того, что хорошо и что дурно. А знание это я не приобрел ничем, но оно дано мне со всеми, дано потому, что я ниоткуда не мог взять его» (XI, 395). В «Исповеди» Л. Толстой потом скажет: «Знать Бога и жить — одно и то же. Бог есть жизнь» (XVI, 151). Такое «сознание жизни» непосредственно соединяет героя «Анны Карениной» с всеобщим благом добра и веры, рождается новое религиозное сознание героя, но, вместе с тем, оно становится причастным целому как процессу жизни. Отсюда и открытый финал романа. Рождающееся вероучение Л. Толстого уже здесь, в истоках, предстает как «*религия жизни*», что сближает его с Вл. Соловьевым, но на иных путях.

В «Исповеди» еще резче, чем в романе, акцентируется эта целостная, внеличная основа всеобщего как подлинной духовной безусловности человека: «Понятие бесконечности Бога, божественной души, связи дел людских с Богом, понятие нравственности добра и зла — суть понятия, выработанные в скрывающейся от наших глаз исторической дали жизни человечества, суть те понятия, без которых не было бы жизни и меня самого, а я, откинув всю эту работу всего человечества, хочу все сам один сделать, по-новому и по-своему?» (XVI, 143). Исход личности к вере и добру в романе по-своему, по-толстовски (и иначе, чем в программе Богочеловечества Вл. Соловьева) проецируется на духовный опыт всего человечества как всеобщее духовное благо, на предание народа. Тут этический и эпический исход из неразрешимого противоречия личности у Л. Толстого еще соприкасаются.

Вместе с тем примат общего над личным, этическая перспектива в исходе личности в «Анне Карениной» уже рационалистически постулируется сознанием героя и самим автором. Внеличный закон добра и веры — закон Бога и закон самой жизни утверждается и как высший закон вне всяких причин и следствий, вне пространства и времени (IX, 394). Духовная жизнь человека безусловна, отсюда истинная его жизнь «независима от пространственных и временных движений». Позднее в трактате «О жизни» Л. Толстой выразится еще определеннее: «Силы пространственные и временные — силы определенные, конечные, несоместимые с понятием жизни; сила же стремления к благу (. . .) есть поднимающая в высоту, — сама сила жизни, для которой нет ни временных, ни пространственных пределов» (XVII, 56). По сути дела «духовная вертикаль» человека у Толстого надличностна и надисторична и рождается через отречение

от природной («животной») личности, от индивидуальности во имя всеобщего. Отсюда уже в романе «Анна Каренина» религиозно-этический исход личности, соприкасаясь с эпическим, вместе с тем и расходится с ним, чреват перерождением в проповедь, учительность. А органическая сила жизни в сознании героя таит в себе тенденцию перехода в иной «теоретический модус» как начало своеобразной философии жизни, разработкой которой Толстой займется за пределами романа, но корни которой таятся уже в самом романе, в художественном сознании писателя. Отсюда закономерен будет его переход от романа «Анна Каренина» к «Исповеди» и далее к религиозно-философским трактатам. Следовательно, диалог художественной мысли у Л. Толстого с философским сознанием Вл. Соловьева окажется не случайным: он обернется драматичной диалектикой взаимодействия двух типов сознания в самой литературной деятельности Л. Толстого 70—90-х гг.

В религиозно-философских трактатах всеобщее духовное благо проповедуется Толстым по сути как отречение от личности (наметится дуализм природной, животной личности и духовного человека), что вызовет беспощадное отрицание им всех сложившихся исторических форм прогресса, культуры, искусства, науки как форм достижения личного блага. На этом пути отречения от личного блага к деятельной любви как всеобщему духовному благу закономерно возникнет в философии жизни Л. Толстого и тенденция опрощения, народопоклонничества и непротивления злу, с которыми и будет активно полемизировать в более поздних работах Вл. Соловьев, но уже как с крайним выражением толстовства, а не самим Толстым («Идолы и идеалы», «Русский национальный идеал», «Три разговора»).

Итак, на соотнесенности с философской мыслью Вл. Соловьева Л. Толстой отстаивает, как и первый, духовную абсолютность личности, на трагическом пределе которой пробуждается религиозное сознание, «сознание жизни», «религия жизни», но уже как отречение от личного блага, без чего Л. Толстой не мыслит преодоления основного противоречия человека и в чем видит подлинный нравственный исторический прогресс.

Встретившись с мыслью Толстого, «философия жизни» Вл. Соловьева уходит в противоположную сторону. Соловьев в итоге своей формулы, последовательно отстаивающий абсолютное значение личности, аналитически развернувший ее противоречие как двойственность природы человека, приходит к диалектическому снятию противоположных полюсов двуединой природы человека («природной» и «божественной») в их свободном воссоединении (в отличие от этического противопоставления одного другому у Толстого) в программе Богочеловечества как синтезе, как Всеединстве. «Начало истины есть убеждение, что человеческая личность не только отрицательно безусловна (что есть факт), т. е. что она не хочет и не может удовлетвориться никаким ограниченным содержанием, но что человеческая личность может достигнуть и положительной безусловности, т. е. что она может обладать всецелым содержанием, полнотою бытия, и

что, следовательно, это безусловное содержание, эта полнота бытия не есть только фантазия, субъективный призрак, а настоящая, полная сил действительность. Таким образом, здесь вера в себя, вера в человеческую личность есть вместе с тем вера в Бога» (III, 25). «Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательной, — не проводит своей веры до конца, последовательно проведенные и до конца осуществленные обе эти веры — вера в Бога и вера в человека — сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества» (III, 26). Вл. Соловьев подчеркивает как бы в противовес Толстому: «Единство должно быть обоюдным, идти не только от Бога, но и от природы. Таково общее основание мирового процесса» (там же). Отсюда в «Духовных основах жизни» Вл. Соловьев будет настойчиво утверждать индивидуальную, личную форму осуществления Богочеловечества как человеческого Всеединства, как всеобщего блага: «. . . действительное соединение божественного начала с душой должно иметь индивидуальную, личную форму, т. е. божественный Логос рождается как действительно индивидуальный человек» (III, 362). И как бы в противоположность Л. Толстому Вл. Соловьев заявит силу личности, силу ее самоутверждения как творческую силу на пути осуществления Богочеловечества в мировом историческом процессе: «Без силы самоутверждающейся личности, без силы эгоизма самое добро в человеке является бессильным и холодным, является только как отвлеченная идея. Всякий действительно нравственный характер предполагает подчиненную силу зла, т. е. эгоизма» (III, 363).

Такая программа Богочеловечества была чужда Л. Толстому в его «философии жизни». Всеобщее, Всеединство Вл. Соловьева предполагало органическое соединение развития духовно-религиозного сознания с культурным творчеством человечества и научным прогрессом. Отсюда и характерное для Вл. Соловьева и немислимое для Толстого утверждение единства Истины, Добра и Красоты.

С другой стороны, открывшаяся таким образом диалогическая граница Л. Толстого и Вл. Соловьева в формуле противоречия личности в 70-е гг. подчеркивает еще большую близость последнего к Достоевскому в его проблеме личности в «Дневнике писателя», и в частности в этюде «Приговор» и далее — в «Братьях Карамазовых». Тут обнажится и расхождение Достоевского с Толстым в этой же проблеме. Можно говорить не только о прямом контакте Достоевского с Вл. Соловьевым, но и о типологической идентичности художественного сознания Достоевского и философской мысли Вл. Соловьева о человеке.

Поражает почти текстуальное совпадение художественно-философского этюда Достоевского «Приговор» и формулы противоречия современного человека у Вл. Соловьева. В этом мысль Вл. Соловьева выполняет тоже как бы комментирующую, поясняющую роль (в силу системной логически-понятийной природы) по отношению к этюду Достоевского. Но в отличие от монолога героя Л. Толстого проти-



воречие личности у Достоевского художественно-аналитически более развернуто и углублено как трагическая коллизия героя, чем в формуле Вл. Соловьева.

Утверждая духовную безусловность личности (в чем состоит и авторский пафос этюда «Приговор»), Вл. Соловьев начинает с формулировки «отрицательной безусловности» человека в современном мире. «Западная цивилизация освободила человеческое сознание от всех внешних ограничений, признала отрицательную безусловность человеческой личности, провозгласила безусловные права человека. Но вместе с тем, отвергнувши всякое начало безусловное в положительном смысле (. . .), ограничивши жизнь и сознание человека кругом условного и преходящего, эта цивилизация утвердила зараз и бесконечное стремление и невозможность его удовлетворения» (III, 20). «Не удовлетворяясь никаким конечным условным содержанием, человек на самом деле заявляет себя свободным от всякого внутреннего ограничения, заявляет свою отрицательную безусловность, составляющую залог бесконечного развития. Но неудовлетворимость всяким конечным содержанием, частичною ограниченною действительностью есть тем самым требование действительности всецелой, требование полноты содержания. В *обладании* же всецелою действительностью, полнотою жизни заключается *положительная* безусловность. Без нее, или по крайней мере без возможности ее, отрицательная безусловность не имеет никакого значения, или, лучше сказать — имеет значение безысходного внутреннего противоречия. В таком противоречии находится современный человек» (III, 19—20).

Монолог «Приговор» Достоевского начинается с выражения состояния личности, идентичного «отрицательной безусловности» человека у Соловьева. Но это — резко индивидуализированное состояние предельно отчужденного сознания, сознания нигилистического, атеистического, сразу заявляющего вселенский бунт против природы: «. . . В самом деле: какое право имела эта природа производить меня на свет, вследствие каких-то там своих вечных законов? Я создан с сознанием и эту природу *сознал*: какое право она имела производить меня, без моей воли на то, сознающего? Сознającego, стало быть, страдающего, но я не хочу страдать — ибо для чего бы я согласился страдать? Природа, чрез сознание мое, возвещает мне о какой-то гармонии в целом. Человеческое сознание наделало из этого возвещения религий. Она говорит мне, что я, — хоть и знаю вполне, что в „гармонии целого“ участвовать не могу и никогда не буду, да и не пойму ее вовсе, что она такое значит, — но что я все-таки должен подчиниться этому возвещению, должен смириться, принять страдание в виду гармонии в целом и согласиться жить. Но если выбирать сознательно, то, уж разумеется, я скорее пожелаю быть счастливым лишь в то мгновение, пока я существую, а до целого и его гармонии мне ровно нет никакого дела после того, как я уничтожусь, — останется ли это целое с гармонией на свете после меня или уничтожится сейчас же вместе со мною» (23, 146). Здесь сразу в изначально бунтующем сознании отпавшей от целого эгоцентрической личности

«Я» осознается как универсальное, абсолютное «Я» — как Бог. Т. е. тут в художественной форме выражен тот *предельный фазис личности*, в котором, говоря словами Вл. Соловьева, «явилась идея абсолютного человека или Человекобога» (VIII, 216). С самого начала этюда ярко представлено сознание Человекобога, за которым генетически угадываются образы «подпольного человека», Раскольникова, Кириллова, одновременно — весь открытый философский диалогический контекст «Дневника писателя» в проблеме человека.

Ситуация «отрицательной безусловности», по Достоевскому, богоборческого, страстного, а не «индифферентного сознания», как заметит автор «Дневника писателя» в пояснениях в главе «Голословные утверждения» (24, 47—48), идентична, но трагичнее формулы Человекобога у Вл. Соловьева («Человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни — всеединство — которое имеет и Бог, т. е. может от себя восхотеть быть как Бог. . . Он хочет иметь божественную сущность от себя, хочет сам овладеть ею или усвоить ее. Для того, чтобы иметь ее и от себя, а не от Бога только, он утверждает себя отдельно от Бога, вне Бога, отпадает или отделяется от Бога в своем сознании» — III, 151).

Трагизм героя Достоевского обусловлен тем, что в самосознании его, страстно отрицающем бытие и Бога, в то же время возникают «высшие вопросы» бытия (как поясняет автор «Дневника писателя» в «Голословных утверждениях»): вопросы жизни — смерти, гармонии, любви к ближнему, любви к человечеству (разумеется, они заявлены в отрицательном, бунтующем сознании). Отсюда — острота развернутого противоречия в отчужденном сознании героя: духовной безусловности, духовной бесконечности, свободы собственного «Я» как Бога — и мертвой необходимости природы, достигающей до символа безгласия окружающей косности, материального конечного бытия как «нуля». Тут явная переключка и с финальным бунтом ростовщика в следующей повести «Кроткая» (художественно-философская формула «Приговора» включается в делящийся открытый художественный контекст «Дневника писателя»): «Косность! О, природа! Люди на земле — вот беда! „Есть ли в поле жив человек?“ — кричит русский богатырь. Кричу и я, не богатырь, и никто не откликается. Говорят, солнце живет вселенную. Взойдет солнце и — посмотрите на него, разве оно не мертвец? Всё мертво, и всюду мертвецы. Одни только люди, а кругом них молчание — вот земля!» (24, 35). И в «Приговоре», и в финале «Кроткой» в результате звучит трагический мотив космического одиночества человека на Земле и во вселенной, мотив трагизма человеческого космоса, что в свою очередь выводит автора «Дневника писателя» от «Приговора» и «Кроткой» к будущему «Сну смешного человека». Трагизм этот выражается в утрате жизненной силы личности, формуле «все равно» именно на крайней границе развития, которая определяет состояние отпавшей от целого личности в «Приговоре», финальное состояние героя «Кроткой», исходную ситуацию «смешного человека». Но эта утрата «живой жизни» — ситуация «все равно» — трагическое высшее отчаяние отчужденной личности — в отличие от «индифферентного»

безликого сознания людей века «чугунных идей». «Приговор» всем своим пафосом «страстного выразителя необходимости самоубийства» (не случайно Достоевский в последовательном атеизме прозревал парадоксальную близость к религиозному сознанию) вследствие неразрешимости высшего вопроса о смысле жизни противостоит новому веку «чугунных идей», держащему знамя вульгарно-материалистического, потребительского сознания: «Жить во что бы то ни стало!», хотя сам герой — порождение этого века — ситуация отчуждения. «Посмотрите, кто счастлив на свете и какие люди *соглашаются* жить? Как раз те, которые похожи на животных и ближе подходят под их тип по малому развитию из сознания. Они соглашаются жить охотно, но именно под условием жить как животные, то есть есть, пить, спать, устраивать гнездо и выводить детей. Есть, пить и спать по-человеческому значит наживаться и грабить...» (23, 146—147). Это антиномия иного, более сложного порядка, чем двойственность человека у позднего Толстого (животная личность и духовный человек), но оба художника идут от конкретных социально-исторических истоков века, каждый по-своему нравственно-философски их обобщая. В этом смысле самоубийство героя «Приговора» — «самоубийство века» (не случайно этюд вызвал столь широкий полемический диалог автора с критиками и читателями, обществом). И острое трагическое противоречие в сознании героя Достоевского развертывается в антиномичной двуплановости конкретно-исторического, текущего, материального бытия — и духовного, вековечного, метафизического, идеального, в чем своя трагическая художественная перспектива у автора «Приговора».

В отличие от героя Л. Толстого герой «Приговора» как личность весь выражен в этом монологе и осмысляет свой личный кризис как родовое универсальное противоречие человека и бытия в целом. Герой подвергает собственному суду и анализу и текущий век, и возможную будущую социальную гармонию — утопию, не учитывающую духовной безусловности личности, отвергает и гармонию материального прогресса из-за отсутствия высшего смысла («для чего?») в противовес гедонистическому сознанию человека, потребляющему жизнь («чтобы получить наслаждение»), удовлетворившемуся «хлебами земными». Возникает переключка «Приговора» с предыдущим контекстом «Дневника писателя», с символом «камни и хлебы» — ключевым в творчестве Достоевского, зазвучавшим с первого январского выпуска «Дневника». Здесь — и эхо романа «Бесы», и предчувствие будущих «карамазовских проблем», и пророческих слов Зосимы о безграничности потребительского сознания человечества на путях материального прогресса и его тупике безусловности.

У героя возникает бунт и против безусловной христианской духовной гармонии как религиозной утопии «высшего и непосредственного счастья любви к ближнему и к человечеству» (что уже не характерно ни для Л. Толстого, ни для Вл. Соловьева) — вследствие непререкаемого материалистического и атеистического убеждения в конечном «нуле» человечества и природы в итоге этой гар-

монии. По сути это — первая формула будущего бунта Ивана Карамазова. Тут противоречие личностного сознания включает не только всемирно-исторический, но и вселенский план (это характерно-«достоевские» масштабы изображения человека). Герой самовольно, собственным сознанием решает судьбы всего бытия, пытаясь заместить собою целое, собственными ценностными критериями все внеличные основы бытия, претендуя сам на это целое. На этих масштабах отчуждения личности и возникает будущий неотразимый «карамазовский вопрос»: «И наконец, если б даже предположить эту сказку об устроенном наконец-то на земле человеке на разумных и научных основаниях — возможно и поверить ей, поверить грядущему наконец-то счастью людей, — то уж одна мысль о том, что природе необходимо было, по каким-то там косным законам ее, истязать человека тысячелетия, прежде чем довести его до этого счастья, одна мысль об этом уже невыносимо возмутительна. Теперь прибавьте к тому, что той же природе, допустившей человека наконец-то до счастья, почему-то необходимо обратить всё это завтра в нуль, несмотря на всё страдание, которым заплатило человечество за это счастье, и, главное, нисколько не скрывая этого от меня и моего сознания, как скрыла она от коровы, — то невольно приходит в голову одна чрезвычайно забавная, но невыносимо грустная мысль: „ну что, если человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет?“ Грусть этой мысли, главное — в том, что опять-таки нет виноватого, никто пробы не делал, некого проклясть, а просто всё произошло по мертвым законам природы, мне совсем непонятным, с которыми сознанию моему никак нельзя согласиться» (23, 147).

Идентично и в «Чтениях о Богочеловечестве» у Вл. Соловьева на границе формулы противоречия человека возникает подобный «карамазовский вопрос»: «Зачем в мировой жизни эти труды и усилия, зачем природа должна испытывать муки рождения и зачем, прежде чем произвести совершенную форму, соответствующую идее, прежде чем породить совершенный и вечный организм, она производит столько безобразных чудовищных порождений, не выдерживающих жизненной борьбы и бесследно погибающих? зачем все эти выкидыши и недоноски природы? зачем Бог оставляет природу так медленно достигать своей цели и такими дурными средствами? зачем вообще реализация божественной идеи в мире есть постепенный и сложный процесс, а не один простой акт?» (III, 146—147).

Такой «карамазовский вопрос» немислим для Толстого. Столь же не случайно Достоевский окажется ближе к Вл. Соловьеву и в самом ответе на «карамазовский вопрос», который даже можно выразить словами самого Соловьева: «Ответ на этот вопрос заключается в одном слове, выражающем нечто такое, без чего не могут быть мыслимы ни Бог, ни природа — это слово есть *свобода*» (III, 147).

Выход во всеобщее благо, духовное братство человечества мыслится Достоевским (идентично Вл. Соловьеву) как личностное, самовольное свободное познание добра и зла и самопознание, а в итоге —

свободная отдача себя ближнему, всеобщей любви, всечеловеческому братству. Отсюда иное «русское нравственное решение вопроса» у Достоевского (см. главу «Русское решение вопроса» в «Дневнике писателя» 1877 г.), чем у Толстого с его морализмом и проповедью опрощения, и даже в полемике с ним. Отсюда и христианский идеал Достоевского, как и Христос для него не столько внеличные этические заповеди народного предания, сколько *образ нравственно совершенной личности как единства Истины, Добра и Красоты*, и преклонение перед народом — как носителем этого образа. Еще в заметке «Социализм и христианство» Достоевский записал: «. . . в христианстве крайнее развитие личности и собственной воли» (20, 191). «Человек возвращается в массу, в непосредственную жизнь, след(оательно), в естественное состояние, но как? Не авторитетно, а, напротив, в высшей степени самовольно и сознательно. Ясно, что это высшее самоволие есть в то же время высшее отречение от своей воли. В том моя воля, чтоб не иметь воли, ибо идеал прекрасен.

В чем идеал?

Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я — и отдать это *всё самовольно для всех*» (20, 192).

Поэтому у героя «Приговора» на предельной границе бунта и неверия на уровне сознания возникает прорыв бессознательного «непосредственного чувства» оскорбления «из любви к человечеству». Коллизия «логического самоубийцы» усложняется этой глубинной иррациональной перспективой бессознательного «непосредственного чувства», побороть которую герой не в силах. Такая усложненная коллизия не предусмотрена в четкой логической «формуле» личности у Вл. Соловьева. Тут иные, художественные, глубины духа человеческого: сознательное и бессознательное, философско-логическое и иррациональное, неверие и вера. Так возникает «от противного» авторская идейно-смысловая перспектива в финале «Приговора», самоубийстве героя, — выход личности в целое, в идею «живой жизни» через бессознательный прорыв нравственного чувства, непосредственно нравственного сознания Абсолюта как духовного целого. Так и «смешного человека» (родного брата «парадоксалиста») спасет от самоубийства непосредственное и неподвластное сознанию чувство боли за нищую девочку, нарушившее его состояние отчуждения («все равно»). Это как будто бы идентично изображению Толстым-психологом рождения религиозного сознания как «сознания жизни» в Левине на уровне непосредственного чувства, противостоящего разуму. Но, по Толстому, природа этого чувства, как уже отмечалось, внелична: это возвращение личности к народному преданию, к всеобщему духовному его опыту как данному — через отречение от личности. Достоевскому важен личностный исток («человек в человеке») этого непосредственного чувства героя. Именно поэтому автор «Приговора» отдает своему герою-«парадоксалисту» всю свободу и все права довести свою «логическую» позицию до трагического предела, и именно поэтому авторская идея звучит не прямо, а «от противного» на пределе этой позиции «логического само-

убийцы», на котором лишь и открывается со всей необходимостью перспектива духовной природы человеческой в бессознательных ее глубинах. Это — *художественная позиция трагического гуманизма* (характерная для Достоевского-романиста в «Преступлении и наказании», в «Бесах», в «Братьях Карамазовых»), почему он и выразил свое недоумение читателям в главе «Голословные утверждения», не понявшим «подкладки» этюда и увидевшим в нем апофеоз самоубийства. Непонятливым читателям главную мысль «Приговора» Достоевский сформулирует так: «Подкладка этой исповеди погибающего „от логического самоубийства“ человека — это необходимость тут же, сейчас же вывода: что без веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неестественно, немислимо и невыносимо» (24, 46). «„Если убеждение в бессмертии так необходимо для бытия человеческого, то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и само бессмертие души человеческой *существует несомненно*“. Словом, идея о бессмертии — это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества. Вот цель статьи, и я полагал, что ее невольно уяснит себе всякий, прочитавший ее» (24, 49—50). Здесь мистическая идея бессмертия души человека у Достоевского выводится из необходимости для личности «живой жизни» как бесконечного духовного осуществления, полноты воплощения «человека в человеке», и гармоничного выхода в целое — на перспективе преодоления крайнего отчуждения и крайнего развития личностного самосознания — как пророчество трагического разрешения кризиса человеческой цивилизации. Как и у Толстого, Бог нужен для жизни, Бог — есть жизнь. Это тоже «религия жизни». Но позиция Достоевского своеобразнее и окажется ближе к позиции Вл. Соловьева — в утверждении необходимости личностного выхода во Всеобщее, в «живую жизнь», в духовное всечеловеческое братство. Герой Достоевского — субъект полноценного философского самосознания, в отличие от героя Толстого, и «формула» противоречия человека у него субъективна и даже персоналистична.

Идентично Вл. Соловьеву этап предельного личностного развития Достоевский хотя и представлял как трагический этап обособления и хаоса человеческой цивилизации, но и как необходимый и исторически закономерный — на путях перехода человечества к духовному братству (что косвенно выразилось всем художественным творчеством Достоевского и прямо сформулировано им в той же заметке «Христианство и социализм»). Подобным образом и в программе Богочеловечества Вл. Соловьева этап личностного самоутверждения, отпадения от целого, от Бога — лишь потенциальный предел рождения нового духовного человека, личностного перехода к процессу Богочеловечества как «собственно историческому процессу» (III, 151—155).

И тот и другой предлагают решение будущей гармонии (Богочеловечества и духовного всечеловеческого братства) *на путях бесконечного духовного и творческого осуществления человеческого Я* в длящейся исторической перспективе, на путях его духовной свободы

через познание и развитие христианского идеала, освященного триединством Истины—Добра—Красоты.

Личностная, антропологическая подоснова христианского идеала открывала возможность в творчестве Достоевского романа-поэмы о вековечном идеале «положительно-прекрасного человека» — хриstopодобном Человеке («Идиот»). И сама рождающаяся в «Дневнике писателя» нравственно-религиозная публицистическая проповедь не уходит из сферы красоты, из сферы эстетической деятельности автора: она постоянно насыщена потенциальной художественной символикой, рождая не абстрактную проповедь, а «образ» истины («Сон смешного человека»). Философские размышления «Дневника писателя» впаяны в мощный художественный контекст (тут иная диалектика художественного и философского, чем у Л. Толстого 70—90-х гг.). «Дневник писателя» постоянно осуществляет синтез художественной и философской мысли (не случайно в итоге его — «Речь о Пушкине»). «Дневник писателя» вводит читателя и в замыслы и прообразы будущего романа «Братья Карамазовы», в контекст других его романов, в нем рождаются самостоятельные художественно-философские этюды: «Бобок», «Влас», «Мужик Марей», «Столетняя», «Приговор», «Кроткая», «Сон смешного человека» и другие, причем синтез этот и его рождение у автора «Дневника» по-своему драматичны.

Как художник-мыслитель Достоевский более трагически сконцентрирован на проблеме человека, которая пульсирует в его творчестве новыми, все возрастающими противоречиями и безднами, в сравнении с великим синтезом Всеединства Вл. Соловьева, в котором те же противоречия в итоге диалектически снимаются; как и ситуация свободы у Достоевского трагична, в отличие от соловьевской концепции свободы, и сама она испытывается на нравственные основания, открывая новые катаклизмы личности («подпольный человек», Раскольников, Кириллов, «логический самоубийца» в «Приговоре», Иван Карамазов и Великий инквизитор в «Братьях Карамазовых»). И в этом смысле Достоевский идет дальше философской мысли Вл. Соловьева в художественном познании человека, тогда как Вл. Соловьев идет дальше Достоевского в диалектическом системном разрешении противоречия человека в программе Всеединства и Богочеловечества.

Интересно, что если в диалоге с Л. Толстым философская мысль Вл. Соловьева сталкивалась с недооценкой личностного начала, с учением опрощения и «народопоклонничества», то в диалоге с Достоевским Вл. Соловьев, целиком принимая его русский идеал всечеловеческого братства как Церкви и возводя этот идеал в апофеоз как родственной себе («Три речи в память Достоевского»), позже, уже после смерти писателя, возвращаясь к диалогу с ним, будет настожен преувеличением им личного начала нравственности перед общественным и всечеловеческим, имея в виду полемические главы «Дневника писателя» вокруг речи о Пушкине (см. ст. Вл. Соловьева «Русский национальный идеал» — V, 421—422), и выскажет сомнения в возможности действительной разработки Достоевским самого

пути к всечеловеческому идеалу братства, провозглашенного в речи о Пушкине. Вл. Соловьев вполне справедливо заметит при этом, что «Достоевский в области идей был более прозорливцем и художником, нежели строго-логичным последовательным мыслителем» (V, 419). Но само системное единство философского учения о жизни Вл. Соловьева рождалось на постоянном диалоге с художественным опытом познания человека Л. Толстым и Ф. Достоевским. Причем исходная «диалогическая встреча» их — открытие и актуализация трагического предела противоречия человека в отчуждении от целого как кризисе бытия. Отсюда все три писателя и мыслителя устремлены через это осмысление трагического противоречия к познанию коренных единых основ жизни и, вследствие этого, созданию *философии жизни*: «учения о жизни», «идеи живой жизни», программы Всеединства — как гуманистического утверждения целостности и единства бытия. При этом все три художника и мыслителя обращаются к религиозной вере как высшей санкции в утверждении и освящении этого единства и целостности, выходя к религиозному сознанию как «сознанию жизни», к самой религии как «религии жизни».

Подобная общность, обнаруживающая типологическую закономерность философского и художественного сознания эпохи, устремленной, несмотря на свою переходность, к синтезу, к итогу, — не случайна и указывает на специфику русской мысли и русской культуры в человекознании в лице ее трех величайших представителей: Л. Толстого—Вл. Соловьева—Ф. Достоевского.