

Российская Академия Наук
Институт философии

Л.Г. Кришталёва

ФИЛОСОФИЯ И ЭТИКА ПОСТУПКА

(структура и значение поступка в различных
культурно-исторических обстоятельствах –
опыт реконструкции)

Москва
2010

УДК 171
ББК 87.717.7
К 82

В авторской редакции

Рецензенты

доктор ист. наук *Н.В. Брагинская*
доктор филос. наук *С.С. Неретина*

К 82 **Кристалёва, Л.Г.** Философия и этика поступка (структура и значение поступка в различных культурно-исторических обстоятельствах – опыт реконструкции) [Текст] / Л.Г. Кристалёва ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 123 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0169-3.

Перед каждым человеком стоит парадоксальная задача – стать самим собой. Как человек движется навстречу к себе? Классические тексты, относящиеся к разным эпохам и культурам, дают схожий ответ: путем поступка.

Книга включает три исследования, ставшие результатом медленного чтения платоновской «Апологии Сократа», «Нравственных писем к Луцилию» Сенеки и романа «Братья Карамазовы» Ф.М.Достоевского. Тщательный анализ позволил по-новому понять события, запечатленные в этих текстах.

ISBN 978-5-9540-0169-3

© Кристалёва Л.Г., 2010
© ИФ РАН, 2010

Введение

Основу этой книги составляют три исследования, которые являются результатом медленного чтения классических философских текстов – платоновской «Апологии Сократа», «Нравственных писем к Луцилию» Сенеки и «Братьев Карамазовых» Достоевского. Попытаемся кратко обрисовать особенность выбранного нами метода.

Владимир Вениаминович Биbihин определяет философию как обращение внимания, как чтение¹. Не случайно слово «прочтение» является одним из синонимов понимания. Продолжая мысль Биbihина, можно сказать, что философия нередко оказывается результатом чтения философии. Новые тексты возникают как разговор, спор или внимательное вслушивание в слова другого мыслителя. Например, Гуссерль, а через полвека Мамардашвили читают Декарта, в результате чего появляются одноименные философские тексты – «Картезианские размышления». Платоновский Сократ беседует о Пармениде, Хайдеггер ищет в сохранившихся фрагментах истоки европейской мысли, Биbihин читает Хайдеггера и Парменида – и всякий раз появляется новая философия.

«Чтение философии – прочтение философии, как ее развертывание, вынимание, извлечение»², – говорит В.В. Биbihин. А мы добавим: чтение философии как ответственный поступок упрямого верного понимания. Владимир Вениаминович настаивает на верности чужому слову: «Важна буква, факт, из первых рук, а наши “представления”, “концепции”, “образы”, “обобщения” настолько неважны, если они остаются только нашим соображением, в пространстве нашего сознания»³.

¹ «Буду говорить: философия это обращение внимания. Допустим, мы так ничего и не найдем... Но наука не обязательно получение результата. Просто не делать, научиться, ошибок – это тоже хороший, достаточный, достойный результат науки. Это – научиться делать меньше ошибок – никогда от нас не уйдет» (Биbihин В.В. Чтение философии. СПб., 2009. С. 353).

² Биbihин В.В. Чтение философии. СПб., 2009. С. 353.

³ Рядом: «Все что угодно, только не формирование собственной точки зрения, только не составление личного мнения, только не создание концепции, т. е. что угодно, только не уход от вещей, буква и факт вещи, слово вещь, только не уход в пустое пространство, воображаемое, рассуждений и соображений» (Там же. С. 254).

Эти размышления о методе объясняют особенности строения книги. Она состоит из трёх частей, каждая из которых является законченным исследованием, нацеленным на понимание одного конкретного текста. Внутри первоисточника мы находим те понятия и ходы мысли, с помощью которых проводится анализ. Подобного подхода придерживался М.М.Бахтин: «Нельзя понимать понимание как перевод с чужого языка на свой язык». Более того, «о чужом слове можно говорить только с помощью самого же чужого слова, правда, внося в него свои интенции и по-своему освещая его контекстом»⁴.

Чужое слово мы рассматриваем как целое, пытаюсь исчерпать возможности понимания его изнутри. Этим объясняется минимальное использование в работе философских понятий, которые были бы характерны для традиционного исследования. Вместо них читатель встретит «обычные» слова: «ближайшее», «следование», «соседство»... Они не нагружены специальными значениями, накопленными за всю историю философии, а значит, не мешают прорасти тем смыслам, которые таятся в первоисточнике.

Важно и не случайно то, что приведенное выше рассуждение Бахтина соответствует буквальному, начальному смыслу слова «метод»: ὁδὸς μετὰ, «следование за». Извилистый путь понимания как следование за смыслом чужого слова – этот метод определяет форму исследования, которое строится как череда вопросов. Ответы на них шаг за шагом появляются изнутри текста, из логики мысли автора. Следуя-за, мы приходим к цели – к пониманию того, что увлекло нас в путь за собой.

Освещающий контекст, о котором говорит Бахтин во второй части процитированного высказывания, мы рассматриваем как контекст жизни исследователя в широком смысле этого слова, контекст его собственных вопросов, его интереса. Именно они делают

⁴ Бахтин М.М. К философии поступка // *Бахтин М.М.* Работы 20-х гг. Киев, 1994. С. 112. Эту же позицию выражает и наш современник философ А.В.Ахутин в своей книге, посвященной античной мысли: «Герменевтика моя сводится к попытке уяснения ключевых слов-понятий Гераклита прежде всего с помощью его же собственных текстов», поскольку Гераклит не только (не столько) пользуется общими понятиями, сколько заново их творит. Узнать их смысл можно только от того, кто говорит (*Ахутин А.В.* Античные начала философии. СПб., 2007. С. 401).

возможным понимание, благодаря им понимание, насколько бы верным и проникновенным оно ни было, никогда не будет тождественно исходному тексту. Оно другое – даже тогда, когда исследователь держится чужого слова, стараясь не навязывать своих понятий и концепций. И в этом смысле мы говорим о понимании как поступке.

Философия поступка – одна из малоизученных сторон теоретического наследия М.М.Бахтина. Мыслитель высказывается о необходимости изучения проблемы «бытия-события», тесно связанной с понятием поступка: «Но этот мир-событие не есть мир бытия только, данности, ни один предмет, ни одно отношение здесь не дано, как просто данное, просто сплошь наличное, но всегда дана связанная с ним заданность: должно, желательно»⁵. И поскольку мир-событие не есть данность, он зависит от «эмоционально-волевого тона», иначе говоря, устремленности, нацеленности на осуществление должного, желательного.

Таким образом, позицию Бахтина можно охарактеризовать как динамическую установку. Она выражается в том, что «эмоционально-волевой тон» является неотъемлемой составляющей поступка, но, кроме того, он свидетельствует о «признании» (или непринятии) человеком мира. Признание, принятие – еще одна важнейшая категория философии поступка.

Вследствие динамической установки философия поступка, по мнению Бахтина, может быть лишь описанием, «феноменологией», поскольку «это событие [поступок] в целом не может быть транскрибировано в теоретических терминах, чтобы не потерять самого смысла своей событийности... Первая философия, пытающаяся вскрыть бытие-событие, как его знает ответственный поступок, не мир, создаваемый поступком, а тот, в котором он ответственно себя осознает и свершается, не может строить общих понятий, положений и законов об этом мире (теоретически-абстрактная чистота поступка), но может быть только описанием, феноменологией этого мира поступка. Событие может быть только участно описано»⁶. Этому теоретическому убеждению Бахтина соответствуют наши методоло-

⁵ Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Работы 20-х гг. Киев, 1994. С. 35.

⁶ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 34–35.

гические подходы. Вместо готовых концепций и сетки понятий мы шаг за шагом следуем чужой мысли, ставя вопросы и получая на них ответы.

М.М.Бахтин понимает поступок очень широко: это не только нравственный поступок, но и мысль, чувство, художественное творчество. В своих философских статьях мыслитель имеет в виду первое главное значение, однако, более развернутыми и детально продуманными оказались литературоведческие исследования. В нашей работе мы будем изучать и нравственные поступки, и мысль как поступок, определяющий мир-событие героев: платоновского Сократа, сенековского стоика, персонажей романа «Братья Карамазовы».

Все три текста, на материале которых проводится исследование, включают в себя немаловажную художественную составляющую. Эта особенность – переплетение литературы и философии – тоже существенно определяет характер исследования. В частности, в романе Достоевского нельзя брать как готовую ни одну из звучащих в тексте мыслей героя или рассказчика и тем более нельзя приписывать их самому автору – они должны рассматриваться как часть целого мира-события. Кроме того, некоторые мысли вообще не выражены явно, раскрываясь лишь через поэтику: художественные приемы, композицию текста. Поэтому вычленение философской мысли из ткани классических произведений само по себе является непростой задачей.

В заключение добавим еще одно важное замечание: все три исследуемых текста являются итоговыми. В «Апологии» запечатлен суд, приговоривший философа к смертной казни. Как и великий грек, стоик Сенека умер преждевременно. Для обоих уход их жизни является итоговым поступком, вынужденным и в то же время добровольным, поступком, который подтверждает их учение.

Кроме того, как и «Письма к Луцилию», «Братья Карамазовы» являются последним, что вышло из-под пера великого писателя. В этом романе он пытается ответить на вопрос, поставленный в юности в качестве задачи всей жизни, – что такое человек.

Достоевский не только гениальный писатель, заговоривший о новых для XIX в. темах, изобразивший особенности своего современника. Мы находим у автора «Братьев Карамазовых» целостное понимание человека. В романе не просто ставится проблема спасе-

ния, но и дается путь ее решения. И это решение находится именно в сфере поступка, что роднит русский роман с классическими текстами античности.

Наше исследование не является ни историко-философским, ни литературоведческим, но описательным, феноменологическим в том смысле, в каком употребляет это слово М.М.Бахтин.

ЧАСТЬ I
ПОСТУПОК КАК СЛУЖЕНИЕ
(НА МАТЕРИАЛЕ «АПОЛОГИИ СОКРАТА»)

Поведение философа на суде комментаторы всегда трактуют с некоторыми оговорками. А.Ф.Лосев отмечает «несколько необычный для традиционного образа Сократа гордый и самоуверенный тон его выступления»⁷.

Недоумение, столь заметное у Лосева, возникает у любого читателя «Апологии» не независимо от знакомства с глубокомысленными объяснениями и сложными концепциями. Например, Гегель видит в Сократе революционность зарождающейся субъективности, противопоставляющей себя полису⁸. Но разве теория великого немца утоляет жажду полноты понимания важнейшего для европейской культуры события? Несмотря на множество интерпретаций, суд над Сократом по-прежнему остается открытым вопросом. Конечно, пафос любого исследования заключается в том, чтобы, наконец-то выяснить, что произошло на самом деле. И наше не является исключением.

⁷ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 688.

⁸ «Сам афинский народ вступил в период образования, когда единичное сознание отделяется, как самостоятельное, от всеобщего духа и становится для себя» (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 10. М., 1932. С. 87).

Глава I. Защита Сократа против обвинений новых обвинителей

1. Защита против обвинения в развращении молодежи

Сократ делит свою защиту на две части. Сначала философ выступает против «обвинений, которым подвергался раньше», а уже потом «против теперешних обвинителей» (18а)⁹. Эти две апологии весьма отличаются друг от друга.

Прежние обвинители для Сократа страшнее, чем молодой Мелет, подавший жалобу в суд. Но мы начнем со второй апологии, которая многим исследователям кажется малосодержательной и даже софистической. Например, А.Ф.Лосев в критических замечаниях к тексту говорит: «Что касается логического аспекта “Апологии”, то здесь автор ее далеко не везде на высоте... Так, у Сократа одним из основных аргументов против какого-либо утверждения часто выступает здесь только отрицание этого последнего... В ответ на обвинение в развращении молодежи платоновский Сократ довольно беспомощно говорит своим обвинителям: а сами вы никого не развращали?»¹⁰.

Исходя из приведенной цитаты Сократ, по мнению Лосева, оказывается «не на высоте» именно тогда, когда выступает «против теперешних обвинителей». Однако, на наш взгляд, философ остается верен себе, защищаясь против Мелета и Анита. Более того, эта часть апологии помогает понять событие суда в целом.

Если в первой защитной речи философ рассказывает о своей жизни, посвященной служению богу, то во второй с помощью логических умозаключений показывает, что обвинения Мелета несостоятельны и легковесны. «Человек этот... подал на меня эту жалобу просто по наглости и озорству... Похоже, что он придумал загадку и пробует: заметит ли Сократ, наш мудрец, что я шучу и противоречу сам себе, или мне удастся провести и его, и прочих слушателей?» – так философ характеризует молодого обвинителя (26е–27а). Проследим, как Сократ справляется с его загадкой.

⁹ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. С. 71. Далее в ссылках на «Апологию Сократа» указывается только пагинация.

¹⁰ Там же. С. 689.

Обвинение Мелета состоит из двух частей:

Сократ развращает молодых людей;

богов, которых признает город, не признает, а признает другие, новые божественные знамения (25b).

Начнем по порядку – с обвинения в развращении. Последовательно задавая вопросы, Сократ добивается от Мелета сомнительного утверждения, что все помогают молодым людям стать лучше и лишь один он портит (25a). Вначале на вопрос, кто делает лучше, Мелет отвечает: законы. Но Сократ сразу поправляет его: не что, а кто.

Заметим, философ не спрашивает сразу: так ли – все граждане Афин делают лучше, один я порчу. Нет, Сократ предлагает Мелету последовательно отвечать на вопросы, первыми называя судей (24e):

– Что ты говоришь, Мелет! Вот эти самые люди способны воспитывать юношей и делать их лучшими?

– Как нельзя более.

– Все? Или одни способны, а другие нет?

– Все.

– ...И какое множество людей, полезных для других!

По-гречески последние слова звучат более иронично, чем в приведенном переводе: *καὶ πολλὴν ἀφθονίαν τῶν ὠφελούντων*, что буквально означает «целая пропасть помощников».

Помощников уже много, но Сократ продолжает задавать вопросы: а слушающие, а члены Совета¹¹, а те, что участвуют в Народном собрании¹², тоже делают юношей лучше? И Мелет всякий раз отвечает утвердительно. Таким образом, мудрец на деле показывает, что наглый обвинитель относится к той породе людей, которые заискивают перед властью и судом, о чем не раз скажет Сократ в апологии (34c).

Итак, Мелет лжет в угоду судьям и присутствующим в ди-кастерии афинянам. Ложь портит молодых людей, следовательно, он подпадает под своё же обвинение, о чем и заявляет Сократ: «Впрочем, Мелет, ты достаточно показал, что никогда

¹¹ «Члены Совета – присутствующие на суде “булевты”, т. е. члены высшего органа власти в демократических Афинах». См.: Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. С. 694, прим. 26.

¹² «В народном собрании могли принимать участие все граждане мужского пола, достигшие 20 лет». См.: там же. С. 691, примеч. 1.

не заботился о юношах, и ясно обнаруживаешь своё равнодушие: тебе нет никакого дела до того самого, из-за чего ты привел меня в суд» (25с).

Ситуация проясняется. Но значит ли это, что Мелет будет обвинен, а суд, приняв во внимание ложь-порчу, привлечет наглеца к ответу? Важно, что еще в самом начале защиты Сократ выдвинул контробвинение, чтобы обратить взгляд суда в противоположную сторону: «А я... утверждаю, что преступает закон Мелет, потому что он шутит важными вещами и легкомысленно призывает людей на суд, делая вид, что он заботится и печалится о вещах, до которых ему никогда не было никакого дела; а что оно так, я постараюсь показать это и вам» (24с). И, как мы убедились, Сократ действительно успешно это показал.

Впрочем, возможен был и другой исход – прекращение суда ввиду несостоятельности обвинения. Однако ни того, ни другого не происходит. Суд машины суда ничуть не сбивает меняющее всё обстоятельство – ложь Мелета.

Это вызывает тем большее удивление, что философ не раз предостерегает дикастерион от ошибки, призывает судей смотреть на само справедливое (греч. *σκοπεῖν δίκαια*): «Смотреть только на то, буду ли я говорить правду [*δίκαια*, буквально «справедливое». – Л.К.], или нет, в этом ведь и заключается долг [*ἀρετή*. – Л.К.] судьи, долг [*ἀρετή*. – Л.К.] же оратора – говорить правду» (18а).

В русском переводе греческое слово *ἀρετή* передано словом «долг»¹³. В процитированном высказывании задета важнейшая для античности проблема тождества доблести и самости, которую переводчик «перефразирует» в проблему тождества этики и онтологии, должного и бытия. Без обращения к первоисточнику эта неточность при чтении перевода осталась бы незаметной, но она весьма существенна для понимания. В дальнейшем в ситуациях, когда требуется прояснить мысль Сократа либо проследить логическую связь однокоренных слов, мы так же будем указывать в квадратных скобках греческие соответствия словам русского текста.

¹³ В древнегреческо-русском словаре А.Д.Вейсмана *ἀρετή* переводится как доблесть, добродетель, совершенство, превосходство, достоинство. В нашем тексте мы намеренно ограничились лишь первым значением.

Вернемся к затронутой важной теме. Изменение смысла высказывания в результате замены «доблести-арете» «долгом» можно оценить, сопоставив две фразы: «суд должен быть справедливым» и «суд есть справедливый суд». В первом случае даже несправедливый суд все-таки остается судом. Во втором, напротив, несправедливый суд собой уже не является. Справедливость – доблесть суда, которая делает его судом.

В «Апологии» мы найдем немало высказываний, задевающих тему самости и арете: «О, мужи судьи, – вас-то я по справедливости могу называть судьями», – обращается Сократ после вынесения приговора к тем, кто голосовал против карающего решения. Из этих слов явствует, что остальных мудрец вообще не считает судьями (40а). Подобный же ход мысли мы встречаем в другом месте: «Если прибудешь в Аид, освободившись... от так называемых судей, и найдешь там судей настоящих...» (41а).

Философ требует внимания суда к доблести-арете теми же словами, что и заботы о самости: «... Не заботиться ни о чем своем раньше, чем о себе самом... не заботиться также и о том, что принадлежит городу, раньше, чем о самом городе» (36с). Смотреть только на справедливое, заботиться только о самом себе и только о самом городе – в этих высказываниях открывается пейзаж античной мысли: доблесть, самость, своё. В «Апологии» мы не найдем рассуждений философа, позволяющих точно разделить понятия, отделить «самость» от «своего», однако здесь запечатлены поступки и движения мысли Сократа, которые позволяют сделать это, так что мы еще не раз вернемся к данной теме.

Мудрец призывает суд обратиться к справедливому. И сам он делает то же: «Ибо я верю, что то, что я буду говорить, – правда [δίκαια], и пусть никто из вас не ждет ничего другого» (17с). Апология полна подобными заверениями. Начиная речь, Сократ просит извинения и позволения говорить на своем языке, языке чужака, т. е. как привык, первыми попавшимися словами, но считает: «Так и теперь я прошу у вас не более, чем справедливости [δίκαιον], как мне кажется, – позволить мне говорить по моему обычаю» (18а). Иными словами, философ не просто обещает говорить справедливое, но и то, как он это делает, санкционировано справедливостью и законом: «Отвечай, добрейший, ведь и закон повелевает отвечать» (25d).

Сократ оговаривает также последовательность защиты: «И вот правильно будет [δίκαιός εἰμι¹⁴ – буквально «я есть справедливый»]... если сначала я буду защищаться против обвинений, которым подвергся раньше» (18а). Прежде чем закончить апологию против Мелета, мудрец заявляет: «Впрочем, о мужи афиняне, что я невиновен [οὐκ ἄδικῶ¹⁵] в том, в чем меня обвиняет Мелет, это, мне кажется, не требует дальнейших доказательств, довольно будет и сказанного» (28а).

Защищающийся постоянно подкрепляет свою речь ссылкой на свидетелей. Показывая причину славы и клеветы, Сократ призывает в свидетели бога в Дельфах, в буквальном переводе предоставляет (*παρέξομαι*) (20ε). А то свидетельство, в свою очередь, подкрепляет другим – брата умершего Херефонта (21а).

Философ готов также предоставить свидетелей, которые подтвердят незаконность обвинения Мелета: «У самих развращенных, пожалуй, еще может быть основание защищать меня, но у их родных, которые не развращены, у людей уже старых, какое может быть другое основание защищать меня, кроме прямой и справедливой уверенности, что Мелет лжет, а я говорю правду» (34б). Значит, и по этой части судебного порядка Сократ совершенно обеспечен.

Философ демонстрирует также доказательства своей безупречной доблести, благодаря которой бессмысленно приводить его в суд ради наказания. Доказательства эти известны всем присутствующим на суде. Первое – случай, когда Сократ, оказавшись у власти, с риском для жизни отказался пойти против справедливости и закона (32б). И второе – когда не подчинился тиранам. Позже все признали их приказ несправедливым (32 с). В пользу обвиняемого говорит и тот факт, что за всю свою жизнь Сократ ни разу не был приведен в суд.

Когда судебное разбирательство подходит к концу, мудрец заявляет: «Итак, если я должен назначить себе что-нибудь мною заслуженное [εἰ οὖν δεῖ με κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ἀξίας τιμᾶσθαι], то вот я что себе назначаю – даровый обед в Пританее» (37а). В данном переводе пропущено целое словосочетание – «по справедливости (*κατὰ τὸ δίκαιον*). Буквально же философ говорит, что должен по справедливости назначить заслуженное. Старик

¹⁴ Буквально: «я есть справедливый».

¹⁵ Буквально: «не поступаю несправедливо».

настаивает на этом и поясняет, почему он предлагает для себя поощрение, а не наказание: «Убежденный в том, что я не обижаю [ἀδικεῖν] ни одного человека, ни в коем случае не стану я... назначать себе наказание» (37b). Итак, все, о чем говорит и что делает Сократ в дикастерионе, свойственно суду, «свое» для суда. Мудрец неуклонно следует справедливости и закону, всякий раз подчеркивая это.

2. Защита против обвинения в безбожии

Итак, мы убедились, что с первым обвинением Мелет потерпел полное поражение и показал себя лжецом. Защищаясь против второго, философ начинает с того, что предлагает молодому человеку выбрать:

1) «то ли, что некоторых богов я учу признавать, а следовательно, и сам признаю богов, так что я не совсем безбожник и не в этом мое преступление, а только я учу признавать не тех богов, которых признает город, а других, и в этом ты меня и обвиняешь...

2) или же ты утверждаешь, что я вообще не признаю богов, и не только сам не признаю, но и других этому научаю» (26с).

Мелет отвечает: «Вот именно, я говорю, что ты вообще не признаешь богов». Как и в случае с «развращением юношей» наглец выбирает то, что соответствует более категоричному и тяжело обвинению. Мудрецу остается только констатировать противоречие, ибо в жалобе записано: «Богов, которых признает город, не признает, а признает другие, новые божественные знамения» (24с).

В обвинении, как его Сократ огласил суду вначале, нет той двусмысленности, которую можно и нужно было бы выявить. Из него никак не выводима вторая формулировка. Сократ предлагает Мелету два разных по силе обвинения и ссылается на непонимание: «Дело в том, что я не могу понять, что ты хочешь сказать...» (26с). Получив ответ, Сократ «забывает» о двусмысленности, которой и не было в жалобе, и заявляет, что Мелет противоречит себе. Таким образом, предоставляя выбор, философ вновь дает Мелету возможность показать себя. А молодой человек, уже потерпевший одно поражение, слепо хватается за придуманное Сократом обвинение в абсолютном безбожии.

Мы не знаем, как бы защищался философ, если бы Мелет остался верен себе и выбрал предложенное первым. Мы не знаем, но это не мешает пониманию того, что есть, что произошло. Будь Мелет верен себе, может, и не привел бы Сократа в дикастериион...

Итак, Сократ уличает молодого человека в противоречии: «Это невероятно, Мелет, да, мне кажется, ты и сам этому не веришь» (26е). Перевод данной фразы: *ἄπιστός γ' εἶ, ὦ Μέλητε, καὶ ταῦτα μέντοι, ὡς ἐμοὶ δοκεῖς σαυτῶ* – хотелось бы уточнить. Смысл ее таков: Мелет, будучи неверным, ненадежным не может поверить и самому себе. Фраза синтаксически имеет странный вид, поскольку *ἄπιστος* относится и к глаголу *εἶ*, и к глаголу *δοκεῖς*. В данном сложносочиненном предложении *ἄπιστος* разыгрывает оба свои значения: «неверный» и «не верящий». Буквально получается вот что: «Неверный ты есть, о Мелет, да и, как мне кажется, самому себе [не веришь]». Этой фразой Сократ обращает внимание – наше, судей, обвинителя – на то, что молодому наглецу, изменившему собственным словам, более не на что опереться – даже на самого себя.

Мудрец защищается против новых обвинителей, нападая, играючи. Суть этой части защиты заключается в том, чтобы еще раз дать возможность молодому человеку показать себя суду. Удивительно то, как философ умеет, имея дело с мелетовым (обвинением), иметь дело с самим Мелетом. Сократ, следуя, не следует, он намеренно противоречит себе и меняет непонимание на понимание. Легкость и простота, точность и глубина защиты кажутся поверхностными, отсылая нас к образу обвинителя.

Философ сам заявляет, что не очень серьезно относится к новым обвинителям (18b, 28b). **Он словно отделяется от них**, добавляя в конце: «Довольно будет и сказанного» (28а). Здесь Сократ вовсе не говорит о себе, о своем благочестии, хотя в речи, следующей за апологией против Мелета, он будет многократно высказываться о служении богу. Следует предположить, что мудрецу, посвятившему этому всю жизнь, казалось недостойным демонстрировать благочестие перед ребячливой наглостью Мелета.

Лосев же оценивает речь философа с иной позиции: «Отвечая на обвинение в безбожии, платоновский Сократ тоже рассуждает весьма формально: если я безбожник, значит, я не вводил новые божества; а если я вводил новые божества, значит, я не

безбожник»¹⁶. Гомперц понимает защиту против Мелета несколько иначе: «Частью обвинителя забрасывают перекрестными вопросами и заставляют дать гораздо более широкую и потому более шаткую формулировку обвинения, частью ответ составляется из бездоказательных словесных и логических упражнений»¹⁷.

Благодаря подробному разбирательству мы убедились, что усилиями проницательного Сократа провалились обе части обвинения Мелета. Нет никакого сомнения, что мы вновь имеем дело со знакомым образом мудреца, ищущего истину в диалоге. Его защита состоит из точно поставленных вопросов, а вовсе не является софистикой либо формальным упражнением.

3. Обвинитель и обвинение ничтожны

Внимательно вчитываясь в текст апологии, мы выяснили не только то, каков Сократ, но и то, каков его обвинитель. Мелет не может ответить на вопрос философа, кто делает молодых лучше, и Сократ указывает ему: «Вот видишь... ты молчишь и не знаешь, что сказать» (24d). Буквально «ничего не имеешь [οὐκ ἔχεις] сказать». Молчание молодого человека обнаруживает совершенную неготовность обсуждать то главное, что должно, по сути, быть предметом его заботы.

Вот еще один пример беспомощной лжи Мелета, поспешно хватающегося за любое предлагаемое обвинение, которое, как ему кажется, может навредить мудрецу:

– Значит, я не признаю богами ни Солнце, ни Луну, как признают прочие люди? – предлагает Сократ.

– Право же так, о мужи судьи, потому что он утверждает, что Солнце – камень, а Луна – земля (26d).

Услышав ответ, философ тут же высмеивает обвинителя, ибо Мелет не знает, что эти мысли принадлежат Анаксагору. В очередной раз присутствующие на суде и читатели «Апологии» получают подтверждение того, что слова Сократа о лжи и наглости Мелета верны. Значит, старик справедливо предупредил суд, что сам обвинитель преступает закон (24c).

¹⁶ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. С. 698.

¹⁷ Гомперц М. Греческие мыслители. Т. 2. СПб., 1913. С. 62.

Впрочем, однажды молодой человек проявил предусмотрительность. Его дальновидности хватило только на то, чтобы упредить суд, будто Сократ «силен говорить» (17b). Поскольку это одно упреждение есть, а других нет, следует предположить, что ни к чему другому молодой человек оказался просто не готов.

Справедливость этого заключения подтверждают поспешные попытки Мелета спасти несостоятельные обвинения. Ведомый вопросами Сократа, обвинитель всякий раз оказывается в тупике лжи или невежества, в ситуации абсурда. То и дело мы слышим насмешку старика: «целая пропасть помощников» (24e), неужели Мелет думает, судьи не знают, что еще Анаксагор (26d)...

Важный вывод, полученный в результате анализа, заключается в том, что способ апологии тождественен способу обвинения. Сократ и Мелет оба имеют скрытое «на деле»: Мелет на деле лжец, а Сократ, провоцируя на словах, на деле показывает, что он лжец. Расхождение между двумя уровнями – на словах и на деле – вот то, что схоже в защите и в обвинении. Успех, необычайная простота и экономичность обеспечиваются этой симметрией.

Трудно уловимым образом Сократ умеет следовать другому, нарушая его правила. С одной стороны, философ приходит в суд, чтобы защитить себя от клеветы. И он не делает ничего из того, что было бы невозможно в суде, – Сократ говорит справедливое, предоставляет свидетелей и доказательства. С другой стороны, защита превращена в свою противоположность. Философ обвиняет обвинителя: Мелет не только не заботится о молодых, он еще и клеветает, приводя в суд невиновного. Внимание судей направлено в сторону обвиняемого, мудрец же себя полностью оправдывает и даже требует поощрения. Таким образом, мы видим, как блестяще защищается Сократ, обвиняя, как умеет следовать другому, оставаясь собой, делая своё дело.

Итак, тщательное разбирательство не оставило сомнений: обвинитель и обвинение ничтожны. И это изначально было понятно мудрому старику: «Мне кажется, что человек этот большой наглец и озорник и что он подал на меня эту жалобу просто по наглости и озорству да еще по молодости лет» (26e). И все-таки философ приходит на суд, хотя мог бы не являться («Критон», 45e). Почему? Обвинители, заведшие дело, не важны, что дважды отмечает Сократ в начале и в конце защиты

против них (18b, 28b). Но для мудреца, всегда заботившегося о городе, важно, что в афинском суде возможно подобное! Для философа важен сам суд!

Глава II. Пророчество

4. Сократ становится самим собой – наимудрейшим

Теперь, когда защита против Мелета и Анита прояснена, внимательно исследуем речь, направленную против давних обвинений, которые кажутся Сократу страшнее новых. Именно с нее философ начинает апологию, стремясь объяснить причины клевет и ненависти, преследовавших его в течение многих лет.

Всему предшествовало одно важное событие: «Никого нет мудрее [Сократа]» (21a) – услышав это пророчество Пифии, философ задумался и решил пойти к одному из тех, кто считает себя мудрым. И вот что Сократ претерпел (*ἔπαθον*¹⁸). В разговоре с политиком выяснилось, что этот муж кажется мудрым многим другим и особенно себе, не будучи таковым.

Сократ сообщил политику, что он не мудр, – и тот возненавидел философа. Сократ поступил с этим человеком подобно тому, как с ним самим обошелся бог, известивший о мудрости. Оказалось, политик мало того, что не мудр, но и не смог принять знание, что не мудр. Тут-то Сократ и узнал, что он наимудрейший: «Уходя оттуда, я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего в совершенстве не знаем, но он, не зная, думает, что что-то знает, а я, коли уж не знаю, то и не думаю, что знаю» (21d).

Из этих слов философа мы узнаем об очень важном событии: Сократ становится мудрейшим именно в тот момент, когда понимает, что он мудрее политика¹⁹. Философ, будучи тем, кто ничего

¹⁸ У Соловьева *ἔπαθον* в рассматриваемом здесь фрагменте 21с передано словом «увидел». Чуть ниже во фрагменте 22а оно же переведено более близким по смыслу словом «испытал».

¹⁹ Словарь Фасмера указывает на этимологическую близость *γινωσκω* и *γίγνομαι*. «Индо-европейское *ǵen-* «знать», несомненно тождественно *ǵen-* «рождать/ся» и происходит из этого последнего». См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка в четырех томах. Т. 2. М., 1986. С. 100.

в совершенстве не знает, и тем, кто знает, что не знает (из-за этого знания Сократ и не согласен с пророчеством), в результате исследования политика узнает, что он тот, кто знает, что не знает. Он поднимается как бы еще на один уровень видения. Можно даже с неожиданной здесь «математической точностью» сказать, что Сократ в три раза мудрее политика.

Свой поход к политику философ называет претерпеванием. И действительно, совершенно непонятно, почему быть «на такую-то малость мудрее» (21d) означает быть мудрейшим, если не предпочесть, что Сократ, испытывая непонимание и ненависть политика, вдруг стал другим благодаря этому знанию. Стал тем, кто знает, что знает, что не знает.

Этой «малости» не было до исследования, значит, и тогда, когда философ услышал весть бога. Следовательно, для подтверждения пророчества поход к политику был необходим не для того, чтобы Сократ просто сам убедился в том, что и так уже есть, а для того, чтобы он впервые стал мудрейшим.

Философ стал самим собой благодаря тому, что узнал. Загадочным образом знание, принадлежащее богу, другое, чем Сократ, – ближайшее ему. Вполне согласуясь с аристотелевским принципом «первое по природе – последнее для нас», знание о Сократе раньше, чем Сократ – ведь оно есть, когда он еще не стал мудрейшим. Знание отдельно от Сократа и принадлежит богу. Оно таково, что, имея его, можно нечто сделать, изменить, совершить. Действительно, пророчество изменило, улучшило философа, сделало его наимудрейшим, возвело его мудрость в превосходное качество, создало его самость как арете.

Как ни странно звучит для современного уха это сравнение, подобное происходит с лошадьми, арете которых улучшают наездники, обладающие специальными знаниями. Вот что говорит Сократ, обращаясь к некому собеседнику: «Если бы твои сыновья родились жеребятами или бычками, то нам следовало бы нанять для них воспитателя, который бы усовершенствовал присущую им породу, и человек этот был бы из наездников или земледельцев...» (20a)²⁰.

²⁰ Сократ говорит об улучшении молодежи, сравнивая ее с лошадьми, и в другом фрагменте (25b).

И вновь в переводе М.С.Соловьева нам не хватает точности. Словом «порода» переведено такое важное понятие, как «доблесть» (ἀρετή)²¹. Буквально в тексте говорится, что наездники делают арете лошади прекрасным, наилучшим (αὐτῷ καλῶ τε κάγαθῶ ποιήσειν τὴν προσήκουσαν ἀρετήν).

Однако вернемся к пророчеству Пифии: оно подтвердилось, действительно оказалось, что Сократ мудрейший. Но зачем философу снова и снова надо совершать исследование? Сократ говорит: для того, «чтобы прорицание оказывалось неопровергнутым» (22a). И тут же рядом противоположное – «чтобы на месте уличить себя в том, что я невежественнее» (22b). Ответ на поставленный вопрос заключается в соседстве этих двух высказываний.

Пророчество истинно, пока Сократ сомневается в себе и испытывает незнание других, а, узнав, что мудрее, на короткий миг становится мудрейшим. Ища исследования, Сократ ищет себя, ищет стать собою, тем, кто знает, что знает, что не знает. И наоборот, не искать исследования значило бы перестать сомневаться в себе, перестать быть собою.

Любопытно, как историк философии, будучи человеком другой эпохи, не соглашается с Платоном. Следуя собственному здравому смыслу, Гомперц обращает внимание на обнаруженную им «неточность», проникшую в текст «выдумку»: «Применение этого изречения [пророчества] в “Апологии” исторически неверно. Оно будто бы было исходным пунктом всей общественной деятельности Сократа. Но разве в Дельфах знали что-нибудь о нем, прежде чем он начал свою деятельность? Только этой деятельности он и обязан своей известностью. В то же время немыслимо, чтобы эта весть явилась побудительным мотивом его деятельности»²².

5. Загадка бога

Как показал случай с политиком, философу необходимо было **самому** нечто претерпеть, чтобы стать мудрейшим. То, как Сократ принял пророчество, – еще один важный пример самостоятель-

²¹ Тему тождества самости и арете мы уже затрагивали, когда рассуждали о том, что суд есть справедливый суд.

²² Гомперц М. Греческие мыслители. Т. 2. С. 79.

ности, проявленной философом. Не так что, выслушав, будто бы узнал. Но, колеблясь между тем, что богу не положено лгать, и тем, что не сознает себя мудрым (21b), он обратился к исследованию²³.

С одной стороны, проявляя самостоятельность, философ отдает пророчеству всего себя – своё время, силы, ум. Хотя, с другой стороны, если бы Сократ исходил только из себя, то еще вначале должен был бы отбросить его как неверное, ибо не признавал себя мудрым. Что интересно, пророчество действительно оказалось бы неистинным в этом случае. Из чего следует, что самостоятельность философа в принятии, претерпевании, посвящении своего времени и жизни несовместима с другой самостоятельностью, когда бы он отбросил пророчество, считая его неистинным. Вновь мы видим, как неоднозначно соотносятся «самость» и «свое» и какую важную роль в этом играет арете.

Сократ не сознает себя мудрым, но и не отрицает пророчество, а ищет, «что бы такое бог хотел сказать и что это он подразумевает». Буквальный перевод фразы: «Что же говорит бог, и что же он загадывает [*αἰνίττεται*]» (21b). Философ неотступно пытается решить загадку: не соглашаясь с богом («ничего в совершенстве не знаю»), он ищет внутри себя то, за что мог бы быть назван мудрейшим. И не находит ничего достойного: «Долго я недоумевал [*ἠπόρουν*], что же это он хочет сказать» (21b).

«Недоумевать» – один из возможных переводов глагола *ἠπορεῖν*²⁴. В качестве первых значений этого слова в древнегреческо-русском словаре стоят «нуждаться», «быть в затруднительном положении». Еще ближе к смыслу, заложенному в корне глагола, его можно было бы перевести «быть в безвыходном положении». Поскольку слово образовалось из отрицательной приставки *α* и того же корня, который присутствует в слове *πόρος* – «путь», «переход», «средство для выхода из затруднительной ситуации»²⁵.

Итак, Сократ испытывает нужду в том, что он мог бы подтвердить в подтверждение пророчества. Иными словами, он оценивает все своё знание как бедность и нищету. И мудрец долго не

²³ Политик возненавидел философа, узнав, что не мудр. Это значит, что он с радостью принял бы уверение в противоположном.

²⁴ *ἠπορεῖν* – инфинитив от глагола *ἠπόρουν*.

²⁵ Здесь затронута одна из тем философствования В.В.Бибихина: «Апория – место, где не трудно пройти, а никаким напором (слово того же корня) не взять» (Бибихин В.В. Чтение философии. С. 479).

мог найти выхода из этой нужды, пока не прибегнул к исследованию. Сократ говорит буквально следующее: «Потом с большим трудом обратился [ἐτραπόμην] к некоторому такому исследованию [ζήτησιν] его [пророчества]»²⁶(21b). Слово ζήτησις употребляется здесь почти как термин, поскольку Сократ всю жизнь провел, исследуя. В дзетесисе он видит служение богу и скорее готов умереть, чем отказаться от него (29d).

В ситуации апории, в безвыходном положении философ находился до тех пор, пока не отвернулся от поисков внутри себя некоего знания, из-за которого он мог бы быть удостоен звания мудрейшего. Отвратившись от своего, Сократ отдал себя дзетесису.

Чтобы обратиться (ἐτραπόμην) повернуться к исследованию (корень глагола тот же, что и в слове τρόπος – «поворот», «оборот», «направление»), философу надо было, разобравшись со своим знанием, со своим, оставить его, оставшись только тем, кто ничего не знает. Надо было избавиться от своего, чтобы оказаться пустым, таким, которому единственное, что остается, – исследовать чужое знание. Сам он никакой, никто, не этот вот Сократ, а так, пример (παράδειγμα²⁷) для бога (23а), которым тот пользуется, чтобы показать ничтожность человеческого знания.

После того как сходил к политику и поэтам, с теми же мыслями мудрец решил пойти к ремесленникам: «Про себя я знал, что я попросту ничего не знаю... Думают, что сам я мудр в том, относительно чего я отрицаю мудрость другого. А на самом деле... мудрым-то оказывается бог, и этим изречением [«Сократ – мудрейший». – Л.К.] он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немного или вовсе ничего не стоит» (22с, 23а).

Впускающая пустота, формальность (пусть в этом слове читателю слышится «форма») знания – то необходимое, благодаря чему бог может воспользоваться Сократом как примером, образцом, благодаря чему жизнь Сократа могла стать служением. Именно так называет философ нескончаемую череду своих исследований.

²⁶ «Потом, собравшись с силами, прибегнул к такому решению вопроса», – в переводе М.С.Соловьева теряются важные для нас понятия.

²⁷ От этого греческого слова образовалось наша «парадигма». Вероятно, сдвиг смысла не случаен: в качестве примера древние выбирали то, что являлось образцовым.

Пустота, способная и готовая дать всему место и исследовать, оформлена бессодержательным «знаю, что не знаю», «знаю, что знаю, что не знаю», которое подобно всевмещающим стенкам сосуда. И в диалоге «Федр» Сократ, действительно, сравнивает себя с сосудом (23d)²⁸.

В качестве заключения этой главы добавим, обращение Сократа к людям с целью разгадать загадку бога, есть следование буквальному смыслу пророчества: он мудрейший среди кого-то. Слово в сравнительной степени предполагает тех, с кем сравнивают. Легкость и простота этого выхода после длительного пребывания в нужде подтверждает наше предположение о том, что сначала Сократ искал внутри себя.

6. Место мудреца

Благодаря божественному знанию Сократ становится мудрейшим. Кроме этого важного результата философ сумел увидеть в ситуации пророчества гораздо больше, чем к тому оно подвигало непосредственно.

Обратившись к исследованию, Сократ нашел для себя путь, способ (*τρόπος*), как узнать, претерпеть истину бога. Исследование должно совершаться снова и снова, чтобы Сократу быть собою. И оно превращается в служение – вот еще одна находка. Однако этим не исчерпываются новые обретения мудреца.

Почему с помощью мысли «на такую-то малость мудрее» (21d) **политика Сократ заключает, что он мудрейший? Само знание**, что чем-то малым он мудрее, не есть сам Сократ как мудрейший. Сократ должен увидеть, оценить это знание как то, что делает его мудрейшим. Понять разницу между «на такую-то малость мудрее» и «быть мудрейшим» можно, лишь помывшись, что Сократ не просто осознает себя (я мудрее этого человека), но видит и само это осознание, видит его место, а тем самым и своё собственное.

Сократ как мудрейший, как тот, кто знает, что знает, что не знает, как тот, кто имеет исследование и служение богу, замечает своё место. Философ выражается даже более определенно – место

²⁸ Мелет тоже подтверждает это общее для людей – быть ничем, быть пустым, когда противоречит своим же словам. Но пустота Сократа другая – в отличие от мелетовой она приводит его к доблести.

в строю (28d). Он говорит: «Меня поставил сам бог, для того, думаю, чтобы мне жить, занимаясь философией, и испытывать самого себя и других» (28с).

Интересно, что благодаря дзетесису Сократ одновременно находит себя, служит богу, служит городу – т. е. сходятся в одно своё, общественное и божественное, человеческое и божественное. Здесь наблюдаем, как третий новоприобретенный Сократом уровень видения, пустое «знаю, что знаю, что не знаю» оборачивается к человеческим делам. Причем не так, что рефлексия освещает Я, которое затмевает собой все другое²⁹, но так, что Сократ видит: он необходим для счастья и процветания города.

Сократ поставлен богом. Для стояния на своем месте в строю необходима стойкость и самостоятельность. Служа богу, он опирается на человеческую мудрость, отказываясь от всякой другой, нечеловеческой. Мудрец видит: он – пустой сосуд, пример бога, нужный для исследования человеческого знания, которое ничего не стоит. Исходя из сказанного, с уверенностью мы можем сказать, что скромность Сократа не ироничная, как считает Кьеркегор, но подлинная скромность человека, знающего своё место перед богом.

Глава III. Сократ осуждает и наказывает суд

7. Человеческое в Сократе

Мы узнали благодаря пророчеству, что мудрость Сократа помимо малого, но главного: «знаю, что не знаю», заключается в том, как он сумел осмыслить свое место в мире, великом мире небольшого по нынешним меркам города Афины. О своей мудрости Сократ не думает больше, чем положено, а вокруг себя, наоборот, замечает многое. Философ видит: мудрость у него человеческая, и сам он из рода смертных.

В ходе апологии Сократ многократно настаивает на своей человеческой природе. Он стар, и это налагает отпечаток как на слова: «...Да и неприлично было бы мне в моем возрасте выступать перед вами, наподобие юноши, с придуманной речью» (17с), – так

²⁹ Гегель: «Сознание Сократа становится чистой свободой, парящей над каждым определенным содержанием» (*Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 10. С. 62*).

и на дела: «Было бы нехорошо, если бы я стал делать что-нибудь такое в мои годы и при моем прозвище» (34а). Из-за возраста старик отговаривает афинян казнить его, чтобы эта казнь не стала для них позором: «Вот если бы вы немного подождали, тогда бы это случилось для вас само собой, подумайте о моих годах... как близко до смерти» (38с).

Возраст соотносится со знанием: «Да и говорили они с вами в том возрасте, когда вы больше всего верили на слово, будучи детьми, некоторые же юношами» (18с). Сократ иронизирует: «Ты такой молодой [Мелет], настолько мудрее меня, что тебе уже известно, что злые причиняют своим ближним какое-нибудь зло, а я такой старый, до того невежествен, что не знаю даже...» (25d).

Наконец, в качестве подтверждения того, что вся его жизнь была посвящена служению городу, философ совершенно серьезно называет упадок домашнего хозяйства (31b).

В самостоянии перед богом и людьми Сократ не покидает земного измерения, напротив, обращается к афинянам и пытается обратить внимание на свою человеческую мудрость и доблесть. Например, говорит, что если не знает, что такое смерть, то и не думает, что знает, и никогда поэтому не будет он бояться и избегать того, что может оказаться и благом, более того, что наверняка есть зло (29b).

Человеческое измерение измеряется мудростью Сократа, измеряет и его жизнь: он не отделяет себя от полиса, в котором живет. Философ уверяет, что он дар бога городу и подобен оводу, будящему ото сна благородную, но ленивую лошадь. Говорит, что защищается не ради себя, а ради города, потому что если убьют его, то принесут большой вред не ему, но себе (30d). Сократ не считает для себя возможным уйти в изгнание, оставив Афины – в этом пафос диалога «Критон».

А.Ф.Лосеву в этих речах слышится нехарактерный для мудреца гордый и самоуверенный тон: «...Это был мягкий и обходительный человек, иной раз, может быть, несколько юродствующий, всегда ироничный и насмешливый, но зато всегда добродушнейший и скромнейший. Совсем другое мы видим в платоновской “Апологии”. Хотя Сократ здесь и заявляет, что он ничего не знает, ведет он себя, однако, как человек, прекрасно знающий, что такое философия, как человек, уверенный в невежестве и моральной

низкопробности своих судей, даже как человек, достаточно гордый и самоуверенный, который не прочь несколько бравировать своей философской свободой, своим бесстрашием перед судом и обществом... Самоуверенный... тон Сократа в этом сочинении Платона вполне объясним официальной судебной обстановкой суда, где ему пришлось волей-неволей защищаться. В такой обстановке Сократу никогда не приходилось выступать, почему для него и оказалось необходимым сменить своё обычное добродушие и благожелательность на более твердый и самоуверенный тон»³⁰.

Прав ли Лосев, объясняя изменившийся тон непривычной для мудреца обстановкой? Мы полагаем, что ответчик не испытывает растерянности. Нельзя назвать гордостью, самоуверенностью и то, что им движет. Судебное выражение *δίκτην εἰπεῖν*, которое переводится как «защищать своё дело перед судом», состоит из двух слов, одно из которых означает «говорить», а другое – «право», «справедливость». Присутствие двух смыслов в этой фразе свидетельствует о том, что защита себя не расходится со справедливым. Сократ, знает своё место перед богом и людьми. На суде, где каждый заявляет о своём праве, мудрейший требует того, что он заслуживает.

8. Предвидение хода событий

А.Ф.Лосев, говоря, что Сократу пришлось «волей-неволей защищаться», по сути, утверждает, что тот был не готов к суду. Однако многое в тексте не позволяет с этим согласиться.

Одно из проявлений сократовской мудрости – умение предвидеть и упреждать события. «Апология» полна ими, пронизана от начала до конца. То и дело философ предваряет свой рассказ предупреждениями: «И вы не шумите, о мужи афиняне, даже если вам покажется, что я говорю несколько высокомерно... Я намерен сказать вам еще кое-что, от чего вы, наверно, пожелаете кричать, только вы никоим образом этого не делайте» (20e, 30c).

Философ определенно знает, что повлечет за собой тот или иной его поступок: «Возможно, что кто-нибудь из вас рассердится, вспомнив о самом себе, как сам он, хотя дело его было и не так

³⁰ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. С. 688–689.

важно, как мое, упрашивал и умолял судей с обильными слезами и, чтобы разжалобить, приводил своих детей и множество других родных и друзей, а вот я ничего такого делать не намерен... Так вот возможно, что, подумав об этом, кто-нибудь не сочтет уже нужным стесняться со мною и, рассердившись, подаст в сердцах свой голос. Думает ли так кто-нибудь из вас в самом деле, я не утверждаю, а если думает...» (34с).

Из-за этих упреждений, направляющих внимание в нужную сторону, создается впечатление, что философ полностью владеет ходом событий. И действительно, верным оказалось предвидение Сократом своей посмертной славы и наказание неправых судей (39с). По свидетельству Диогена Лаэртия, афиняне приговорили обвинителей к изгнанию, по свидетельству Диодора – казнили без суда³¹.

«Апология» начинается упреждением против упреждения обвинителей: «Но сколько они ни лгали, больше я удивлялся одному – тому, что они говорили, будто вам следует остерегаться, как бы я вас не провел своим ораторским искусством» (17b). Обратим внимание на последние два слова. Соловьев перевел высоким стилем то, что в греческом оригинале звучит как просторечие: *δεινός λέγειν* – буквально «силен говорить». Вспомним, Сократ предупредил всех в начале речи, что будет говорить первыми попавшимися словами.

Мудрец утверждает, что он вовсе не «силен говорить» и на деле изобличит ложь. Это же Сократ повторит после смертного приговора: «Быть может, вы думаете, о мужи, что я осужден потому, что у меня не хватило таких слов, которыми я мог бы склонить вас на свою сторону... Не хватить-то у меня, правда что, не хватило, только не слов, а дерзости и бесстыдства и желания говорить вам то, что вам всего приятнее было бы слышать...» (38d). И так, «на деле», о котором сказано в начале апологии, оказалось – смерть.

Смерть как результат суда Сократ, несомненно, предвидел: «Многое, о мужи афиняне, не позволяет мне возмущаться тем, что вы меня осудили, между прочим, и то, что это не было для меня неожиданностью» (35е–36а).

О результатах первого голосования Сократ говорит: «Я думал, что буду осужден большим числом голосов» (36а). В данном случае неточность предвидения лишь подтверждает его. И хотя перевес в пользу обвинителей был небольшой, но Сократ уже прогова-

³¹ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. С. 696, примеч. 51.

ривается о смерти, зная наперед, чем кончится второе голосование: «Мне думается, что вы бы убедились, если бы у вас, как у других людей, существовал закон решать дело о смертной казни в течение не одного дня, а нескольких» (37а).

9. Дерзость мудреца как осуждение несправедливого суда

В афинском дикастерионе после вынесения приговора подсудимый сам оглашал, какой штраф или наказание следует ему назначить (*ἀντιτιμῆσομαι*). В судебной практике того времени было принято, что виновный не выбирал для себя слишком слабую кару, ибо тогда с большей вероятностью верх возьмет предложение обвинителей.

Сократ же вопреки сложившимся правилам назначает себе вознаграждение, а именно, обед в Пританее: «Ну так вот, убежденный в том, что я не обижаю ни одного человека, ни в каком случае не стану я обижать самого себя, говорить о себе самом, что я достоин чего-нибудь нехорошего, и назначать себе наказание. С какой стати? Из страха подвергнуться тому [смерти], чего требует для меня Мелет и о чем... я не знаю, хорошо это или дурно?» (37b).

В суде, имеющем власть наказывать, стало так: подсудимый ведет себя как раб, умоляет со слезами, пытается разжалобить (34с). Философ сам не желает совершать недостойное и призывает суд быть суровее с теми, кто делает подобное (35b).

Другая распространенная тактика – произнесение «речей разнаряженных, украшенных... изысканными выражениями» (17с). Сократ отказывается и от этого: он говорит первыми попавшимися словами. Мудрец демонстрирует безоружность доблести перед судом и нежелание поступать так, как стало принято в дикастерионе.

Философ не заискивает перед властью, а, наоборот, требует справедливого поощрения за многие годы служения. Честность мудреца перед судом состоит в том, что он не утаивает истину, «нескромно» показывает себя таким, каков он есть. Эта честность – доблесть, за нее он должен умереть, только за нее, оказывается, Сократу и можно умереть. Нет никаких сомнений, что философ ясно отдает себе в этом отчет: «... Ни на суде, ни на войне, ни мне, ни кому-либо другому не следует избегать смерти всякими способами без разбора. ... От

смерти-то можно иной раз уйти, или бросив оружие, или начавши умолять преследующих... От смерти уйти нетрудно... гораздо труднее – уйти от нравственной порчи...» (39a–b).

Итак, мудрец отказывается от порочной тактики, принятой в дикастерионе. Как же действует он сам в отношении суда? С одной стороны, Сократ его признает, во-первых, потому что серьезен, «нескромно» называет себя наимудрейшим, раскрывает своё место среди людей. Во-вторых, потому что совершенно отказывается нарушить решение суда и не желает избегнуть смертной казни. Но, с другой стороны, решение суда для Сократа будто бы и не закон³².

Философ, предвидя вероятный исход, говорит, если судьи на этот раз решат отпустить его с тем, чтобы он больше не занимался исследованием и оставил философию, то он все-таки, послушный богу, а не людям, продолжит дзетесис (30a–e). Это было сказано до первого голосования, признавшего его виновным. Стоит предположить, что именно данная дерзость побудила дикастерион осудить его.

Обратим внимание на то, что Сократ сам предупреждает судей о неповиновении. Философ находится в сложной ситуации, когда послушность богу противоречит решению суда. Если Сократ скажет судьям, что он, повинаясь богу, не послушается их, философа должны признать виновным самим фактом неповиновения. Важно, что, во-первых, решение должно быть однозначно карающим, во-вторых, что суд прав, иначе он перестает существовать как высшая инстанция, регулирующая полис. Последнее заключение делает для нас более понятным удивление философа по поводу того, что он признан виновным малым перевесом голосов.

Итак, Сократа не устраивает ни осуждение с запретом на исследование, ни изгнание. Остается три возможных исхода: смерть, полное оправдание, денежный штраф. От последнего философ отказывается, похоже, не из-за отсутствия денег – с этим могли помочь друзья (38b)³³, а потому, что решение суда находится между двумя полюсами: смерть – полное оправдание.

³² Здесь становится явным разрыв между справедливым, доблестным судом как таковым и конкретным дикастерионом, принимающим решение по делу Сократа.

³³ У самого же философа денег нет именно потому, что он всю жизнь служит богу и городу.

С одной стороны, Сократ требует справедливого поощрения (обеда в Пританее). Удовлетворение этого означало бы признание заслуг доблестного мужа перед городом. С другой стороны, старик объявляет о неповиновении, которое обязательно должно быть наказано.

Или вот еще одно противопоставление. С одной стороны, осуждение Сократа на смерть – несправедливость, нечестие суда. Предлагая обеда, философ будто бы отвращает суд от нечестия, но на самом деле провоцирует. Такой вывод можно сделать, учитывая различие результатов первого и второго голосования. С другой стороны, смерть – то, чем Сократ очищается от нечестия, каковым является дерзость неповиновения. Из этих противопоставлений видно, что главная и самая трудная проблема – решить, хочет Сократ осуждения или же оправдания. Может быть, ему зачем-то нужна его смерть, и он провоцирует?

Сократ просит судей не приговаривать его к смерти, чтобы не позорить Афины (38c); уверяет, что защищается не для себя, а ради города: «Разумеется, он [худший] может убить, изгнать из отечества, отнять все права. Но ведь это он или еще кто-нибудь считает все подобное за великое зло, а я не считаю; гораздо же скорее считаю я злом именно то, что он теперь делает, замышляя несправедливо осудить человека на смерть» (30d). Злом мудрец считает несправедливость, а не свою смерть. Смерть касается Сократа, несправедливость – всего города.

Эти противопоставления проясняют новый вопрос, требующий ответа: хочет ли философ, чтобы афинский суд не совершил несправедливого? Последовательность дерзостей такова: перед первым голосованием Сократ сообщает, что не подчинится решению «не исследовать», а значит, склоняет суд к осуждению, которого не может не быть. А перед вторым голосованием в качестве справедливого поощрения требует обед в Пританее. Но суд уже склонился к осуждению, следовательно, это лишь подхлестывает его.

А если бы последовательность была другой? Если бы Сократ сначала объяснил смысл своего служения Афинам и не говорил до первого голосования о возможном неподчинении? Возможно, в этом случае он был бы оправдан и вознагражден. И разве имело бы смысл тогда говорить о неподчинении? На поставленные вопросы точного ответа нет.

Но если предположить, что оправдание и вознаграждение невозможно (*casus irrealis*) в суде, куда можно ничтожному Мелету привести доблестного мудреца семидесяти лет, то приобретает ли однозначный смысл заявление Сократа, что он нарушит запрет на исследование? Похоже, что да. Поскольку осуждение неизбежно, двумя дерзостями философ подводит дикастерион к крайнему решению. Смертью Сократ ограждает себя от совершения нечестия перед богом и судом, а сам смерти не боится. В этом случае мудрец добивается желаемого результата – осуждения неправого суда.

Упреждение карающего решения демонстрирует то, что могло бы остаться невидимым без провокации: доблестный муж не боится смерти, поэтому суд и наказание бессмысленны. Философ избегает возможности, вынужденности совершить нечестие перед богом и/или неподчинение закону. Важно, что закон человеческого суда у Сократа не расходится со справедливостью и служением богу.

10. Бесстрашие смерти

Мудрец при столкновении с судом вынужден умереть, ибо только так он может осудить несправедливость. Но зачем Сократ приходит в дикастерион, хотя всю жизнь берегся, берег себя для города: «Будьте уверены, о мужи афиняне, что если бы я попробовал заниматься государственными делами, то уже давно бы погиб и не принес бы пользы ни себе, ни вам... Нет, кто в самом деле ратует за справедливость, тот, если ему и суждено уцелеть на малое время, должен оставаться частным человеком [*ιδίᾱ*], а вступать на общественное поприще не должен» (31d–32a).

На вопрос, почему философ выступил из укромной частной жизни (*ιδίᾱ*), хотя предвидел смерть с самого начала и мог не приходить на суд³⁴, ответ найти нетрудно. Да, Сократ всю жизнь берегся, однако, и не избегал, когда его призывали: участвовал в войне, в суде.

Попытаемся на эту ситуацию взглянуть с другой стороны: что происходит с дикастерионом, когда доблестный муж несправедливо наказан? Сократ отвечает нам вполне определенно: «Для меня смерть, если не грубо так выразиться, – самое пустое дело» (32d).

³⁴ Анит сказал, что «или мне вообще не следовало приходить сюда, а уж если пришел, то невозможно не казнить меня» (29с).

Каково судьям услышать, что самое страшное из наказаний для преступника – всего лишь пустяк! Этот парадокс раскрывает очень важное. Доблесть предполагает презрение к смерти. Воин, каковым видит себя философ, должен не покидать места в строю и не бояться погибнуть. Доблестный муж страшится совершить несправедливость и зло гораздо больше, чем смерти (28b–c). Но тот, кто нуждается в наказании, напротив, должен его бояться, иначе он ненаказуем и не наказуем. Если страх исчезает, наказание перестает быть таковым, обращается на себя – самоуничтожается.

Парадокс, проявившийся в «пустяке», высвечен словами Сократа. Он обращает нас к очень важной теме, которая уже не раз затрагивалась в этом исследовании, – теме самости и ее границ. Итак, рассмотрим ситуации, имеющие между собой некоторое подобие:

1. Сократ говорит, что он не подчинится решению суда, запрещающему исследование. Но природа суда такова, что дерзость неповиновения не может быть не наказана³⁵.

2. Доблестного мужа нельзя наказать. Если приговор провозглашен, то лишь на словах – на деле наказание невозможно.

3. Еще один случай приведен Сократом из Гомера (28c-d). Ахилл не может не отомстить за друга. Богиня-мать сообщает ему, если он отомстит – умрет. Ахилл знает свою судьбу и теперь, казалось бы, может ее избежать. Но не может.

4. Политику сообщено знание, но он не может узнать, что не мудр.

Все приведенные ситуации объединяет то, что некто или нечто, оставаясь собой, «не может» или «не может не» настолько, что противоположное не может быть. Например, наказание не может не карать. Наказание, которое не наказывает, перестает быть таковым.

«Не может не быть» и «не может быть» – формальное, бессодержательное. С помощью первого сохраняется самость, с помощью второго – ее место и границы. Демон Сократа, который только запрещает, действует по принципу «не может быть» (31d).

Исходя из сказанного, можно заключить, что доблесть и наказание не должны совмещаться, чтобы оставаться собою. Если имеет место одно, невозможно другое³⁶. Метафизически они в разных

³⁵ По этой причине возможное нечестие Сократа – лишь на словах. Это возможность, которая невозможна (*casus irrealis*).

³⁶ Как в формальном «если а, то не b». Действие формального, а лучше сказать, вмещающего мы наблюдаем в «Апологии» второй раз.

местах. Знание Сократа, что худший не может навредить лучшему («не может быть»), в данном случае являет свой смысл в том, что доблестного мужа невозможно наказать.

11. Восстановление границы между доблестью и судом-наказанием

Как доблесть и наказание, метафизически в разных местах находятся так же частная жизнь и суд³⁷. Жизнь отделена от суда доблестью, поэтому забота о ней предполагает защищенность от суда, метафизическое его отсутствие. Об этом говорит Сократ: «А вот вам способ [самозащиты] и самый хороший, и самый легкий: не закрывать рта другим, а стараться быть как можно лучше» (39d).

Впрочем, в частной жизни есть место суду, но другому – не тому, который наказывает (*κολάζειν*). Именно его имеет в виду Сократ, говоря о смертном приговоре: «Ведь теперь, делая это, вы думали избавиться от необходимости давать отчет [*ἔλεγχος*] в своей жизни...» (39c). Греческое слово *ἔλεγχος* означает одновременно «исследование» и «судебное следствие». Иными словами, дзетесис Сократа – тоже суд. Не желая никого наказывать, мудрец проводит его частным образом (*ιδίᾳ*) в заботе о городе и его доблести.

Однако процесс над Сократом обнаружил очень важное изменение, произошедшее в жизни Афин: исчезновение непроходимой границы между доблестью и наказанием. Теперь, когда в дикастерион можно привести из легкомыслия и ребячества, а избавиться от справедливой кары можно с помощью денег, приход Сократа является заявлением: «А я пришел сюда не просто так». Не принять вызов, отказаться придти на порочное судилище означало бы скрывать доблесть, на которой все держится. Не случайно в защитной речи Сократа звучат героические интонации: если не я, то кто же (34e).

Следовательно, когда философ говорит суду о бесстрашии смерти, его дело заключается не в том, чтобы сокрушить дикастерион, будучи «бесконечной субъективностью, свободой самосознания», как определяет Гегель³⁸, но в том, чтобы восстановить границу между доблестью и наказанием.

³⁷ Согласно формуле «если а, то не в»: если суд – то не частная жизнь.

³⁸ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 10. С. 35.

От Гегеля пошло обвинение афинского мудреца в революционности. Однако мы не согласимся с тем, что дело Сократа заключается в разрушении старого. Действительно, философ не может признать несправедливый суд, поскольку это грозит городу опасным смещением, стиранием границы между добром и злом. Но не Сократ сокрушает дикастерион, а неправый суд самоуничтожается.

Суд и обвинение создают круг, ибо обвинение, поскольку оно изначально заряжено отрицательной оценкой, и есть уже осуждение. Осуждение же случилось раньше, чем приняло вид обвинения. И лишь потому, что есть осуждение, есть суд. Не так, что философ входит в этот круг и разрывает его. Это произошло, если бы Сократ проигнорировал вызов или же, приняв его, заявил, что отказывается быть судимым по несправедливому обвинению наглеца. Разорвать круг значило бы своей волей отказать чему-то в бытии. Отказать чему-либо в бытии Сократ не может, будучи мудр человеческой мудростью, как не отказывает мудрости натурфилософов и софистов, не отказывается от общественных дел, когда его призывают. Но мудрец также имеет право быть самим собой. Поэтому, ни от чего не отказываясь, ничему не отказывая, он претерпевает. И если в результате этого суд саморазрушается, то о Сократе можно сказать не больше того, что он, кем-то поставленный на своё место, выстоял, и из этого что-то вышло, не по воле, а по сути вещей. Интересно наблюдать, как размыкаются круги перед тем, кто устремлен к доблести.

Гегель противопоставляет мудреца городу как зарождающуюся субъективность, которая настаивает на своей свободе: «Дух же этого народа, взятый в себе, его государственный строй, вся его жизнь покоилась на нравственности, на религии и не могли существовать без этого само в себе и для себя незыблемого. Следовательно, так как Сократ перенес истину в решение внутреннего сознания, то он вступил в антагонизм к тому, что признавал правым и истинным афинский народ»³⁹. Видя в мудреце нового человека, Гегель положительно оценивает его разрушительную деятельность. По его мнению, забота индивидуума о «своей нравственности, означает, что он становится моральным, означает отказ от общественных нравов и воцарение морали... Сократ сознал

³⁹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 10. С. 69.

тот факт, что реальность нравственности в народном духе расшаталась. Он потому стоит так высоко, что выразил именно то, для чего назрело время. Сознав это, он поднял нравственность на высоту правильного усмотрения; но сутью его деяния является осознание того, что мощь понятия упраздняет определенное бытие и непосредственную значимость нравственных законов, святость их в себе бытия»⁴⁰.

Пафос С.Кьеркегора противоположен гегелевскому, хотя в главном их оценки схожи. Датчанин обвиняет мудреца: «Отрицательные советы демона, являющегося Сократу, заставили его негативно относиться к действительности, или, в греческом понимании, к государству... У него не было никаких отношений с государством, поэтому о всей его жизни и труде ничего нельзя сказать с точки зрения государства»⁴¹.

Оба философа, Гегель и Кьеркегор, сходятся в том, что Сократ противопоставляет себя полису. Действительно, мудрец берет право судить суд и делает это с полным осознанием и ответственностью, ибо заранее знает о своей смерти. Но откуда это право? Из глубин сознания ради защиты субъективности, которой угрожает устаревшая мораль мифологического мышления города, как считает Гегель? Нет, Сократ рискует взять право и осуждает суд своей смертью потому, что он мудрейший. Этим, как мы выяснили, философ осуществляет заботу о городе, а также – о себе. В чем заключается эта забота?

Глава IV. Тожество самости и доблести

12. Проблема знания

Забота о себе – тема философии, которая впервые была обозначена Сократом. Насколько она далека от обыденного понимания говорит хотя бы то, что у афинского мудреца эта забота парадоксальным образом оказалась равна готовности умереть.

⁴⁰ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 10. С. 55, 59.

⁴¹ Kierkegaard S. The concept of irony: with constant reference to Socrates. L., 1971. С. 188, 203.

Чтобы приблизиться к пониманию важной задачи, поставленной в конце предыдущей главы, потребуется целая череда ответов на другие вопросы. И вот первый из них. В истории философии тему знания, связанную с именем Сократа, формулируют как проблему. Действительно, почему философ говорит, что ничего не знает, если он знает хотя бы то, что не знает, во-вторых, необходимо раньше знать, что такое знание, чтобы признать незнание как таковое. Основываясь на этих заключениях, Кьеркегор считает формулу «знаю, что ничего не знаю» ироничной.

Заметим, что, противопоставляя знание и незнание, Сократ применяет разнокоренные слова. Когда философ употребляет слово *οἶμαι*, то отрицает знание, выражаемое *οἶδα*: *ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶμαι* (перевод: «коли уж не **знаю**, то и не **думаю**, что знаю») (21d).

Используя *σύννοια*, Сократ отрицает знание, выражаемое глаголом *ἐπίσταμαι*, и собственную мудрость⁴². После того, как философ побывал у политика и поэтов, он «все-таки не **сознавал** себя **сведущим**» – *ἐμαυτῷ γὰρ συνήδη οὐδὲν ἐπισταμένῳ* (22c–d). У Соловьева два разных греческих глагола, присутствующих в этой фразе, *συνήδη* (словарная форма *σύννοια*) и *ἐπισταμένῳ* (словарная форма *ἐπίσταμαι*) переведены одним русским «знать»: «Про себя я **знал**, что я попросту ничего не **знаю**».

Слово *ἐπίσταμαι* философ употребляет и в другом контексте: он не знает, не имеет такого искусства наставлять воспитанников (19c, 20c). Рассуждая о смерти, Сократ вновь касается темы: «Я не знаю [*εἰδέναι*], хорошо это или дурно» (37b, 29b). Таким образом, философ использует разные слова, высказываясь по поводу знания, из-за чего нельзя вывести формулу, замкнутую на одном понятии, с которой было бы легко обойтись.

Рассмотрим еще один фрагмент «Апологии», где рассуждение касается темы знания. Отвергаемые Сократом старые обвинения сводятся к тому, что молва обычно приписывала философам: будто он тщетно испытует то, что под землею, и то, что в небесах, слабое слово делает сильным⁴³ (19b–c). Обвинители, которых «не узна-

⁴² *Οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν σύννοια ἐμαυτῷ σοφὸς ὢν* – «нимало не **сознаю** себя **мудрым**» (21b).

⁴³ Фразу *τὸν ἦττω λόγον κρείττω ποιῶν* М.С.Соловьев переводит: «выдает ложь за правду».

ешь и не назовешь» (18d), смешали натурфилософов и софистов. Сократ отрицает свою причастность обоим видам знания: «Говорю я это не в укор подобной науке и тому, кто достиг мудрости в подобных вещах, ... а только ведь это... нисколько меня не касается» (19c–d). И противопоставляет им своё: «Этой [человеческой] мудростью я, пожалуй, в самом деле мудр; а те, о которых я сейчас говорил, мудры или сверхчеловеческой мудростью, или уж не знаю, как и сказать; что же меня касается, то я, конечно, этой мудрости не понимаю...» (20d–e).

В обоих приведенных высказываниях есть решительный жест отказа. Сократ не знает ни то, что под землей, ни то, что в небе. Более того, он отказывается оценить эту «сверхчеловеческую мудрость», замыкаясь в своем человеческом незнании⁴⁴. Она его вовсе не касается, заявляет философ (20e).

Однако есть и то, что Сократ знает, впрочем, как и все люди:

– ...Мелет, скажи нам еще: что приятнее, жить ли с хорошими гражданами или с дурными?.. Не причиняют ли дурные какого-нибудь зла тем, которые всегда с ними в самых близких отношениях, а добрые – какого-нибудь добра?

– Конечно.

– Так найдется ли кто-нибудь, кто желал бы скорее получить от ближних вред, чем пользу..? Существует ли кто-нибудь, кто пожелал бы получить вред?

– Конечно, нет...

– ...Ты, такой молодой, настолько мудрее меня, что тебе уже известно [*ἔγνωκας*], что злые причиняют своим ближним какое-нибудь зло, а добрые – добро, а я, такой старый, до того невежественен [*ἀμαθίας*], что не знаю [*ἄγνοῶ*] даже, что если я кого-нибудь из близких сделаю негодным, то должен опасаться от него какого-нибудь зла...» (25c–e)⁴⁵.

С уверенностью знания Сократ судит также о некоторых жизненных ситуациях: «А что нарушать закон и не слушаться того, кто лучше меня, будь это бог или человек, нехорошо и постыдно – это вот я знаю [*οὐ δα*]... Мне-то ведь не будет никакого вреда ни от Мелета, ни от Анита, да они и не могут мне навредить, потому

⁴⁴ Интересно, что вслед за этими речами обвиняемый напомнит: бог в Дельфах говорит, что Сократ – наимудрейший.

⁴⁵ В этом фрагменте знание и незнание обозначены словами с другими корнями: *ἀμαθία* (невежество), *ἄγνοῶ* (не знаю, не ведаю).

что я не думаю [οἶομαι], чтобы худшему было позволено вредить лучшему» (29b, 30c). В последнем предложении категоричность высказывания приравняет «думаю» к «знаю»⁴⁶.

Из «Апологии» можно понять, что знанием среди людейобладают ремесленники и наездники, которые улучшают породу животных. Высказываясь о наставниках юношей и сравнивая их с наездниками, Сократ говорит, что он не имеет такого искусства (τέχνη⁴⁷) (20c). Таким образом, словом τέχνη философ сближает ремесленников (χειροτέχνης – буквально «искусных руками»), наездников и воспитателей. В чем же заключается их сходство?

С помощью τέχνη ремесленник создает добротную вещь. О наезднике же Сократ говорит, что он делает арете лошади прекрасным (20b). Общим для того и другого является умение создать нечто в превосходном качестве. А превосходное качество вещи и есть ее арете. Следовательно, когда Сократ рассуждает о знании, он подразумевает знание арете.

Что же имеет в виду философ, заявляя о своем незнании? Чего не знает Сократ – добротности (арете) ли чаши, чтобы сделать хорошую чашу? Или он не знает, как сделать, зная при этом ее арете? Либо же не знает ни того, ни другого?

Ответы на эти вопросы мы будем искать не в тексте «Апологии», а в опыте, пережитом Сократом. Он, можно сказать, тоже был создан знанием бога. Философ слышит пророчество и становится благодаря ему мудрейшим. Важно, что и после того, как истина стала самим Сократом, он не сознает себя мудрым (22c).

Философ знает лишь то, что он мудрее политика, и соглашается с богом, которому виднее, кто мудрейший из людей. Не так, что Сократ знает самого себя как мудрейшего. Философ знает лишь то, что претерпел, – он мудрее. Не более того. И не отступает, но хранит это знание: «Конечно, кто пожелает вас хулить, будет утверж-

⁴⁶ Подобное высказывание в другом месте: «Уж если что принимать за верное [ἀληθές – точнее перевести «истинное». – Л.К.], так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах» (41c–d).

⁴⁷ Первые словарные значения τέχνη – «искусство», «ремесло», «наука». Кроме того, от данного слова образовалась наша «техника». Все это богатство и широта τέχνη не помогает, а, скорее, усложняет понимание греческого текста. Требуется немалое усилие, чтобы представить ту полноту смысла древнего корня, который мог дать столь разные плоды новоевропейской истории.

дать, что я мудрец, пусть это и не так» (38с), – говорит философ после смертного приговора, после «гордых» речей о себе как даре бога городу.

Самость, арете Сократа (мудрейший) дает ему возможность быть мудрее политика. Сократ как мудрейший есть независимо от политика, однако видно это становится лишь через пребывание рядом с ним. Философу не видна его собственная арете, но известно, что он мудрее. Таким образом, Сократ знает лишь то, что касается пребывания, и не знает арете, самости как таковых.

Если вернуться теперь к приведенным выше высказываниям, выражающим знание философа, то становится видно, что все они касаются именно пребывания одного рядом с другим, например, плохого человека рядом с достойным⁴⁸.

Можно спросить: как Сократ догадался, что нельзя знать самость, арете? Наверное, своей человеческой мудростью, когда, согласившись с богом, признал, что быть мудрее малым значит быть мудрейшим. В этот же момент, вероятно, он и узнал, что себя он все равно не знает, не сознает себя мудрейшим. «Каждый раз думают, что сам я мудр в том, относительно чего отрицаю мудрость другого» (23а), – данные слова продиктованы не ложной скромностью и иронией, как полагает Кьеркегор, а тем знанием о незнании, которое философ добыл из собственного опыта.

Пережитое научило Сократа познавать нечто, лишь наблюдая его подле другого. Поскольку человеческое – не знать вещь саму по себе, важна готовность с легкостью изменять направление взгляда от одного к другому, в буквальном смысле обращать внимание. В попытке же узнать нечто самó эта легкость теряется. Подобное Сократ пережил в опыте непроходимой нужды или апории. Кроме того способность обратить внимание нельзя обеспечить усилием воли или сознательным решением. А то, как трудно и порой невозможно человеку обратить внимание, видно на примере политика.

⁴⁸ Исключением является лишь высшая человеческая мудрость: не думать, что знаешь, чего не знаешь.

13. Самость, доблесть и стремление быть как можно лучше

Сократ знает сам и убеждает афинян «заботиться раньше и сильнее не о телах... или о деньгах, но о душе (*ψυχή*), чтобы она была как можно лучше... не от денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей деньги и все прочие блага...» (30b)⁴⁹. И рядом философ добавляет: «А самим стараться быть как можно лучше» (39d). Из сопоставления этих высказываний видно, что арете, самость (душа) и стремление (забота, желание) быть как можно лучше связаны между собой. Быть собою значит стараться быть как можно лучше, как можно больше соответствовать арете. В свою очередь, арете – полнота бытия самим собой.

Сделаем предположение, что этой троице соответствуют Порос, Пеня и Эрос, миф о которых рассказывает Сократ в диалоге «Пир». Самость – Пеня, нищета, всевмещающая пустота. Доблесть – Порос, богатство⁵⁰.

Нищета самости, очистившейся с помощью «знаю, что ничего не знаю», необходима для того, чтобы ничто не заслоняло блеск богатства. Эрос – стремление, то, что соединяет самость и доблесть, бедность и богатство. Хотя Сократ не знает, что такое доблесть и самость как таковые, это не мешает тому, чтобы бедность была привлекаема блеском богатства, не мешает Сократу заботиться о себе и городе.

А вот как понимает Сократа Аристотель в «Большой этике»: «Потом пришел Сократ и говорил о добродетелях [*ἀρετή*] лучше и полнее, однако тоже неверно. А именно он приравнивал добродетели к знаниям [*ἐπιστήμας*], но это невозможно. Дело в том, что все знания связаны с суждением [*μετὰ λόγου*], суждение же возникает в мыслящей части души, так что если верить Сократу, все добродетели возникают в разумной [*λογιστικῆ*] части души. Получается, что, отождествляя добродетели с науками, Сократ упраздняет вне-разумную часть души, а вместе с нею и страсть, и нрав»⁵¹.

⁴⁹ То же – 29 d.

⁵⁰ Выше мы касались греческого слова *πόρος*, когда говорили об апории. «Богатство» – одно из его значений.

⁵¹ Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 297.

Если, по словам Аристотеля, доблесть для Сократа – знание, странно, что свою жизнь философ посвятил испытанию человеческого незнания. Тем более что результат диалогов, по словам Гегеля, «оказывается отчасти совершенно формальным и отрицательным»⁵². Кроме того, в «Апологии» Сократ заявляет, что он не знает того, в незнании чего уличает другого (23а). Если бы доблесть была знанием, то философ мог бы быть чьим-либо воспитателем, но он отказывается, утверждая, что никому никогда не передавал никакого знания (33b), а занимался тем, что уговаривал и убеждал.

Впрочем, связь между доблестью и знанием, несомненно, есть, но она другая. Необходимо выявить незнание для того, чтобы в нищете обратиться к богатству-арете. Не так, что можно знать: то хорошо, то плохо – но делать, как хочется. А так, что аrete привлекает к себе, заставляет стремиться. Не так, что, узнав, худший не навредит лучшему, человек избирает стремиться к лучшему. Но так, что после того, как удалось узнать доблесть, человек замечает: худший не может навредить лучшему. Действительно, «худший не навредит лучшему» – знание, но оно возникает после того, как душа, еще не разделенная на *λόγος* и *ἄλογον*, устремляется.

Впрочем, в «Апологии» мы встречаем высказывания, которые, на первый взгляд, подтверждают оценку Аристотеля. Действительно, когда Сократ говорит, что невольное зло нуждается в научении, матесисе, а не в наказании (26а), не значит ли это, что доблесть, этика должны быть приравнены к знанию? Философ высказывается о своей мудрости как противоположности самому позорному невежеству (*ἀμαθία*) – «думать, что знаешь то, чего не знаешь» (29b). Можно ли ей научиться и научить?

В «Никомаховой этике» Аристотель четко формулирует: «Сократ думал, что доблесть – это [верные] суждения (*logoi*), (потому что, [по его мнению], все они представляют собой знания)»⁵³. Таким по прошествии многих веков понимание Сократа остается и в наше время. Например, Ф.Х.Кессиди пишет: «Этическое знание у Сократа носит всеобъемлющий характер; оно есть знание того, что составляет счастье и определяет правильный выбор линии поведения и образа деятельности вообще для его достиже-

⁵² Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 10. С. 50.

⁵³ Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 189.

ния». Кессиди возражает вслед за Аристотелем: «Да и для кого не было (и не остается) очевидным, что знание лучшего отнюдь не обязательно влечет за собой выбор лучшего?»⁵⁴ Этим возражением опровергается позиция разумного эгоизма. Вряд ли можно считать Сократа его основоположником.

Сократ признает необходимость матесиса, но при этом сам категорически отказывается называть кого-либо своим учеником (*μαθητής*): «И за то, хороши ли эти люди или дурны, я по справедливости не могу отвечать, потому что никого из них никогда никакой науке [*μάθημα*]⁵⁵ я не учил и не обещал научить» (33b).

Отказываясь называться учителем, тем не менее Сократ всю жизнь уговаривал, убеждал заботиться о доблести. Другое занятие, которому он посвятил жизнь, – исследование человеческого незнания. Связаны ли между собой исследование и убеждение (забота)? Почему Сократ считал, что с помощью их он способен сделать афинян счастливыми? А философ претендовал именно на это (36e).

Вернемся к ситуации пророчества. Кажется, что мудрец, получив известие, имеет полное право радостно успокоиться. Но Сократ, сознавая собственную нищету, честен перед собой, поэтому исследует его истинность.

Хотелось бы выяснить, что возникло раньше. То ли, стремясь быть как можно лучше, философ узнал: его человеческая природа такова – он неизбежно беден. Или же наоборот, стремление быть лучше не могло появиться иначе, как из сознания нищеты? Похоже, что бедность и стремление держатся друг другом, образуя равновесие двух непрерывно действующих энергий.

Сторонники Аристотеля на это бы возразили: бедность, точнее, сознание нищеты – мысль, а стремление – неразумное, следовательно, они относятся к разным частям души. Но если понимать стремление к непознаваемой доблести как внимание, то единство его с сознанием не кажется невозможным⁵⁶.

⁵⁴ Кессиди Ф.Х. Сократ. М., 1988. С. 120, 118.

⁵⁵ «Наука» – второе значение слова *μάθημα*. А первое – «знание», оно здесь более уместно.

⁵⁶ Любопытно, что здесь мы действительно обнаруживаем общее между знанием и этикой, ибо со-знание нищеты человека перед богом находится в единстве со стремлением-вниманием.

Факт единства подтверждает также ситуация с политиком. Сократ сообщает ему, что он не мудр, но политик не хочет этого знать. Сократ дарит половинку единства, знание нищеты, однако политик не принимает дара. Он не стремится узнать, справедливы ли слова Сократа, и с ненавистью их отбрасывает.

Пусть политик не знал, что он ничтожен, но после того как был извещен, честно ли отказываться узнать? Так ли: если не честность, то сразу и нечестность⁵⁷?

Отсутствие у политика сознания нищеты освобождает ли от ответственности за поступок отказа? Ведь это несчастье человека, что он не имеет стремления узнать (= желания быть как можно лучше) и не сознает собственную бедность.

Возможно, политик был бы прав своею правотой лишенного, если бы не оказался в мире, в котором нельзя не отвечать, пребывая рядом с другими. Он отыскивает в самом себе право отказать и в силу этого ответственен. Нищета же, напротив, умеет не отказать, дает бытие поступку честности, ею держится стремление.

Случай с политиком является доказательством того, что научить нельзя⁵⁸: афинянин отказывается от подаренного Сократом знания о нищете так же, как город отказывается от мудреца, дарованного ему богом. Вероятно, именно поэтому философ не может называть себя чьим-либо учителем. Ситуация с политиком помогает ответить еще на один поставленный выше вопрос, как связаны между собой исследование незнания и убеждение (забота). Эта пара соответствует по смыслу паре нищета-стремление.

14. Поступок как осуществление тождества самости и доблести

В предыдущей главе мы говорили о двух персонажах рассказанного Сократом мифа: о Пенее-нищете и Эросе-стремлении. Закономерный вопрос, какую роль в этой троице играет Порос-богатство, фактически уже прояснен всем предыдущим ходом исследования: сознание нищеты и стремление быть лучше необходи-

⁵⁷ Эта ситуация может послужить иллюстрацией к рассуждениям Бахтина о не-алиби в бытии.

⁵⁸ Но научиться можно!

мы для осуществления самости в доблестном поступке. В случае Сократа этим поступком является дзетесис. В момент осознания себя мудрее философ становится мудрейшим, т. е. его самость соединяется с доблестью.

В ходе дзетесиса философ становится воплощением мудрости и наоборот, сама мудрость являет себя в Сократе. Таким образом, самость и доблесть так же, как бедность и стремление, составляют взаимопорождающее единство. Рождение должно совершаться снова и снова, чтобы одному быть через другое, – в этом кроется причина нескончаемой череды исследований.

Важно, что, осознав себя мудрее политика, Сократ не успокоился, не остановился на осознании, но устремил свою мысль к божественному знанию: «Сократ – наимудрейший». Этот скачок мысли и есть поступок, в результате которого осознание перестает быть просто сознанием, но становится знанием своего места. Устремляя мысль от «мудрее» к «наимудрейший», философ делает это не для себя, потому что, опираясь только на самого себя, он мог бы остановиться на осознании. Сократ стремится к божественному знанию, отрываясь от сознания. В этом прыжке Сократ становится мудрейшим, когда самость соединяется с доблестью.

Будучи мудрейшим, пребывая собою, Сократ не осознает себя мудрым. Если бы осознавал, то сразу и перестал быть таковым. Во-первых, потому что утратил бы нищету-стремление, которые, следовательно, не должны прекращать свою деятельность и во время совершения доблестного поступка, осуществления тождества самости и доблести. Во-вторых, потому что сознание заменило бы собою ту деятельность, через которую самость совпадает с доблестью⁵⁹.

Следовательно, бог сообщил Сократу знание самости не для осознания, но для скачка – становления в высшей степени самим собой, самой доблестью. Сознание не касается сферы самости-доблести, но сферы нищеты-стремления.

Призыв Сократа заботиться о себе М.Фуко понимает следующим образом: «Забота о себе подразумевает переключение взгляда, перенесение его с внешнего, окружающего мира, с других и т. д. на самого себя. Забота о себе предполагает своего рода наблюдение за тем, что ты думаешь и что происходит внутри твоей мысли. ...

⁵⁹ Иначе говоря, сознание несовместимо с быванием собой.

Также всегда означает определенный образ действий, осуществляемый субъектом по отношению к самому себе, а именно, действие, которым он проявляет заботу о самом себе, изменяет, очищает, преобразует и преображает себя»⁶⁰.

Мы выяснили, что самость достигает своего высшего осуществления и становится самой доблестью в поступке, поэтому забота о себе означает в большей мере совершение доблестного поступка, чем наблюдение за собой. Сознание и очищение с помощью сознания, о которых говорит М.Фуко, имеют отношение к заботе. Их действие относится к сфере нищеты-стремления, но не к сфере самости-доблести. Пожалуй, не согласимся и с требованием интроспекции, перенесения взгляда с внешнего мира на себя, во-первых, потому что самость есть сама доблесть, следовательно, деление на внешнее-внутреннее проблематично; во-вторых, потому что самость осуществляется только через поступок, а он требует внимания к тому, что его вызывает. Поскольку самость выходит за собственные пределы, стремится к доблести, не согласимся и с однозначным утверждением о том, что забота о себе – определенный образ действий субъекта по отношению к самому себе.

15. Доблесть как логическое начало и конец бытия Сократа

Сократ начинает апологию с того, что уличает обвинителей, лгущих, будто он силен говорить: «Как подействовали мои обвинители на вас, о мужи афиняне, я не знаю; что же меня касается, то от их речей я чуть было и сам себя не забыл» (17а). «Подействовали» – перевод слова *πεπόνθατε*. Буквальный же смысл фразы таков: «Что вы **претерпели** от обвинителей»...

Претерпев ложь, говорит Сократ в этой фразе, можно забыть самого себя. В таком случае, почему философ не боится забыть себя, когда, защищаясь против Мелета, противоречит себе, будучи различен на словах и на деле? Почему из всех возможных способов защиты Сократ выбирает следование? Нельзя ли использовать другой метод, который не оставлял бы возможности заблуждаться по поводу доблести философа?

⁶⁰ Фуко М. Герменевтика субъекта // Социологос. М., 1991. С. 285.

Мы выяснили: мудрец совершенно точен в своей защите-обвинении, тем более что суд – это место, где нет времени для поиска и ошибок, где время всей жизни взвешивается малым временем суда⁶¹. Мы видели, что Сократ успевает не только защитить себя, но и разоблачить обвинителя. Философ не дает лжецу остаться в тени, скрываясь за общими фразами обвинения. Более того, Сократ дерзостями вынуждает суд следовать себе и ценой жизни восстанавливает границу между доблестью и наказанием. Совершая этот поступок, Сократ превосходит себя – он сама доблесть: «Боюсь ли я или не боюсь смерти, это мы теперь оставим, но для чести моей и вашей, для чести всего города... было бы нехорошо, если бы я стал делать что-нибудь такое в мои года и при том прозвище» (34e). Иными словами, неважно, страшно философу или нет, важно дело, которое он выполняет.

Следовательно, вопросы о том, имеет ли Сократ право провоцировать суд, говорить дерзости, заявлять о бесстрашии перед наказанием, прав ли он, давая возможность заблуждаться по своему поводу, эти вопросы отпадают, ибо Сократ не сам, а дело. Исследования требует более раннее событие мысли. Действительно, почему философ решается на дело?

Сократ спрашивает молодого человека (25c–d):

– А вот, Мелет, скажи нам еще... что приятнее, жить ли с хорошими гражданами или с дурными?.. Не причиняют ли дурные какого-нибудь зла тем, которые всегда с ними в самых близких отношениях, а добрые – какого-нибудь добра?

– Конечно.

– Так найдется ли кто-нибудь, кто желал бы скорее получить от ближних вред, чем пользу?

В форме вопроса в этом диалоге выражено знание о том, каким образом человек пребывает подле другого. Конечно, оно может вызвать желание иметь хороших сограждан, равно как и оставить равнодушным, может даже вызывать стремление быть лучше. Но раньше этого человек обнаруживает себя среди других.

«Разумный эгоизм», который приписывают философу, на самом деле есть служение другому, чтобы быть собою. Поскольку пребывание есть следование, нужно оберегать другое в его доблести, чтобы сохранялась собственная самость. И наоборот, забота о себе необходима, чтобы самость другого не была повреждена.

⁶¹ «Постараться в малое время опровергнуть клевету», – говорит философ (19a).

Пребывание подле другого раскрывает место, в котором все видно благодаря однозначности. Ее невольно выбирают, выбирая пребывание рядом с другими.

Во многих вещах наблюдаем у Сократа ограничение чем-то одним. В начале апологии философ собирает внимание присутствующих на суде афинян, чтобы все смотрели в одну сторону – исключительно на саму справедливость. Благодаря упреждению и провокации мудрец направляет ход событий в определенную, одну сторону. Сократ отворачивается от сверхчеловеческой мудрости натурфилософии, чтобы обратиться исключительно к человеческой. Однозначно, что никто не хочет зла, а дурные причиняют зло, добрые – добро. Однозначен поступок тех, кто лишен нищеты-стремления (политик не может узнать, что немудр). Ахилл не может не отомстить за друга, Сократ не может не отвечать на вызов – опять-таки один оборот событий, лишь один исход.

Обращенность лишь в одну сторону и совершение определенного поступка не мешает самости в раскрывшемся пространстве быть повернутой ко всем вещам мира. Так, исследование пророчества означает в то же время исследование людей, а служение богу является служением городу. Так же и осуждение лживого Мелета есть одновременно осуждение дикастериона, а последнее, в свою очередь, служение богу и городу.

Обращенный к самой доблести Сократ умеет иметь дело с неправым судом. Философ не только не отказывается придти на несправедливый суд, но, подчиняясь закону, он дарит ему подлинное бытие, восстанавливает арете дикастериона. Итак, мы выяснили причину необычного тона Сократа: философ заявляет о своем месте перед людьми. Приход Сократа в дикастерион так же, как и результат судебного разбирательства не случаен. Своей смертью мудрец осуждает несправедливый суд, восстанавливая черту между доблестью и наказанием.

ЧАСТЬ II. МЫСЛЬ КАК ПОСТУПОК (НА МАТЕРИАЛЕ «НРАВСТВЕННЫХ ПИСЕМ К ЛУЦИЛИЮ» СЕНЕКИ)

Эллинизм – эпоха непрерывных войн и пертурбаций. Исследователи считают, что политическая и социальная нестабильность привели к тому, что люди, занимавшиеся философией, были увлечены в большей степени проблемами счастья, добродетели, нежели отвлеченными вопросами о бытии и устройстве мира. Не случайно и в стоицизме, и в эпикуреизме, которые являлись самыми влиятельными философскими школами этого периода, высшим блаженством, несмотря на различие учений, являются аналогичные состояния: бесстрашие (апатия) и безмятежность (атараксия). Считалось, что постоянство счастья достигается благодаря самодостаточности человека, владению своей душой, освобождению от случайностей внешнего мира.

Стоицизм – прямой наследник древнегреческой философии. За призыв заботиться о доблести Сенеку сравнивают с Сократом, тем более что оба философа умерли преждевременной смертью, подтвердившей их верность собственным убеждениям. С другой стороны, стоицизм тесно связан с христианством. Ранние авторы, воинственно настроенные против язычества, принимали морализирующей стоицизм и даже использовали некоторые его идеи. «Самые существенные заимствования были сделаны в области этики: концепция природного закона, жизни согласно природе, понятие о надлежащем, о страстях и бесстрастии, о благе и добродетелях, даже идеал мудрости и, разумеется, практическая этика», – говорит один из авторитетнейших отечественных

знатоков стоицизма А.А.Столяров⁶². Человек для человека свят; каждый день приближает нас к смерти; живи с людьми так, как будто на тебя смотрит Бог; не причиняй зла другому; поступай в отношении другого так, как он, на твой взгляд, должен поступать по отношению к тебе – эти отточенные стоические афоризмы во все не кажутся чуждыми нам, наследникам христианской традиции. Напротив.

И в то же время стоицизм в своем существовании крайне отличается как от учения платоновского Сократа, так и от христианства. Задача этого исследования заключается в том, чтобы выявить своеобразие стоической мысли. И не только в отношении других учений. За афористичными формулами Сенеки стоят важные постулаты мысли. Именно они определяют ее тайное движение.

Этот небольшой текст является лишь первым подступом к пониманию мысли Сенеки. Здесь затронуты некоторые важнейшие понятия позднего стоицизма. Работа получит продолжение с более полным и всесторонним исследованием поставленных вопросов, а также постановкой новых.

Глава I. Самодостаточная мысль

1. Время как владение, имущество

Сенека пишет молодому другу Луцилию: «**Vindica** te tibi et tempus, quod adhuc aut auferebatur aut subripiebatur aut excidebatur collige et serva». Великолепный афоризм: «Отвоюй себя для себя самого, береги и копи время, которое прежде у тебя отнимали или крали, которое зря проходило»⁶³. Если перевести его без оглядки на литературность, то в этой броской фразе зазвучат другие интонации: «**Присвой** себя (= заяви права на себя), копи и стереги время, которое прежде у тебя отнимали, крали или отхватывали (= изымали)⁶⁴».

⁶² Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 331.

⁶³ Текст цитируется по книге *Луций Анней Сенека*. Нравственные письма к Луцилию. Трагедии. М., 1986. С. 33. Далее в ссылках на «Нравственные письма» указывается только пагинация.

⁶⁴ Excidere – буквально «вырезать, выдалбливать».

Одно из первых значений слова **vindicare** – «объявить притязание (перед судом) на имущество, объявить что-то своею собственностью». Следуя буквальному смыслу латинского слова, можно сделать вывод, что философ говорит о человеке и о его времени как о владении или имуществе.

Сенека подтверждает эту догадку, прямо и открыто говоря: «Все у нас... чужое, одно лишь время наше. Только время, ускользающее и текучее, дала нам во владенье [possessionem. – Л.К.]⁶⁵ природа, но и его кто хочет, тот и отнимает» (1, 3). Из приведенных слов становится ясно: что время, хотя оно изначально наше, все-таки «отдельно» от нас, поскольку его можно отнять. Время – особое имущество, владение, *possessio*, которое легко потерять⁶⁶. Интересно, что в латинском слове *possessio*, как и в русском «владение», слышится власть, сила – *potentia*.

Читаем далее: «Единственно времени и не возвратит даже знающий благодарность» (1, 3). Кажется, что философ отличает время от владения. Однако пусть нас не смущает это замечание. Для Сенеки время такое имущество, которое если теряется, то безвозвратно. Поэтому стоик ведёт строгий учет своей собственности: «Как расточитель, тщательный в подсчетах, я знаю, сколько растратил⁶⁷ (1, 4).

Отдавать себе отчет (*ratio*) в растратах тем более необходимо, что время – дорогая собственность, хотя многие люди её недооценивают: «Смертные же глупы: получив что-нибудь ничтожное, дешевое и наверняка легко возместимое, они позволяют предьявлять себе счет; а вот те, кому уделили время, не считают себя должниками...» (1, 3).

⁶⁵ И в дальнейшем внутри цитаты будут даваться слова латинского оригинала, заключенные в квадратные скобки, в тех случаях, когда важно уточнить перевод или проследить употребление однокоренных слов.

⁶⁶ У М.Фуко мы обнаруживаем аналогичную интуицию о владении, но встроенную в рамки его обобщающей теории «технологии себя»: «Сенека применяет термины, связанные не с юридическими, а с административными практиками, подобно ревизору, проверяющему счетные книги, или инспектору, обследующему строящееся здание. Испытание себя – это проверка запасов» (Фуко М. О начале герменевтики себя // Логос. 2008. № 2(65). С. 111).

⁶⁷ «Ratio mihi constat impensae» – буквально «мне известна сумма растраты».

Зная высокую цену времени, Сенека советует, как обходиться с этим имуществом: – его надо копить (*collige*), стеречь (*serva*), заполнять каждый час (*omnes horas conplectere*⁶⁸) (1, 2), ежедневно прибирать к рукам (*hodierno manum inieceris*⁶⁹) (1, 2). В противном случае человеку грозит бедность (*paupertas*). Имея в виду заботу о рачительном использовании времени, стремящийся к мудрости Сенека говорит: «Назову причины моей бедности [*paupertatis*]» (1, 4). Следовательно, даже философу не удастся избежать растраты.

2. Достаточное и самодостаточный

А как же бороться с нищетой, как прибирать время к рукам, как его наполнять? Философ дает своему молодому другу толковый совет – по принципу достаточного (*satis est*). **Требуется прояснить**, что такое достаточное, ведь это одно из важнейших понятий учения.

Сенека наставляет Луцилия: ежедневно нужно что-то запастись, выбрав столько, сколько переваришь (*concoquas*)⁷⁰. Запасаться, ограничиваясь достаточным, нужно как против отдаленных вещей – смерти, бедности, так и в отношении обычных, повседневных: «Не можешь прочесть все, что **имеешь** [*habueris*], имей столько, сколько прочтешь – и довольно [*satis est*]»⁷¹ (2, 3). То есть в этой практической рекомендации говорится о чтении по сути то же, что и о еде: имей столько, сколько можешь переварить.

Получается очень физиологично: наполненное время поглощается, переваривается человеком, как пища желудком, усваивается. Пустой голодный желудок и пустое незаполненное время – против этого обязательно нужно что-то **иметь**, чем-то запастись.

⁶⁸ В переводе Ошерова: «Не упускай ни часу». Мы подчеркиваем разницу между латинским текстом и литературным переводом для того, чтобы показать, как глубоко в слова прячется смысл и тайные ходы мысли философа.

⁶⁹ «*Manum inieceris*» означает «объявить своё право, брать как свою собственность, овладеть силой, присвоить». У Ошерова это высказывание переведено более нейтрально «удержишь в руках сегодняшний день».

⁷⁰ «Каждый день запасай что-нибудь против бедности [*paupertatem*], против смерти, против всякой другой напасти и, пробежав многое, выбери одно, что можешь переварить [*concoquas*] сегодня» (2, 4) – Ошеров.

⁷¹ Еще о достаточном во фрагментах 7, 11; 9, 4.

Данное сравнение согласуется с начатым разговором о времени как владении и имуществе. Как и в случае с *possessio*, вновь латинский и русский этимологические контексты совпадают: глагол *habere* переводится словом «иметь», корень которого тот же, что и в слове «имущество».

Стоический принцип достаточного распространяется не только на вещи, но и на человека. Сенека восхваляет само-достаточность мудреца – мудрый довольствуется [*contentus est*] самим собой⁷² (9, 8). В слове *contentus* слышатся и современный «контент», и «содержание», которое является калькой латинского слова. Возникает вопрос: что содержит сам в себе мудрец, как сам собой наполнен, чего самому себе в себе вдоволь?

Конечно, умных мыслей, переваренных усвоенных цитат, вошедших в плоть и кровь. Ими Сенека щедро делится с юным другом Луцилием. Но есть наполнение более важное и своё: справедливость, добродетель, разумность. «Все мое со мной», – говорит образцовый стоик Сильпон. «Со мной справедливость, добродетель, разумность, сама способность не считать благом то, что можно отнять» – поясняет Сенека (9, 19).

Сильпон и Сенека заботятся об истинном своём. Потеряв во время войны жену и детей, Сильпон продолжал оставаться счастливым. Справедливость, добродетель, разум – это благо, которое нельзя отнять, оно «моё», оно «со мной» (в отличие от жены и детей). То, что нельзя отнять, – идеальное имущество, за него не страшно. Но почему собственность, которую нельзя отнять, вырвать, становится границей счастья⁷³, признана блаженством, высшим благом (*summum bonum*)? **Поставим и еще один вопрос о более раннем событии: почему достаточно достаточного?**

⁷² «*Sapiens etiam si contentus est se*» – в переводе Ошерова звучат другие смыслы: «Мудрому никто, кроме него самого, не нужен». Использование слова *contentus* в другом месте – (20, 8).

⁷³ «*Nec felicitatem suam fine designat*» – «таковы для него пределы счастья» (9, 19).

3. Мысль – истинное своё, счастье

Сенека сам отвечает на наш вопрос: «Всё моё... само это – думать [putare], что не благо то, что можно отнять»⁷⁴. В этой фразе выражается важное событие, поступок мысли Сенеки. Проследим за ней.

Вкусная еда, роскошные одежды, великолепное убранство богатого дома – есть много приятных вещей, которые доставляют удовольствие. Но неизбежно наступает момент, когда человек с горечью осознает, что всех этих благ можно лишиться, каждый может лишиться их. Вслед за этим осознанием приходит новая мысль, выражающая поступок человека в отношении изменчивых благ: не благо то, что можно отнять. За ней следует другая мысль, дающая человеку возможность увидеть себя во всей этой жизненной ситуации и в мире: я думаю, что не благо то, что можно отнять. Это третий уровень осознания. Сенека указывает: само то, *hoc ipsum* – т. е. думать – и есть всё моё. Действительно, нельзя отобрать мысль: «не благо то, что можно отобрать». «Я думаю...» – пожалуй, самое неотъемлемое из всего, что перечислил философ.

Этому неожиданному выводу мы находим подтверждения в тексте. Противореча важнейшему принципу самодостаточности, основывающемуся на высшем благе, Сенека скажет, что толпа может отнять даже у мудрецов такую, казалось бы, свою вещь, как добродетель: «Сократ, Катон и Лелий отступились бы от своих добродетелей посреди несхожей с ними толпы...»⁷⁵ (7, 6).

Следовательно, счастье, к которому стремится сенекровский стоик, в действительности обеспечивается не добродетелью, а мыслью. Почему пустая, формальная мысль «моё – сама мысль, что...» делает счастливым? Почему именно оторванное от вещей осознание дает стоику неотъемлемое своё, всё своё?

⁷⁴ «Omnia mea... hoc ipsum, nihil bonum putare quod eripi posit». В переводе Ошерова иначе: «Сама способность не считать благом то, что можно отнять» (9, 19). Привнесение в русский текст слова «способность» уводит нас от того, что на самом деле говорит Сенека.

⁷⁵ В данном случае хорошо, что в переводе Ошерова *morem suum*, противопоставляемые порокам, передано словом «добродетели», а не «нравы». Сократ – образец мудреца для стоиков, его нрав, несомненно, добродетелен. *Socrati et Catoni et Laelio excutere morem suum dissimilis multitudo potuisset...*

4. Замкнутая в себе мысль как власть

В письмах Сенеки мы находим немало подтверждений тому, что замкнутая в себе мысль и есть само счастье. В качестве наставлений Луцилию он цитирует: «Кому не кажется [videntur] верхом изобилия то, что есть, тот останется бедняком, даже сделавшись хозяином всего мира». И далее говорит сам: «Кто не считает [videtur] себя блаженней всех, тот несчастен, даже если повелевает миром. ...Несчастен, кто счастливым не сочтет [putat] себя» (9, 20–21).

Во всех этих фразах о богатстве и счастье есть одно важное действие, поступок, овладевающий жизнью, – изменение мыслью смысла событий. Стоику, чтобы быть богатым или счастливым, достаточно думать, что он богат и счастлив. Это парадоксальное равенство сходится потому, что мысль, сознание и есть всё своё.

Данное тождество обеспечивает возможность овладения всем и прежде всего собой, о чем говорит и сам философ: «Тот счастливейший и беззаботный [securus – в смысле «огражденный от опасности»] владлец [sui possessor] самого себя, кто наступающий день ждет без тревоги»⁷⁶ (12, 9). Владлец себя, принадлежащий себе, – счастливый, счастливейший человек, говорит Сенека. И вот мы приблизились к пониманию того, почему же формальная мысль (puto) стала счастьем для латинянина: она делает человека владельцем.

В ходе последних рассуждений появилась еще одна важная тема – беззаботности, а вернее, безопасности как синонима счастья и препятствующего им страха. Обозначим ее, чтобы вернуться позже.

5. Уравнивание и низведение

Властная мысль с помощью принципа достаточного превращает бедность в ее противоположность – не-бедность: «Не считаю [non puto] бедным того, кому достаточно [sat est] малого, сколько бы его ни оставалось»⁷⁷. Принцип достаточного действует и в от-

⁷⁶ «Ille beatissimus est et securus **sui possessor** qui crastinum sine sollicitudine exspectat» – перевод Ошерова: «Счастливей всех тот, кто без тревоги ждет завтрашнего дня: он уверен, что принадлежит сам себе».

⁷⁷ «Non puto pauperem, cui quantumcumque superest, sat est» – Ошеров: «Помоему, не беден тот, кому довольно и самого малого остатка» (1, 5).

ношении богатства. Благодаря **sat est человек находит меру, modus**, богатства: «Ты спросишь, каков предел [modus] богатства? Низший – иметь необходимое, высший – иметь столько, сколько с тебя довольно [sat est]» (2, 6).

Сопоставляя приведённые высказывания, мы замечаем двусмысленность. Непонятно в этой ситуации: является человек, которому достаточно, не-бедным или же богатым? Ответить на этот вопрос можно, признав, что достаточное уравнивает. Действительно, с физиологической точки зрения, нельзя съесть больше, чем вмещает желудок, иначе грозит болезнь. Однако богатый человек, оттого что он избегает излишеств в еде, не становится равным бедному. Поэтому на самом деле уравнивает противоположности не столько достаточное (**sat est**), сколько мысль (**puto**). **Почему самодостаточная мысль действует способом уравнивания?**

Мысль (**puto**) совершает уравнивание ради самой себя, ради сохранения собственной власти, потому что ей угрожает страх – страх бедности, страх смерти, страх могущественной силы. Страх выводит человека из-под власти мысли, разрывая границы ее самодостаточности. Он разрушает тщательно выстроенное принудительное счастье. Уравнивание и низведение – средства, с помощью которых самодостаточная мысль ведет борьбу со страхом.

Выше уже говорилось о «чудесных» превращениях: бедность – это не-бедность, бедность – это богатство... А вот какие властные действия производятся против страха смерти: «Никакое зло не велико, если оно последнее. Пришла к тебе смерть? Она была бы страшна, если бы могла оставаться с тобою, она же или не явится⁷⁸, или скоро будет позади, никак не иначе» (4, 3). Сенека пытается низвести смерть, чтобы освободиться от страха перед ней, и ради этого делает виртуозный ход. Настоящий момент как неуловимая граница между прошлым и будущим исчезает на наших глазах, теряет свою реальность в словах латинянина. Это парадокс, и он напоминает знаменитые апории Зенона, решение которых ищут уже более двух тысячелетий.

В попытке спастись от страха смерти Сенека делает открытие. Понимание времени как ускользающей границы – то новое, что было привнесено латинянином в античную мысль.

⁷⁸ «Aut perveniat» – в смысле «еще не пришла».

Глава II. Отношения с миром: отказ и овладение

6. Желание как недостаточность достаточного

Что за человек стоик-мудрец? Кое-что мы уже знаем о нем: мудрец – самодостаточный. Однако, оговаривается философ, «мудрому довольно самого себя для того, чтобы жить блаженно, а не для того, чтобы жить. Для жизни ему многое потребно [opus est]» (9, 13). Обратим внимание, Сенека отделяет то, что потребно, от достаточного [sat est] и от необходимого [necesse est], поскольку для мудреца нет необходимого: «Nihil necesse sapienti est» (9, 14).

Важно выяснить, когда же мудрец живет блаженно, довольствуется самим собой, и ни в чем не испытывает необходимости, а когда просто живет, имея потребность во многом? Можно ли одну жизнь отделить от другой, например, во времени? Пожалуй, нет, ведь для стоика важно постоянство (в тексте «Нравственных писем» мы постоянно встречаем слово «всегда»). Следовательно, как и обычный человек, мудрец просто живет, обзаведясь семьей, друзьями и в тоже время, как бы параллельно, живет блаженно. Иначе ему не оставалось бы времени просто жить, ведь мудрец счастлив всегда⁷⁹.

Встает вопрос: как понимать раздвоенность жизни, почему она возникает, как отличить потребное, то, до чего есть дело (это буквальный перевод opus est), от необходимого (necesse

⁷⁹ Заметим, что Сенека не считает себя мудрецом, а лишь стремящимся к мудрости. И это убеждение лишь увеличивает количество вопросов. Как должен вести себя несамодостаточный не-мудрый? Один из вариантов ответа дает Инвуд: «Существуют важные различия между мудрецом и другими моральными субъектами. И наиболее существенные заключаются в разном отношении к моральным правилам и законам... Мудрец имеет особые права в отношении ограничивающих нравственных правил. Вероятно, это находится в связи с таким правом, дозволенным Зеноном и Хрисиппом, которое допускало в некоторых обстоятельствах каннибализм и инцест. Мудрец и мы, все остальные, вероятно, имеем разные отношения к нравственным правилам» (*Inwood. B. Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome. Oxford, 2005. P. 101–102*). Таким образом, Инвуд формулирует проблему двойной морали. Действительно, насколько законы жизни мудреца, этого идеального конструкта стоицизма, приложимы к жизни стремящегося к мудрости адепта учения? Теме двойной морали немало внимания уделяет Ф.М. Достоевский. В частности, высказывания о ней звучат из уст «умного человека» Смердякова, от Раскольниковца с его дилеммой «право имею или тварь дрожащая».

est)? Мы можем даже конкретизировать вопрос, исходя из приведенных Сенекой примеров: почему любовь к собственным детям и семье, желание иметь друзей – это потребное, но отнюдь не необходимое? И почему от этого потребного стоик может отказаться ради высшего блаженства, собственного счастья и невозмутимости духа?

Нам известно, что блаженная жизнь для стоика – это и есть самодостаточность. А в жизни, в которой многое потребно, мудрец хочет [vult] иметь друзей, соседей, товарищей, хотя ему достаточно [sufficiat] и самого себя⁸⁰ (9, 3).

Более развернуто об этом же Сенека говорит в другом месте: «Значит, хотя мудрец и довольствуется [contentus] самим собой, в друзьях он все же имеет потребность [opus est] и хочет иметь [cupit habere] их как можно больше, но не для блаженной жизни [beate vivat], – ведь жить блаженно может он и без друзей» (9, 15).

Почему, несмотря на то, что достаточно себя, возникает желание (vult, cupit) другого? Прежде мы задавали вопрос: почему достаточно достаточного? И отвечали: потому что достаточное – это сама мысль. Она сама определила себя как достаточное. А теперь оказывается, что достаточного недостаточно? Почему насытившемуся самим собой хочется другого? И почему мудрец уступает своему желанию, а не остается с самим собой в замкнутом круге самодостаточности? Ведь стоику не просто хочется друзей, а хочется их «как можно больше»! Почему не ограничивается аскетическим минимумом необходимым для обычной жизни?

7. Запрет страдания

Непоследовательность и противоречивость теории столь же важна, сколь и ее цельность, логичность. В этих разрывах проглядывает то первое событие, тот поступок мысли, который случился раньше слов и теорий. Итак, выход к другому необъясним. Почему он совершается самодостаточной мыслью? У Сенеки нет ответа на этот вопрос, кроме ссылки на природу человека.

⁸⁰ «Sed tamen et amicum habere vult et vicinum et contubernalem, quamvis sibi ipse sufficiat» – перевод Ошерова: «Но хоть с него и довольно самого себя, ему все же хочется иметь и друга, и соседа, и товарища».

Понятие человеческой природы занимает важное место в стоической теории и, несомненно, требует самого внимательного прояснения. Философ принимает во внимание естественные желания, природную тягу человека: «К дружбе несет его не собственная польза, а естественное **влечение** [naturalis **irritatio**]». Ошеров интеллигентно сглаживает латынь: «К дружбе влечет [fert – буквально «несет»] его не собственная польза, а естественная **тяга**». И далее в его переводе: «Ведь от рода заложено в нас **влечение** [**dulcedo**] ко многим вещам, в их числе и к дружбе. Подобно тому как всем ненавистно одиночество, подобно тому как стремление [**appetito**] **жить сообща естественно объединяет человека с человеком**, так есть и здесь некое побуждение, заставляющее нас стремиться [**appetents**] к дружбе» (9, 17).

В словах *appetito*, *appetentes* («стремящийся», «жадный до чего-либо») слышится знакомый нам «аппетит». **Dulcedo**, переданное словом «влечение», означает «сладость». **Irritatio** охватывает всю палитру человеческих чувств: это и «раздражение», «возбуждение», «страсть», и «озлобление», «ожесточение». Таким образом, Сенека полнокровнее и откровеннее, чем переводчик, говорит о сладостной страсти, несущей человека к другим людям и вещам.

И в то же время стоик описывает ситуацию, которая противоречит нашим представлениям о человеческом естестве: «Когда родной город Сильпона был захвачен, когда он потерял жену, потерял детей, а сам вышел из охватившего все пожара один, но по-прежнему блаженный, Деметрий... спросил его, потерял ли Сильпон что-нибудь, и тот ответил: “Все мое благо со мною!” ... Он сказал: “Я ничего не потерял”» (9, 18–19).

Сильпон – образец мудреца для Сенеки. Потеряв жену и детей, он говорит, что сохранил свое благо, свое счастье. Перед нами пример проявления высочайшей мудрости, доблести, самодостаточности, пример стоического бесстрастия.

У Сильпона – апатия, бесстрастие. Он не чувствует никаких страданий об утрате. После произошедшего ужасного события Сильпон может продолжать жить блаженно и без семьи, хотя прежде она ему зачем-то была «потребна». В ситуации гибели близких людей стоику «нет дела» до семьи, он должен сохранять самодостаточность.

Насильственная⁸¹ доблесть, владеющее собой бесстрашие – соответствует ли это природе человека, и какова она у стоика эпохи Каллигулы и Нерона? Первый протестующий отклик современного человека: не страдать по поводу гибели любимых людей – бесчеловечно! Может быть, природа человека изменилась за две тысячи лет? Мы изменились, но природа нет, не изменилась. Почему же в случае несчастья стоик не опирается на природу человека? Поистине кричащее противоречие! Философ не замечает его, потому что на страдания так же, как и на страх налагается запрет.

На желание дружить, любить, иметь детей запрета нет. А есть только ограничение, вернее, готовность отказаться в нужный момент от того, что родилось, в том числе и в буквальном смысле, из уступки этому желанию. Но почему же запрещается страдание? Ведь это тоже «естественное стремление», правда, его уже не назовешь сладостным.

Представим другой способ разрешения противоречия: хочу – страдаю, но могу и не страдать⁸². Или так: хочу – боюсь смерти, но могу и не бояться. Звучит абсурдно. Благодаря явному абсурду ответ очевиден – эти чувства выпадают из-под власти самодостаточного я. Страх и страдание не поддаётся манипуляции и управлению, власти мысли, поэтому на них налагается запрет. Действие последнего проявляется в бесчувствии.

Если быть более мелочными и предположить такую ситуацию, что философ пытается отделить страдания из-за гибели любимых людей от страданий по поводу бедности, признавая естественными первые и недостойными вторые? Нет, стоик об этом не рассуждает, не идет на компромисс с жизнью. Он хочет быть блаженным всегда и хочет никогда не страдать. Столь велика сила этих желаний, что они заслоняют собой всё: любовь, дружбу, смерть близких! Вот на что направлена великая страсть, а по отношению ко всему остальному может быть и управляемое бесстрашие, апатия.

⁸¹ Вспомним о том, что этимология латинской доблести, *virtus*, сводится к силе, *vis*.

⁸² Сенека наставляет молодого друга: «Так же точно никто, кроме него самого, не нужен мудрецу не потому, что он хочет жить без друзей, а потому, что может. Говоря “может”, я имею в виду вот что: со спокойной душой перенесет он потерю. Ведь без друзей он не останется никогда, и в его власти решать, сколь быстро найти замену. ... Он – мастер завязывать дружбу – заместил бы утраченного друга новым» (9, 5). Иначе говоря, стоик может иметь друга по собственному соизволению.

Разгулявшаяся страсть налагает запреты (на страдание, страх) и сама себе делает поблажки, допуская любовь, дружбу. Всеобъемлющее желание подыскивает подходящее средство управления миром и человеком, прибегая к помощи властной мысли (*puto*). Подтверждением тому, что всем правит безрассудная страсть, служит её слепота, подчинившая разум, на который Сенека возлагает столь большие надежды достигнуть блаженства. Страсть не замечает кричащих противоречий. Но почему желание счастья оборачивается противоположным – страхом несчастья и смерти?

8. Овладение смертью

Из слов философа можно заключить, что смерть окружает человека со всех сторон, она маячит впереди, и преследует сзади. «Сколько лет жизни минуло, все принадлежат смерти⁸³» – говорит философ о прошлом. Смерть гонится за нами по пятам – «кто понимал бы, что умирает с каждым часом» (1, 2). Она повсюду: «Подумай о том, что и разбойник и враг могут приставить тебе меч к горлу» (4, 8). В смерти стоик видит непобедимого врага. Ослабевает ли сила властной мысли (*puto*) в столкновении с таким противником?

Философ силен в счёте, он умеет применять *ratio* ко всем предметам, начиная от времени и кончая дружбой. Знает, сколько и чего человеку достаточно, нужно и необходимо. Но в отношении смерти Сенека совершенно отказывается от *ratio*, сдаётся, побежденный ее неизбежностью: «Вот ты попал в руки врага, и он приказал вести тебя на смерть. Но ведь и так идешь ты к той же цели!» (4, 9).

Однако отказ от счёта Сенека, как человек, привыкший во всем отдавать себе отчет, обосновывает аргументом: «Никакое зло не велико, если оно последнее» (4, 3). И рядом говорится: «Из чего родился, туда и придешь»⁸⁴ (4, 9). Эта грустная констатация не есть покорное принятие конца, благостное смирение, как

⁸³ Буквально – «смерть держит» (*mors tenet*).

⁸⁴ «Ex quo natus es, duceris» – перевод Ошерова: «С часа твоего рождения идешь ты к смерти».

могло бы показаться, но капитуляция властной мысли перед непобедимым врагом. Подтверждением сказанному служит то, что даже после столь сокрушительного поражения **puto не прекращает** своего властного действия. Наоборот, капитуляция становится частью стратегии по овладению смертью, заключающейся в перехвате инициативы «врага».

Суть этой стратегии состоит в готовности отдаться смерти⁸⁵: «Кто презирает собственную жизнь, тот стал хозяином [dominus] твоей» (4, 8). Господин – раб, dominus – servus... Вновь мы оказались в круге владения, имущества (possessio). Правильнее было бы предположить, что мы и не покидали его пределы. Даже смерть оказывается подчинена possessio. Неслучайно то, что отношение к смерти совпадает с отношением к жизненным благам – не страшиться, быть готовым в любую минуту потерять их: «Спокойная жизнь – не для тех, кто слишком много думает о ее продлении»⁸⁶ (4, 4). И рядом звучит аналогичное высказывание: «Никакое благо не принесет радости обладателю, если он в душе не готов его утратить» (4, 6)⁸⁷.

Борьба властной мысли со страхом смерти столь же парадоксальна, сколь и овладение смертью. Сенека вместо того, чтобы примирить, успокоить Луцилия, пугает его: «Любой раб волен распоряжаться твоей жизнью и смертью» (4, 8). Иначе говоря, неотступность и близость конца, по мнению философа, должны из-

⁸⁵ Дж. Рист отмечает: «У Сенеки удивительно то, что он постоянно выделяет самоубийство как “путь к свободе”... “Рациональное” самоубийство преодолевает страх смерти и тем самым освобождает от него» (*Рист Дж.М. Сенека и стоическая ортодоксия // Луций Анней Сенека. Философские трактаты. СПб., 2001. С. 378*).

⁸⁶ «Продление» – перевод слова *producenda*, буквально «производство». То есть стоик сам производит свою жизнь. Конечно, по-русски этот перевод звучит слишком нарочито, однако, вслушивание в буквальный смысл слова, в данном случае не уводит нас от смысла. Наоборот, он возвращает нас в круг овладения.

⁸⁷ М.Фуко видит в рекомендациях Сенеки «техники, позволяющие индивидам самостоятельно совершать определенное число операций над своими телами, над своими душами, над своими мыслями, над своими поступками с целью трансформации себя, преобразования себя и достижения состояния совершенства, счастья, чистоты, сверхъестественной силы и т. д. Назовем эти техники техниками себя или технологией себя» (*Фуко М. О начале герменевтики себя. С. 72*). Однако чем вызвано возникновение именно таких техник и какое Я они формируют – не объясняется. Будь это сделано, зашла бы тогда речь о достижении чистоты, сверхъестественной силы и пр.?

бавить молодого человека от страха. Согласиться с этим странным ходом мысли можно только в том случае, если вместе со стойком видеть в смерти «врага» и пытаться овладеть им посредством полной капитуляции.

Тактику борьбы со смертью Сенека заимствует у нее самой. Подобно тому, как «смерть держит» (*mors tenet*) прошлое, захватывая в свое владение каждую уходящую минуту, так и философ предлагает удерживать ее мыслью. Философ призывает постоянно думать о конце: «Каждый день размышляй об этом, чтобы ты мог равнодушно расстаться с жизнью» (4, 5).

Таким образом, исследуя проблему смерти, в очередной раз мы сталкиваемся с удивительным противоречием стоицизма. С одной стороны, в отношении стойка к миру, вещам, времени преобладает *possessio*, владение. Обладание осуществляется способом каждодневной заботы, прибегая к помощи *ratio* – борьба с потерями (*iactura*), небрежностью (*neglegentia*). С другой стороны, человек предоставляет себя во власть смерти, и она захватывает его, побеждая страстное желание счастья, налагает руку на жизнь и время. Неслучайно философ дважды безрассудно, отказываясь от *ratio*, впадает в парадоксы:

– всё время отдано на сохранение времени, и на это время не жалко;

– жизнь, являющаяся умиранием, посвящается заботе о смерти. О ней надо постоянно думать, чтобы не страшно было умирать.

9. Овладение жизнью

Сенека предлагает спасти время, наполняя его вещами. Частью этой стратегии являются настойчивые призывы стойка ограничиться достаточным⁸⁸. Но эта попытка не может не провалиться, поскольку то, чем живёшь сейчас, быстро становится прошлым, а прошлым владеет смерть. «*Horas conplectere*», «наполнять часы», *hodierno manum inieceris*, «прибирать к рукам» (1, 2) – это время-имущество неизбежно превращает жизнь в дрящееся умирание.

⁸⁸ Примеры многочисленны: иметь столько книг, сколько можешь прочесть, не тратить силы на приобретение имущества, иначе оно отнимет все силы на его сохранение и приумножение и т. д.

Что касается коварного будущего, о нем Сенека вообще запрещает думать, ибо с будущим не-мудрый связывает необоснованные страхи и надежды, неисполнение которых приносит страдания⁸⁹.

Таким образом, остаётся лишь одно – держаться за настоящее. Жизнь сводится к тому что здесь и сейчас. «Кто везде – тот нигде», – предостерегает философ (2, 2). Однако, как мы уже говорили, настоящее есть неуловимый момент перехода от будущего к прошлому. Причём переход есть, а настоящего момента нет: «Она же или не явится, или скоро будет позади, никак не иначе»⁹⁰ (4, 3). В данном фрагменте Сенека говорит о смерти, но по нему мы можем судить и о самом времени. Переход от жизни к смерти таков же, как и от прошлого к будущему. Границей этого перехода является момент настоящего. Следовательно, попытка спасти время не может не провалиться еще и потому, что оно состоит из ускользающих неуловимых моментов.

Мы исследовали связь между временем и вещами, а теперь обратим внимание на другую пару понятий: жизнь и блага. Сенека призывает презреть жизнь⁹¹ (4, 4) и презреть блага (4, 6), потому что они несут с собой страх утраты. «Сделай же свою жизнь приятной [iucundam vitam], оставив всякую тревогу о ней», – говорит философ (4, 6).

В чём же будет состоять приятная жизнь, если презреть блага и саму жизнь? Несомненно, в сознании того, что жизнь и блага мною презираются. И действительно, если нечто можно презреть, руководствуясь одним лишь формальным приказом самому себе – «презреть», то «приятная жизнь», которая достигается благодаря этому, будет состоять в сознании, что ты презрел. И ни в чём большем, ибо всему отказано: «Пусть не так уж вкусны вода и мучная похлебка и ломоть ячменного хлеба, – но великое наслаждение в том, что ты способен даже ими наслаждаться...» (18, 10). Оказывается,

⁸⁹ «...Ты перестанешь бояться... если и надеяться перестанешь, – цитирует Сенека и далее продолжает сам: А главная причина надежды и страха – наше неумение приравниваться к настоящему и привычка засылать наши помыслы далеко вперед» (5, 7–8).

⁹⁰ *Necesse est aut perveniat aut transeat.*

⁹¹ «*Difficile est... animum perducere ad contemptum animae*». Перевод Ошерова: «Нелегко... добиться, чтобы дух презрел жизнь». В латинском есть слово *perducere* – «приводить», «доводить». В буквальном переводе вновь слышится властное действие: «Нелегко довести душу до презрения жизни».

всё богатство и многообразие чувств, удовольствий, переживаний можно заменить удовольствием от пустой формальной, лишённой тепла и вкуса мысли: «А я могу без этого обойтись».

Почему с жизнью и благами удаётся расправиться формальным поступком отказа, решением воли? Жест отворачивания возник из страха утраты и нежелания бояться утратить. Следовательно, этот поступок нацелен на то, чтобы овладеть желанием иметь. И стойку это удаётся. Вот что говорит Сенека, восхваляя достигаемое отказом высшее благо: «Ты думаешь, я тебя лишаю множества наслаждений..? Совсем наоборот: я хочу, чтобы радость не разлучалась с тобой, хочу, чтобы она рождалась у тебя дома. И это исполнится, если только она будет **в тебе самом**. Всякое иное веселье не наполняет сердце, а лишь разглаживает морщины на лбу: оно мимолетно» (23, 3). И рядом: «[Кто] презирает смерть, впустит бедность к себе в дом, держит наслаждения в узде, размышляет о терпеливости в несчастье? Радуется тот, кто не растает с такими мыслями, и радость его велика, но строга. Я хочу, чтобы ты владел (*possessio*) такую радостью: стоит тебе раз найти ее источник – и она уже не убудет» (23, 4).

Результатом медленного чтения «Нравственных писем к Луцилию» является то, что за привычными, въевшимися в нашу плоть и кровь рассуждениями о доблести, бедности и богатстве, жизни и смерти, обнаружили неожиданные поступки мысли – овладение, уравнивание, низведение, отказ. Только в самом себе Сенека видит единственное убежище от опасностей своего времени, пытаясь защититься, оградиться от мира самодостаточными мыслями «я имею», «я могу», «я мыслю». Выяснилось, что к благородным понятиям и рассуждениям о времени, жизни, самости, счастье примешана значительная доля страха. И все они оцениваются римским стойком в контексте имущества и власти, поскольку именно эти темы и проблемы были острыми и актуальными в эпоху императорского Рима.

ЧАСТЬ III. ПОСТУПОК КАК ПОДВИГ И «ЭКСПЕРИМЕНТ» (НА МАТЕРИАЛЕ РОМАНА «БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ» Ф.М.ДОСТОЕВСКОГО)

Глава I. Условия возможности поступка

Из предисловия романа мы узнаем, что главным героем «Братьев Карамазовых» является Алеша. Этот персонаж воплощает замысел писателя создать образ «положительно прекрасного человека». Такую задачу Достоевский поставил перед собой еще во время работы над «Идиотом»: «Главная мысль романа – изобразить положительно прекрасного человека. Труднее этого нет ничего на свете... Потому что это задача безмерная... Прекрасное есть идеал, а идеал – ни наш, ни цивилизованной Европы еще далеко не выработался»⁹².

Художник хотел создать положительный образ. Читая роман, мы невольно забываем об этом, отчасти потому что Иван Карамазов высказывает будоражащие идеи, отчасти потому что он и Дмитрий стоят в центре трагических событий.

Читатель невольно упускает из виду то, что главный герой – Алеша, поскольку персонажам, которые, исходя из слов автора, должны считаться второстепенными, посвящено гораздо больше страниц текста. И тем не менее прислушаемся к словам художника. В романе, действительно, описан важный, положительный духовный опыт. И он требует исследования.

⁹² *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 28. Ч. 2. С. 251. Далее в тексте указывается лишь том и страница.

1. Подвиг

Обратимся к образу Михаила. Это персонаж мало изучен и встречается он только в тех главах «Братьев Карамазовых», где ведется рассказ о старце Зосиме. Михаил совершил преступление – из ревности убил любимую женщину. Через четырнадцать лет герой решается объявить о своем преступлении, потому что «Господь не в силе, а в правде» (14, 280). Сила в данном эпизоде романа понимается как способность героя выносить ради семьи муки ада: «За кровь пролитую я всю жизнь готов мучаться, только чтобы жену и детей не поразить». Решение же объявить приходит к Михаилу как «мечта» (14, 279). Она, возникнув внезапно, противостоит мучительному усилию скрыть преступление.

Четырнадцать лет, прожитые после убийства, Михаил называет адом (14, 280). Ад, по словам старца Зосимы, есть «страдание о том, что нельзя уже более любить» (14, 280). Подобную мысль высказывает и сам Михаил: «Теперь не только ближнего моего, но и детей моих любить не смею» (14, 280). А после объявления преступления он полагает, что обрел рай: «Теперь уже смею любить детей моих и лобызать» (14, 83).

Следовательно, ад, страдания связаны с любовью. Страдание Михаила с присущей Достоевскому особенностью доводить переживания своих героев до предельной степени названо адом, а способность ласкать детей – раем. Таким образом, согласно Достоевскому, ад и рай есть уже в этом мире, в этой жизни, что свидетельствует о принятии, признании человеческой природы!⁹³

Поступок – убийство – вызывает в герое такое глубокое изменение, что для него становятся невозможны некоторые, казалось бы, простые и естественные проявления. Заставить же себя вести иным образом, нежели тем, который определен этим изменением, он не может. Понимание страданий как ада, т. е. как наказания,

⁹³ Это же было замечено Вячеславом Ивановым: «Метафизическое его [Достоевского] изображение имманентно психофизическому: каждый волит и поступает так, как того хочет его глубочайшая, в Боге лежащая или Богу противящаяся и себя от Него отделившая свободная воля» (*Иванов Вяч. Достоевский и роман-трагедия // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. М., 1990. С. 174*).

означает, что способность человека к любви является в то же время необходимостью осуществлять эту способность («могу ласкать детей» равно «не могу не ласкать», должен).

Соглашаясь ради семьи страдать и быть в аду, Михаил длит «не могу ласкать». Тем самым это состояние превращается в противоположное – «могу не ласкать». Таким образом, простое принятие несвободы является поступком, актом свободы, абсолютно меняющим смысл совершаемого действия. Получается, что между свободой и несвободой, «не могу не ласкать» и «могу не ласкать» есть плотное замещение, не оставляющее зазора промежуточного состояния. Превращение «не могу» в противоположное «могу не» показывает существенную значимость принятия. Безначальное принятие является началом определенного состояния, в котором становится возможным то, что было невозможно в предыдущем состоянии, и наоборот. Принятия или непринятия нельзя избежать из-за произвольности пришедшей мысли. Здесь может возникнуть вопрос: свободен ли человек, устроенный так, что его принятие или непринятие совершается произвольно, т. е. помимо его воли. Сформулируем этот вопрос сейчас, чтобы ответить на него позже.

Принятие несвободы свободно. Однако в ходе превращений «не могу» в «могу не» у героя не возникает способности ласкать детей – несвобода не исчезает в результате того, что была принята. Действительно, Михаил обретает способность любить лишь после признания. Это решение, противоположное готовности страдать ради семьи, приходит к герою как что-то необъяснимое и совершенно новое. Исполнение «мечты» положит конец существующему состоянию и страданиям.

Михаил предвидит вероятные последствия признания и трезво их оценивает. В отчаянии он говорит: «Жена умрет, может быть, с горя, а дети хоть и не лишатся дворянства и имения, – но дети варнака...» (14, 279). Тем не менее, аргументы в пользу семьи, обосновывающие решение не признаваться, никак не влияют на «мечту», не опровергают ее, не ослабляют. Зиновий⁹⁴ говорит Михаилу: «Идите», – поддерживая его в трудном решении (14, 280).

Исполнение «мечты» Михаил называет подвигом. Поскольку аргументы, выводимые из существующего состояния, не влияют на «мечту», Михаилу остается лишь метаться от мыслей, удержи-

⁹⁴ Имя Зосимы до пострига.

вающих его в «аду», к признанию и открывающемуся после этого «раю». Отсутствие третьего, компромиссного решения подобно плотному замещению «не могу» на «могу не». Значит, как и внезапность принятия, решимость совершить поступок, влекущий смену состояний, тоже относится к сфере действия свободы.

Почему одно состояние кончается и начинается новое, почему приходит мечта о новом, почему есть метание от одного к другому и новое не осуществляется сразу, почему «подвиг» побеждает «силу»? Ответы на эти вопросы таятся в свободе. Аргументы в пользу семьи действуют только в сфере решения не признаваться, в сфере сохранения существующего состояния. На решение признаться они не влияют. Действительно, Михаил называет свою мечту «невозможной и безумной» (14, 279). И хотя изнутри существующего состояния новое невозможно, именно оно будет осуществлено!

Признание в преступлении является невозможным в смысле «не могу», неспособности его осуществить: Михаил, после того как к нему пришла мечта, три года не признавался. «Не могу признаться» подобно «не могу ласкать детей». Последнее имеет ту особенность, что оно не поддается усилию воли и увещаниям рассудка. Оно является психологической и метафизической границей, очерчивающей состояние ада, в котором живет Михаил. Однако эта ограничивающая человека неспособность внезапно исчезает – после признания он говорит: «Теперь уже смею...». «Невозможное» признание – это подвиг, которым открывается рай. Невозможность показывает границу, отделяющую одно состояние от другого. Эта черта не существует, но реальна в том же смысле, в каком не существует невозможности перехода в другое состояние, не существует «ада» и «рая».

Преодолеть границу, пролегающую между «не могу ласкать» и «могу ласкать», позволяет желание. Об этом говорит другой герой романа: «Рай в каждом из нас затаен, вот он и теперь во мне кроется, и, **захочу**, завтра же настанет он для меня в самом деле и уже на всю мою жизнь» (14, 275).

Почему Михаил принял свое желание ласкать детей, жить в раю основанием для больших перемен в жизни, почему перестал мириться со своим адом? Очевидно, что причина изменений скрывается не в появлении новых жизненных обстоятельств, подталки-

вающих к действию, а в том, что это таящееся новое вообще было увидено, признано, принято внутри себя. Смысл изменения предельно прост: человек переходит в состояние, противоположное существующему. Психологически нельзя объяснить, почему это совершается, почему именно теперь принято решение покончить со старыми мучениями.

Обретение Михаилом рая определяется, с одной стороны, его человеческой природой (желание), с другой стороны, тем, что необъяснимо изнутри человека (приход новой мысли), но ему имманентно, поскольку новое предстает человеку в виде его собственной «мечты». Эта имманентность означает, что различные способности человеческой души неотделимы от того содержания, которым они наполнены, что в свою очередь свидетельствует об открытости и неполноте человека. Например, желание как одна из человеческих способностей неотделима от предмета желания. Не случайно рай и ад понимаются у Достоевского как состояния души.

Принятие своего желания ласкать именно в силу необъяснимости этого всё меняющего поступка, в силу свободы принятия есть обретение единственного безвозвратного пути, судьбы. После того, как открылась возможность покончить со старыми мучениями, встает выбор. Но он таков, что выбрать можно лишь новое. Иначе говоря, человек вынужден не просто делать выбор, но однозначный выбор.

Об уникальности поступка, принятии и долженствовании как взаимосвязанных понятий говорит М.М.Бахтин: «Единственность наличного бытия – нудительно обязательна. Этот факт моего неалиби в бытии, лежащего в основе самого конкретного и единственного долженствования поступка, не узнается и не познается мною, а единственным образом признается и утверждается»⁹⁵.

Михаил имел еще один опыт силы. Он прожил многие годы, не испытывая угрызений совести, почти забывая о преступлении. «Но все же стал наконец задумываться с мучением, не в подъем своим силам» (14, 278). Михаил женился, чтобы уйти от непосильных дум и вступить на «новую дорогу» (14, 279). Но все-таки ему не удалось бежать от страданий: «Его стала смущать бесперывная мысль: “Вот жена любит меня, ну что, если б она

⁹⁵ Бахтин М.М. Архитектоника поступка // Социол. исслед. 1986. № 2. С. 168.

узнала?»». Михаил женился, чтобы избавиться от мучений, следовательно, он сделал это не ради новых. И поскольку мучения появились «еще в первый месяц брака», значит, он не думал, что они возникнут.

Именно не думая, отталкивая бесплодные мысли, Михаил встает на новый путь. Однако он не бежит, представляя себе заботы супружества как то, что могло бы его занять и отвлечь. В противном случае встает вопрос, почему он не додумался до простой мысли, которая придет к нему в первый месяц после свадьбы: кого любит его жена? Михаил не бежит от дум, именно поэтому он не представляет, удастся ему это или нет. Герой не бежит, ибо в супружестве к нему придут мысли о преступлении, заговорит совесть, и он признается.

Результатом бесплодных размышлений Михаила, угрожавших продлиться бесконечно долго, явилось само отсутствие результата и понимание необходимости оторваться от недодуманного. О подобном отношении мысли и поступка рассуждает М.М.Бахтин: «Ответственный поступок один преодолевает всякую гипотетичность... Все попытки изнутри теоретического мира пробиться в действительное бытие-событие безнадежны; нельзя разомкнуть теоретически познанный мир изнутри самого познания до действительного единственного мира. Но из акта-поступка, а не из его теоретической транскрипции есть выход в его смысловое содержание...»⁹⁶.

Поскольку размышления не приводят Михаила к пониманию (то есть к наказанию) и могут длиться неопределенно долго, вырваться герою из них можно лишь свободно, например, благодаря желанию чему-то посвятить конечную жизнь, благодаря любви к своей природе и другому человеку, благодаря ответственности за судьбу.

Михаил женится, чтобы вступить на «новую дорогу». Какой она может быть для преступника? Путем к раскаянию и возмездию, освобождающему от преступления. И действительно, «новая дорога» приводит героя к наказанию. Женясь, Михаил оставляет путь замкнутого в себе преступления, одиночества и бесплодных мыслей. Началом новой дороги, ведущей к спасению, стал вы-

⁹⁶ Бахтин М.М. Архитектоника поступка. С. 32, 20.

ход навстречу другому человеку⁹⁷. Михаил женится, отрываясь от мыслей, забывая прошлое, не думая о будущем, все отступает на задний план: причины, следствия, условия⁹⁸. Герой не думает о том, имеет ли он право связать судьбу «прекрасной и благоразумной девицы» (14, 278) со своей судьбой убийцы. А будущее начнет определяться уже через месяц.

Подобное происходит и в случае с признанием: ни сохранение благоденствия семьи, ни сомнения – «Да и познают ли правду эти люди, оценят ли, почтут ли ее?» (14, 280) – не могут повлиять на необходимость признаться. Оно совершается как «чистое», символическое, идеальное и в то же время реальное действие⁹⁹. Забвение условий, причин и следствий говорит о том, что поступок совершается ради него самого свободным человеком. Этим действием открывается новая дорога, новое состояние, новые возможности (в смысле «могу»). Таким образом, поступок, переводящий в другое состояние, – прерывание длящегося, остановка, отрыв от прошлого и будущего, от собственных мыслей¹⁰⁰.

⁹⁷ Другой – одно из важнейших понятий философии Достоевского, мы обнаруживаем его и на уровне поэтики (принцип диалогизма Бахтина), и на уровне текста: порою Федор Павлович испытывал «необычайную потребность в верном и близком человеке»: «Дело было именно в том, чтобы был непременно другой человек... чтобы в большую минуту позвать его, только с тем, чтобы всмотреться в его лицо» (14, 86–87).

⁹⁸ То, что недоступно сознанию, из чего внезапно возникает «не-логичный» поступок, Бахтин формулирует в понятиях, унаследованных из классической немецкой философии, называя этот источник «я-для-себя». Обратись философ к учению Хайдеггера о бытии, возможно, его глубокая мысль была бы более прозрачна. Вот что говорит Бахтин: «Жить из себя, исходить из себя в своих поступках вовсе не значит еще жить и поступать для себя... Я-для-себя – центр исхождения поступка и активности утверждения и признания всякой ценности, ибо это единственная точка, где я ответственно причастен единственному бытию...» (*Бахтин М.М.* Архитектоника поступка. С. 56).

⁹⁹ Бахтин так характеризует поступок: это «последний итог, всесторонний окончательный вывод; поступок стягивает, соотносит и разрешает в едином и единственном и уже последнем контексте и **смысл** и **факт**, и **общее** и **индивидуальное**, и **реальное** и **идеальное** [выделено мною. – Л.К.], ибо все входит в его ответственную мотивацию; в поступке выход из только возможности в единственность раз и навсегда» (Там же. С. 32).

¹⁰⁰ Здесь следует вспомнить слова Бахтина о мире-событии, которое не является данностью, но должным, желательным.

После свадьбы Михаил не перестает думать о преступлении, но делает это иным образом. Мысли, посещающие его, вызваны тем, что происходит на новом жизненном пути. Теперь они не являются бесплодными, но приводят героя к цели – наказанию. Жена любит его, и Михаилу приходит на ум мысль: а что, если бы она узнала о его страшной тайне? Следовательно, герой обдумывает преступление не само по себе, но через себя. Далее, он обдумывает не через себя как такового, но через другого – мужа. Новая дорога – это не выход к другому как таковому, но женитьба. И другой не как таковой, а жена. Следовательно, поступок, с одной стороны, является символическим, идеальным действием, свободным от прошлого и будущего. С другой стороны, он совершается через другое, а не «как таковой».

Михаил, не решив проблемы преступления, женится. Но окажется, что решение будет найдено потом, являясь следствием его решительного поступка. Иными словами, не чистая мысль находит ответ на вопрос, но желание человека жить, ответственность за свою судьбу ставит его на новую дорогу, где невозможность ласкать детей вынудит его признаться, заставит так, что он сам захочет.

Опыт Михаила показывает, что от совершенного преступления нельзя уйти. Встав на дорогу преступления, невозможно свернуть и жить так, будто его не было: «Неправдой путь пройдешь, да назад не воротишься» (14, 280). Преступление есть начало пути, конец которого – наказание. Итак, сопоставляя два поступка Михаила, мы замечаем, что в обоих случаях (задумчивость – супружество, сохранение тайны – объявление) переход совершается в состояние, противоположное существующему. Он является результатом свободного выбора, ставящего на путь к истинному себе, желающему жить и любить. Совершается переход благодаря поступку, подвигу.

2. Любовь

Путь Михаила обрамлен двумя преступлениями: совершенным и несовершенно совершенным. О втором мы узнаем от самого героя. Умиравший Михаил признается Зиновии, что однажды приходил к нему с намерением убить: «Знай... что ты никогда не был ближе

к смерти» (14, 283). Почему это второе преступление не было совершено? Равно важен и противоположный вопрос: почему было совершено первое?

Михаил без затруднений попал в дом, с легкостью беспамятства убил любимую женщину. Оказавшись вне подозрений, «вначале даже и совсем не мучился угрызениями совести» (14, 278).

Кажется, что «легкое» преступление будто бы не затронуло Михаила – он даже начинает заниматься благотворительностью и посвящает этому делу много сил. Данная ситуация показывает, что герой может делать добро наряду со злом: убивать и творить благо одними и теми же руками.

У Достоевского принцип вседозволенности означает не столько дурную бесконечность зла, способность совершать все новое и новое зло, сколько стирание грани, разделяющей добро и зло¹⁰¹. Однако мы видим, что этой вседозволенности приходит конец в супружестве. Михаил обнаруживает, что не может руками убийцы ласкать детей: «не смею», «недостойн» (14, 279). Добро и нераскаившееся зло оказываются разделены непреодолимой чертой. Что разводит добро и зло, что делает невозможным то, что раньше было вполне возможно? Зададим также противоположный вопрос: как возможно, что одними руками убивают и занимаются благотворительностью?

Михаил безрезультатно, мучительно и одиноко думает о преступлении. Но любовь жены дарит герою понимание, ставя перед ним простые вопросы: сохранится ли любовь женщины, узнай она, что ее муж – убийца, ему ли принадлежит ее любовь, кто он: нераскаившийся преступник или любящий муж и отец? Михаил отвечает на них подвигом, проводя разделение, делающее невозможным зло наряду с добром. И вновь проблема преступления решается не в сознании, а в поступке. Любовь героя к жене оказывается опорой, принципом разделения добра и зла, выбором в пользу добра. Отметим еще одну выявившуюся особенность: убийца одинок, заперт в себе, не может быть при этом отцом и мужем, в то время как действие ради «отдаленной» всеобщей правды, ради идеи совпадает со спасением себя и простым счастьем семейного человека.

¹⁰¹ Об этом же говорит Дмитрий Карамазов: «Перенести я при том не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы» (14, 100).

После женитьбы Михаилу внезапно стала «мерещиться кровь убитой жертвы, погубленная молодая жизнь ее, кровь, вопиющая об отмщении» (14, 279) – он узнает в себе убийцу. Любовь жены явилась той необходимостью, которая заставила так, что Михаил сам захотел очиститься от преступления, стать достойным ее. Свобода равная необходимости разделяет безразлично соединившиеся добро и зло.

«Свобода равная необходимости» – в этом высказывании важно не столько то, что свобода есть необходимость на каком-то категориальном уровне. Существенно само тождество, слияние, согласие «хочу» и «должен». Действительно, трудно ответить на вопрос, свободен ли любящий, которого любовь «заставляет». Также нелегко ответить и на другой, поставленный выше вопрос: если принятие, т. е. акт свободы, совершается произвольно, независимо от воли, то можно ли вообще говорить о человеческой свободе? Тождество «хочу» и «должен» позволяет ответить на эти вопросы не в формальном, теоретическом плане, но в плане конкретного человеческого бытия.

Таким образом, у Достоевского человеческая любовь, любовь мужчины к женщине дарит возможность понимания, становится принципом разделение добра и зла. Ведь только в супружестве герою открывается преступление как «вопиющая об отмщении кровь, погубленная молодая жизнь», как невозможность любви. Более того, это понимание оказывается равно невозможности убить (Михаил не убил Зиновия). Следовательно, любовь, знание добра, неспособность совершить зло составляют некоторое единство, в то время как преступление совершается в темноте неразличности добра и зла. Отметим, что тождество любви и добра отличается от губительного стирания грани между добром и злом.

Там, где убийство стало возможным, уже ни запреты, ни угрозы не способны его предотвратить. Только там, где нет и не может быть убийства, там, где существует любовь, оно может быть предотвращено¹⁰². Преступление должно быть замещено любовью, «могу убить» замещено «не могу убить» (радикальное изменение, исключаящее третье, промежуточное состояние).

¹⁰² Г.В.Флоровский говорит: «Для Достоевского злой мир открывается в своей окончательной замкнутости, выйти из него можно только скачком или взлетом» (Флоровский Г.В. Религиозные темы Достоевского // О Достоевском:

Таким образом, решение проблемы преступления у Достоевского является символическим, «идеальным» в том смысле, что Достоевский мыслит идеями, решает проблемы на уровне сущностей. Ф.А.Степун пишет: «Слово идея – наиболее часто употребляемое Достоевским слово... Вся история творится, по мнению Достоевского, в конце концов, идеями... Эта вера в идеи заходит у Достоевского так далеко, что он даже власть денег и преступлений пытается понять как власть искаженных идей...»¹⁰³. Высказывание философа хотелось бы уточнить, в данном случае Достоевский не рассматривает преступление в качестве неверно понятой или искаженной идеи, но скорее пытается решить проблему преступления с помощью другой сущности – идеи любви.

3. Другой

Рассмотрим еще один эпизод романа, где речь идет о несовершеннолетнем преступлении. Старец Зосима старается предотвратить убийство и посылает к Дмитрию любимого брата Алешу, которого тот называет ангелом: «Послал я тебя к нему, Алексей, ибо думал, что братский лик твой поможет ему» (14, 250). Эта фраза, звучащая в романе, подчеркивает, что имена героев выбраны автором неслучайно: «Алексей» происходит из греческого языка, *ἀλεξίημα* означает «защита», «помощь».

Зосима, идя на дуэль, тоже вспоминает своего брата. В результате он решает выстрелить в воздух вопреки жестокому обычаю, а потом уходит из полка, чтобы постричься в монахи. Этот честный и смелый поступок Зосимы, в свою очередь, помог Михаилу признаться: «Глядя на вас, я теперь решился... Должен человек вдруг пример показать и вывести душу из уединения на подвиг братолюбивого общения» (14, 279, 276).

Во всех этих ситуациях образ другого человека, пример доброго поступка служит тем, что предотвращает преступление и помогает совершить подвиг. Другой изначально явлен и включен в человеческое бытие. Это позволяет задать вопрос и сразу же получить на

Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. С. 389).

¹⁰³ Степун Ф.А. Мирозерцание Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. С. 341, 342.

него ответ. Почему нельзя Михаилу искупить преступление «тайною мукой», почему обязательно требуется объявить о нем? Почему лишь признание перед всеми очистит и накажет Михаила? Именно потому, что правда есть явление правды, новый подвиг совершается в виду уже совершенного, а иначе, может быть, его и не было. Зосима говорит о роли брата в его жизни: «Не **явись** он в жизни моей, не будь его вовсе, и никогда-то, может быть... не принял бы я иноческого сана и не вступил на драгоценный путь сей» (14, 259)¹⁰⁴.

Верность мысли о том, что у Достоевского правда непременно должна быть явлена, подтверждается на примере уже рассмотренного эпизода: для Михаила невозможность проявлять любовь оказывается невыносимым мучением. Действительно, ведь и в аду ненаказанного преступления герой любит своих детей. Что означают слова, определяющие ад как «страдание о том, что нельзя уже более любить»? Именно то, о чем мы сказали: «нельзя любить» значит «нельзя являть любовь». Неявленная она причиняет боль, становится страданием и адом, требуя осуществления.

Любовь в Михаиле присутствует в модусе небытия, важно, что этот модус – не отсутствие, но ад¹⁰⁵. Иными словами, неосуществленной любви «в идее» нет в том конкретном смысле, что ее плотно замещает ад¹⁰⁶. Вероятно, именно поэтому у Достоевского столь необычное христианство: ад, рай явлены в земной жизни человека. Любовь героя к детям, к жене приобретает метафизический и религиозный смысл, она дарит ему высшую жизнь или приносит самые страшные мучения.

¹⁰⁴ У Достоевского метафизические вопросы идеи и явления неотделимы от жизненных событий его героев. Об опасности разрыва между идеальным и реальным размышляет М.М.Бахтин: «Вследствие того, что теория оторвалась от поступка и развивается по своему внутреннему имманентному закону, поступок, отпустивший от себя теорию, сам начинает деградировать. Все силы ответственного свершения уходят в автономную область культуры, и отрешенный от них поступок ниспадает на степень элементарной биологической и экономической мотивировки, теряет все свои идеальные моменты... Теория оставляет поступок в тулом бытии, высасывает из него все моменты идеальности в свою автономную замкнутую область, обедняет поступок» (*Бахтин М.М. Архитектоника поступка*. С. 52).

¹⁰⁵ Небытие не просто то, что «не существует», но важный опыт человека, об этом говорит Хайдеггер в программной статье «Что такое метафизика?»: «Ужасом приоткрывается Ничто» (*Хайдеггер М. Время и бытие*. М., 1993. С. 21).

¹⁰⁶ Это еще одна интересная отсылка к пониманию загадочного парменидовского высказывания о том, что «небытия нет».

Вернемся к понятию явления и попытаемся прояснить, как оно понимается у Достоевского. Герой мечтает о признании: «Восстать, выйти перед народом и **объявить** всем, что убил человека» (14, 279). Кого имеет в виду Михаил, говоря «все»? Все население городка Скотопригоньевска, вся Россия, все человечество? Нет, «все» в данном случае понимается не с количественной точки зрения. Михаил признается перед гостями, приглашенными на его день рождения. Тем не менее, выходя к горстке людей, Михаил оказывается перед «всеми», перед родом человеческим¹⁰⁷. Таким образом, явление правды возводит гостей до идеи людей.

Однако сказанным не исчерпывается глубина мысли Достоевского в отношении этой темы. Признание Михаила есть служение правде ради людей. Объявление совершается именно для того, чтобы явилась правда не абстрактно, не в воздух, но перед конкретными людьми, гостями. И действительно, подвиг не пропал даром, явленное не осталось незамеченным, оно было увидено, например, Зиновием. Почему же старец видит Божью милость в том, что люди не поверили Михаилу. По его мнению, недоверие людей спасло семью раскаявшегося преступника. Зиновий говорит, что позже некоторые поверили, «очень начали посещать меня и расспрашивать с большим любопытством и радостью: ибо любит человек падение праведного и позор его» (14, 283). Значит, справедливы были страхи Михаила: « – Да и познают ли правду эту люди, оценят ли, почтут ли? – Господи! о почтении людей думает в такую минуту» (14, 280). Последние слова принадлежат Зиновью. Почему он говорит о почтении людей как о недостойном внимания человека, идущего на подвиг?

С одной стороны, признание совершается ради людей. С другой стороны, злорадствующие о падении, действительно, не познали правду: она им не явилась – они ее не увидели. Таким образом, гости разделились на тех, кто олицетворяет, являет род людской, и тех, кто злорадствует над падением праведника. Но это не значит, что первые имеют идею, являют ее, а злорадствующие нет. В свете правды и они хорошо видны, они тоже явление и идея. Из этого можно сделать вывод, что явление – то, что должно быть увидено.

¹⁰⁷ В данном контексте у Достоевского идея и явление оказались связаны с правдой. Здесь можно провести параллель с Платоном, поскольку у античного философа идея блага является верховной.

Следовательно, и само явление является через другое – через видящий глаз. И вновь мы вышли к теме другого, которая столь важна для самого Достоевского.

Интересно, что история жизни Михаила в романе занимает очень мало места¹⁰⁸. Однако она является ключом ко всему произведению, ибо в ней можно прочесть «что такое человек», в ней дан образ, который помогает понимать других героев романа. Подобно тому, как явление правды возводит гостей во «всех», т. е. являет человека как такового, порождает идею человека, в свете которой станет виден каждый из гостей в отдельности, так же и в свете образа Михаила нам легче дается понимание других героев романа. Однако краткость этого текста утаивает значительность содержания.

Как и у Платона, у Достоевского проблематика идеи связана с проблемой знания (понимания). Отметим, что видение явленного равнозначно пониманию, которое дает ум. В этом контексте интересен пример Смердякова. Рассказчик называет его созерцателем (14, 117). Иван говорит слуге: «Нет, ты не глуп, ты гораздо умней, чем я думал...» (15, 66). И действительно, «идиот» Смердяков безошибочно постигает «великие» идеи Ивана Федоровича Карамазова, считающего себя гением. Слуга понимает без слов, вступая с господином в молчаливый сговор.

Таким образом, Достоевский показывает, что способности и возможности человека не определяются лишь его психофизической природой, потому что человек – открытое существо. Способности человека поддерживаются, усиливаются или, наоборот, ослабляются, остаются скрытыми в результате взаимодействия или отсутствия связи с тем, что Достоевский называет божественным, «фантастическим». Так, у Михаила сила то исчезает, то вдруг возникает – он не может выносить мучительные мысли, но ради семьи готов жить в аду.

Вот еще один пример связи явления и понимания, а также важности образа другого: лицо Алеши «пророчествует» Зосиме. Своим духовным обликом юноша столь похож на собственного

¹⁰⁸ Так, В.Соловьев считает церковь центральной идеей романа «Братья Карамазовы», хотя лишь две книги из двенадцати рассказывают о событиях, происходящих в монастыре (Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. С. 40).

брата старца, что Зосима видит не два, а одно лицо: «То первое **явление** было еще в детстве моем, и вот уже на склоне пути моего явилось мне воочию как бы повторение его» (14, 259).

Жизнь Зосимы очерчена двумя явлениями одного лица. Этот повтор заставляет старца вспомнить начало и служит ему для «проникновения» в смысл жизни, «пророчествует». Первое явление поставило на путь, определило судьбу Зосимы: «Был этот брат мой в судьбе моей как бы указанием и предназначением свыше, ибо не явись он в жизни моей, не будь его вовсе, и никогда-то, может быть... не принял бы я иноческого сана и не вступил на драгоценный путь сей» (14, 259). Чему же служит второе явление? Оно показывает конец пути, связывая его с началом.

У Зосимы, как и у Михаила, была мечта: «Удивлялся себе самому и такой странной мечте моей». Она заключалась в желании воскресить рано умершего брата, завещавшего: «Живи за меня!» (14, 263). Алеша для старца является исполнением мечты о воскресении.

Достоевский в одном из юношеских писем к брату пишет: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» (28–1, 63). Писатель ставит героев в экстремальную ситуацию преступления для того, чтобы понять, что же такое человек.

Иван Карамазов, подозревая брата Дмитрия в убийстве, называет его «извергом» (15, 39). Внутренняя форма слов «преступник» и «изверг» – выход за пределы. О границах человеческого размышляет и сам Дмитрий: «Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил» (14, 100). Проект Великого инквизитора устроить человечество, лишив его свободы, является попыткой «сузить» человека¹⁰⁹. В истории жизни Михаила можно найти немало ответов на поставленный художником вопрос: подвиг – очень тесные врата, ад – невозможность проявлять свою любовь. Таким образом, исследование Достоевским человека отчасти ведется и как поиск границ человеческого.

¹⁰⁹ Для стиля Достоевского характерно, что не только автор пытается «выработать идеал» человека, познать, что такое человек, но и герои его романа.

Глава II. Cogito: между добром и злом

При написании романа первая задача художника, о чем говорилось в начале первой главы, состояла в том, чтобы дать образ «положительно прекрасного человека», вторая же – в том, чтобы изобразить сомнения и колебания. В подготовительных заметках к роману «Житие великого грешника», переименованного позднее в «Братья Карамазовы», Достоевский пишет: «Хотя деньги и страшно его устанавливают на известной твердой точке и решают все вопросы, но иногда точка колеблется (поэзия и многое другое), и он не может найти выхода. Это-то состояние колебания и составляет роман» (10, 317).

Чем вызваны сомнения Ивана Карамазова, что кроется за ними, предстоит выяснить во второй главе этого исследования. Начнем же его с утверждения: колебания одного из главных героев романа не являются его психологической особенностью.

4. «Все позволено»

Мы выяснили, что помощь – это пример поступка или просто лицо другого человека. Однако образ другого помогает и в деле зла, вернее, подталкивает. Смердяков убил Федора Павловича, но обвиняет в этом Ивана: «Вы убили [отца], вы главный убивец и есть, а я только вашим приспешником был... и **по слову вашему** дело это и совершил» (15, 59). Почему не убивавший Иван тем не менее является, по мнению слуги, главным преступником?

Во время разговора, произошедшего после смерти старика Карамазова, Смердяков долго не может поверить, что Иван не знал о замышляемом им преступлении, и, когда понимает, что тот не подстрекал, говорит: «Ан вот вы-то и убили» (15, 59). Однако, по мнению слуги, Иван виноват даже в том случае, если он не вступал в молчаливый сговор: «...Если вы действительно, как сам вижу, не понимали ничего доселева и не притворялись предо мной... то все же вы виноваты во всем-с» (15, 63).

Смердяков говорит Ивану: «...На вас все мое упование, единственно как на **господа бога-с!**» (15, 44). Следовательно, Карамазов явился для Смердякова тем словом, по которому совершилось пре-

ступление¹¹⁰, именно поэтому он и является главным убийцей. Иван – для слуги «бог»¹¹¹, отчего оказалось неважно, сознавал он, чем послужил Смердякову или нет.

Слуга совершил преступление ради трех тысяч, но, когда исчезает «слово», деньги ему становятся ненужны: «Не надо мне их вовсе-с. Была такая прежняя мысль-с, что с такими деньгами жизнь начну... такая мечта была-с, а пуще все потому, что “все позволено”. Это вы вправду меня учили-с, ибо много вы мне тогда этого говорили: ибо коли Бога бесконечного нет, то и нет никакой добродетели, да и не надобно ее тогда вовсе. Это вы вправду...» (15, 67). Смердяков полагает, что добродетель не нужна без бесконечного Бога, а деньги – без вседозволенности.

Иван фактически отказывается от принципа «все позволено», поскольку ощущает за собой вину и готов признаться в соучастии, даже не будучи убийцей: «Нет, нет, не подбивал! Но все равно, я покажу на себя сам... Я все скажу, все. Но мы явимся вместе с тобою!» (15, 67). После отречения Ивана, столь неожиданного для убийцы, Смердяков продолжает верить слову, подвигшему его к преступлению («Это вы вправду...»), но без «бога-лица», без того, чтобы слово являлось в ответственным за него лице, без другого Смердяков не может следовать вседозволенности¹¹². А иначе зачем слуга ввязался в разбирательство: хотел Карамазов смерти отца или нет, почему не затаился со своими кровавыми деньгами, но стал отвечать на вопросы Ивана?

Смердяков всесторонне защитился от преступления. Физическое наказание за него несет Дмитрий, моральная ответственность лежит на Иване. Кроме того, Смердяков высказывает Ивану надежду на то, что тот его «...от других защитили бы»

¹¹⁰ Здесь мы имеем непосредственную отсылку к христианству. Для Достоевского характерно, что и в отношении положительных, и в отношении отрицательных героев затрагиваются одни и те же темы. Например, тема слова как действующей силы.

¹¹¹ Н.А.Бердяев пишет: «Бог у него раскрывается в глубине человека и через человека. Бог и бессмертие раскрываются через любовь людей, отношение человека к человеку» (*Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. С. 229*).

¹¹² Об этой первичности лица говорит Достоевский в письме к Кавелину: «Христос ошибался – доказано! Это жгучее чувство говорит: лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами»...

(15, 63). Значит, Смердякову недостаточно верить в слова «все позволено», ему нужен «бог»-защитник, без этого он не может распорядиться деньгами, не может взять на себя груз ответственности за совершенное им убийство. Иван же и придуманный им Великий инквизитор стараются разорвать эту связь с Богом, утверждая возможность добродетели, любви к людям без Него: «Люди совокупаются, чтобы взять от жизни все, что она может дать, но непременно для счастья и радости в одном только здешнем мире...» (15, 83).

Слово и лицо, Бог и мир, идея и явление – всякий раз у Достоевского одно связано с другим. И мы увидим, что дерзкое намерение Ивана разорвать эту связь останется лишь на словах.

5. Гордыня и сомнение

Смердяков вывел из слов Ивана о вседозволенности очень конкретное следствие – желание смерти отца. Иван узнает об этом своем желании от слуги. Он несколько раз просит Смердякова: «Говори же, пожалуйста, говори, добавляя: – обо мне потом» (15, 61). Благодаря слуге Иван вспоминает, как подслушивал на лестнице за отцом, и спрашивает себя: «Для чего я тогда поехал в Черемашню?.. Да, я этого тогда ждал, это правда! Я хотел, я именно хотел убийства!» (15, 54).

Из сказанного следует, что правда Ивана заключена не в нем самом, а в другом человеке – Смердякове. Истинный смысл его поведения объясняется фактом убийства, совершенного другим: «Но если только он убил, а не Дмитрий, то, конечно, убийца и я» (15, 54).

Как Иван для Смердякова, так и Смердяков для Ивана – «слово», помощник, вернее, пособник: «Чтоб убить – это вы сами ни за что не могли-с, да и не хотели, а чтобы хотеть, чтобы другой кто убил, это вы хотели», – говорит Смердяков (15, 52). Поступок и слово другого сообщают герою больше, чем он о себе знает¹¹³, помогают ему понять себя и смысл собственных действий. Так же и

¹¹³ В этом состоит одно из объяснений известного художественного принципа Достоевского – двойничества. Столкновывающих друг друга персонажей может быть и два, и три, и даже больше.

Зосиму образ Алеши заставляет «удивляться самому себе». Через другого человека, удивляясь, видят «странную мечту» (14, 100), «тайное желание» (15, 66), являют себе себя.

Иван, признаваясь перед собой в желании смерти отца, отказывается от результатов совершенного по его слову, потому что не хочет быть заодно со слугой, не любит лица Смердякова, не хочет такого «бога». Рассказчик говорит, что в эти месяцы сильно страдала гордость Карамазова (15, 56).

Иван пытается вырваться из связанности общим делом: «Что я в союз, что ли, в какой с тобою вступал, боюсь тебя, что ли?» (15, 51). Герой находит два способа бегства от Смердякова: убить его – «Если я не смею теперь убить Смердякова, то не стоит жить...», (15, 54)¹¹⁴ или привести на суд и признаться самому – «Если я еще не убил тебя до сих пор, то только потому, что берегу тебя на завтрашний ответ на суде» (15, 66).

Герой готов как на преступление, так и на противоположное – служение правосудию именно потому, что им движет гордость и уязвленное самолюбие. Причина его поступка заключается не в жажде справедливости, а в стремлении избавиться от сообщника. Отметим еще один важный момент: Иван ошибочно уверен, что благодаря собственной смелости он сможет сам разорвать связь со Смердяковым. В это заблуждение его тоже подвергает гордыня.

Так же, как Смердяковым, Иван недоволен своим чертом: «Нет, я никогда не был таким лакеем! Почему же душа моя могла породить такого лакея, как ты?» (15, 83). Как Смердякову, герой грозитя черту, что убьет (15, 83), говорит, что не боится (15, 72) и всячески пытается избавиться от него. Но освободиться от двойника ему не удастся. Когда Карамазов уже совсем ослаб в приступе безумия, он лишь просит: «Оставь меня... мне скучно с тобою, невыносимо и мучительно! Я бы много дал, если бы мог прогнать тебя!» (15, 81). Черт на это отвечает: «Умерь свои требования, не требуй от меня “всего великого и прекрасного”¹¹⁵ и увидишь, как мы дружно с тобой уживемся» (15, 81). Из сказанного можно за-

¹¹⁴ Об этом Иван говорит множество раз. См. на стр. 52, 57, 66, 68 в томе 15.

¹¹⁵ У Смердякова «все великое и прекрасное» сводится к чистоплотности и хорошему платью. На основании этого он считает себя вправе презирать других людей (14, 115).

ключить, что гордыня Ивана держится на «всем великом и прекрасном», на «смелости»¹¹⁶. О том, как у Достоевского понимается грех гордыни, мы и будем теперь говорить.

Смердяков убил «по слову» и по желанию Ивана:

– ...Обнаружив, какую вы жажду имели к смерти родителя...

– Так имел, так имел я эту жажду, имел? – проскрежетал опять Иван.

– Несомненно имели-с и согласиём своим мне это дело молча тогда разрешили-с (15, 51).

Еще до убийства Иван и Алеша разговаривают об опасности, грозящей жизни отца. Иван отвечает брату: «Знай, что я его всегда защищу. Но в желаниях моих я оставляю за собою в данном случае полный простор» (14, 132). Лжет ли старший Карамазов слуге, выдавая за вероятное свое определенное желание: «Может быть, действительно я имел тайное желание, чтоб... умер отец...» (15, 66)? Если не лжет, то почему Иван не знает о себе: хотел он смерти или нет?

Прежде всего скажем, что Иван не лжет, ибо, прояснив благодаря Смердякову свою виновность, он радуется концу колебаний и твердому решению признаться перед судом. В таком случае возникает вопрос: почему Иван не уверен в своем желании, почему только на основании факта убийства он решает, что отъезд в Черемашню означал желание смерти отца?

Но прежде чем ответить на этот вопрос, рассмотрим еще одну ситуацию сомнений. На суде Иван охвачен метаниями: «Не беспокойтесь, ваше превосходительство, я достаточно здоров и могу вам кое-что рассказать любопытное» (15, 116). Однако на последовавшее затем приглашение председателя суда Карамазов отвечает: «Не имею ничего особенного». В конце концов герой все-таки признается, говоря при этом: «Я, ваше превосходительство, как та крестьянская девка... За ней ходят с сарафаном али с паневой... чтобы

¹¹⁶ Размышляя над романом, Лосский формулирует принцип вторичности всякого зла: «Невозможность непосредственной ненависти к Богу и ко всякому бытию как таковому есть одно из следствий неосуществимости абсолютного зла, тогда как абсолютное добро, именно Бог и Царство Божие существует. Абсолютное зло, т. е. уничтожение бытия просто ради уничтожения его, будучи высшею целью Сверхсатаны, не вносило бы никакого раздвоения в его поведение (Лосский Н. О природе сатанинской (по Достоевскому) // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. С. 295). Двойственность, соседство в мыслях Ивана зла и «всего великого и прекрасного» – оттого, что у человека нет абсолютного зла.

завязать и венчать везти, а она говорит: “Захоцу – вскоцу, захоцу – не вскоцу”» (15, 116). Что такое метания Ивана, похожи ли они на сомнения Михаила перед совершением подвига?

Михаил тоже метался между решением признаться и готовностью страдать ради семьи. Причина колебаний Михаила заключалась в трудности подвига, который был ему жизненно необходим, чтобы спастись от невыносимых мук ада. У Ивана иначе: его поступок не является необходимым и совершается бесцельно: «О, ты бы много дал, чтобы узнать самому, для чего идешь!» (15, 88). Горячее желание Михаила: «Захоцу, будет рай», – помогает совершить подвиг, ведя по пути к достижению рая. Желание Ивана – произвол, когда два противоположных поступка одинаково возможны, а безразличное «захоцу» означает как раз отсутствие желания. Подвиг Михаила «невозможен», поскольку требует от него всех сил для осуществления. Иван не говорит о трудности предстоящего поступка, не нуждается в помощи, как Михаил, и полагается лишь на свою смелость. Все его внимание направлено на то, что захотеть, или на то, чтобы захотеть. После признания Михаил оказывается в «раю», а поступок Ивана не достигает цели. Нерешительность и бездействие Карамазова – следствие его искренних сомнений. Особенность этих колебаний состоит в том, что они прекращаются лишь после того, как с помощью другого человека Иван утверждает в признании своей виновности. Сомнения героя таковы, что не могут прекратиться, не могут быть решены в его собственном сознании.

6. Властное сознание

Черт говорит Карамазову: «О, ты идешь совершать подвиг добродетели, а в добродетель-то и не веришь – вот что тебя злит и мучит...» (15, 87). Черт философствует: «Совесть! Что совесть? Я сам ее делаю» (15, 87). Исходя из приведенных фраз, о совести, добродетели и признании Ивана на суде, можно сказать лишь нечто формальное: они подчинены воле в том смысле, что могут быть, а могут и не быть. В этом проявляется действие властного сознания: оно все себе подчиняет, ему все принадлежит, ибо оно само все

создает¹¹⁷. Это красноречиво выражено чертом: «Je pense donc je suis¹¹⁸, это я знаю наверно, остальное же все, что кругом меня, все эти миры, Бог и даже сам сатана – все это для меня не доказано, существует ли оно само по себе или есть только одна моя эманация, последовательное развитие моего я...» (15, 77).

Мы говорили о том, что правда и любовь есть явленная правда и любовь. Да, их являет человек, но они не перестают от этого быть подлинными. Почему же cogito, сомневающееся в существовании другого, так презрительно и самоуверенно говорит, что оно «делает» совесть? Или, скажем иначе, почему то, что создано властным сознанием, достойно презрения? Повторим, cogito действует таким образом, что создаваемое им может быть, а может и не быть. «Может и не быть совести» – это бессовестность, следовательно, и властное сознание, «делающее» совесть, тоже есть бессовестность.

В этой ситуации для властного сознания остается незаметно самое важное: оно не верит в созданное им – в то, что, по сути, должно быть единственно достоверно для принципа cogito. Не верит, ибо сотворенное не подлинно и оно противоречит тому, что cogito намеревалось создать. Именно это внезапно возникшее заставляет властное сознание сомневаться в самом себе, лишаясь опоры – единственной достоверности.

В тексте мы находим подтверждение этим размышлениям. Иван все время пытается убедить себя, что черт – плод его воображения, т. е. создан им самим, зависит от его воли, следовательно, ненастоящий черт. До тех пор, пока удастся доказывать себе, осознавать, что черт ненастоящий, Ивану кажется, что он удерживается от безумия: «Но я не боюсь тебя. Я тебя преодолею. Не свезут в сумасшедший дом!» (15, 72). Почему Иван считает, что осознание безумия спасает от него¹¹⁹? Именно потому, что, во-первых, властное сознание полагает себя как достоверное и, во-вторых, потому,

¹¹⁷ Федор Павлович высказывается о религии как созданной попами (14, 123). Иван говорит: «Если бы не было Бога, то следовало бы его выдумать» (14, 213).

¹¹⁸ Для удобства в дальнейшем мы будем использовать вместо приведенной французской фразы «Мыслю, следовательно, существую» латинское слово cogito. Заметим, что в данном тексте cogito и всё из него проистекающее изучается вне контекста картезианской философии.

¹¹⁹ Михаил встал на путь спасения тоже после осознания себя преступником. Но там помимо осознания была еще любовь к жене.

что сознает неподлинность всего, сделанного им. Этот кричащее противоречие очевидно для взгляда извне и абсолютно незаметно для cogito, замкнутого внутри себя.

Разговор Карамазова с чертом состоит в том, что он все время пытается поймать двойника: «Это я, я сам говорю, а не ты!», «Ни одной минуты не принимаю тебя за реальную правду. Ты ложь, ты болезнь моя, ты призрак»¹²⁰ (15, 72). Из приведенных фрагментов видно, что герой бесконечно повторяет однообразное действие: он пытается охватить слова черта и самого черта, включить в себя («ты – это я»), сделать его тождественным собственному сознанию. Следовательно, cogito – это готовность помыслить нечто как тождественное себе, в результате чего другое перестает быть другим¹²¹.

В то же время cogito нуждается в другом для совершения акта «мыслию, следовательно, существую». Черт описывает Ивану **метод сомнения**:

– Это я тебя поймал, а не ты меня! Я нарочно тебе твой же анекдот рассказал, который ты уже забыл, чтобы ты окончательно во мне разуверился.

– Лжешь! Цель твоего появления уверить меня, что ты ешь.

– Именно. Но колебания, но беспокойство, но борьба веры и неверия – это ведь такая иногда мука для совестливого человека, вот как ты, что ему лучше повеситься. Я именно, зная, что ты капельку веришь в меня, подпустил тебе неверия уже окончательно, рассказав этот анекдот. Я тебя вожу между верой и безверием попеременно... Новая **метода-с**: ведь когда ты во мне совсем разуверишься, то тотчас меня же в глаза начнешь уверять, что я не сон, а есмь в самом деле...» (15, 80).

Сопоставляя озвученный чертом принцип cogito, основанный на том, что существование другого не доказано, и описание «новой методы», можно сказать, что cogito и есть сам акт сомнения. Сомнение

¹²⁰ Подобные шаги совершаются многократно: «Я, сам я, только с другою рожей. Ты именно говоришь, что я уже мыслю... и ничего не в силах сказать мне нового!», «Ты только все скверные мои мысли берешь, а главное глупые», «Но я не хочу верить, что ты ешь! Не поверю!», «Нет, ты не сам по себе, ты – я, ты есть я и более ничего! Ты дрянь, ты моя фантазия!», «Я тебя поймал! – этот анекдот о квадриллионе лет – это я сам сочинил!.. Ты сон и не существуешь!», «Все, что ни есть глупого в природе моей, давно уже пережитого, перемолотого в уме моем, как падаль, – ты мне же подносишь как какую-то новость!», «Молчи, обманщик, я прежде тебя знал...».

¹²¹ Тождество, лишаящее другого его инаковости, отличается от тождества, в котором два соединяются в одно, не теряя при этом равенства себе.

ставит вопрос: действительно ли другое есть другое, а не порождено собственным сознанием. Акт сомнения, описанный чертом, разворачивается следующим образом: после того как *cogito* усомнилось в том, что другое есть другое, поглотило его и осталось с самим собой, следующим его действием оказывается отталкивание себя как другого от того, что им уже поглощено, чтобы затем охватить и себя как другое. В результате властное сознание получает доказательство собственной несомненной абсолютности, обосновывающей также достоверность сомнения и отсутствие другого как такового.

Cogito, как и преступление, замкнуто внутри себя, поэтому само выйти из этого круга оно не может. Замкнутость, сомнения и метания внутри *cogito* мучительны. Черт подсказывает причину смерти Смердякова, когда говорит о сомнении: «Лучше повеситься». Слуга, как и Карамазов, мечется между противоположными решениями: во второе свидание Иван видит у Смердякова тетрадку с французскими словами (убийца готовился бежать с деньгами во Францию), в третье – книгу Исаака Сирина.

Достоевский указывает на источник сомнения. У Ивана не решен вопрос о существовании Бога и бессмертии души. Зосима ему говорит: «Если не может решиться в положительную, то никогда не решится и в отрицательную, сами знаете это свойство вашего сердца; и в этом вся мука его» (14, 65). Колебания «хотел или не хотел смерти отца», «признаться или не признаваться на суде» являются следствием нерешенности более общего вопроса о Боге и душе. Следовательно, ответ на конкретный вопрос, касающийся жизненной ситуации, сводится, возводится к более общему. О том, что решение главного вопроса, конец колебаний необычайно важны для Ивана, свидетельствует искренняя радость, возникшая вместе с внезапной твердой решимостью признаться на суде (15, 68).

Выше говорилось о том, что сомнения героя никогда не могут разрешиться в отрицательную сторону, потому что Иван требует «всего великого и прекрасного», он не хочет, чтобы у его Бога было лицо Смердякова. Почему же вопрос не может решиться в положительную? Почему вдруг исчезла решимость признаться? И почему Иван все-таки идет на суд, не веря в добродетель?

Иван бредит: «Для чего ты туда потащишься, если жертва твоя ни к чему не послужит? О, ты бы много дал, чтоб узнать самому, для чего идешь! И будто ты решился?.. Ты всю ночь будешь сидеть

и решать: идти или нет?» (15, 88). Герой идет на суд признаваться, ведомый методом сомнения (мы уже говорили о том, что он идет туда не ради торжества справедливости, не ради наказания). Ивана качнуло в сторону преступления, Иван помыслил убийство, отождествил себя с убийцей¹²². За этим следует противоположное действие: властное сознание, чтобы помыслить самое себя, отталкивается от преступления, поскольку последнее уже перестало быть другим. Раскачивание маятника сомнения из стороны зла в сторону добра – это полный охват сознанием реальности, захват всего, в результате чего достигается выполнение главного условия – отсутствие другого. Искренняя неуверенность Ивана, хотел он смерти отца или нет, колебания признаваться или не признаваться есть осуществление *cogito* полноты власти, выражающейся в готовности совершать зло наряду с добром, иначе говоря, во вседозволенности. Таким образом, мы находим у Достоевского очень конкретное описание работы механизмов сознания, для которого не существует другого как такового.

Бахтин объясняет сомнения этого героя с помощью понятия диалога: у Ивана «внутридиалогическое разложение воли»¹²³, в его душе звучит два голоса. Смердяков слышит лишь один голос, подталкивающий его к убийству, другой же голос «дает основание Алеше оправдать Ивана, несмотря на то, что Алеша сам отлично знает и второй, “смердяковский” голос в нем». Как мы увидим ниже, Алеша говорит брату «не ты» не потому, что признает невиновность Ивана, а потому, что пытается помочь, остановить действие метода сомнения, работу властного сознания – *cogito*.

Метод сомнения – это, по словам черта, принцип достоверности. Встает вопрос: что более достоверно – сомнение Ивана или его внезапная радостная решимость? Решимость признаться, счастье оттого, что колебания кончились, внезапно исчезают из-за промедления. Решение Ивана, не будучи исполнено сразу, немедленно поглощается сомнением. Оба героя, Михаил и Иван, стоят перед необходимостью «подвига». Михаилу удастся совершить поступок и перейти в новое состояние, он принимает помощь другого человека – Зосимы. Ивану же не удастся, он отказывается от всякой помощи и в конце концов сходит с ума. Таким образом, Достоевский

¹²² «Но если только он убил, а не Дмитрий, то, конечно, убийца и я» (15, 88).

¹²³ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 302.

показывает, что метод сомнения не достоин доверия в отношении нового, и эта недостоверность – не гносеологическая характеристика метода, но гибель и безумие, не просто не-достоверность, но то, что закрывает путь к спасению. Сомнения и колебания Ивана не иррациональность человеческого духа, о чем многократно говорили критики и почитатели Достоевского, но работа сознания по обеспечению самодостаточности, абсолютности Я – притом, что «абсолютность» явлена как вседозволенность.

7. Несвобода

Иван идет на суд, не зная, зачем он это делает, с ощущением бессмысленности совершаемого поступка. Более того, он идет, не желая того, несвободно, презирая себя: «Но ты все-таки пойдешь и знаешь, что пойдешь, сам знаешь, что как бы ты ни решал, а решение уже не от тебя зависит. Пойдешь потому, что не смеешь не пойти. *Le mot de l'énigme* [разгадка], что я трус!» (15, 88).

Таким образом, герой оказывается в ситуации безвыходности. Все, что бы ни намеревался сделать Иван, кажется ему неправильным. Герой чувствует себя трусом в обеих ситуациях: идет ли он признаваться либо нет. В первом случае Иван считает себя трусом, нарушая принцип «все позволено», во втором – не исполняет обещания-угрозы, что он сам пойдет и поведет Смердякова на суд признаваться.

Карамазов является на суд, думая, что идет служить добродетели, не веря в нее. Однако он не видит того, что правит им при совершении этого поступка. Он думает, что идет служить добродетели, потому что не посмел следовать принципу «все позволено». Боясь оказаться трусом, боясь презирать себя, движимый гордыней, на суде Иван, хотя и называет себя убийцей, собственной вины не признает: «Ну, берите же меня вместо него! Для чего женибудь я пришел...» (15, 118). Однако правда не была явлена суду, признание Ивана не помогло тому, чтобы свершилось справедливое правосудие. В результате осужден был Дмитрий. Таким образом, несвободно, без веры в добродетель, без искреннего желания послужить ей Ивану не удалось явить правду: его признание было воспринято судом как истерика и безумная выходка¹²⁴.

¹²⁴ Любопытно, что признанию Ивана не поверили, как не поверили и Михаилу. Повтор как приглашение читателя к сравнению.

Хотя старший из братьев Карамазовых смел и честен¹²⁵, его попытка совершить добродетельный поступок не удалась. Впрочем, Иван также не воспользовался вполне и оставленным за собой правом желать смерти отца, в то время как желание Михаила («захочу, будет рай») приводит героя к цели. Выше говорилось о том, что произвольность принятия или решения не лишают человека свободы. Наоборот, принудительное служение добродетели, сознательное распоряжение актом принятия оказывается несвободой, поскольку нельзя «сделать» совесть, нельзя без веры, руководствуясь лишь волевым решением, совершить добродетельный поступок.

Бахтин, размышляя над теорией практического разума Канта, отмечает ее недостаток: «Закон предписан себе самой волей, она сама автономно делает своим законом чистую законосообразность – это имманентный закон воли»¹²⁶. Согласно Канту, служение долгу должно совершаться только на основе представления о законе, независимо от эмоций и желаний человека. Достоевский же показывает, что сознательного решения послужить добродетели может быть недостаточно, поскольку в большой степени добродетель человека определяется искренним желанием послужить ей, любовью и уважением к людям. При этом любовь у Достоевского является не просто понятием, охватывающим некоторый вид человеческих эмоций. Гессен считает, что у Достоевского и Канта вслед за существенным сходством в понимании исключительной ценности человеческой личности и в теологическом обосновании этики следует не менее важное расхождение: «Но любовь нельзя требовать “из долга”, ибо она вообще не есть требование разума, а дар благодатный, почему она и принадлежит не столько к должностованию, сколько... к бытию высшего порядка, стоящему над должностованием, а не под ним, как природная “склонность” Кантовской этики»¹²⁷.

Итак, *сogito* лишает свободы, и само оно есть несвобода. Довлеющее себе сознание как волевой акт охвата имеет дело с уже состоявшимся. Будучи однообразным повторением властной мыс-

¹²⁵ Алеша говорит о брате, что у него «глубокая совесть» (15, 89).

¹²⁶ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 30–31.

¹²⁷ Гессен С.И. Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. С. 361.

ли («Ты именно говоришь, что я уже мыслю»), оно не способно на новизну. Эта особенность была отмечена Бахтиным. Аналогичное явление, которое мы обозначаем как *cogito*, **мыслитель в контексте** его философии поступка рассматривает в более узком аспекте, называя его замкнутым в себе теоретизмом: «В мир построенный теоретического сознания в отвлечении от ответственно-индивидуального исторического акта я не могу включить себя действительного и свою жизнь как момент его, что необходимо... Мы оказались бы там определенными, предопределенными, прошлыми и завершенными, существенно не живущими, мы отбросили бы себя из жизни, как ответственного становления-поступка, в индифферентное, принципиально **готовое** и **завершенное** теоретическое бытие... Ясно, что это можно сделать лишь при условии отвлечения от абсолютно **нового**, творимого, предстоящего в поступке...»¹²⁸.

Иван в разговоре со Смердяковым, состоявшемся после убийства отца, узнает много нового для себя. Торопясь овладеть ситуацией, Карамазов говорит слуге: «Чтобы ты ни свидетельствовал – принимаю и не боюсь тебя» (15, 67). В таком торопливом несвободном всепринятии *cogito* хочет поспеть, справиться, распорядиться. И все-таки оно не поспевает. После признания Смердякова Иван долго еще не может поверить и понять: «Совершил? Да разве ты убил?» (15, 59), «Ты солгал, что ты убил» (15, 60), «Нет, не знал. Я все на Дмитрия думал. Брат! Брат! Ах! Слушай: ты один убил? Без брата или с братом?» (15, 61), «Стой... я путаюсь. Стало быть, все же Дмитрий убил, а ты только деньги взял?» (15, 62). Неготовность к новому выявляет беспомощность Карамазова перед лицом другого.

В придуманной Иваном притче Великий инквизитор запрещает Богу: «Имеешь ли ты право возвестить нам хоть одну из тайн того мира, из которого ты пришел?.. Нет, не имеешь, чтобы не прибавлять к тому, что уже было прежде сказано, и чтобы не отнимать у людей свободы...» (14, 228). Мир для Великого инквизитора однажды создан, известен и не нов, новизна же, по его словам, – чудо и посягательство на свободу. Неготовность к новизне выливается в закон, запрещающий ее. Инквизитор не видит, что запрет зиждется лишь на его собственном страхе.

¹²⁸ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 17.

Готовое к охвату уже состоявшегося, cogito действует как пассивное принятие, избегающее вмешиваться в происходящее. Именно эту особенность, вслед за отсутствием новизны, отмечает Бахтин, говоря о теоретическом сознании: «Никакая практическая ориентация моей жизни в теоретическом мире невозможна, в нем нельзя жить, ответственно поступать, в нем я не нужен, в нем меня принципиально нет. Теоретический мир получен в принципиальном отвлечении от факта моего единственного бытия и нравственного смысла этого факта... и принципиально не может ничего прибавить и убавить в нем, в своем смысле и значении оставаясь равным себе и тождественным, есть я или меня нет, не может определить мою жизнь как ответственное поступление, не может дать никаких критериев для жизни практики, жизни поступка...»¹²⁹.

В соответствии с запретом инквизитора на новое действует и сам Иван, вернее, сознательно бездействует:

– Что же Дмитрий и отец? Чем это у них кончится? – тревожно промолвил Алеша.

– Да я-то тут что? Сторож я, что ли, моему брату Дмитрию?.. Но, черт возьми, не могу же я в самом деле оставаться тут у них сторожем? Дела кончил и еду (14, 211).

Именно этот отъезд послужил знаком Смердякову к совершенному убийству.

В другом эпизоде Алеша передает Ивану письмо Лизы. Тот рвет его, не распечатывая, со словами:

– Шестнадцать лет еще нет, и уж предлагается!..

– Это ребенок, ты обижаешь ребенка! Она... очень больна, она тоже, может быть, с ума сходит... Я от тебя хотел что услышать... чтобы спасти ее.

– Нечего тебе от меня слышать. Коль она ребенок, то я ей не нянька (15, 38).

Иван от всего отказывается: отказывается помогать другим и во что-либо вмешиваться, предпочитая одинокую жизнь ради собственной пользы. Но Достоевский показывает, что «простое», безучастное принятие небезобидно, оно может стать причиной убийства. Иван спрашивает Смердякова о ходе преступления: « – А если бы не пришел [Дмитрий]? – Тогда ничего бы и не было-с. Без них не решился бы» (15, 62). Тем более Смердяков не решился бы без Ивана: «К тому же вы после разговора нашего поехали али

¹²⁹ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 17.

остались. Если б остались, то тогда бы ничего не произошло, я бы так и знал-с, что вы дела этого не хотите, и ничего бы не предпринимал» (15, 63).

Итак, простого, безразличного, безучастного принятия того, что есть, нет. Об этом говорит Бахтин в своих набросках: «Но этот мир-событие не есть бытие только данности, ни один предмет, ни одно отношение не дано здесь, как просто данное, просто сплошь наличное...»¹³⁰

Поскольку в мире каждое мгновение совершается нечто новое, происходят события, мир творится, свободное принятие одновременно предполагает поступок, усилие для осуществления своих истинных желаний. Безучастное принятие оказывается на самом деле презрительным нежеланием вмешиваться, поэтому оно уже является поступком непринятия. Именно так понимает Федор Павлович своего старшего сына:

– Я врал, отчего ты не остановил меня, Иван... и не сказал, что вру?

– Я знал, что вы сами остановитесь.

– Врешь, это ты по злобе на меня, по единственной злобе. Ты меня презираешь (14, 125).

Иван произносит афоризм, выражающий его принцип безучастности и самоустранения: «Один гад съест другую гадину, обойм туда и дорога!» (14, 129). В этой фразе Карамазов говорит о некой арифметике: зло мира направляется против другого зла, в результате столкновения они взаимоуничтожаются, аннигилируют, и в мире автоматически становится меньше зла без вмешательства тех, кто не участвует и не желает участвовать в этой схватке:

– Черт возьми, если б я не оторвал его, пожалуй, он бы так и убил...

– Боже сохрани! – воскликнул Алеша.

– А зачем “сохрани”? (14, 129).

Зосима поступает иначе: вмешивается в ход событий – он посылает Алешу к Дмитрию, чтобы предотвратить убийство¹³¹. «Простое» же принятие вероятного убийства оборачивается для Ивана страшным заблуждением: он обещал Алеше, что не даст совершиться убийству, «всегда защитит» отца, оказалось, что не только не защитил, но спровоцировал преступление. Обнаружилась также полная беспомощность Ивана перед ходом событий и перед

¹³⁰ Бахтин М.М. Архитектоника поступка. С. 165.

¹³¹ Напомним значение имени героя: ἀλέξημα – «защита», «помощь».

самим собой, ибо не знал, чего хотел, не знал того, что причастен к преступлению, не смог признаться, хотя решился, и в конце концов сошел с ума. Алеша же в изображении Достоевского наоборот верно представляет себе истинный ход событий и не ошибается в их понимании. Например, Ивану, обвиняющему Дмитрия в убийстве, он отвечает: «Не он убил отца, не он!» (15, 39). Алеша и Ивану говорит: «Но убил не ты, ты ошибаешься, не ты убийца, слышишь меня, не ты!.. Я сказал тебе это потому, что ты моему слову поверишь, я знаю это» (15, 40). И позже, уже перед самой развязкой, накануне суда повторяет: «Брат, удержишься: не ты убил. Это неправда!» (15, 87). Итак, нам предстоит ответить на вопрос, почему Алеша говорит Ивану «не ты», хотя слова о вседозволенности все-таки послужили причиной преступления.

Глава III. Идея: путь к спасению или гибели

8. Спасение

Иван берет всю вину на себя, демонстрируя Смердякову, что не боится его. Однако Иван делает это именно для того, чтобы вырваться из сообщничества, опираясь лишь на свою «смелость», желая сохранить за собой власть над ситуацией. Беря ответственность на себя, Иван подтверждает свою причастность к событиям, инициированным его словами о вседозволенности, тем самым как бы говоря: преступление действительно «сделано» мною, именно поэтому и будет уничтожено моим признанием. Следовательно, Иван пытается избавиться от сотворенного его гордыней, сберегая саму гордыню.

Говоря «не ты», Алеша хочет помочь брату, ибо для избавления от замкнутого в себе сознания нужно покончить с мыслью о самодостаточности и власти, опереться на другого, на Алешу. В.Соловьев говорит, что человек мысли и совести «не должен останавливаться на первом шаге – сознании своего зла, но должен сделать второй шаг – признать сущее Добро над собою... Ибо это сущее Добро уже само ищет нас и обращает нас к себе, и нам остается только уступить Ему, только не противодействовать Ему»¹³².

¹³² Соловьев В. Три речи в память Достоевского. С. 49.

Говоря «не ты», Алеша хочет помочь Ивану не быть тем, кем он, измученный колебаниями, чертом и Смердяковым, не хочет, не может быть, помочь ему увидеть себя как другого самому себе, но иначе, чем делает это властное сознание с его методом сомнения, увидеть, чтобы спастись. В жажде спасения, которое еще не пришло, больше «ты», «тебя», нежели в уже сотворенном зле. Гибель гордыни спасительна, гордыня рушится под тяжестью совершенного ею зла.

Таким образом, Достоевский показывает, что в силу свободы, присущей человеку, нельзя доказать неабсолютность властного сознания, неабсолютность Я, если сам человек не перестанет настаивать на своей самодостаточности и не захочет признать другого. В отличие от равнодушного принятия существующего замкнутым в себе сознанием запрет, приказ, помощь, просьба, жажда спасения – проявления свободной воли человека.

Вот еще один эпизод романа, где изображена гибель гордыни. Алеша передает Екатерине Ивановне просьбу Дмитрия прийти «показаться на пороге» (15, 182). Он застаёт ее «в той степени невыносимого страдания, когда самое гордое сердце с болью крушит свою гордость и падает побежденное горем» (15, 181). Горе Екатерины Ивановны – осуждение Дмитрия и болезнь Ивана, несчастье двух дорогих ей людей, случившееся отчасти по ее вине. Как и Михаил, Екатерина Ивановна должна совершить свой подвиг – покончить с обидой, погубившей Дмитрия на суде:

– Разве это возможно?

– Возможно и должно!

– Должна, но не могу.

Гордой девушке удается сделать невозможное – простить своего обидчика. Этот подвиг возрождает любовь: «Да и не надо тебе мое прощение, а мне твое; все равно, простишь аль нет, на всю жизнь в моей душе язвой останешься, а я твоей – так и надо... Я для чего пришла?.. Опять сказать тебе, что ты бог мой, радость моя, сказать тебе, что безумно люблю тебя... Но дорого до боли мне то, что прошло» (15, 187). Победа над злом превращает даже прежние недобрые чувства в любовь, так что и боль оказывается дорога: «В этот момент все было правдой, и сами они верили себе беззаветно», – говорит рассказчик (15, 188).

Таким образом, взаимная любовь-ненависть благодаря поступку Екатерины Ивановны превратилась в любовь. И Дмитрий, и оскорбленная им девушка оба забыли о нанесенных друг другу обидах, о причиненных страданиях, поверили, что в их отношениях осталась только любовь и нет ненависти. В изображении Достоевского явленная добродетель (в данном случае любовь) распространяет свое действие не только на настоящее, но и преобразует характер прошлых переживаний. Данное изменение не есть искажение эмоциональной окраски событий, но более глубокое изменение смысла пережитого.

Свидание Екатерины Ивановны и Дмитрия описано в главе «На минутку ложь стала правдой». В следующей, последней главе романа звучит та же мысль о «лжи», ставшей на минуту правдой: «Не забывайте никогда, как нам было раз здесь хорошо, всем сообща, соединенным таким хорошим и добрым чувством, которое и нас сделало на это время любви нашей к бедному мальчику, может быть, лучшими, чем мы есть в самом деле» (15, 195). В изображении Достоевского хорошее, будь то собственный добрый поступок, любовь или чье-то прекрасное лицо, делает человека «лучше, чем он есть на самом деле»¹³³. Сущностью человека как неполного, открытого для изменений существа является его желание любить, стремление к тому, что Достоевский называет правдой. В понимании великого писателя человек не определяется готовым характером, привычками, ибо они могут меняться при переходе из одного состояния в другое. Именно благодаря тому, что у человека есть стремление к «правде», для него всегда открыта возможность спасения (Михаил признался спустя много лет после преступления).

В. Соловьев указывает на замеченную Достоевским характерную черту, присущую русскому народу, – «требование лучшей жизни, жажда очищения и подвига... Как бы глубоко ни было падение человека или народа... он может из него выйти и подняться, если **хочет**, т. е. если признает свою дурную действительность только за дурное... которого не должно быть, и... не возводит своего греха в правду»¹³⁴.

¹³³ Продолжая выявлять связи мысли Достоевского с платоновской, напомним, что Сократ в «Апологии» говорит о необходимости для человека стремиться быть как можно лучше.

¹³⁴ Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского. С. 43.

Таким образом, слова Алеши «не ты, не ты» должны стать правдой в минуту подвига, победы Ивана над собой. Говоря «не ты», Алеша просит брата поверить ему. Это значит, что Иван должен отказать властному сознанию в достоверности и опереться на другого человека, слово которого тем самым приобретает решающую достоверность. Карамазов должен признать, что сам он «не может», подобно тому, как Михаил признал, что ему «не по силам» одинокое думание, так же, как гордыня Екатерины Ивановны была сломлена горем. Но в отличие от Михаила и Екатерины Ивановны Иван не может признать, что он «не может» (буквально исполнились слова Зосимы: «Если в положительную **не может**...»).

Впрочем, Достоевский показывает ситуацию, когда спасение героя было возможно. Иван возвращается от Смердякова с радостным решением признаться. Оно пришло к нему сразу, как только ощутил, что не может, не может быть заодно со Смердяковым: «Почему, почему я убийца? О боже!» – **не выдержал** наконец Иван» (15, 63). Вслед за этой «слабостью» исчезают сомнения. Следовательно, остановить действие согито герою удается, приняв «не могу», собственную беспомощность и несвободу. Замечательно, что сразу после этого у Ивана появляются силы¹³⁵.

На обратном пути от Смердякова Иван спасает пьяного мужика. Этого же мужика, направляясь к Смердякову, он толкнул в сугроб, подумав: «Замерзнет!» (15, 57). Хочется отметить, насколько у Достоевского близки и в то же время бесконечно далеки друг от друга добро и зло. Резкое изменение состояния героя, внезапный поворот к добру – свидетельства, с одной стороны, неизменно существующей способности человека к преображению, с другой стороны, важности поступка, способного все изменить. Ивана покинули сомнения, у него возникло внезапное радостное решение – и немедленно стало возможно добро. Однако, герой не исполнил сразу того, что ему открылось в свете принятия своей «слабости», и потом он уже не смог побороть сомнения и спастись от безумия. Добро оказалось бесконечно далеким. Достоевский показывает, что только осознания недостаточно для перехода в новое состояние, необходимо осуществить решение в поступке.

¹³⁵ «Такой человек не исцелится, пока не сделает первого шага к спасению. Первый шаг к спасению для нас – почувствовать свое бессилие и свою неволю: кто вполне это почувствует, тот уже не будет убийцею» (Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. С. 49).

Вот еще пример тесной близости добра и зла, невозможности и в то же время крайней близости противоположных состояний человека, разграниченных поступком. Сначала Дмитрий говорит: «Узнай же, Алексей, что я могу быть низким человеком... но вором, карманным вором, воришкой по передним, Дмитрий Карамазов не может быть никогда». И тут же заявляет: «Ну, так узнай же теперь, что я воришка, я вор по карманам и по передним!» (14, 110).

Добродетель, «все великое и прекрасное» не есть то, что дается в обладание. Само по себе (иначе говоря, «в идее») благородство Дмитрия не гарантирует того, что он не станет воровать¹³⁶. В то же время, как показывает поведение Ивана на суде, добродетельный поступок без веры в добродетель как таковую, «в идее», невозможен.

9. Суд

В философии и литературоведении тема суда и связанная с ней тема спасения у Достоевского рассматривались в основном на материале главы «Бунт» или в контексте «Легенды о Великом Инквизиторе», где второе пришествие Христа, предвещающее собой Страшный Суд, спасение, Царствие Небесное, представлено в нетрадиционном для христианства ракурсе. Для исследования понятий суда и спасения мы будем рассматривать другие фрагменты романа «Братья Карамазовы»: обсуждение статьи Ивана о церковно-общественном суде, эпизод суда над Дмитрием, фрагмент из главы «Луковка».

В главе «Буди, буди!» ведется разговор о месте церкви. Начинается он с обсуждения статьи Ивана о церковно-общественном суде. Отчасти размышления Ивана принимаются в келье Зосимы, отчасти нет. Необходимо выяснить, где начинаются разногласия.

¹³⁶ Об этом же рассуждает М.М.Бахтин: «Все содержательно-смысловое: бытие как некоторая содержательная определенность, ценность как в себе значимая, истина, добро, красота и пр. – все это только возможности, которые могут стать действительностью только в поступке на основе признания единственной причастности моей. Изнутри самого смыслового содержания невозможен переход из возможности в единственную действительность» (*Бахтин М.М. Архитектоника поступка. С. 43*).

Иван видит в церковном суде «идею о возрождении вновь человека, о воскресении его и спасении» (14, 59). Зосима понимает суд так же: «Вот если бы суд принадлежал обществу как церкви, тогда бы оно знало, кого воротить» (14, 60). Оба, Иван и Зосима, считают, что смешение церковного и государственного судов невозможно. Иван говорит: «Компромисс между государством и церковью в таких вопросах, как например о суде... в совершенной и чистой сущности своей невозможен» (14, 56). Зосима рассуждает: «Суд церкви... ни с каким иным судом существенно и нравственно сочетаться даже и в компромисс временный не может» (14, 60). Таким образом, мнение Ивана о месте церкви соответствует тому, как это понимают в келье. Карамзев говорит, что цель церкви – «обратить весь мир... и все древнее языческое государство в церковь. Не церковь должна искать себе определенного места в государстве... а, напротив, всякое земное государство должно бы впоследствии обратиться в церковь вполне...» (14, 58). Отец Паисий вторит Ивану: «...Не церковь обращается в государство... А, напротив, государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле...» (14, 62).

Итак, Иван и Зосима с его окружением согласны в понимании суда, места церкви и государства, невозможности компромисса. Различие начинается там, где встает вопрос о соответствии жизни идеям. Полностью отрицая возможность компромисса, Иван совершенно признает факт его существования: «Смешение элементов, т. е. сущностей церкви и государства, отдельно взятых, будет, конечно, вечным, несмотря на то, что оно невозможно и что его никогда нельзя будет привести не только в нормальное, но и в сколько-нибудь согласимое состояние, потому что ложь лежит в самом основании дела» (14, 56). Логика его мысли такова: сущность государства и церкви – не смешиваемые «чистые» идеи. «Чистота» идей позволяет церкви быть церковью, а государству государством, не теряя тождественности себе, чем и объясняется невозможность компромисса¹³⁷. Утверждая чистоту и автономность идей, Иван полагает, что на самом деле этого нет, но есть

¹³⁷ Эта же проблематика занимала мысль Бахтина: «Автономность истины, ее методическая чистота и самоопределяемость совершенно сохраняются; именно при условии своей чистоты она и может быть ответственно причастна бытию-событию, относительная изнутри самой себя истина не нужна жизни-событию» (*Бахтин М.М.* Архитектоника поступка. С. 17).

«невозможное» – смешение, компромисс, ложь. Смешение сущностей представляет собой большую опасность, поскольку идея предполагает полноту осуществления, смешение же делает это невозможным¹³⁸. Признав существование «невозможного» компромисса, Иван делает противоречивое высказывание, он говорит о нем и как о временном (14, 58), и как о вечном (14, 56). Время компромисса имеет свойство дурной бесконечности: оно тянется «мало-помалу, не вдруг и не сейчас» (14, 59).

Карамазов считает, что взгляд на преступление еще только должен «преобразиться... в идею», он рассуждает о «совершенной и чистой сущности». А Зосима говорит: «Да ведь по-настоящему то же самое и теперь» (14, 59). Иван разводит идею и жизнь¹³⁹, Зосима – нет. Следует предположить, что исток противоречивости мысли Ивана (существует компромисс, и он противоречит идеям как таковым) таится именно здесь, в разведении идеи и явления идеи, притом что этот разрыв означает невозможность соединения.

Таким образом, рассуждение о церкви и суде подводит к понятиям сущности, идеи, времени. Что же, согласно Достоевскому, соединяет идею и ее явление? Поступок, осуществление того, что признается на уровне идей, мыслей, воплощение желаемого: «Буди, буди!» – говорят Зосима и отец Паисий¹⁴⁰.

Суд – дело спасения, он должен принадлежать церкви. Зосима говорит, что теперь, когда деятельный суд принадлежит государству, церковь сама отказывается от осуждения и жалеет преступ-

¹³⁸ Сократ в «Апологии» борется за сохранение границы между доблестью и наказанием, фактически против смешения идей.

¹³⁹ О том же говорится в диалоге «Парменид»: «Ты видишь теперь, Сократ, какое большое затруднение возникает при допущении существования идей самих по себе» (133а).

¹⁴⁰ Бахтин рассуждает об отношении идеи (в терминологии мыслителя – смысла) и поступка: «Но вечность смысла, помимо его реализации, есть возможная неценностная вечность, не-значимая. Ведь если бы эта в себе вечность смысла была действительно ценностно-значимой, был бы излишен и не нужен акт ее воплощения, ее мышления, ее действительного осуществления поступающим мышлением, только в соотношении с ним вечность смысла становится действительно ценной – значимой... Все, взятое независимо, безотносительно к единственному ценностному центру исходящей ответственности поступка, деконкретизируется, теряет ценностный вес, эмоционально-волевою нудительностью, становится пустой абстракцией» (*Бахтин М.М.* Архитектоника поступка. С. 55).

ника, чтобы он не отчаялся и не потерял веры, т. е. чтобы не погиб окончательно: «Надо же его хоть кому-нибудь пожалеть» (14, 60). Таким образом, дело церкви как дело спасения не прекращается, но вместо кары и отлучения оно становится жалостью. Суд становится тем, что, казалось бы, противоположно ему. В идее суда как спасения соединяются и различаются противоположные друг другу жалость и отлучение, однако это не есть смешение-компромисс, приводящий к потере сущностей.

Жалостью, перекрывающей несправедливое осуждение Дмитрия, является приход Екатерины Ивановны. Алеша просит девушку: «Вспомните, он в первый раз поражен тем, как вас оскорбил... Он говорит: “Если она откажет прийти, то я во всю жизнь буду несчастлив”. Слышите: каторжный на двадцать лет собирается еще быть счастливым – разве это не жалко? Подумайте: вы безвинно погибшего посетите...» (15, 182). Жалость, о которой говорит Алеша, – это бережное внимание к хорошему, возникающему в душе человека, поскольку только оно и может «возвратить», «возродить» виновного. Жалость движима желанием помочь укрепиться пробудившемуся добру.

Алеша и Грушенька тоже явились друг для друга спасительным судом-жалостью (глава «Луковка»). Раkitин привел отчаявшегося, готового пасть Алешу к Грушеньке. Она села к нему на колени, но, узнав о горе Алеши, быстро соскочила: «Так умер старец Зосима!.. Господи, да что же я, а я-то у него на коленках теперь сажу!» (14, 318). Доброта Груши вызывает у Алеши восхищение: «Я шел сюда злую душу найти – так влекло меня самого к тому, потому что я был подл и зол, а нашел сестру искреннюю, нашел сокровище – душу любящую... Ты мою душу сейчас восстановила». Радость охватывает героя, не оставляя более места злу и отчаянию.

«Восстановление» души Грушеньки происходит иначе. Алеша, на которого она смотрела как на свою совесть, высказывает ей свое восхищение: «Нет, я не таков... Она выше любовью, чем мы» (14, 321). Восхищение Алеши Грушенька называет жалостью и прощением: «Пожалел он меня первый, единый, вот что! ... Я всю жизнь такого, как ты, ждала, знала, что кто-то такой придет и меня простит. Верила, что и меня кто-то полюбит, гадкую, не за один только срам!..» (14, 323).

Суд, жалость, прощение, восстановление связаны с восхищением. Восхищение и радость у Достоевского оказываются не просто психологическими эмоциями, но самым спасением¹⁴¹. Из поучений Зосимы: «Восторгом же сим дорожи, как бы ни казался он людям бессмысленным. Други мои, просите у Бога веселия» (14, 290). Зосима вещает: «Ибо для счастья созданы люди, и кто вполне счастлив, тот прямо удостоен сказать себе: “Я выполнил завет божий на сей земле!”» (14, 51). «Жизнь есть рай», – говорят брат Зосимы Маркел и Михаил (14, 275; 14, 262).

Екатерина Ивановна – подлинный суд Дмитрия, Алеша и Грушенька спасли друг друга жалостью. Следовательно, дело истинного, справедливого суда осуществляется, несмотря на «незавершенность времени», несмотря на то, что деятельный суд принадлежит государству. Таким образом, мы находим у Достоевского не только определенное понимание, идею истинного суда, но и изображение того, как он может осуществляться в действительности.

Вернемся к разговору в келье старца. Иеромонах Иосиф говорит, что Иванова «идея, [касающаяся церковно-общественного суда и церкви], о двух концах» (14, 56). «Два конца» здесь нужно понимать буквально. Конец – это движение общества к некоторой цели, осуществление идеи, идеала. Иван же пытается продумать вопрос о месте церкви и о церковном суде с двух позиций¹⁴². С одной стороны, Иван признает значение церкви и церковного суда (Миусов, например, отказывается принимать это всерьез). С другой стороны, как неверующий, Иван полагает, что есть лишь компромисс и нет того, что должно быть, а значит, согласно логике компромисса, на самом деле нет ни церкви, ни церковного суда.

Адвокат Дмитрия, «прелюбодей мысли», тоже имеет «идею о двух концах». Сначала он очень проницательно доказывает невиновность Дмитрия, разбивая неверные предположения прокурора, с чем согласен читатель, знающий истинный ход событий. Но затем говорит: «Это только предположение, повторяю, я ни на миг не сомневаюсь в его невиновности, но уж так и быть, предположу, что

¹⁴¹ Достоевский говорит: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, т. е. изображаю все глубины души человеческой» (27, 65).

¹⁴² О двух концах Иван говорит также в своей исповеди: «...О мировых вопросах... есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества... все те же вопросы, только с другого **конца**» (14, 213).

мой подсудимый виновен в отцеубийстве...» (15, 167)¹⁴³. Дмитрий благодарит защитника: «Плакал, его слушая, но неправда, что я убил отца, и предполагать не надо было!» (15, 175). И действительно, эта защита не помогла подсудимому.

Мысленный эксперимент, попытка продумать вопрос о церкви с двух концов, исходя из веры в Бога и исходя из того, что Бога нет, – «забава»¹⁴⁴, обернувшиеся для Ивана безумием. «Два конца» – явление того же рода, что и сомнение, «делание» совести (о них говорилось выше), то же, что и эксперимент, представление (о них речь пойдет несколько ниже), поскольку все они связаны с *cogito*.

10. «Представление» и «эксперимент»

Иван «забавляется» игрой идей, а Федор Павлович «представляет» из себя шута. Попытаемся раскрыть смысл этого шутовства (глава «Приехали в монастырь»): «Федор Павлович патетически разгорячился, хотя и совершенно ясно было уже всем, что он опять представляется» (14, 42). Однако раньше представления себя есть представление себе: «Именно мне все так и кажется, когда я к людям вхожу, что я подлее всех и что меня все за шута принимают, так вот “давай же я и в самом деле сыграю шута, не боюсь ваших мнений, потому что вы до единого подлее меня!” Вот потому я и шут, от стыда шут...» (14, 41)¹⁴⁵.

Почему вслед за стыдом («я подлее всех») идет мысль «все подлее меня»? Почему одна только мысль «все подлее» толкает к шутовству и освобождает Федора Павловича от стыда?

¹⁴³ Вот еще одна параллель с Платоном: «Но если хочешь поупражняться получше, то следует, кроме того, делать вот что: не только предполагая что-нибудь существующим, если оно существует, рассматривать выводы из этого предположения, но также предполагая то же самое несуществующим», – говорит Парменид Сократу (135d).

¹⁴⁴ Зосима говорит: «Пока с отчаяния и вы забавляетесь...» (14, 65). Эта тема также присутствует в «Апологии»: шутит серьезными вещами обвинитель Сократа.

¹⁴⁵ В этом эпизоде очень хорошо прослеживается замеченное Смердяковым сходство между Иваном и Федором Павловичем (15, 686). Младший Карамзov идет признаваться на суд со словами: «О, завтра я пойду, стану пред ними и плюну им всем в глаза!» (15, 88). А на процессе он заявляет: «Убили отца, а притворяются... Все желают смерти отца» (15, 117).

Разве в самом стыде есть что-нибудь такое, что делает Федора Павловича шутом? Очевидно, что нет. Но прежде, чем ответить на первый вопрос, проанализируем, каков характер шутовства Федора Павловича.

Старик Карамазов говорит Зосиме: «Вы меня на натуральный-то вид не вызывайте... до натурального вида я и сам не дойду» (14, 40). И вдруг его серьезность сменяется уродливой издевкой, граничащей с кощунством и оскорблением: «Вам, святейшее существо, вот что вам: восторг изливаю! Он привстал и, подняв вверх руки, произнес: – Блаженно чрево, носившее тебя, и сосцы тебя питавшие, – сосцы особенно!» Вслед за этим новая смена интонации, серьезная откровенность: «Именно мне все так и кажется, когда я к людям вхожу, что я подлее всех...» И вновь ирония: «Учитель! – повергся он вдруг на колени...» Своеобразие шутовства Федора Павловича заключается в непрекращающемся колебании, переходе от шутовства к искренности, игре с подлинностью, что напоминает кошмар Ивана, вся мука которого состояла в сомнении, существует ли черт на самом деле.

В предыдущем параграфе мы говорили о чистоте идей, позволяющей вещам сохранять тождественность себе. Теперь же мы имеем дело с изображением противоположного – смещения различных сущностей. От слов Федора Павловича вещи теряют свою определенность, перестают быть равны себе. Дважды Карамазов искажает облик Зосимы: на обеде у игумена, обвиняя того в нарушении таинства исповеди, и другой раз, когда сбивается на рассказ о каком-то сладострастнике и воре (14, 152). Федор Павлович начинает так: «Он до того сладострастник, что я бы и теперь за дочь мою побоялся али за жену, если бы к нему исповедоваться пошла... Третьего дня он нас зазвал к себе на чаек, да с ликерцем... “Наафонил я, говорит, на своем веку немало”. Он у Демидова-купца шестьдесят тысяч тяпнул... А впрочем, это не он... Это другой. Я про другого сбился... и не замечаю».

Федор Павлович не коварный лжец, не клеветник, его шутовство не имеет ни корысти, ни цели. Федор Павлович верными деталями (больные ноги старца), характерными интонациями, описанием происшествий создает картину. Зосима обрисовывает старику Карамазову его поступок: «И налгал для красы, сам преувеличил, чтобы картину создать, к слову привязался...» (14, 41). Когда вы-

ясняется, что нарисованный портрет не соответствует оригиналу, Карамазов с легкостью отказывается от сказанного, перечеркивает созданный образ.

Понаблюдаем другие проявления cogito. Федор Павлович говорит:

– Сам же я всегда аккуратен, минута в минуту, помня, что точность есть вежливость королей...

– Но ведь вы по крайней мере не король, – пробормотал... Миусов.

– Да, это так, не король. И представьте, Петр Алексеевич, ведь это я и сам знал, ей-богу!

Миусов не желает понимать шутку и уличает Федора Павловича в несоответствии. Но почему Федор Павлович поступает так же плоско, разрушая шутку признанием несоответствия? Данной фразой старик демонстрирует власть над ходом событий: «Это я и сам знал». Представляясь, Федор Павлович простирает власть своего сознания на других. Слова отца крайне похожи на то, что Иван бесконечно повторяет черту: «Ты именно говоришь, что я уже мыслю... и ничего не в силах сказать мне нового!»

Очень важно, что старик Карамазов не просто шутит, а перемежает шутовство серьезным тоном. Это показывает, что, во-первых, он представляется, во-вторых, представляет себе, как его представляют другие и, наконец, представляет, что все это он представляет. Благодаря данным действиям властное сознание достигает охвата действительности, иллюзии полного контроля.

Зосима говорит старику Карамазову: «Не стыдитесь столь самого себя, потому что от сего лишь все и выходит» (14, 40). Кажется странным, что Зосима просит далеко не безгрешного Федора Павловича не стыдиться. Но вспомним, что и Алеша говорит не безвинному Ивану: «Не ты, не ты». В обеих этих фразах есть первое движение помощи – остановить действие представляющего себя cogito, остановить раскачивающийся маятник сомнения.

Проанализировав «шутовские» высказывания персонажа, теперь удастся ответить на вопрос, почему мысль «я подлее всех» перекрывается противоречащей ей «все подлее меня»? Cogito действует следующим образом: вначале Федор Павлович представляет себе себя. В следующий момент сознание отталкивается от этого, в результате чего «я подлее всех» сменяется прямо противоположным «все подлее меня». Из сказанного можно сделать вывод, что знаменитая диалектика Ивана очень похожа на шутовство старика Карамазова.

Шутовство совершается бесцельно и даже во вред себе (14, 38), тем не менее оно служит выполнению некоторой задачи: «Вы думаете, что я всегда так лгу и шутов изображаю? Знайте же, что это я все время нарочно, чтобы вас испробовать, так представлялся. Это я все время вас ошупывал, можно ли с вами жить?.. Лист вам похвальный выдаю: можно с вами жить!» – говорит Федор Павлович старцу (14, 43). Карамазов проводит своеобразный эксперимент: «нарочно» становится лжецом и шутом ради выяснения, каков на самом деле Зосима. Он «представляется» плохим, чтобы испытать благость старца. В момент эксперимента Федор Павлович представляет из себя как бы «чистое» средство для проведения испытания. Так же Иван занимает позицию будто бы незаинтересованного исследователя и рассматривает суд и спасение, исходя одновременно из двух противоположных оснований, а не из собственной веры или неверия.

Но если бы испытуемый тоже нарочно представлялся, пытаясь быть хуже, чем есть, каков был бы результат эксперимента старика Карамазова? Доведенные до логического конца подобные «испытания» оказываются абсурдными и бессмысленными. Они возможны лишь потому, что те, над кем ставится эксперимент, не экспериментируют, не надевают шутовских масок.

Более того, если рассматривать эксперимент еще строже, то окажется, что его результатам верить нельзя ввиду недостаточной «чистоты». Испытующий до всякого эксперимента не никто, но всегда человек, ответственный за свой поступок. «Испытание» разрушает долженствование и единственность поступка, в то время как, по словам М.М.Бахтина, они глубоко связаны с уникальностью бытия каждого человеческого существа. Таким образом, эксперимент Федора Павловича – это попытка выйти за пределы единственности бытия, уход от ответственности за свои поступки, еще одно проявление властного сознания. И вновь cogito не замечает, что результаты его действия совершенно отличаются от его намерений.

Испытание проводится для доказательства, в рассмотренном случае, того, что с Зосимой, по словам Федора Павловича, «можно жить». О доказательстве говорит также черт, характеризуя принцип cogito: «Все эти миры, Бог и даже сам сатана – все это для меня не **доказано**, существует ли оно само по себе или есть только

одна моя эманация...» (15, 77). Иными словами, эксперимент, доказательство связаны с понятием другого, с проблемой достоверности его существования. Испытующее слово старика Карамазова искажает образ другого человека. Но несмотря на это ложь шутовских речей, смена интонаций все-таки не мешают читателю добраться до истинного смысла происходящего, который непосредственно в словах Федора Павловича не присутствует. В речах старика Карамазова важно то действие, какое производят его слова, а именно – манипуляция, искажение образа другого человека, близкое опасному смещению идей. Решение данной проблемы заключается не в опровержении лживых высказываний Федора Павловича. В романе Достоевского проблема другого не решается внутри сознания с помощью доказательств и экспериментов, так же как и проблема преступления, о которой мы говорили выше. Отношение к другому у героев романа меняется в результате перенесенных страданий.

Рассмотрим еще один пример манипуляции – эксперимент Смердякова. Слуга дает логичное обоснование, почему человек может отречься от Бога ради сохранения жизни (глава «Контроверза»). В своем рассуждении Смердяков исходит из того, что вера удостоверяется Богом, дающим либо не дающим способность двигать гору. Смердяков понимает это прямо и непосредственно и предлагает собственному отцу: «Что же, Григорий Васильевич, коли я неверующий, а вы столь верующий... то попробуйте сами сказать сей горе, чтобы не то чтобы в море... но даже хоть в речку нашу вонючую съехала... то увидите сами в тот же момент, что ничего не съедет-с, а все останется в прежнем порядке и целости, сколь бы вы ни кричали» (14, 120).

Способность творить чудо – свидетельство веры. Из этого религиозного постулата Смердяков заключает: поскольку сам он не обладает способностью двигать гору, значит, слаба его вера, значит, рая на том свете и защиты на этом ему не будет: «А, стало быть, чем я тут выйду особенно виноват, если, не видя ни там, ни тут своей выгоды, ни награды, хоть кожу-то по крайней мере свою сберегу?» (14, 121). Федор Павлович проводит эксперимент, подобный смердяковскому: «Вот твой образ... Ты его за чудотворный считаешь, а я вот сейчас на него при тебе плюну, и мне ничего за это не будет!..» (14, 126).

Придуманный Смердяковым эксперимент прост и точен, кроме того, он дает ожидаемый результат. Исходя из него, Смердяков строит свою жизнь, в которой нет места подвигу и вере. Однако точка эксперимента не является начальной¹⁴⁶: испытывая, верит он или не верит, Смердяков тем самым уже не верит. Рассуждая о возможности отречения от Бога в случае угрозы жизни, Смердяков тем самым уже отрекся. Изначальным является не эксперимент и его результат, но неверие героя.

Продолжим анализ эксперимента Смердякова. Почему бы горе не сдвинуться даже ради неверующего слуги? Почему Бог требует любви и веры? Почему Богу не смилостивиться над готовым к предательству Смердяковым, который рассчитывает именно на бесконечную милость Бога (14, 120)? Дмитрий говорит Алеше о Смердякове: «Его Бог убьет, вот увидишь, молчи!» (15, 30). И действительно, этот герой Достоевского кончает жизнь самоубийством.

В «Легенде о Великом Инквизиторе» сатана тоже испытывает Христа: «"Если ты хочешь узнать, сын ли ты божий, то верзись вниз, ибо сказано про того, что ангелы подхватят и понесут его, и не упадет и не расшибется, и узнаешь тогда, сын ли ты божий, и докажешь тогда, какова вера твоя в отца твоего", но ты, выслушав, отверг предложение и не поддался и не бросился вниз... О, ты понял тогда, что, сделав лишь шаг... ты тотчас бы и искусил господя, и веру в него всю потерял, и разбился бы о землю, которую спасать пришел...» (14, 232). Лгуший «нарочно» Федор Павлович рассчитывает на подлинность Зосимы. Почему не предположить, что Бог не даст разбиться Сыну? Однако в романе Достоевского Бог строг с испытующим: умерли и Смердяков, и старик Карамазов.

Сатана из «Легенды о Великом Инквизиторе» понимает, что верить значит не испытывать. Он говорит, будто Христос не бросается вниз, поскольку знает, что тогда непременно разобьется. Рационалистически расчетливый ход мысли сатаны напоминает логику Смердякова, с помощью эксперимента обосновывающего возможность предательства.

¹⁴⁶ Об отношении поиска начала и поступка говорит М.М.Бахтин: «В основе единства ответственного сознания лежит не принцип как начало, а факт действительного признания своей причастности к единому бытию-событию, факт не могущий быть адекватно выражен в теоретических терминах, а лишь описан и участно пережит» (*Бахтин М.М. Архитектоника поступка*. С. 167).

Общим в обоих случаях является обладание неким **знанием**, на основании которого делается расчет. Таким образом, из дополнительного замечания сатаны следует, что Христос не испытывает не только или не столько потому, что не желает испытывать, а еще и потому, что боится разбиться, **зная**, как надо верить. Если искушаемый не прыгает, потому что не желает испытывать, нужно ли ему думать о том, что, прыгнув, он бы разбился? Очевидно, что нет, эта мысль лишняя для того, кто не желает испытывать, поскольку его поступок является единственно возможным и внутренне обязательным.

Исток единственно возможного поступка заключается не в некоем объективном знании, не в расчете, а во внутреннем должествовании, о котором говорит М.М.Бахтин, что оно связано с уникальностью, «нудительностью» бытия человека, с ответственностью. Невозможность иного решения в ситуации выбора, отсутствие другого варианта поступка означает следующее: тот, кто не испытывает, не представляет, что он делает иначе, чем то, что он делает. Человек не думает о том, что возможно другое, поэтому и не знает, каковы были бы устрашающие последствия, – такова «простодушная вера», о которой нередко говорит Иван.

В то же время эта простота единственно возможного поступка ограждается законами. Искушаемый не прыгнул – в этом случае поступком явилось несовершенное действие. Разве не проще было бы сделать то, что говорят, просят? Черт рассказывает об исповеди одной девушки: «?Что вы, дочь моя, неужели вы опять уже пали?.. – Ah mon père. Ça lui fait tant de plaisir et à moi si peu de peine!»¹⁴⁷ Ну, представь себе такой ответ! Тут уж и я отступился: это крик самой природы, это... лучше самой невинности!» (15, 81). Черт говорит, что уступчивость этой девушки проще, естественней невинности: «Слышу, патер в дырочку ей назначает вечером свидание, а ведь старик – кремень, и вот пал в одно мгновение! Природа-то, правда-то природы взяла свое!». Что более естественно: упасть с вершины по слову сатаны, или удержаться¹⁴⁸? Поскольку есть закон земного притяжения, а следовательно, опасность разбиться, то прыжок или его отсутствие есть ответственный поступок. Бессмысленное

¹⁴⁷ «Ах, мой отец. Это доставляет ему столько удовольствия, а мне так мало труда» – (фр.).

¹⁴⁸ «Удержаться» – еще одна из интереснейших тем романа (14, 80; 15, 87).

или безвольное действие исключается благодаря природным и социальным законам, которыми пронизан мир и жизнь. Более того, страх Бога и кара, настигающая некоторых героев романа, преграждает зло, искушение, испытание. Это может служить ответом на поставленный выше вопрос, почему испытующие Смердяков и Федор Павлович оказываются наказаны¹⁴⁹.

Продолжим исследование проблемы сомнения, неверия, испытания и связанной с ними темы знания. «Лишние» слова, сказанные сатаной, не являются незначительными, маловажными. Именно в них и выражается сомнение: «Гомеопатические-то доли ведь самые, может быть, сильные», – говорит черт Ивана (14, 79). Подобное знание, как и осознание события с «двух концов», составляет преимущество «умных людей», которым все позволено. В отличие от верующего, который не желает испытывать, не думает о других возможных поступках, «умный человек» делает выбор, опираясь на знание различных возможностей. Мы говорили об особом характере подобного знания как противоположного должностованию и единственности поступка. Так Смердяков, готовый к отречению ради спасения «кожи», при этом рассчитывает еще и на прощение, зная о бесконечном милосердии Бога: «И я уповаю, что раз усомнившись, буду прощен, когда раскаяния слезы пролью» (14, 120).

Федор Павлович говорит, что нужно упразднить религию, «чтоб истина скорей воссияла...» Иван ему отвечает: «Да ведь коли эта истина воссияет, так вас же первого сначала ограбят, а потом... упразднят. – Ну, так пусть стоит твой монастырек, Алеша, коли так. А мы, умные люди, будем в тепле сидеть да коньячком пользоваться»

¹⁴⁹ Главная претензия К.Леонтьева к Достоевскому состоит в том, что писатель, увлекшись проповедью любви и мировой гармонии, достижения рая на земле, забыл о страхе Божиим и загробном мире: «Только смирение... ведет к вере и страху пред именем Божиим... А любовь – уже после. Любовь кроткая, себе самому приятная, другим отрадная, всепрощающая – это плод, венец, это или награда за веру и страх, или особый дар» (*Леонтьев К.Н. О всемирной любви, по поводу речи Ф.М.Достоевского на Пушкинском празднике // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. С. 27*). Однако мы видим, что в романе есть не только любовь, но и страх Божий, пусть это и не выражено прямо. Понимание любви у Достоевского, действительно, другое, чем у Леонтьева: спасительная любовь – принцип разделения добра и зла. Леонтьев же называет ее «коррективой жизни, паллиативным средством, елеем на неизбежные и даже полезные нам язвы».

ся» (14, 123). Об «умном человеке» вслед за Иваном часто повторяет Смердяков. Именно по праву «умного человека» он совершает убийство, наказание за которое понесет невинный Дмитрий (14, 255).

Черт пересказывает Ивану его мысли об особых правах «умно-го человека»: «Но так как, ввиду закоренелой глупости человеческой, это, пожалуй, еще и в тысячу лет не устроится, то всякому, сознающему уже и теперь истину, позволительно устроиться совершенно как ему угодно, на новых началах. В этом смысле ему “все дозволено”» (15, 84). Вслед за этим черт говорит о человеке-боге: «Для бога не существует закона!» Итак, «умный человек» – тот, кто не подчиняется никаким законам, «превосходя» других людей «гомеопатической долей» особого рода знания, как извлекать для себя выгоду. Подобное знание разрушает поступок в качестве единственно возможного.

11. Судьба и предопределение

Иван испытывает Бога и мир, представляя, что он их принимает: «Принимаю Бога прямо и просто. ... Принимаю Бога, и не только с охотой, но, мало того, принимаю и премудрость его, и цель его, нам совершенно уж неизвестные, верую в порядок, в смысл жизни, верую в вечную гармонию, в которой мы будто бы все сольемся, верую в Слово, к которому стремится вселенная и которое само “бе к Богу” и которое есть само Бог, ну и прочее...» (14, 214). Результат этого пробного принятия оказывается совершенно отрицательным: «мира этого божьего – не принимаю...» (14, 214).

Ради чистоты проводимого эксперимента Иван показывает, насколько полно он принимает Бога¹⁵⁰: «Я убежден, как младенец, что страдания заживут и сгладятся... что в мировом финале, в момент вечной гармонии, случится и явится нечто до того драгоценное, что хватит его на все сердца, на утоление всех негодований, на искупление всех злодейств людей – пусть, пусть все это будет и явится, но я-то этого не принимаю и не хочу принять!» (14, 215).

Данный эксперимент, так же как испытания веры, которые проводит Смердяков, проваливается, потому что принятие есть дело всего человеческого существа, а не сознания. Оно однозначное, вне-

¹⁵⁰ Обратим внимание, что также полно Иван принимает и свою причастность к преступлению, чтобы бежать из сообщничества со Смердяковым.

запное и неконтролируемое, его нельзя выбрать ради собственной пользы. Из опыта такого принятия (мы наблюдали его у Михаила) видно: Иван не замечает, что его экспериментом правит *cogito*.

Карамазову кажется, что он, даже вопреки своей человеческой природе, хранит не-принятие, чтобы не забыть страданий людей в восторге грядущей гармонии, которая явится в Царстве небесном¹⁵¹. Он «спешит взять свои меры» – благородно отказывается от приглашения в рай: «Не Бога я не принимаю, Алеша, я только билет ему почтительнейше возвращаю» (14, 223).

Как и при обсуждении вопроса о суде и месте церкви, Иван показывает, что знает, как в идее все должно быть: что значит принятие Бога, что такое история и ее конец. В том разговоре у Зосимы, в отличие от старца, Иван не видит, что подлинный суд-спасение в идее уже действует, т. е. явлен. В разговоре же с Алешей Иван соглашается и с тем, что божий мир существует, но именно его он и не принимает¹⁵². Таким образом, ничто не может помешать проявлению человеческой свободы, остановить Ивана сказать «не принимаю»: ни красота идей, ни само существование Божьего мира.

По мнению Ивана, рай, достигаемый в конце истории, покупается страданием. Все, что случается в ходе истории, объясняется в перспективе конца времен¹⁵³, как путь, необходимый для достижения блаженства. Иван отказывается понимать смысл истории Божьего мира, как отказывается от рая¹⁵⁴. Чтобы помнить о многовековых страданиях людей, не забывать их в мечтах о рае, Иван «давно решил не понимать»: «Если я захочу что-нибудь понимать, то тотчас же изменю факту, а я решил оставаться при факте...» (14, 222). Рай – конец и начало, цель и смысл истории человечества. Начало – поскольку рай есть причина движения истории, конец – поскольку по достижении его история заканчивается. Вот от

¹⁵¹ В романе «забвение» – синоним «прощения».

¹⁵² «Я мира этого божьего – не принимаю, и хоть и знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе» (14, 214).

¹⁵³ Зосима воспринимает появление Алеши в конце его жизни как осуществление мечты о воскрешении рано умершего брата Маркела.

¹⁵⁴ «Понимаю же я, какво должно быть сотрясение вселенной, когда все на небе и под землею сольется в один хвалебный глас и все живое и жившее воскликнет: “Прав ты, господи, ибо открылись пути тво.!” тут уж настанет венец познания и все объяснится... Этого-то я и не могу принять» (14, 215).

этих причин и следствий Иван отказывается, чтобы страдание не было сведено к чему-то другому, а рассматривалось как таковое, чтобы не было «снято» воплем восторга¹⁵⁵ или оправдано.

«Прямо и глупо» о страдании спрашивает также Дмитрий:

– Да отчего оно [дитё] плачет?.. Почему это стоят погорелые матери, почему бедны люди, почему бедно дитё... почему они не обнимаются, не целуются, почему не поют песен радостных, почему они почернели так от черной беды, почему не кормят дитё?

И чувствует он про себя, что хоть он и безумно спрашивает и без толку, но непременно... так и надо спросить. И чувствует он еще, что подымается в сердце его какое-то никогда еще не бывалое в нем умиление, что плакать ему хочется, что хочет он всем сделать что-то такое, чтобы не плакало больше дитё... чтоб не было вовсе слез от сей минуты ни у кого» (14, 456).

«Спрашивать» в романе означает «судить»¹⁵⁶. Спрашивая, почему есть страдание, Иван и Дмитрий судят. Но суд Дмитрия переходит в желание немедленно уничтожить зло¹⁵⁷, становясь судом-спасением, тогда как осуждение Ивана является неприятием и протестом.

Старшего брата возмущает, что история, которая предопределена всемогущим Богом, полна страданиями людей. Однако из слов Зосимы известна иная предопределенность: «Был этот брат мой в судьбе моей как бы указанием и предназначением свыше, ибо не явись он в жизни моей, не будь его вовсе, и никогда-то, может быть... не принял бы я иноческого сана и не вступил на драгоценный путь сей» (14, 259). Светлый образ старец воспринимает как дар, помощь. Зосима радуется судьбе, поскольку знает, что его жизнь такова, какова она есть, лишь благодаря тому прекрасному явлению. Предопределенность его судьбы родилась из **принятия** дара, из любви к брату и желания его воскресить.

Зосима встал на «драгоценный путь» не потому, что был прирожден к монашеству, не из-за каких-то особых качеств. Судьба старца сложилась, с одной стороны, благодаря его честности и до-

¹⁵⁵ Дмитрий от восторга был готов убить себя (14, 106).

¹⁵⁶ См., например, также фрагмент на с. 321, т. 14.

¹⁵⁷ М.М.Бахтин: «Понять предмет – значит понять мое должествование по отношению к нему (мою должную установку), понять его в его отношении ко мне в единственном бытии-событии, что предполагает не отвлечение от себя, а мою ответственную участность» (*Бахтин М.М. К философии поступка*. С. 24).

броте (стыд перед денщиком, отказ стрелять на дуэли), с другой стороны, благодаря явлению светлого образа. В основании же этого двустороннего предопределения лежит свобода и принятие.

У Достоевского, как и в христианстве, предопределенность понимается в качестве двустороннего процесса: если будет, с одной стороны, рвение человека и с другой, Божья благодать (в данном случае это образ брата Маркела), то спасение будет. Если же Иван отказывается от помощи Алеши, то есть ли предопределенность его спасения? Следуя вышесказанному, можно ответить: нет, есть неотвратимое движение к безумию. Помочь человеку без того, чтобы спасаемый жаждал спасения, невозможно. Сила своеволия безгранична: человек свободен не принимать мир и отречься от спасения и помощи.

Великому инквизитору не может помочь даже явившийся Христос: «Поцелуй горит на его сердце, но старик остается в прежней идее» (14, 239). В этой точке отказа кончается предопределенность спасения и начинается неотвратимый путь мучений и гибели. Кто отвечает за предопределенность гибели: всемогущий Бог или отказывающийся от помощи человек? В романе дается ответ на этот вопрос: «О, есть и во аде пребывшие гордыми и свирепыми, несмотря на знание бесспорное и на созерцание правды неотразимой; есть страшные, приобщившиеся сатане и гордому духу его всецело. Для тех ад уже добровольный и ненасытимый; те уже добротные мученики. Ибо сами прокляли себя, прокляв Бога и жизнь. Злобною гордостью своею питаются... Но ненасытимы во веки веков и прощение отвергают, Бога, зовущего их, проклинают. Бога живаго без ненависти созерцать не могут и требуют, чтобы не было Бога жизни, чтоб уничтожил себя Бог и все создание свое. И будут гореть в огне гнева своего вечно, жаждать смерти и небытия. Но не получают смерти...» (14, 393). Грозное и страшное пророчество, оно звучит в поучениях старца Зосимы. Поскольку для гордых ад добровольный, то предопределенность страданий, приносимых гордыней, тоже проистекает из свободы человека. Великий инквизитор прогоняет явившегося Спасителя.

В понимании Ивана христианская история и Царство Божие – это власть Бога и бессилие человека. Иван пытается дать образ иной предопределенности, основывающейся исключительно на воле самого человека. Карамазов строит теорию человеческого

братства и любви без Бога. Однако перед тем как начать ее развивать, противореча самому себе, он высказывается о невозможности любви к другому человеку. Иван говорит: «Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо. ... Но мы-то не боги. Положим, я, например, глубоко могу страдать, но другой никогда ведь не может узнать, до какой степени я страдаю, потому что он другой, а не я...» (14, 216). В контексте нашего исследования в этой знакомой и часто цитируемой мысли открывается очень важное. Здесь выявляется разрыв необычайно важной связи – разрыв с другим.

Из дальнейших рассуждений Ивана выясняется, что любовь к людям – это любовь в идее, любовь к дальнему, любовь издалика: «**Отвлеченно** еще можно любить ближнего и даже иногда издали, но вблизи почти никогда». Интересно, что по этой же причине Иван не принимает Божьего мира: он считает, что обещание Царства Небесного в конце времен – дальняя любовь, рассчитанная на отдаленные времена, оправдывающая страдания ныне живущих людей. По мнению героя, возможна лишь «дальняя» любовь в идее, но именно ее он и не принимает, потому что на самом деле ее нет. Значит, он хочет другой, «невозможной», любви – той, которая невозможна для него.

В ходе этого исследования то и дело возникала тема идеи и явления. Многие мыслители признавали важность ее для Достоевского. Так, М.М.Бахтин считает, что «идея в его творчестве становится предметом художественного изображения, а сам Достоевский стал великим художником идеи¹⁵⁸, – и уточняет: Не идея сама по себе является “героиней произведений Достоевского”, как это утверждал Б.М.Энгельгардт, а человек идеи», которому непременно «надобно мысль разрешить». Одним из таких ищущих истину героев является Дмитрий: «Слишком много загадок угнетают на земле человека. Разгадывай, как знаешь...» И вот один из примеров подобной загадки: «Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей» (14, 100). С одной стороны, загадка красоты очень сложна, для ее решения герой должен отдать все силы, стать «полем битвы» добра и зла. С другой стороны, загадка или разгадка важны не сами по себе – ее решение связано с жизнью Дмитрия.

¹⁵⁸ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 97.

Отметим характерную особенность: герои Достоевского не устроятся, но отдадут все силы для решения трудных вопросов, стоящих перед ними. Почему?

В высказывании Дмитрия мы находим подсказку для ответа на этот вопрос: красота страшна именно потому, что таинственна и не разгадана. Нерешенность проблемы делает сердце героя полем битвы. Пока мысль не решена, идет борьба. За решением проблемы следует поступок. Например, после разрешения сомнений по поводу причастности к преступлению Иваном сразу же овладевает желание идти признаться, он совершает добрый поступок: спасает замерзающего пьяного мужика.

Впрочем, Достоевский описывает и противоположную ситуацию, когда вслед за решением поступок не последовал. Иван возвращается от Смердякова, уверенный в своей виновности: «Дойдя до своего дома, он вдруг остановился под внезапным вопросом: “А не надо ль **сейчас**, теперь же пойти к прокурору и все объявить?” Вопрос он решил, поворотив опять к дому: “Завтра все вместе!” – прошептал он про себя, и, странно, почти вся радость, все довольство его собою прошли в один миг» (15, 69). Писатель неявно раскрывает перед читателями то, что происходило в этот поворотный для Ивана момент: Иван подошел к дому, остановился подумать, затем обратился в другую сторону, чтобы идти по новому пути, к признанию, подумал и вновь повернулся на старый путь. Писатель целомудренно приоткрыл тайну спасения. Оно не состоялось, но, очевидно, это произошло не по причине иррациональности человеческой природы, что часто приписывают Достоевскому. Иван промедлил и не пошел к прокурору. Возможность спасения, возникшая из внезапно открывшейся истины, исчезла. После этого события сознание Ивана окончательно погрузилось в сомнения и метания.

Сомнения, нерешенность вопроса для человека невыносимы настолько, что могут привести к безумию и самоубийству, – черт говорит: «Легче повеситься». Муки сомнения страшны, поскольку, согласно Достоевскому, существенен не зависящий от сознания свободный акт принятия. Вот что рассказчик говорит о младшем Карамазове: Алеша был «честный по природе своей, требующий правды, ищущий ее и верующий в нее, а уверовав, требующий **немедленного** участия в ней всюю силой души своей... Едва только он... поразился убеждением, что бессмертие и Бог существуют, то **сейчас** же, естественно, сказал

себе: “Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю”... Алеше казалось даже странным и невозможным жить по-прежнему» (14, 25). Согласно Достоевскому, принимать мысль, идею значит не только верить в нее, но и осуществлять ее в поступках, тогда как служение тому, во что не веришь, не принимаешь, оказывается губительно для героев романа «Братья Карамазовы». Алеша говорит об Иване: «Или восстанет в свете правды, или... погибнет в ненависти, мстя себе и всем за то, что послужил тому, во что не верит» (15, 89). И его слова оказались верным предвидением гибели брата.

В.В.Розанов признает Достоевского глубочайшим аналитиком души, показавшим, что «человек в цельности своей природы есть существо иррациональное, поэтому как полное его объяснение недоступно для разума, так недостижимо для него – его удовлетворение»¹⁵⁹. Розанов – необычайно тонкий и проникновенный ум, его статьи и мысли, написанные в ответ на творчество Достоевского, сохраняют свежесть до сих пор. Однако вызывает сомнение то, что обращение к понятию иррациональности продуктивно для понимания великого писателя. Не пытаясь в данном случае уточнять, что значит это слово у Розанова, важно отметить, что иррациональность, впрочем, как и психологизм, не проясняют мысли Достоевского. Действительно, произвольное принятие, появление новой мысли у героев «Братьев Карамазовых» происходит внезапно и необъяснимо. Но в то же время в романе читатель может найти точные ответы на многие обнаруженные Достоевским проблемы. А именно, жизненно важный вопрос непременно должен быть решен человеком¹⁶⁰, за мысленным решением обязательно должен следовать поступок. Изображая сомнения Ивана, писатель выявляет не только сложность и глубину души, он также показывает, что происходит с человеком, когда его разрывают сомнения, а мысли не могут вылиться в поступок. Достоевский исследует человека в простоте: от сомнения – к решению (иначе говоря, формированию идеи) и от решения – к поступку. Решение «загадки», мучительного вопроса сопровождается принятием, за которым следует внутренняя необходимость осуществления в поступке.

¹⁵⁹ *Розанов В.В.* О легенде «Великий Инквизитор» // О Великом Инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1991. С. 97, 98.

¹⁶⁰ Соловьев в речи, посвященной Достоевскому, говорит: «Ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела; а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления» (*Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского. С. 49).

В качестве еще одного итогового заключения следует также сказать по поводу диалогической теории, которая стала вехой в достоевковедении. М.М.Бахтин видит в основе творческого метода, поэтики великого писателя прежде всего диалог: «Идея начинает жить, т. е. формироваться, развиваться, находить и обновлять свое словесное выражение, порождать новые идеи, только вступая в существенные диалогические отношения с другими чужими идеями»¹⁶¹. Диалог идей, о котором говорит Бахтин, присутствует не только на уровне словесного выражения и не столько для его обновления. Вот цель разговора Ивана с Алешей: «Братишка ты мой, не тебя я хочу развратить и сдвинуть с твоего устоя, я, может быть, себя хотел бы исцелить тобою» (14, 215). Факт существования человека, подобного Алеше, для Ивана является реальным аргументом, опровергающим его мрачные теории. Этот факт опровергает теорию Ивана так, что он сам хочет избавиться от нее, как от болезни. Поэтому развитие идей в подобного рода диалоге принимает вид продолжения дела, начатого другим человеком, помощи, или же, наоборот, диалог может привести к преступлению. Так, общение Ивана и Смердякова можно назвать диалогом идей, у которого есть свое развитие, попытка доказательства и достигнутое опровержение. И в этом диалоге происходит не столько обновление словесного выражения и порождение новых идей, сколько жизнь: разговаривая со Смердяковым, Иван узнает себя, узнает, что он убийца.

Любопытно, что Бахтин, на наш взгляд, оказывается необычайно близок мысли Достоевского именно в своих философских работах, посвященных поступку. Несмотря на огромное стилистическое различие текстов не вызывает сомнения их глубокое родство. Мы пытались проследить перекличку тем и проблем, проводя параллели между рассуждениями М.М.Бахтина и мыслью Достоевского. Эта линия в исследовании проходит пунктиром, опущенная преимущественно в сноски.

Пытаясь охарактеризовать «Братьев Карамазовых» в целом, можно назвать его романом различений. Здесь одни и те же идеи, темы, понятия имеют разный смысл и значение¹⁶². Например,

¹⁶¹ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 100.

¹⁶² Бахтин формулирует это иначе: «Повсюду – определенная совокупность идей, мыслей и слов проводится по нескольким неслиянным голосам, звуча в каждом по-иному» (Там же. С. 310).

любовь – это принцип разделения добра и зла, но в то же время это причина убийства. С одной стороны, любовь к себе, к своей природе помогает Михаилу встать на новый путь, путь спасения. С другой стороны, человеческая гордыня – грех, причина преступления. Поступком, переводящим в новое состояние, может быть как подвиг, так и преступление. Образ другого человека подвигает и к доброму поступку, и к злему. В романе говорится о счастье как выполнении завета Бога. Иван тоже говорит о счастье людей, устраивающих свою жизнь без Бога. Михаил совершает подвиг, приводящий его к спасению, смелость же Ивана, посредством которой он хочет убежать от сообщничества со слугой, не позволяет ему это сделать. Метания Михаила – естественное для человека состояние сомнения перед совершением серьезного поступка. Метания же Ивана бесконечны и приводят к безумию. Содеяние добра (помощь Алеше брату – «не ты») совершенно отличается от «делания совести» или попытки совершить добродетельный поступок без веры в добродетель. Здесь приведены далеко не все различия, которые можно обнаружить в романе. В сопоставлении и даже противопоставлении столь родственного и в то же время столь непохожего (как сами братья Карамазовы!) Достоевский находит свой метод видеть, осмысливать мир и описывать увиденное. Он говорит нам: чем станет любовь, любовь как таковая в идее, – спасением или преступлением – зависит от человека! И от тех, кто ему помогает.

Заключение

Важным итогом, который получен сравнением результатов трех исследований, является вывод о существенном различии двух структурных типов человека.

Человек как несамодостаточное, открытое миру существо претерпевает глубокие изменения благодаря вести бога или Бога, помощи другого¹⁶³. Посредством поступка он совершает переход в другое состояние. И в этом переходе человек обретает истинного себя, становится собой в большей степени, чем был до того. Подобные изменения характерны для людей разных исторических эпох, культур, религиозных убеждений и иных воззрений. Аналогичный путь преображения самости мы обнаруживаем у образцового человека античности Сократа и у героя Достоевского христианина Михаила.

Напротив, самодостаточный человек отгораживается от мира властной мыслью, контролирующим сознанием, но несмотря на всю мощь и упорство противостояния терпит поражение. Все его усилия нацелены на овладение миром. Однако желание власти приводит к крайней несвободе. Удивительным образом это оказывается справедливым и в отношении стремящегося к мудрости человека, описанного стоиком Сенекой, и в отношении сомневающегося в существовании Бога Ивана Карамазова.

¹⁶³ Об этом же, но в контексте христианской антропологии рассуждает С.С.Хоружий: «Онтологическая трансформация совершается лишь с помощью Божией... Дело человека – устремиться к благодати, суметь ее воспринять, уловить, «стяжать»: соединиться с нею» (*Хоружий С.С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия: Пробл. аскетики и мистики православия. М., 1995. С. 52*).

Оглавление

Введение	3
----------------	---

ЧАСТЬ I. ПОСТУПОК КАК СЛУЖЕНИЕ (НА МАТЕРИАЛЕ «АПОЛОГИИ СОКРАТА»)

Глава I. Защита Сократа против обвинений новых обвинителей	9
1. Защита против обвинения в развращении молодежи	9
2. Защита против обвинения в безбожии	14
3. Обвинитель и обвинение ничтожны	16
Глава II. Пророчество	18
4. Сократ становится самим собой – наимудрейшим	18
5. Загадка бога	20
6. Место мудреца	23
Глава III. Сократ осуждает и наказывает суд	24
7. Человеческое в Сократе	24
8. Предвидение хода событий	26
9. Дерзость мудреца как осуждение несправедливого суда	28
10. Бесстрашие смерти	31
11. Восстановление границы между доблестью и судом-наказанием	33
Глава IV. Тождество самости и доблести	35
12. Проблема знания	35
13. Самость, доблесть и стремление быть как можно лучше	40
14. Поступок как осуществление тождества самости и доблести	43
15. Доблесть как логическое начало и конец бытия Сократа	45

ЧАСТЬ II. МЫСЛЬ КАК ПОСТУПОК (НА МАТЕРИАЛЕ «НРАВСТВЕННЫХ ПИСЕМ К ЛУЦИЛИЮ» СЕНЕКИ)

Глава I. Самодостаточная мысль	49
1. Время как владение, имущество	49
2. Достаточное и самодостаточный	51
3. Мысль – истинное своё, счастье	53
4. Замкнутая в себе мысль как власть	54
5. Уравнивание и низведение	54
Глава II. Отношения с миром: отказ и овладение	56
6. Желание как недостаточность достаточного	56
7. Запрет страдания	57
8. Овладение смертью	60
9. Овладение жизнью	62

**ЧАСТЬ III. ПОСТУПОК КАК ПОДВИГ И «ЭКСПЕРИМЕНТ»
(НА МАТЕРИАЛЕ РОМАНА «БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ»
Ф.М.ДОСТОЕВСКОГО)**

Глава I. Условия возможности поступка	65
1. Подвиг	66
2. Любовь	72
3. Другой	75
Глава II. Cogito: между добром и злом	80
4. «Все позволено»	80
5. Гордыня и сомнение	82
6. Властное сознание	85
7. Несвобода	90
Глава III. Идея: путь к спасению или гибели	95
8. Спасение	95
9. Суд	99
10. «Представление» и «эксперимент»	104
11. Судьба и предопределение	112
Заключение	121

Научное издание

Кришталёва Людмила Григорьевна

Философия и этика поступка
(структура и значение поступка в различных культурно-исторических обстоятельствах – опыт реконструкции)

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 23.03.10.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 8,00. Уч.-изд. л. 6,4. Тираж 500 экз. Заказ № 004.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор автора

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru

ВЫШЛИ В СВЕТ

1. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза: комплексное изучение человека и виртуалистика. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2009. – 236 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0147-1.**

Сборник представляет результаты исследований сотрудников сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики ИФ РАН в области комплексного изучения человека, завершенных в 2008 году. Авторы освещают новейшие проблемы биоэтики, гуманитарной экспертизы, антропологии и виртуалистики.

2. ***Бурмистров, К.Ю.* «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2009. – 295 с.**

В монографии впервые в отечественной науке проводится сопоставление учений двух эзотерических традиций – каббалы и алхимии. При анализе особенностей интерпретации алхимических проблем в каббале используется широкий круг еврейских каббалистических и натурфилософских источников, а также тексты европейской алхимии XII–XVIII вв. Основным объектом исследования служит алхимико-каббалистический трактат «Эш мецареф» (XVI–XVII вв.), оригинальный текст и перевод которого публикуется в приложении. Монография предназначена для тех, кого интересует история еврейской философии и мистики, а также европейская натурфилософия Средних веков и Нового времени.

3. ***Гуревич, Павел.* Расколотость человеческого бытия [Текст] / П.С. Гуревич ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2009. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч.: с. 193–198. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0144-0.**

Данная монография представляет собой развитие ряда идей, которые содержатся в работе автора «Проблема целостности человека» (М., 2004). Раскрывая смысл современного толкования человеческого бытия, автор предлагает свое прочтение данной проблемы. Расколотость человеческого бытия показана через бинарные оппозиции бытия и небытия, целостного и раздробленного, телесного и духовного, имманентного и трансцендентного, индивидуального и социального, идентичного и безликого, творческого и разрушительного. Особое внимание в монографии уделено анализу современных философско-антропологических концепций. В книге развивается ряд полемических сюжетов, обращенных к проблеме «смерти человека», «целостности человека», «распаду идентичности» и т.д.

4. **История философии. № 14 / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. А.В. Никитин. – М.: ИФРАН, 2009. – 264 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0125-9.**

Данный номер журнала включает статьи и публикации, посвященные главным образом философской мысли стран Востока. Основные темы статей, составляющих номер: индийская классическая философия, современная и средневековая арабо-мусульманская философия, еврейская каббала и восприятие ее идей в европейской культуре, методология китайской классической философии, язык и мышление в китайской культуре. В номере также публикуются статьи, освещающие проблемы средневековой западной философии, психоаналитического учения Э.Фромма, формирования русской философской лексики. Раздел «Переводы» представлен главой «Пратьякша» (Очное восприятие) из «Ньяя-бинду» Дхармакирти с комментарием Дхармотгары, джайнским трактатом «Найа-карника», фрагментами из фундаментального сочинения ал-Газали «Возрождение религиозных наук».

Издание рассчитано на историков философии, востоковедов.

5. **Коммуникативная рациональность: эпистемологический подход [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И.Т. Касавин, В.Н. Порус. – М. : ИФРАН, 2009. – 215 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0145-7.**

«Коммуникативная рациональность» – одно из наиболее дискуссионных понятий в современной философии. Его содержание определяется различными методологическими и эпистемологическими «парадигмами», спор между которыми имеет принципиальный характер и привлекает внимание исследователей во всем мире. В статьях, вошедших в этот сборник, освещены важные аспекты этого понятия, от логико-семантических до социокультурных. Обсуждаются возможности коммуникативной интерпретации эпистемологических проблем и эпистемологической интерпретации проблем коммуникации

6. **Кричевский А.В. Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга [Текст] /А.В. Кричевский ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2009. – 199 с. ; 20 см. –500 экз. – ISBN 978-5-9540-0142-6.**

Книга представляет собой первую – общеметафизическую – часть монографического исследования, где предпринимается попытка на основе детальной проработки первоисточников и воспроизведения основных ходов мысли и интуиций Гегеля и позднего Шеллинга провести сравнительный анализ их учений об абсолюте. В центре рассмотрения – проблема бесконечности, свободы и триниства абсолюта как абсолютного духа, а также размышления о возможностях и пределах его умозрительного познания.

Предназначается философам, теологам и всем, кого интересуют фундаментальные проблемы метафизики и кто стремится выстраивать свободное и осмысленное отношение к религии.

7. **Наука: от методологии к онтологии / РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: А.П.Огурцов, В.М.Розин. – М.: ИФ РАН, 2009. – 287 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0138-9.**

Сборник подготовлен на основе докладов на семинаре Центра методологии и этики науки ИФ РАН и продолжает ранее вышедшие сборники по методологии науки. Основная идея данной книги заключается в том, чтобы показать осознание границ методологии и те процессы, которые привели к поискам новых онтологических единиц в различных науках и к выдвиганию в философии новых вариантов онтологии. Вопрос о том, как анализировать предмет исследования, сменился поисками новых онтологических структур. Центральное место в сборнике (статьи А.П.Огурцова, Ф.Н.Блюхера и др.) занимают проблемы методологии истории и конструирование в исторических науках новых онтологических структур (событие, действие, ментальность и др.). Исследуется развитие классической логики и методологии науки, уясняются ее трудности и противоречия, приведшие к осмыслению новых предметных областей (статьи В.М.Розина, К.А.Павлова и др.). Сборник представляет интерес для философов, историков науки и гуманитариев различных специальностей.

8. **Ориентиры... Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М. : ИФ РАН, 2009. – 215 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0132-7.**

Пятый выпуск сборника «Ориентиры...» продолжает избранную авторами общую для всей серии тему метафизики как важной части философии. Конкретизацией главной темы для данного выпуска нами принята следующая сюжетная линия: миф, утопия, проект, прогноз. В границах этого смыслового поля каждый автор решает проблему, которая представляется ему значимой: здесь исследуются доминирующие в общественном сознании парадигмы, соотношение метафизики и науки, эзотерические построения антропософии, Розы Мира, а также метафизические аспекты социальных утопий и революций.

9. **Политико-философский ежегодник. Вып. 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. – М. : ИФРАН, 2009. – 207 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0146-4.**

Второй выпуск «Политико-философского ежегодника», издаваемого Отделом социальной и политической философии ИФ РАН, открывается рубрикой «Россия сегодня». Статьи этой рубрики знакомят читателя

с проблемами и трудностями демократического строительства в России. В рубрике «Интерпретации» выделяется статья А.Г.Мысливченко, где автор анализирует опыт и противоречия т.н. шведской модели социализма. В этом выпуске Ежегодника мы начинаем рубрику «Визитная карточка», где будем знакомить читателей с творчеством современных ученых – политологов и обществоведов.

10. **Проблемы российского самосознания: эволюционное становление и революционные ломки, Всероссийская конф. (2008; Москва–Пенза). 3-я Всероссийская конференция «Проблемы российского самосознания», 22–24 мая 2008 г. [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Редкол.: М.Н.Громов и др. – М.: ИФ РАН, 2009. – 279 с.; 20 см. – На обл. авт. не указаны. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0143-3.**

В книге публикуются материалы 3-й конференции Института философии РАН, проведенной совместно с регионами в мае 2008 г. в Москве и Пензе. Цель конференции – продолжение обсуждения вопросов, относящихся к теме российского самосознания, взаимодействия в нем константных и переменных составляющих в контексте непрерывности/прерывности отечественного исторического процесса.

11. **Сухов А.Д. Литературно-философские кружки в истории русской философии (20–50-е гг. XIX в.) / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2009. – 151 с.; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 142–150. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0133-4.**

Книга посвящена одному из парадоксов русской философии. Заданная в 20–50-е гг. XIX в. сверху установка – устранить философию из жизни общества, ликвидировать её – обернулась её достижениями и расцветом. Появились масштабные философские фигуры, вставшие в ряд с величайшими мыслителями того времени. В книге показано, что именно в кружках, складывавшихся и исчезающих, принимавших идейную эстафету один от другого, чуждых должностной, официальной науке, происходило развитие философского знания. Выявлена диалектика общего и отдельного – соотношение коллектива и личности, определившее место литературно-философских кружков в истории русской философии.