

Б. Н. Тарасов^{**}

**«ЗАКОН Я» И «ЗАКОН ЛЮБВИ» В АНТРОПОЛОГИИ
ХРИСТИАНСКОГО РЕАЛИЗМА Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО
И ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКОГО ГУМАНИЗМА
Ж.-П. САРТРА^{**}**

На примере сопоставления онтологических и метафизических оснований христианского реализма Достоевского и экзистенциалистского гуманизма Сартра в статье рассматриваются антропологические представления русского писателя и французского философа. Раскрывается редукция целостного объема «тайны человека» в единстве ее экзистенциального и трансцендентного измерений («закона Я» и «закона любви») в мысли Достоевского до «человеческого, слишком человеческого» в построениях Сартра. Показываются метаморфозы сознания в «зако́не Я» при такой редукции, ее биологизаторские, социал-дарвинистские и нигилистические следствия.

Ключевые слова: природа человека, трансценденция, Достоевский, Сартр, христианский реализм, атеистический гуманизм, экзистенциализм экзистенция, «закон Я», «закон любви».

B. N. Tarasov

*THE «LAW OF EGO» AND THE «LAW OF LOVE» IN THE ANTHROPOLOGY
OF CHRISTIAN REALISM BY F. M. DOSTOEVSKY AND EXISTENTIALIST HUMANISM
BY J.-P. SARTRE*

On the example of comparison of ontological and metaphysical bases in anthropological representations of the Russian writer and the French philosopher in article metamorphosis of human consciousness in the «law of ego» and the «law of love» and their connection with interpersonal relations and historical process are considered

Keywords: human nature, transcendence, existence, the «law of ego», the «law of love».

* Тарасов Борис Николаевич, доктор филологических наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации, заведующий кафедрой зарубежной литературы, Литературный институт им. А. М. Горького.

** Статья выполнена при поддержке РФФИ. Проект № 18-012-90043. Анализ, интерпретация и понимание как методологические установки в изучении наследия Достоевского.

I

Основополагающую сторону художественных открытий Достоевского подчеркнул М. М. Бахтин: «Достоевский сделал дух, т. е. последнюю смысловую позицию личности, предметом эстетического созерцания... Он продвинул эстетическое видение вглубь, в новые глубинные пласты, но не вглубь бессознательного, а в глубь-высоту сознания». Именно сосредоточенность на «последней смысловой позиции» личности и глубинно-высотных пластах сознания, зачастую сокращенных в читательском и исследовательском восприятии, превращает Достоевского в своеобразного мыслителя, рассматривавшего любую жизненную конкретику в свете основополагающих проектов развития мира «с Богом» и «без Бога», в сопряжении главных признаков величия и ничтожества драматической мистерии человеческого существования.

Важную роль в понимании значительности и масштаба творчества писателя сыграла книга М. М. Бахтина «Проблемы поэтики Достоевского», диалогическая концепция которой с возможностью ее релятивистского истолкования была скорректирована признанием им самим основополагающего значения христианской модели мира и человека в художественном мышлении автора «Братьев Карамазовых». Сам он откровенно говорил, что в своей книге оторвал форму от главных философских вопросов и «прямо не мог говорить о том, чем мучился Достоевский всю жизнь — существованием Божиим. Мне ведь приходилось вилять — туда и обратно. Приходилось за руку себя держать. Даже церковь оговаривал» [6, с. 71–72].

Достоевского изначально впечатляла неискоренимая мерцательная двойственность («текучесть» по Л. Толстому) человеческой природы, соединяющей в себе, если воспользоваться известными строками Г. Р. Державина («я царь, я раб, я червь, я бог»), царские и рабские, божественные и природные начала. Опять-таки еще в юности он отметил неизбежное срастание элементов величия и ничтожества человеческого существования, когда во всегда дwoящихся картинах мира добро и зло многообразными переплетениями событий и поступков слиты в тесный неразрубаемый узел.

...Атмосфера души его [человека] состоит из слияния неба с землею, какое противозаконное дитя человек: закон духовной природы нарушен... Мне кажется, что мир наш — чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию. Мне кажется, что мир принял значение отрицательное, и из высокой изящной духовности вышла сатира [4, т. 28, кн. 1, с. 50].

С точки зрения Достоевского, эту фундаментальную двойственность и противозаконность можно характеризовать и как потенциальную переходность: «Мы, очевидно, существа переходные... люди становятся бесами или ангелами» [4, т. 11, с. 184]. По его убеждению, предотвращение падения вниз «к бесам» и движение вверх «к ангелам» невозможны без полного и глубокого осознания этой двойственности и противозаконности и радикального преобразования рабской заносчивости в лоне «темной основы нашей природы», что особо подчеркнул в статье о нем Вл. Соловьёв:

Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все

определить собою, — пока эта темная основа у нас налицо — не обращена — и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое настоящее дело и вопрос что делать не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления... Истинное дело возможно, только если и в человеке и в природе есть положительные и свободные силы света и добра; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеют [10, с. 311].

В высшей логике Достоевского никакие научные теории, революции, общественные преобразования, добрые намерения или благие пожелания не способны исцелить человека от «противузаконности», если не преображена и исцелена темная основа нашей природы, а ее «рабские» силы исключительного эгоизма одолевают «положительные силы добра и света», присваивают и перерабатывают на свой лад любые гуманистические начинания. Потому-то вопрос «что делать?», задававшийся не только Чернышевским, Л. Н. Толстым или Лениным, получал в реальной действительности тупиковые разрешения, что вопрошатели не учитывали ведущих сил не преображенной «темной основы нашей природы».

Вместо того, чтобы распутывать «клубок» изначальной двусоставности бытия, вызванной первородным грехом, исследовать и преодолевать «незавершенность» (Гр. Нисский), «недосиженность» и «недоделанность» человека, научная и социальная мысль с эпохи Возрождения и Просвещения капитулировала перед этими проблемами, удалила их из центра на периферию сознания, отказалась от осмысления бесовско-ангельских следствий в коренной двойственности человеческой природы, от оценки влияния червиво-рабских ее начал начал (гордыни, тщеславия, властолюбия, сластолюбия, сребролюбия, чревоугодия, озлобленности и т. п.) над царско-божескими (свобода, любовь, совесть, милосердие, справедливость, честь, достоинство, самопожертвование и т. п.), как бы отрывая человека от Бога, поместив его в однородный тип натуралистического бытия и одновременно (но нелогично и безосновательно) «по-горьковски» провозгласив, что «человек — это звучит гордо». Для понимания обозначенной онтологической проблематики, концов и начал Желания и Свободы в представлении Достоевского, их самораскрытия и перехода вверх или вниз, к ангелам или бесам, чрезвычайно важна запись, сделанная им непосредственно после кончины первой жены.

Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек. Между тем после появления Христа, как идеала человека во плоти, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего Я, — это как бы уничтожить это Я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье.

Таким образом, закон я сливается с законом гуманизма... человек есть на земле существо только развивающееся, следовательно, не оконченное, а переходное... [4, т. 20, с. 112–113].

Углубленное исследование самих корней подобных фундаментальных парадоксов, приобретающих на поверхности душевной жизни отдельной личности и общественных отношений в целом различные выражения, становится главной писательской задачей Достоевского. Его художественно-философскую методологию «христианского реализма» можно характеризовать как пневматологию, в которой истинное значение психологических, политических, идеологических, экономических, эстетических и иных проблем раскрывается в сопоставлении с тем или иным основополагающим образом человека, с его коренными представлениями о своей природе, о подлинной сущности, об истоках, цели и смысле бытия. Сам писатель называл ее «реализмом в высшем смысле»: «...меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, т. е. изображаю все глубины души человеческой» [4, т. 27, с. 65].

По Достоевскому, в глубинно-высотных пластах человеческого духа спит, дремлет или бодрствует самый главный, «последний» вопрос: «кто есть человек» — продукт стихийной игры слепых сил природы, «свинья естественная», как утверждает, например, Ракитин в «Братьях Карамазовых» и подобные ему персонажи в других романах, или образ и подобие Божие? Если человек со всеми своими духовными устремлениями и нравственными страданиями принимает себя, опираясь на материалистическую гипотезу, лишь за мышшь, пусть и «усиленно сознающую мышшь» (так выражается герой «Записок из подполья»), тогда нелогично надеяться на какое-то братство и любовь среди людей. (Человек произошел от обезьяны, следовательно люди должны любить друг друга — так вслед за Достоевским иронизировал Вл. Соловьёв над абсурдным силлогизмом, неправомерно сочетавшим моральный редукционизм материалистического мировоззрения с эвдемоническим человеколюбием.)

И напротив, если человек воспринимает себя как образ и подобие Божие, тогда он удовлетворяет глубинную, более или менее осознанную потребность в не теряемом со смертью смысле своего существования, а все специфически человеческие свойства, слитые с действенной памятью о Первообразе и его заповедях, становятся, по Достоевскому, не внешней условностью, а внутренней силой, способной преодолевать природный плен биологического отбора, превозмогать иго натуральных страстей, гедонистических склонностей, властных притязаний, господствующей конъюнктуры, своекорыстных расчетов, словом, тех «рабских» свойств, которые в разной степени, форме и пропорции господствуют в миропредставлении и жизненной ориентации «усиленно сознающей мышши» и вносят катастрофические элементы энтропии, дисгармонии и разлада во взаимоотношения людей. По его неизменному убеждению, от смутно ощущаемого или явно сознаваемого ответа на главный вопрос о собственной сущности, с разной степенью отчетливости и вменяемости дающий о себе знать, зависит вольное или невольное предпочтение определенных ценностей, направление воли и желаний, та психологическая доминанта, которая в конечном итоге предустанавливает и активизирует идейный выбор или конкретный рисунок жизни, судьбу отдельной личности, целого народа, всего человечества.

Таким образом, если человек есть образ и подобие Божие, если душа бессмертна, а его жизнь освещается абсолютным идеалом, тогда человек удовлетворяет свою глубинную потребность («последнюю смысловую позицию») в не теряемом со смертью смысле своего существования, обретает свободу от «закона Я», ту полноту сознания, успокоенность сердца и направленность воли, то психическое здоровье, которое позволяет ему выйти из-под ига ненасытных устремлений и мучительных колебаний «темной основы нашей природы», соразмерно-пропорционально относиться к земным делам, не превеличивать ближайшие жизненные цели и не превращать их в источник явного или неявного соперничества с другими людьми, а использовать для согласия и любви. Только в этом случае, не перестает подчеркивать Достоевский, человек стремится к освобождению от «рабских» свойств «закона Я», к преобразению и исключению из оснований своей деятельности (разумеется, в разной степени и с неодинаковым успехом) разрушительного фермента корыстолюбивых побуждений и капитальных страстей. Благодаря чему, собственно говоря, еще сохраняются люди, не участвующие в соперничестве самолюбий, властолюбий и сластолюбий в «шуме» и «ярости» разнообразных и сменяющихся форм общественного процесса и как бы удерживающие текущую действительность от окончательного падения.

Если же душа смертна, тогда, полагает Достоевский, происходит самая главная и роковая подмена, когда место абсолютного идеала как гаранта Цели и Смысла занимают суррогаты и идолы. По его убеждению, одна из основных тайн человеческой природы заключается в преклонении перед авторитетом — если не перед Богом, то перед идолом. Или — или, третьего не дано. «Невозможно и быть человеку, чтобы не преклониться, не снесет себя такой человек, да и никакой человек, — выражает мысль автора Макар Иванович Долгорукий в “Подростке”, — и Бога отвергнет, так идолу поклонится — деревянному, али златому, аль мысленному» [4, т. 13, с. 302]. Например, Алексей Карамазов если бы «порешил, что Бога и бессмертия нет, то сейчас бы и пошел в атеисты и социалисты», т. е. подчинился бы одной из тех обманчивых и суррогатных вер во временные и относительные ценности, которые управляют поведением людей в границах «темной основы нашей природы» — будь то вера в науку, деньги, свои собственные силы, государство, нацию, гражданское общество, цивилизацию, прогресс, самозарождающуюся Вселенную, инопланетян, построение очередной Вавилонской башни, социального муравейника, превращающегося в курятник, хрустального дворца, оборачивающегося «парикмахерским развитием».

В историческом процессе вообще и на каждом его этапе в частности Достоевский обнаруживает тот же самый фундаментальный парадокс, что и в душе отдельного человека: сознательное, бессознательное, или даже воинственное, насильственное забвение идеального измерения бытия и божественного происхождения человека при одновременно автоматически необходимой опоре на так называемые «реалистические» основания, здравый смысл или разумный эгоизм, экономическую выгоду или утилитарную мораль умаляют высшие смысловые связи людей и предполагают снижающие, вульгаризирующие модификации их проектов. По Достоевскому, забвение своей «высшей

половины», образа Божия, есть болезнь (люди больны своим здоровьем, т. е. утилитарной рассудочностью, иррационально оборачивающейся духовными и историческими провалами), без лечения которой в конце концов неизбежно торжествуют «скотство» и «языческие фантазии». В логике писателя любой «естественный», изобретенный эмансипированным разумом идеал всегда оказывается поверхностным и грубым, не только не просветляет «темную основу нашей природы», но зачастую маскирует, утончает и усиливает ее разрушительные свойства, а потому попытки его реализации не только не прерывают, а нередко и разветвляют цепочки господствующего в мире зла и безумия.

В конечном итоге именно духовное начало играет в истории первостепенную роль, предопределяя направление, содержание и характер творческой, художественной или научной деятельности, цели и задачи использования тех или иных «внешних» достижений. Следовательно, «восходящее» или «нисходящее» развитие истории зависит не столько от изобретаемых общечеловеческих ценностей (при уже существующих христианских!) или изменяющихся социальных учреждений, научных открытий или промышленных революций, сколько от «внутренних» установок сознания, своеобразия нравственных принципов и мотивов поведения, влияющих по ходу жизни на рост высших «царских» свойств личности или, напротив, на их угасание.

II

Пневматология Достоевского с ее «главными вопросами», «последней смысловой позицией» и анализом «противузаконности» царско-рабской человеческой природы в восприятиях западного сознания претерпевала своеобразные метаморфозы, обусловленные собственной культурно-исторической традицией. Господствовавшие в европейском и американском литературоведении тенденции, совпадавшие со сменой идеологических веяний и философской моды, нередко заставляли их выразителей «сокращать» подобные вопросы и даже превратно истолковывать их. Достоевский порою провозглашался предвестником модернизма, глашатаем своеволия и бунта, апологетом индивидуализма и сверхчеловека в «законе Я». Здесь показательным может служить сведение высшего к низшему, физиологическая редукция «тайны человека» и антидостоевское истолкование христианства, деятельной любви и сострадания как «идиотизма» и «болезни», «вредоносного порока» в соединении с апологетикой преступной сильной личности в логике Ницше.

Сартр и Камю считали Достоевского наряду с Ницше и Кьеркегором своим предшественником, сводя его объемную методологию и мысль к собственным проекциям в «законе Я». При этом одни герои этого закона («подпольный человек», Раскольников, Ставрогин, Версилов, Иван Карамазов) выводились на передний план без учета динамики их духовно-нравственных сомнений, колебаний и переживаний и утверждались за счет других («таинственный посетитель», Мышкин, Макар Долгорукий, Зосима, Алёша Карамазов), причастных к «закону любви».

В пределах свободы, ограниченной «законом Я», конструируются и антропологические построения Сартра, устраняющие христианскую метафизику и «главные вопросы» Достоевского, которые, напротив, находят отклик на За-

паде в религиозном экзистенциализме К. Ясперса. В философии последнего экзистенция, т. е. необъективируемая человеческая реальность составляет духовное ядро личности, в котором зарождаются коренные волеизъявления и онтологические проявления которого, как и у Достоевского, не вмещаются в привычные категории психологии. Являясь основным атрибутом экзистенции, свобода вместе с тем как бы пленяет личность, делает ее зависимой от качества собственного волеизъявления, от «закона Я» или «закона любви». Низший уровень этого волеизъявления представляет собою, если воспользоваться словами Чаадаева, «свободу дикого осленка», фатально обреченного на подчиненность прихотливым влечениям «темной основы нашей природы» (самолюбия, властолюбия, тщеславия, зависти, корысти, сластолюбия, сребролюбия, мстительности и т. п.) в поисках первенства и «счастья», непросветленным императивам и импульсам эгоцентрических интересов. «Без трансценденции, — настаивает Ясперс, — экзистенция есть бесплодное и безлюбное демоническое упрямство» [12, с. 64].

Понятие трансценденции занимает важнейшее место в экзистенциализме Ясперса, оно связано, как и у Достоевского, с «духом», с «главными вопросами» и «последней смысловой позицией», предопределяет высшемисловою доминанту и подлинный горизонт, глубину и объем экзистенциальной свободы в евангельском контексте: «Познайте истину, и истина сделает вас свободными <...> И тогда, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин. 8: 32, 36). Опыт такой свободы приводил Достоевского и как бы вслед за ним Ясперса к умозаклучениям, созвучным свидетельству ап. Павла: «И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и прибывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем (1 Ин. 4: 18)». «Как экзистенция, — заключает Ясперс, — я существую постольку, поскольку я сознаю себя как подаренный себе самому трансценденцией», иначе говоря, как сотворенный Богом. Без реального ощущения трансценденции личность утрачивает свою человечность, попадает во власть рассудка, инстинкта и экзистенциального плебейства, остается своевольно наслаждающимся индивидом в клетке социального аппарата. «Без веры в Бога вера в человека превращается в презрение к человеку» [13, с. 232].

Как видим, христианская антропология Достоевского с его «главными вопросами» и «последней смысловой позицией» находит свое соответствующее понимание и в европейской культуре, хотя основные ее направления (в т. ч. и экзистенциализм) стали развиваться по иному руслу с эпохи Возрождения, когда изменялась ценностная иерархия и стало «сокращаться» трансцендентное измерение бытия, связанное с Богом и осознанием сосуществования «царского» и «рабского» начал в человеческой природе. Общие генетические и структурные рамки возрожденческого антропоцентризма включают в себя представление об исключительно земном самоутверждении и безграничном саморазвертывании изолированной индивидуальности как о последнем и абсолютном основании и природного, и социально-исторического процессов. Свойственная возрожденческому мифу иллюзия о неограниченной свободе и беспредельных перспективах личности (на самом деле свобода и перспектива ограничены рамками «закона Я»), стремившейся стать «как боги» и недоста-

точно вменяемой к своим онтологическим слабостям и «рабским» страстям, неизбежно вела в ходе истории к богоборчеству и индивидуализму, поскольку естественно заставляла человека разрывать иерархизирующие христианские зависимости, подчиняющие в ценностной шкале «человеческое» «божественному», и выделять себя в автономности и противопоставленности всему окружающему. В природе западного человека, отмечал Достоевский,

сказалось начало личное, начало особняка, усиленного самосохранения, самопромышления, самоопределения в своем собственном Я, сопоставлении этого Я всей природе и всем остальным людям, как самоправного отдельного начала, совершенно равного и равноценного всему тому, что есть кроме него [4, т. 5, с. 79].

Решающим этапом на пути от Возрождения к Нигилизму стала эпоха Просвещения, начиная с которой мир стал гораздо более ускоренными темпами погружаться в состояние фундаментальной метафизической раздвоенности и социально-антропологической шизофрении, когда невнятные «научные» проекты Нового времени причудливо сочетали и сочетают абстрактные лозунги свободы, равенства, братства, взаимного уважения (можно добавить современные словосочетания: прав человека, общечеловеческие ценности, цивилизованного общества) с материалистическим принижением, с моральным редуционизмом и отрицанием традиций, сохранявших представление о «существовании Божиим» и главных вопросах, которыми мучился Достоевский и вместе с ним русская литература и философия.

Метафизическую логику «самоистребляющей диалектики гуманизма» подчеркнул Н. А. Бердяев, заключавший, что «без Бога нет и человека» и что эпоха Возрождения положила начало понижению и искажению духовных ценностей и задач исторического развития в фундаментальном парадоксе гуманистической веры:

гуманизм не только утверждал самонадеянность человека, не только возносил человека, но и принижал человека, потому что перестал считать его существом высшего, Божественного происхождения, перестал утверждать его небесную родину и начал утверждать исключительно его земную родину и земное происхождение. Этим гуманизм понизил ранг человека [2, с. 164].

В таком сниженном поле таилось «семя смерти», торжество природного человека над духовным, скрывалась утрата им образа и подобия Божия и подлинной свободы в концепциях материалистической необходимости и в переходе на поверхность и периферию жизни, в создании «ложных центров» просветительского, буржуазного, либерального, капиталистического, социалистического, прагматического, сциентистского и подобного жизнеустроения. Исходящие из таких центров творческие проекты, отмечает Бердяев, всегда испытывают трагическое несоответствие с их осуществлением, ибо без органической связи «с Богом» и без сохранения в себе Его образа и подобия историческое движение превращается в различные формы социал-дарвинистской игры соперничающих государств и борющихся идеологий, подавляющего господства своевольных эгоцентрических процессов в «законе Я» над духовно-нравственными задачами в «законе любви».

В этом общем поствозрожденческом русле с парадоксальными течениями и построениями в его границах находит свое место и мысль Сартра, заключающего в эссе «Экзистенциализм — это гуманизм»:

Учение, которое я излагаю, прямо противоположно квиетизму, ибо оно утверждает, что реальность — в действии. Оно даже идет дальше и заявляет, что человек есть не что иное, как его проект самого себя. Человек существует лишь настолько, насколько себя осуществляет. Он представляет собой, следовательно, не что иное, как совокупность своих поступков, не что иное, как собственную жизнь [8, с. 393].

Сартр как бы оговаривает своеобразное «неудобство» такого «самопромышления», хотя и не без оттенка некоторой оправдательной удовлетворенности:

Экзистенциалисты считают очень неудобным, что бога не существует, так как вместе с ним исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в сверхчувственном мире. Не может быть больше добра а priori, так как нет бесконечного и совершенного разума, чтобы его мыслить. И нигде не записано, что добро существует, что нужно быть честным, что нельзя лгать, и это именно потому, что мы находимся в такой плоскости, где есть только люди. Достоевский как-то писал, что если бы бога не было, то все было бы позволено. Это и есть исходный пункт экзистенциализма. В самом деле, все позволено, если бога не существует. И следовательно, человек покинут, беспомощен, потому что ни в себе, ни вовне ему не на что опереться. Прежде всего, у него нет оправданий. Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек свободен, человек — это свобода [9, с. 442].

Вывод «все позволено» одного из самых принципиальных для «закона Я» персонажей «Братьев Карамазовых» французский философ отождествляет с мнением самого автора и вместе с тем, «устраняя» Бога и последнюю смысловую позицию, сокращает горизонт, глубину и объем свободы до непреработанного субъективистского сознания, отторгающего от себя в первичном фундаментальном самопроектировании трансцендентное «царское» измерение, «закон любви» и приковывающегося к эгоцентрическому детерминизму «темной основы нашей природы» в сфере «только людей».

В своих произведениях Достоевский показывает, что свобода как величайшая человеческая ценность есть и самый крупный камень преткновения, крайняя степень несвободы от «закона Я» и свойственных ему корневых эгоцентрических и нигилистических страстей и закономерностей, что и демонстрируют антропологические проекты Сартра, основанные на «ничто».

В отличие от Достоевского и Ясперса у французского философа человек осознает себя не сотворенным Богом, «подаренным» самому себе «трансценденцией», а «заброшенным» в мир существованием, с «бесплодной страстью» возобновляющим в разнообразных вариациях попытку заменить Бога и встать на Его место.

Человек в основе своей представляет желание быть... Хочет стать бытием-в-себе, сохранив в то же самое время бытие и сознание. Это тот идеал, который

можно назвать Богом... Человек есть бытие, которое проектирует быть Богом (цит. по: [5, с. 71]).

Но «бог» без внутреннего исцеления и преображения фундаментальных страстей «темной основы нашей природы» обречен на несвободные коловращения и перестановки внутри «закона Я», а не на принципиальные изменения и свободный выход за его пределы.

Вся человеческая реальность есть страсть, поскольку она проектирует потерять себя и одновременно и конструирует в-себе-бытие, которое избегает фактичности, будучи своей собственной основой, причиной самой себя, тем, что реально именуют Богом. Таким образом, страсти человека противопоставлены страстям Христа, ибо человек теряет себя как человека для того, чтобы получился Бог. Но идея Бога противоречива, и мы теряем себя напрасно: человек — это бесплодная страсть (цит. по: [5, с. 72]).

Однако бесплодная страсть в горизонте «ничто» при отсутствии невозможности обрести божественную полноту «в-себе-бытия» дает ядовитые плоды, когда «бытие-для-себя» в «законе Я» неизбежно сталкивается с «бытием для другого» и разрушающе воздействует на «закон любви», овеществляя и опредмечивая ближних в плоскости «только людей» для превращения их из цели в средство собственного самоутверждения и возвышения.

По Сартру, это игнорирование свободы другого может происходить двумя путями:

превзойти трансцендентность другого или, напротив, поглотить в себе эту трансцендентность, не утрачивая ее трансцендентности — таковы две первоначальные позиции, которые я принимаю по отношению к другому (цит. по: [5, с. 75]).

Превосхождение образа и подобия Божия в человеке и поглощение его свободы в «законе любви» стремлением быть для другого «все» превращает отношения любящих в своеобразную конкурентную борьбу за тело и душу «партнера», в отношения господина и раба. Исследователь философии Сартра приходит к такому выводу о понимании любви в ней: «Смысл любви в том, чтобы приковать к себе сердце свободного человека, но когда это достигается, другой из свободного становится рабом, а ведь первоначальное намерение было любить свободного человека». Следовательно, по Сартру, любовь есть мечта, прикрывающая довольно-таки неприглядную реальность борьбы и порабощения. Так развенчивается еще один романтический идол, которому поклонялась буржуазная респектабельность, отлично сознающая, впрочем, изнанку действительных отношений между мужчиной и женщиной в капиталистическом обществе [5, с. 76].

Комментируя вывод исследователя, Ю. Н. Давыдов не без иронии замечает, что «Кисселя полностью устраивает как реалистическая характеристика “действительных отношений” между мужчиной и женщиной “в капиталистическом обществе”, хотя у самого Сартра она играет роль фундаментальной структуры человеческих отношений вообще, их “онтологического” основания» [3, с. 256].

Усечение трансцендентного измерения личности, ее поглощение в «законе Я», растворение в темной основе нашей природы обрекает любовный проект

Сартра с его полюсами садизма и мазохизма на редукцию духовно-нравственных аспектов межличностных отношений, на их замыкание, как пишет Л. И. Филиппов в сфере «тела психеи», или спиритуализованной телесности, которая оказывается у Сартра в конечном счете «материей» экзистенциалистского «социума». Два неантизирующие экстаза «для себя бытия», или садомазохистский комплекс, на который распадается «онтологическое» желание в беспредельной свободе, разворачиваются в межличностных отношениях как магия плоти. У Сартра любовный проект выступает не в очеловеченном, а в бездуховном проявлении. Более того, изначально отрицательное отношение к «другому», прагматическая установка сартровского «любовника», рассматривающего «другого» как только средство, исключает саму возможность кантовской морали, предписывающей относиться к «другому» как к цели... Отсюда и проистекает провал сартровского замысла человеческого освобождения в рамках межличностных отношений. Спиритуализованное тело психеи оказывается в конечном счете рабом биологических механизмов [11, с. 156–157].

Нигилистическая биологизация человеческого существования, которое предшествует сущности, приводит Сартра к восприятию другого как «ада», как к помехе или инструменту в конкурентной борьбе самообожествляющихся субъектов за место «под солнцем», что постоянно воспроизводит изначальное «ничто».

Чего я хочу добиться символически, добиваясь смерти определенного другого, есть общий принцип существования другого. Другой, которого я ненавижу, представляет многих других. В моем проекте ликвидации заключен проект ликвидации другого, то есть обретение моей несубстанциальной свободы для себя. В ненависти дается понимание того, что мое измерение отчужденного бытия является реальным порабощением, которое происходит ко мне через другого. Проектируется ликвидация именно этого порабощения [7, с. 424–425].

Описываемые Сартром любовные взаимоотношения, распространяемые на человеческие взаимодействия вообще, задолго до него раскрывались Достоевским в «законе Я». Яркий своеобразный выразитель этого закона и излюбленный экзистенциалистами герой «Записок из подполья», заявляет: «...я тщеславен так, как будто с меня кожу содрали, и мне уж от одного воздуха больно». Социальная несправедливость еще больше растравляет в нем гордыню, которая хотя и не в силах отомстить всему миру за собственную униженность, не может тем не менее не искать соответствующего ее возможностям выхода и утешения: «...меня унизили, так и я хотел унижить; меня в тряпку растерли, так и я власть захотел показать... Без власти и тиранства над кем-нибудь я ведь не могу прожить...» [4, т. 5, с. 175]. Власть как ведущая сила господства и превосходства над другими в «законе Я» извращает и превращает в свою противоположность любовные чувства «подпольного человека»:

...любить у меня — значило тиранствовать и нравственно превосходить. Я всю жизнь не мог даже представить себе иной любви и до того дошел, что иногда теперь думаю, что любовь-то и заключается в добровольно дарованном от любимого предмета праве над ним тиранствовать. Я и в мечтах своих подпольных иначе и не представлял себе любви, как борьбою, начинал ее всегда с ненависти

и кончал нравственным покорением, а потом уж и представить себе не мог, что делать с покоренным предметом [4, т. 5, с. 176].

Через много лет после создания «Записок из подполья», незадолго до кончины, Достоевский в рассказе «Кроткая» возвращается к их интонации, исследуя особенности тиранства-любви. Раздавленное тщеславие заставляет его героя проделывать тот же ход мысли и действия, искать тот же выход в отношениях с «кроткой», что и у «подпольного человека». При этом писатель обнаруживает важную закономерность — оскорбленное самолюбие страдает от социального неравенства потому, что оно нравится ему, а не по душе лишь доставшаяся роль в обществе:

...в моих глазах она была так побеждена, была так унижена, так раздавлена, что я мучительно жалел ее иногда, хотя мне при всем этом решительно нравилась иногда идея об ее унижении. Идея этого неравенства нашего нравилась... [4, т. 24, с. 25]

Любовь-злость, любовь-месть, любовь-тиранство, любовь-ненависть — подобные метаморфозы любовного чувства, обращающие его в свою противоположность, часто встречаются в произведениях Достоевского и обусловлены они обычно неотъемлемыми от его персонажей уязвленным самолюбием, ущемленным тщеславием, т. е. подстегнутой гордыней, подчиняющей межличностные отношения «привлекательному» неравенству, господско-рабским взаимосвязям в «законе Я», что он раскрывает на основе глубокого зондирования человеческой природы и в ходе исторического процесса в целом.

Говоря о метаморфозах Великой французской революции, автор «Дневника писателя» заключал, что тогда произошло не обновление общества на провозглашенных идеалах, как ожидалось, а лишь

победа одного могучего класса над другим, когда обновился лишь деспотизм с негласным девизом: «Убирайся прочь, а я займу твое место». Оказалось, что новые победители мира (буржуа) еще, может быть, хуже прежних деспотов (дворян) и что «свобода, равенство и братство» оказались лишь громкими фразами и не более. Мало того, явились и такие учения, по которым из громких фраз они оказались еще и невозможными фразами. Победители провозглашали или, лучше, припоминали эти три сакраментальные слова уже насмешливо [4, т. 23, с. 24].

Насмешливость риторического припоминания заключалась в том, что не изменялась, и в лицемерных формах прорывалась, смешивая, вместо разделения, добро и зло, «темная основа нашей природы», еще более внутренне укрепились принципы «закона Я», проявляющиеся в капиталистических, социалистических, теократических утопиях и в «ротшильдовской», «шигалева-левской», «наполеоновской», «инквизиторской» и т. п. идеях. И в бытовых, служебных, любовных взаимоотношениях, и во всеохватных идеях по видимости не похожих друг на друга «учредителей и законодателей человечества», эгоцентрическо-корыстные свойства человеческой природы, если их «натуральность» не пресечена и не подчинена высшему и всеобщему христианскому идеалу в «законе любви», ведут в той или иной степени и форме к разделению людей на 1/10 и 9/10, на «ведущих» и «ведомых», «элиту» и «массу», «господ»

и «рабов» и т. п. Этот процесс писатель отмечает как среди индивидуумов, так и в определенных общественных классах, нациях, исторических эпохах, духовно-географических регионах, познавательных методах, чьи «темные Я» становятся единственной твердой опорой и призмой, сквозь которую они смотрят на окружающий мир.

Зло, вытекающее из самопромысления и самовозвышения автономного Я, на всех уровнях и во всех масштабах человеческого бытия обладает одинаковой структурой распространения и нигилистических следствий, разрушительно воздействующих на духовную жизнь с ее категориями бескорыстной любви, совести, милосердия, чести, достоинства, справедливости и т. п., бесполезных или даже вредных для реализации главных сил «темной основы нашей природы».

Перерождение от рабства в «законе Я» к свободе в «законе любви» может произойти, полагал Достоевский, лишь через совершенно свободную и добровольную жертву эгоцентрическим своеволием ради высшего абсолютного идеала. «В том моя воля, чтобы не иметь воли, ибо идеал прекрасен».

Абсолютным и прекрасным идеалом, создающим непосредственность и непобедимость ощущения высшей красоты, делающим отказ от «естественных движений собственной воли» «самовольным», была для Достоевского личность Христа, Богочеловека, в которой, по его мнению, воплотились идеальные свойства высшего и полного развития человека.

«Совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех, — писал он в “Зимних заметках о летних впечатлениях”, — есть, по-моему, признак высочайшего развития личности, ее могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли. Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может сделать другого из своей личности, то есть никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтобы другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями» [4, т. 5, с. 79].

В логике Достоевского величайшая любовь, являющаяся главной движущей силой идеала и как бы венчающим синонимом полного развития личности, предельного выражения ее свободы, есть одновременно и величайшее самостеснение, жертва, победа над созданной Адамом «натурой» с ее ведущими силами в «законе Я». Он постоянно подчеркивал, что основное свойство подлинной, духовной любви заключается в ее бескорыстной жертвенности, полной самоотдаче ради предмета любви. В противном случае возникают ее суррогаты, выступающие в замаскированных формах чувственного эгоизма. По его мнению, только конкретно-жертвенная любовь к конкретному, рядом находящемуся ближнему, которая не завидует, не гордится, не превозносится и «не ищет своего», которая долготерпит и все переносит, способна возвысить и вывести душу человека за пределы «ада» «темной основы нашей природы» («ад» Достоевский единомысленно со старцем Зосимой понимает, в отличие от Сартра, прямо противоположным образом — это потеря способности любить), изменить и восполнить «укороченное законом Я» сознание. На Земле, подчеркивает писатель, нельзя любить без жертвы, без чего нельзя, соот-

ветственно, полно, непосредственно сознать. О «другом сознании» писал и Пушкин, утверждавший, что нет истины там, где нет любви. Об обретении такого сознания, в сущности, рассуждал и Гегель, говоривший о необходимости исчезнуть и забыть себя в «законе Я», чтобы обрести свою личность в «законе любви». Задолго до них этот ход мысли в категорической форме был выражен ап. Павлом:

Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я, медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто (1 Кор.: 13, 1–2).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М., 1979.
2. Бердяев Н. А. Смысл истории. — М., 1990.
3. Давыдов Ю. Этика любви и метафизика своеволия. — М., 1982.
4. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л., 1972–1990.
5. Киссель М. Философская эволюция Ж. — П. Сартра. — Л., 1976.
6. Новое литературное обозрение. — 1993. — № 3.
7. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. — М., 2000.
8. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. — М., 1994.
9. Сартр Ж.-П. Тошнота. Избранные произведения. — М., 1994.
10. Соловьёв Вл. Три речи в память Достоевского // Соловьёв Вл. Соч.: в 2 т. — М., 1988. — Т. 2.
11. Филиппов Л. И. Философская антропология Жан-Поля Сартра. — М., 1972.
12. Ясперс К. Разум и экзистенция. — М., 2013.
13. Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991.