

Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ: ДЕНЬГИ, ВЕРА, БУНТ



ИЗ ФОНДОВ
КУЛЬТУРЫ

Предлагаемая вниманию читателя статья американской славистки Сьюзен МакРейнолдс посвящена тому, как Ф.М. Достоевский использует язык коммерческих отношений при отображении нравственного и религиозного сознания персонажей и, шире, в нравственной и религиозной рефлексии. Но, разумеется, реальная проблематика статьи гораздо шире. Среди прочего, исследовательнице удалось обнажить скрытые противоречия тогдашнего религиозного сознания и даже в какой-то мере его “провал” как регулятива духовной и социальной жизни.

В российском гуманитарном знании представления о “сердцеведе” Достоевском традиционно завязаны на дихотомию “Бог—человек”, на особый антиномический статус человека, стоящего “меж двух бездн”, на подход, исключающий рациональное исследование дихотомичности человеческой души. Безусловно, писатель дал для такого подхода самые серьезные основания: он демонстративно отказывается четко различать положительных и отрицательных персонажей, противопоставлять доброго негодяю, верующего — атеисту и нигилисту, постоянно обращается к трансцендентному миру, чтобы усилить мотив “непознаваемой сути” человека “здесь и сейчас”. И многие русские мыслители конца XIX—начала XX века, с горечью констатирующие усиливающуюся секуляризацию и рационализацию идеологий, нараставшую оппозицию православному клерикализму [14], буквально ухватились за эту особенность его письма как за единственно приемлемый способ разговора о России, о русских, о вере. Постепенно антиномизм художественного мира Достоевского стал восприниматься как универсальный способ описания русского народа, русской души, русского менталитета в целом. С легкой руки Н. Бердяева русский народ стал представляться, в том числе и в западной мысли [13], то как пассивный и богобоязненный, то как буйный “анархист” с революционными интенциями в душе, причем так, что обе эти ипостаси не слишком противоречили друг другу [3].

Современная российская гуманитаристика, особенно филология, с успехом продолжает эту тенденцию, перескакивая в своих оценках и пристрастиях от одного полюса к другому, от Достоевского “социального” и “политического” — защитника униженных и оскорбленных к Достоевскому-богослову, демонстрирующему миру чуть ли не “механизм спасения, алгоритм процесса спасения” человека и человечества, построенный и основанный на фундаментальном свойстве природы Христа” [7, с. 156].



Обратившись к опыту прочтения Достоевского такими его выдающимися учениками и поклонниками, как Н. Бердяев, С. Булгаков, В. Розанов, Д. Мережковский, В. Вересаев и множество других, мы найдем не только схожий с нынешним достоевковедением апологетический “православный словарь”, но и вполне конструктивную критику, а также попытку объективного, научного анализа наиболее трудных мест, понимания образов и символов романских миров писателя. Но есть нечто, что роднит русских философов рубежа веков с современными гуманитариями. Это взгляд на писателя из глубины *собственной* веры, *собственных* идеалов, *собственной* религиозности.

МакРейнолдс цитирует замечание В. Свительского, что многие современные исследователи ищут в интерпретации Достоевского лишь способ самовыражения, декларации собственных религиозных чувств, а творчество писателя превращают в “повод” к самоидентификации. Это мнение не только верно само по себе, но и достаточно точно подмечает имманентную близость современного гуманитарного дискурса традициям дореволюционного философствования.

Между тем анализ, претендующий на научность (пусть даже в том особом смысле, в каком данное понятие применимо к гуманитарному исследованию), должен учитывать не только идейные предпочтения писателя — с этим у исследователей все в порядке, но и специфику художественного текста как результата сознательного конструирования, как некоей данности, фиксирующей события и факты и подчиняющейся законам и требованиям построения сюжетов. Русские читатели привыкли за фактами непременно видеть мифо-религиозные установки писателя, “похищение фактов” (Р. Барт) и представлять писательскую идею, миф (разумеется, не в расхожем смысле мифотворчества, а в смысле наиболее глубинного, дорефлексивного представления, на котором и основываются все и всяческие рефлексии) за нечто естественное — за природный субстрат нации, культуры или религии.

Между тем творчество Достоевского дает возможности и для вполне рационального и научного анализа. Так, почти все его крупные произведения, начиная с “Записок из подполья” (1864), основаны на вполне прочитываемой полемике с мировоззренческими интерпретациями достижений естественных наук, чей язык был ему хорошо известен. Эта полемика тянется вплоть до последнего романа, где Дмитрий Карамазов яростно клеймит “бернардов презренных” и всю физиологи ощущений и восприятия как возможную альтернативу его представлениям о душе. (Но не будем спешить с обвинениями писателя в косности и обскурантизме: похоже, что сходная проблема стояла и перед И.П. Павловым — он, как известно, решительно отказывался связывать физиологию высшей нервной деятельности, которой занимался, с “психологией”, предметом которой является “душа”.) Достоевский вполне реалистичен в описании текущих событий. Многие его герои неплохо образованы и вполне прагматичны. Они говорят о вещах современных, в том числе об экономическом неравенстве, эксплуатации, богатстве и нищете, власти и деньгах, и делают это на вполне современном языке. Так, одним из центральных предметов обсуждения становится ньютоновское пространство, отсылающее нас к образу и к евклидовой логике Ивана Карамазова. Это ньютоново нововременное пространство может быть и интуитивно, но настойчиво критикуется и автором, и его героем как бездуховное по сути: однородное, изотропное, безличное, чисто количественное — то есть чуждое “грече-

ским идеалам” одушевленного и насыщенного духовностью качественного пространства Аристотеля.

Рациональный анализ позволяет эксплицировать не только научные, социально-политические или религиозно-мифологические концепты, метафоры, образы, но и идеи, связанные с языком экономических отношений. Такой анализ вполне релевантен для художественных текстов Достоевского, но примеров его в современном достоевствоведении немного¹. Корни подобного “невнимания” можно искать и в особенностях приобретения капиталов на Руси², и в отсутствии в православии интереса к этическим проблемам труда и положительной оценки наживания “честного капитала”. Пожалуй, единственным серьезным методическим подспорьем в понимании этой темы в отечественной литературе могла бы стать работа С.Н. Булгакова “Философия хозяйства” (1912), написанная всего семью годами позже “Протестантской этики” М. Вебера. Булгаков исследует аксиологию и эсхатологию хозяйственной деятельности через соотношение понятий плоти и духа и раскрытие трудового смысла истории и культуры. Причем свой интерес к этой весьма нетрадиционной для православного богословия теме и подход к ней оправдывает именно строками “Братьев Карамазовых”: «В напутствие к этой книге, как выражение ее пафоса и устремления, да будет позволено вспомнить вещие слова Ф. М. Достоевского: “Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите! Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь, и тайну Божию постигнешь в вещах”» (из поучений старца Зосимы) [4, с. 52].

Западная славистика подходит к этому аспекту творчества Достоевского исходя из совсем другого “мифа” (см. выше), и опыт ее может быть весьма полезен русскому читателю. С. Макрейнолдс, в частности, как раз и показывает, каким образом “любовь к вещам” становится не только абстрактно-пантеистической, но и вполне утилитарной. Расшифровка практического аспекта такой любви демонстрирует амбивалентность чувств многих героев Достоевского, совершенно незаметно переходящих с пафоса высокого и идеального на платформу расчета, низменных чувств и отвратительных поступков. И зачастую нелегко понять, где ими движет божественное и духовное начало, жажда справедливости, а где — стяжательство. Тем более что, добившись искомого экономического результата (например, денег), они могут странным образом отказать от него и чудесно преобразиться (положительный пример Мити Карамазова и отрицательный — Смердякова).

Взгляд американской славистики позволяет критически переосмыслить спровоцированную самим Достоевским и подхваченную современным религиозным литературоведением тенденцию оправдывать все безобразное, что есть в человеке, скрытым в нем “образом” Бога, его абстрактным правом на моральную вседозволенность: “хотя сказали одно, но имели в виду другое, ... убили, но ведь не хотели же” [10, с. 561].

В XXI веке накопилось слишком много печальных аргументов против традиционной мифологизации/христианизации национальных особенностей и обоснования какого-то морального права “божьих людей” на терпимость к их преступлениям (Константин Леонтьев как-то заметил, что в России легче найти святого человека, чем честного). Дело науки — “исследовать литературные и исторические факты, которые необходимы для определения художественной ценности работы” [9, с. 205–228], а не идеологизировать реальность в очерном сотворении кумиров “из грехов нашей Родины вечной”. Оставаться на “почве факта” предлагал ус-

С. Климова
Достоевский:
деньги, вера,
бунт

¹ С. Макрейнолдс дает подробный обзор исследований данной темы. Отдельно следует упомянуть русский перевод книги итальянского ученого Г. Карпи [6] и статьи Б. Криста (Университет Квинсленда) «Семиотическое описание распада личности в “Двойнике” Достоевского» и Х. Геригк (Университет Гейдельберг) “Достоевский и Хайдеггер: эсхатологический писатель и эсхатологический мыслитель” [12].

² «В России вся собственность выросла из “выпросил” или “подарил” или когонибудь “обобрал”. Труд собственности очень мало. И от этого она не крепка и не уважается», — справедливо замечает В.В. Розанов [8, с. 79].



тами одного из Карамазовых и сам Достоевский. Совет не праздный, более того, единственно возможный для имманентного анализа текста.

В этом месте хотелось бы напомнить слова Ханны Арендт по поводу бесконечных толкований исходно гегелевского, а вовсе не ницшеанского утверждения “Бог умер”. Она справедливо заметила, что об “этом событии” мы ничего точно не знаем, поэтому спор априори бессмыслен и обречен, но вот что для нас сегодня бесспорно — это неубедительность *способа* говорить о Боге, существовавшего на протяжении тысячи лет. “Если уж что и может быть мертвым, так это *традиционный способ мыслить* о Боге” [1, с. 18]. Иван Карамазов одним из первых понял этот “нигилистический призыв”, не желая говорить о страданиях, любви и прощении на языке торговли и обмена, “в логике” Книги Иова. Именно это и становится “точной зрения” в исследовательской оптике С. МакРейнолдс.

Американский автор предлагает нам демифологизированный язык разговора о вере, Боге, преступлении и наказании, обнажающий *другой способ* говорения, целиком опирающийся при этом на классическую методологию: мыслить о тексте, исходя из него самого. Она оставляет за скобками всякие контекстуальные, биографические, исторические элементы, безусловно, важные, но требующие осторожного обращения, если мы хотим прочесть художественный текст именно как художественный текст, а не как богословский трактат, мифоконструкцию или политическое завещание писателя.

Исследовательница рассматривает идеи Достоевского под углом реальных процессов, происходивших в культуре в 70-е годы позапрошлого века. Это было время, когда научный, позитивный анализ процессов и явлений природы и человеческой деятельности порой не отделялся от литературного и религиозного дискурса. Эксплицируя язык и логику экономических отношений в рассуждениях персонажей Достоевского, в том числе персонажей самых глубоких, самых близких и дорогих их создателю, она демонстрирует девальвацию религиозных идей в обществе независимо от характера и глубины веры самого писателя.

Романы Достоевского можно рассмотреть, как “области неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности, черно-белый лабиринт, где исчезает всякая самоточечность, и в первую очередь телесная тождественность пищевого” [2, с. 384]. В этом плане Достоевский стал пионером в литературе, поколебав абсолютную “власть автора”. Он не властен над временем и своими героями. Ему хотелось бы создать идеальный образ (Алешу, Зосиму), наказать порок (Федора Павловича Карамазова), доказать все преимущества веры перед безверием (Иван, Митя), говорить о божественном на языке “ангельском”. Но правда в том, что такой язык уже не позволял мыслить о Боге; что идеальных героев нет и почти всеми в романном мире (как и реальном) движет стяжательство, страсть к деньгам, которая гораздо сильнее, чем идеальная вера и примеры из жизни праведного Иова. Поэтому истину он вкладывает в уста мало-симпатичного карьериста Ракина: “В этом весь ваш карамазовский вопрос заключается: сладострастники, стяжатели, юродивые” [5; т. 14, 75]. Карамазовский вопрос, как мы видим, схватывает все аспекты человеческого мира, включая одновременно и страсть, и святость, и экономический, и этический факторы бытования человека. Языки святости и стяжательства оказываются легко проницаемы друг для друга и взаимозаменяемы. Как показала МакРейнолдс, деньги у Достоевского играют роль не только самодостаточного основания для благополучия, но и духовного символа “надежды на правосудие”.

Весьма актуально для современной аналитической философии и этики звучат размышления по поводу обменной логики “одного человека на другого” — то есть покупка жизни одного смертью другого. Разве не о том же написана знаменитая книга Дэвида Эдмонса [11], переводящая проблемы бесценности человеческой жизни и смерти в плоскость прагматической и утилитарной аксиологии и этики? В большинстве случаев в основе его аргументации лежит все тот же принцип экономического обмена, вполне достаточный для оправдания преступных действий вплоть до убийства. Наука, учащая убивать, и этика, учащая не страдать после совершенного убийства. Разве это ново для читателей Достоевского? “Пикантность” мысленным экспериментам русского описателя придает вопрос о жертвах, в частности о детях, чьи жизни забраны во имя других, например во имя их отцов.

“Коммерческий” язык персонажей вычитывается прямо из текста и требует не игнорирования, не символизации и метафоризации, но прямого и честного понимания: и Бога как *купца*; и Иова — любящего праведного отца, в конечном итоге *меняющего* смерть собственных детей на “компенсирующие” блага и благоволение Господа; и любви к вещам как *разменной монеты*; и оправдания стяжательства в обмен на “самопожертвования” и много другого.

Язык коммерческого обмена и денег как универсального общего знаменателя — это и универсальный язык нашего времени, в том числе и в разговоре о Высшем и нравственном. Впрочем, как и о дьявольском и циническом. Деньги есть зло и символ дьявольского искушения — это характерная максима многих культур. Но ведь деньги — это и “добро”, то, на что *покупается* любовь, уважение, власть, прощение — “весь мир” и многое другое; и слова эти наполнены не только материальным, но и вполне идеальным содержанием. Если зло экономично, то расплата (идея обмена) носит аксиологический и этический характер.

Об этом стоит помнить российскому человеку, погруженному в современную буржуазную реальность, но так и не нашедшему язык для ее адекватного описания-понимания. Отсюда такие странные смещения и разломы в нашем религиозном достоевсковедении: между трогательным воспеванием христологического мира Достоевского и игнорированием сонма смертей, стяжательства, подлостей и деструктивных действий его романских миров.

Безусловно, в этой теме слишком многое связано с религиозным опытом не только одного человека, но и целых народов и культур. Рефлексия о неправомерности безвинной жертвы невольно становится угрозой христианству, положившему идею безвинной жертвы в основание веры и оправдания страдающих Бога и человека. Жертва Христа кажется тождественной жертвам невинных детей в романе. Недаром в протестантском мирозерцании появилась идея оставленности мира Богом в момент его физической смерти на земле. Пусть на мгновение, но оставленности. Об этом с ужасом рассуждает главный герой “Идиота”, вглядываясь в мертвое лицо Христа на знаменитой картине Гольбейна.

Страдание как путь духовного рождения и укрепления личности — эта константная библейская мысль очень ценна для Достоевского. И в ней нет ничего от обмена или экономического расчета. То, что Бог возвращает Иову богатства и дает “новых” детей, не тождественно логике обмена, так как здесь как раз отсутствует чудесность равноценности обмена. Иову дана новая жизнь, и мы понимаем, что прежний Иов умер (фигурально, как ветхий Адам) вместе со своими первыми детьми, по-



добно тому, как сошел с ума на картине Батиста Караччоло “Жертвоприношение Авраама” (1610-е) отец, поднявший нож на сына. И тогда библейский сюжет оказывается вовсе не про обмен. Новая жизнь – это неожиданный пример “воскресения” при жизни. Подобное прочтение также возможно. Но это не прочтение Зосимы, который напрямую провоцирует Ивана к бунту против логики обмена.

Но вернемся к значимости представляемой статьи. Очень важно показать не только культурный смысл веры, но и саму реальность верующих умов в России. Магизм религиозного словаря продолжает питать мифотворческий подход в российской науке в отношении многих культовых фигур, в том числе Достоевского. Мифотворчество остается стержневой основой идеологизированного интеллигентского сознания, будь то век XIX или XXI. Но именно поэтому статья С. МакРейнолдс может оказаться прорывной в обретении адекватного языка, позволяющего “в едином дыхании” говорить о капитализме и вере в стране, до сих пор считающей себя богоизбранной и “всемирно-отзывчивой”.

О России как поле битве добра и зла лучше всех высказался сам Достоевский. XX век реализовал уникальное прозрение о Богоносце, который может одновременно оказаться носителем апокалиптической угрозы. Все зависит от *способа и языка* говорения о самом важном для человека.

Литература

1. Арендт Х. Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013.
2. Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994.
3. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955; Москва: Наука, 1990.
4. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993.
5. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 30 т. Л.: Наука, 1973–1990.
6. Карпи Г. Достоевский-экономист. Очерки по социологии литературы. М.: Фаланстер, 2012.
7. Касаткина Т.А. Христология Достоевского // Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский: задачи христианства и христианство как задача. Международная научная конференция (2–5 октября 2011). Ясная Поляна, 2011. С. 155–174.
8. Розанов В.В. Уединенное. М.: Русский Путь, 2002. С. 79.
9. Свительский В. “Сбились мы, что делать нам” (К сегодняшним прочтениям романа “Идиот”) // Достоевский и мировая культура 15 (2000).
10. Страхов Н.Н. Наблюдения / Н.Н. Страхов о Достоевском // Литературное наследство. Ф.М. Достоевский. Новые материалы и исследования. Т. 86. М.: Наука, 1973.
11. Эдмонс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо. М.: Институт экономической политики им. Гайдара, 2016.
12. XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества. Материалы международной конференции, состоявшейся в Университете Тиба, Япония, 2000. М., 2002.
13. Billington J.N. The Icon and the Exe. An Interpretive History of Russian Culture. New York: Vintage books, 1970.
14. Taylor C. Western Secularity // Rethinking Secularism. New York: Oxford University Press, 2011.

С.М. КЛИМОВА, профессор Школы философии, ФГН,
Национальный исследовательский университет
“Высшая школа экономики” (НИУ ВШЭ)

DOI: 10.31857/S023620070000326-5