

**МЕСТО ТРАГЕДИИ И. В. ГЁТЕ «ФАУСТ»
В ФОРМИРОВАНИИ ТВОРЧЕСКОГО
СОЗНАНИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННОГО МЕТОДА
Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО¹**

Впервые рассмотрено влияние проблематики трагедии Гёте «Фауст» на формирование в творческом сознании будущего автора «Братьев Карамазовых» понятия «тайна человека», непосредственно связанного с тайной исторического процесса, межличностных отношений, общественного, идейного и научного новаторства в контексте сопоставления теоцентрической и антропоцентрической картины мира, христианского реализма и светского гуманизма в их творчестве. Показано, что фундаментальный выбор Фауста между верой и неверием, между христианским и натуралистическим осмыслением первопричин и конечных целей бытия обуславливает определённые духовные и практические закономерности его жизненного и идейного поведения, которые были сформулированы Достоевским как «закон Я» и «закон любви». В логике Достоевского эти законы отражают в душах людей вечное противоборство ветхого и нового человека, Адама и Христа, повреждённое первородным грехом «натуры» и стремящейся к её преобразению личности. Представлено, как эти закономерности отражаются в жизненной ориентации и идеях персонажей обоих писателей.

Ключевые слова: Гёте, Достоевский, христианство, пантеизм, «закон Я», «закон любви», идейный выбор, жизненная ориентация, персонаж.

1

Говоря о своём методе «христианского реализма», или «реализма в высшем смысле», Достоевский писал: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой и моё направление истекает из глубины христианского духа народного» [6, т. 27, 65]. Основополагающую платформу открытий писате-

* Борис Николаевич Тарасов — доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой зарубежной литературы Литературного института имени А. М. Горького (Москва, Российская Федерация); bntarasov@yandex.ru

¹ Работа выполнена при поддержке РФФИ. Проект № 18-012-90043. «Анализ, интерпретации и понимание как методологические установки в изучении наследия Достоевского».

ля подчеркнул М. М. Бахтин: «Достоевский сделал дух, то есть последнюю смысловую позицию личности, предметом эстетического созерцания... Он продвинул эстетическое видение вглубь, в новые глубинные пласты, но не в глубь бессознательного, а в глубь — высоту сознания» [1, 31].

Именно сосредоточенность на последней смысловой позиции личности и глубинно-высотных пластах её сознания, зачастую сокращаемых в читательском и исследовательском восприятии, превращают Достоевского в своеобразного художника-мыслителя, рассматривавшего любую жизненную конкретику в контексте основополагающих проектов развития мира «с Богом» и «без Бога», в сопряжении главных признаков величия и ничтожества в драматической мистерии человеческого существования.

Достоевский полагал, что от ясно осознаваемого или смутно ощущаемого ответа на вопрос о собственной природе («божественный» или «естественный» образ и подобие Божие или, по словам героя «Записок из подполья», «усиленно страдающая мышь»), который с разной степенью дремлет или бодрствует в глубинно-высотных пластах сознания, зависит общее направление и одновременно конкретный рисунок жизни людей. «Многое на земле от нас скрыто, — замечает старец Зосима, выражая мысли автора “Братьев Карамазовых”, — но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло всё, что могло взойти, но возвращённое живёт и живо лишь чувством соприкосновения таинственным мирам иным, если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращённое в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь её» [6, т. 14, 290–291].

По убеждению Достоевского, совершенно свободная и органически укоренённая вера в Бога удовлетворяет глубинную, более или менее осознаваемую потребность человека в обретении не теряемого со смертью смысла жизни («последняя смысловая позиция»), естественно укрепляет «царские» духовные свойства и утверждает высшую нравственную норму бытия. В свете вечности, безусловных ценностей и неколебимой разумности и обретается устойчивость человеческого в человеке, который тогда не довольствуется воздействием капризов собственной греховной природы в «законе Я» и стремится к её преобразению. Хотя абсолютный идеал и не совпадает с текущей действительностью, но сила и глубина нравственного запроса в нём, его очищающая «тёмную основу нашей природы» и препятствующая развитию людских пороков духовная красота и удерживает эту действительность от окончательной деградации.

Забывая Бога и отрываясь от своих трансцендентных корней, заключает Достоевский, человек утрачивает высшую нравственную норму, истинное достоинство и свободу, теряет способность постоянного различения добра и зла и становится «больным», ибо безысходно блуждает в поисках иллюзорного бессмертия и подлинно разумного оправдания жизни. К тому же неудовлетворённая потребность в бессмертии компенсируется в идее человекобога, власти над природой и другими людьми, переменчивость которой растравляет семена бытийной досады, экзистенциальной «тошноты» и озлобленности в тупиках гуманистических мечтаний и утопических идей.

Подобные обобщения формировались у Достоевского опытом его собственной и окружающей жизни, а также осмыслением исторического, социального и культурного опыта минувших эпох. И здесь творчество Гёте занимает вполне определённое место, по-своему выражая обозначенные фундаментальные проблемы и как бы подталкивая будущего писателя к выделению главных вопросов человеческого бытия и мытарств его души и духа. Прочитав Фауста, семнадцатилетний Достоевский пишет брату Михаилу: «Человек есть тайна, её надо разгадать. И ежели будешь разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» [6, т. 28 (кн. 1), 63].

Читая «Фауста» на немецком языке, он познакомился с вышедшим в 1838 г. переводом Э. И. Губера. Позднее, узнав о смерти Жорж Санд, Достоевский вспоминал: «Жорж Санд. Моя юность. “Фауст” Губера. “Ускок”. Училище. Человеколюбие. Венеция. Социализм» [6, т. 24, 265]. В это же время в подготовительных материалах к «Кроткой» вновь всплывает губерровский перевод «Фауста»: «Я был оставлен один в школе <...> Мне только что прислали 3 целковых, и я тотчас же побежал купить “Фауста” Губера, которого никогда не читал. Я емь зло, которое творит добро» [6, т. 24, 330].

Сделанный образованным обрусевшим немцем, офицером департамента путей сообщения, перевод был посвящён памяти Пушкина, подвигнувшего переводчика на продолжение работы после цензурного запрета её публикации в 1835-м. По мнению А. В. Дружинина, «наш великий поэт не ошибся», и хотя он не дождал до его напечатания, но успел вдохновить молодого человека и предсказать ему внимание читателей. Подтверждением тому может служить свидетельство И. И. Панаева: «Об этом переводе, ещё до появления отрывков из него, толковали очень много. Говорили, что перевод его — образец переводов, что более поэтически и более верно невозможно передать Фауста» [7, 115]. О важности губерровского перевода в собственных мировоззренческих исканиях того времени писал своей невесте А. И. Герцен: «Как только отпечатается прекрасный перевод “Фауста” — пришлю <...> Там-то ты увидишь страдание от мысли, ты его не знаешь; о и я был влюблён в науку, и я отдался бы Мефистофелю — ежели бы не ты» [2, т. 21, 306].

Понимание самим переводчиком «страдания от мысли» и предельных смыслов проделанной им работы выражено им в предисловии: «Смирение, сознание собственной немощи — удел человека, когда он стоит перед лицом невидимого Создателя. Но бурное стремление ума, не признающего этих благодетельных границ, истощается в напрасной и высокомерной борьбе — и вера, этот краеугольный камень жизни, с ужасом скрывается при дерзких вопросах сомнения. Отвергая единственный путь к спасению, человек идёт по дороге “своего произвола”, и этот произвол ведёт его к гибели» [3, XI].

По убеждению переводчика, «лукавое мудрствование» на «границе земного познания» должно в конечном итоге привести человека с дороги антропоцентрического произвола через «мрак противоречий» и губительных искусов на «единственный путь спасения». Такая рефлексия и само содержание «Фауста» входит в резонанс с раздумьями Достоевского о «тайне человека». В письме к брату от 9 августа 1838 года, где речь заходит о прочитанном «Фаусте», он заключал: «Одно только состояние и дано в удел человеку: атмосфера души его состоит из слияния неба с землею; какое противузаконное 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» [6, т. 28 (кн. 1), 50].

2

Достоевского изначально впечатляла неискоренимая мерцательная двойственность («текучесть», по Л. Толстому) человеческой природы, совмещающей в себе, если воспользоваться известными строками Г. Р. Державина («я царь, я раб, я червь, я бог»), царские (свобода, любовь, милосердие, совесть, справедливость, честь, достоинство и т. п.) и рабские (гордыня, тщеславие, зависть, алчность, властолюбие, сребролюбие, сластолюбие и т. п.), божественные и природные свойства. И его творчество было направлено на выявление самих корней неизбывного срастания элементов величия и ничтожества человеческого существования, когда во всегда двоящихся картинах мира добро и зло многообразными переплетениями событий и поступков слиты в тесный неразрубаемый узел.

С точки зрения Достоевского, обозначенную фундаментальную двойственность и противоречивость можно характеризовать и как потенциальную переходность: «Мы, очевидно, существа переходные... люди становятся бесами или ангелами» [6, т. 11, 124]. По его убеждению, предотвращение падения вниз к «бесам» и движение вверх к «ангелам» невозможно без полного и глубокого осознания этой двойственности и противоречивости и радикального преобразования рабской заносчивости в лоне «тёмной основы нашей природы» «положительными силами добра и света», что было особо подчёркнуто в статье о нём Вл. Соловьёвым: «Пока тёмная основа нашей природы, злая в своём исключительном эгоизме и безумная в своём стремлении осуществить этот эгоизм, всё отнести к себе и всё определить собою, — пока эта тёмная основа у нас налицо — не обращена — и этот первородный грех не сокрушён, 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 раздаётся вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаёте 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» [8, 311].

Для понимания обозначенной онтологической, аксиологической и антропологической проблематики о предельных границах Желания и Свободы в творчестве Достоевского, питавшегося, помимо личного и исторического опыта, и художественным опытом «падений» и «подъёмов» гётевского «Фауста», 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 нашёл, 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 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 <...> Итак, человек стремится на земле к идеалу, противоположному его натуре» [6, т. 20, 112–115].

Эта запись является в известной степени ключевой для понимания творческой проблематики Достоевского. Осуществление «закона любви» через одействоворение «положительных сил добра и света», жертвуя эгоцентрической позицией, обретение в себе совершенной личности и объединение людей на этой основе как единственно возможное долженствование и искомая цель истории — таков один её важнейший лейтмотив; органическая неспособность «натуры» к любви и братству — другой. «Закон Я» и «закон любви» отражают вечное противоборство в душах людей ветхого и нового человека, Адама и Христа, повреждённой первородным грехом «натуры» и страдающей от этого, стремящейся к преобразению личности, «микрокосм» которой соответствует «макрокосму» большой истории.

Таким образом, писатель констатирует фундаментальный парадокс, согласно которому удаление от «неба» и «миров иных» приводит к ослаблению связей с землей и исчезновению по-настоящему разумной цели существования на ней, к обеднению основ для истинного, преобразующего и облагораживающего душу творчества. Если нет Бога и высшего смысла, то их место занимают смерть и нигилизм, а личность предаёт самоё себя, лишается в своих относительных устремлениях и безуспешной погоне за «счастьем», в желании урвать всё от жизненного мгновения. Тогда и происходят всевозможные подмены и мистификации, когда политический, идеологический или экономический человек погрывает человека духовного в сетях властных претензий, гедонистических склонностей и имущественных похотей, завистливой конкуренции и тайной вражды, таящихся на дне гуманистических идеалов и эвдемонических проектов, несвободных от «закона Я».

Фундаментальную логику воззрений Достоевского можно проследить на конкретных примерах из «Братьев Карамазовых». Так, «новый человек» Ракитин, либерал и прогрессист, настойчиво советует Дмитрию Карамазову ради блага людей хлопотать не о всяких там философиях и возвышенных материях, не о Боге и душе, а о правах человека и понижении цен на говядину, не подозревая, что без «неба» и оживления, оздоровления «царских» духовных свойств личности, без осуществления её метафизических, глубинно-высотных запросов права человека рано или поздно (дело лишь в сроках) превращаются в бесправие, юридические законы одолеваются двойными стандартами и правом сильного, а говядина может и вовсе исчезнуть.

Ни Дмитрий Карамазов, ни его брат Иван не могут последовать совету Ракитина, ибо в их сердцах и умах живёт настоятельная потребность подлинного осмысления собственной человечности и осознания своего пребывания

в мире. Все они заняты разрешением коренных вопросов о первопричинах и конечных целях бытия, отношение к которым составляет основу разных вариантов идейного выбора и жизненного поведения и которые автор романа как бы нарочито приводит из зачастую невыговариваемой и иррациональной плоскости в область активного и напряжённого диалога. «Какое веруеши, али вовсе не веруеши» — вот главное, что интересует Алексея Карамазова в брате Иване. Когда они ближе сходятся в трактире «Столичный город», Иван рассуждает об относительной черте «русских мальчиков», которые, сойдясь на минутку в подобном заведении, начинают толковать не иначе как о вековечных проблемах: «есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человеческого по новому штату, так ведь это один же чёрт выйдет, всё те же вопросы, только с другого конца» (6, т. 14, 213).

3

И здесь творчество Гёте, прежде всего его «Фауст», занимает вполне определённое место, по-своему выражая обозначенные фундаментальные проблемы и как бы подталкивая будущего писателя к выделению главных вопросов человеческого бытия. В комментариях к «Западно-восточному дивану» его автор подчёркивал: «Собственной, единственной и глубочайшей темой истории мира и всего человечества, которой все прочие подчинены, остаётся конфликт веры и неверия. Все те эпохи, когда царит вера, под каким бы видом она ни представляла, — блестящи, они возвышают душу, они плодотворны для своего времени и для последующих эпох. Напротив того, все те эпохи, когда торжествует свои жалкие победы неверие, под каким бы то видом оно ни было, пусть даже на мгновение слепит своим ложным блеском, исчезают в глазах потомков, ибо никому не по праву заниматься подниманием бесплодного» [5, 259].

Эта драма веры и неверия проходит в «Фаусте» через саму душу и сознание главного героя, который признаётся в разговоре с Вагнером:

Но две души живут во мне,
И обе не в ладах друг с другом.
Одна, как страсть любви, пылка
И жадно льнёт к земле всецело,
Другая вся за облака
Так и рванулась бы из тела.
О, если бы не в царстве грёз,
А в самом деле вихрь небесный
Меня куда-нибудь унёс
В мир новой жизни неизвестной!
О, если б плащ волшебный взяв,
Я б улетел куда угодно! —
Мне б царских мантий и держав
Милей был этот плащ походный (4, 83).

Фауст исповедуется в попытках своей небесной души справиться с земными соблазнами пылких гедонистических страстей и властных притязаний «царских мантий и держав».

Оставил я поля и горы,
 Окутанные тьмой ночной.
 Открылось внутреннему взору
 То лучшее, что движет мной.
 В душе, смилившей вождельня,
 Свершается переворот.
 Она любовью к провиденью,
 Любовью к ближнему живёт (4, 86).

То лучшее и «царское», что есть в человеке, Гёте выразил в стихотворении «Божественное».

Будь, человек,
 Милостив и добр:
 Тем лишь одним
 Отличаем он от всех существ,
 Нам известных.

По вечным, железным,
 Великим законам
 Всебытия мы
 Должны невольно
 Круги совершать.
 Будь же прав, человек,
 Милостив и добр!
 Создавай без отдыха
 Нужное, правое!..
 Будь нам прообразом
 Провидимых нами существ.

Строки из этого стихотворения цитирует Дмитрий в «Братьях Карамазовых», а отблеск «божественного» Достоевский находит в образе главного героя другого произведения Гёте. Прощание самоубийцы Гёте с созвездием Большой Медведицы он называет «Молитвой великого Гёте» и объясняет в «Дневнике писателя» тем, что тот «сознавал каждый раз созерцая их, что он вовсе не атом и не ничто перед ними, что вся эта бездна таинственных чудес Божиих вовсе не выше его мысли, не выше его сознания, не выше его идеала красоты, заключённого в душе его, а, стало быть, равна ему и роднит его с бесконечностью бытия... за всё счастье чувствовать эту великую мысль, открывшуюся ему: кто он? — он обязан лишь своему *лику человеческого*» [6, т. 22, 6].

Однако идеалы природной красоты и просто лика человеческого не убегают от самоубийственных помыслов и не помогают обрести преобладающий их высший смысл в бесконечности бытия и в «последней смысловой позиции». Возвращаясь к Фаусту, следует подчеркнуть, что гуманистический волевой поворот главного героя трагедии к «божественному», к обретению и сохранению в себе «лика человеческого» и царских сил «добра и света» оказывается недостаточным для удержания взыскуемой духовной высоты и гармонии для жизни в «законе любви» к ближнему. И вскоре он вынужден признаться:

Но вновь безволие, и упадок,
И вялость в мыслях, и разброд.
Как часто этот беспорядок
За просветленьем настаёт!
Паденья эти и подьёмы
Как в совершенстве мне знакомы!
От них есть средство искони:
Лекарство от душевной лени —
Божественное откровенье,
Всесильное и в наши дни.
Всего сильнее им согреты
Страницы Нового завета (4, 87).

В письме к Лафатеру Гёте отмечал, что считает все четыре евангелия подлинными, ибо в них ясен отблеск той высоты, которая вышла от лица Христа и которая настолько действенна, насколько только божественное может являться на земле, а в комментариях к «Западно-восточному дивану» замечал: «Христианской вере подобает величайшая хвала, — незамутнённое благородство её истоков деятельно сказывается в том, что в какие бы величайшие заблуждения не ввергал её тёмный человек, — не успеешь оглянуться, как она уже снова и снова предстаёт перед нами в своей первоизданной своеобразности, в виде благотворительного сообщества людей, в образе семейной и братской общины призванной утолить нравственную жажду человечества» (5, 173).

Преклоняясь перед Христом как «пред божественным откровением наивысшего потенциала нравственности», Гёте, тем не менее, не позволяет его герою реализовать этот потенциал Христовой любви, куда рвалась небесная часть души Фауста.

Но я к загробной жизни равнодушен.
В тот час, как будет этот свет разрушен,
С тем светом я не заведу родства.
Я сын земли. Отрады и кручины
Испытываю я на ней единой (4, 105).

Здесь главный герой трагедии на своем личном опыте фиксирует принципиальный разрыв «фаустовской души» (Шпенглер) в эпоху Просвещения с христианской метафизикой и в гипостазировании человека в горизонтальной плоскости сугубо натуралистического бытия, якобы доступного для безграничного научно-материалистического познания. По мнению Шеллинга, в «Фаусте» выразилась «сущность нашего века», а отправной точкой является «ненасытная алчность познания без разума, цели и меры». И хотя «сын земли» согласен с Мефистофелем («Вселенная во весь объём доступна только Провидению»), разочарован в ограниченности научного знания («ни на волос стал я крупен, мир бесконечности мне недоступен»), он тем не менее стремится обновить свой жизненный опыт вне казавшейся ему спасительной евангельской мудрости, что приводит его «отрады» к «кручине» к печальному выводу:

Бог, обитающий в груди моей,
Влияет только на моё сознание.
На внешний мир, на общий ход вещей
Не простирается его влияние.

Мне тяжко от неполноты такой,
Я жизнь отверг и смерти жду с тоской (4, 101).

Преодолеть «тоску существования» и достичь полноты жизни в единстве неба и земли через сознательно-волевое усилие он пытается, как позднее Л. Толстой, путём собственного перевода и истолкования Евангелия, заменяя Слово, Logos («В начале было Слово») на Дело («Вначале было дело»), христианскую онтологию на деловую активность в пределах природной и психологической реальности. В разговоре с Гретхен о Боге Фауст, отвергавший столь близкие для неё церковные таинства, заключает:

Зови его, как знаешь, дорогая,
Восторг, душа, сиянье, Бог, любовь —
К чему здесь имя? Нам его не надо.
Всё в чувстве. В чувстве вся отрада! (4, 195)

Именно в таком умонастроении Фауст оказывается добычей для Мефистофеля, который заявляет: «Тем легче будет при таком воззренье тебе войти со мною в соглашень» (4, 105). Дух отрицания и сомнения по-своему преформирует «чувство» и «дело» главного героя, отказывавшегося от книг и познаний для полноты жизни «здесь» и «теперь», и направляет «в страстей грохочущих горнило» ради нахождения себя «в неутомимости всечасной». Дьявольские духи советуют Фаусту, проклинаящему мир явлений, заключение души в тело, «обольщенье семьянина, детей, хозяйство и жену», «власть наживы, растлившей в мире всё кругом», «терпение глупца», «святой любви порывы»:

Но справься с печалью,
Воспрянь, полубог!
Построй на обвале
Свой новый чертог.
Но не у пролома,
А глубже, в груди,
Свой дом по-другому
Теперь возведи.
Настойчивей к цели
Насущной шагни
И песни веселья
В пути затяни (4, 103).

Однако в «новом чертоге» по сути ничего не меняется, поскольку жизнь «полубога» строится на старых основаниях «закона Я» в лоне «тёмной основы нашей природы», при отсутствии первенства «положительных сил добра и света», а «песни веселья» оборачиваются гибелью и погребальным звоном. Мефистофель советует Фаусту, который устремляется с разбегу строить «свой дом» в «вихре огорчений и забав», срывать цветы удовольствия, «со всех приманок снять запрет».

Разрыв со Словом и замкнутость в горизонтальной плоскости натуралистического бытия и непросветлённой душевно-духовной реальности ограничивает «чувство» и «угар страсти» Фауста в поисках «ускользающего блага» вполне определёнными закономерностями движения к самоубийству, убийству и разрушению другой личности, что читатель и обнаруживает в

конце первой части трагедии. Мефистофель советует Фаусту «прифрантиться как повеса», чтобы после долгого поста избавиться от «тоски существования» и на путях гедонизма и сладострастия обрести «полноту жизни», что в сознании главного героя оборачивается неотвратимым падением в пропасть. Обращаясь к Мефистофелю, Фауст восклицает:

Ещё мне надобно, подонку,
Тебе в угоду, палачу,
Расстроить светлый мир ребёнка!
Скорей же к ней, в её уют!
Пусть незаметнее пройдут
Мгновенья жалости пугливой,
И в пропасть вместе с ней с обрыва
Я, оступившись, полечу (4, 191).

Гедонистическое влечение перевешивает в Фаусте «царский» голос совести и разума в «ликe человеческого». Более того, невинность, чистота и беспомощность «ребёнка» ещё более разжигают в «экспериментаторе» огонь соблазна, что постоянно присутствовало в творческом сознании Достоевского и отразилось, в частности, в «пробах» и «срывах» Ставрогина.

И. С. Тургенев определял «Фауста» как чисто эгоистическое произведение, герой которого «с начала и до конца заботится об одном себе», что необходимо для Мефистофеля как беса людей «эгоистических», «отвлечённых», «мечтательных», «сомневающих», «философски равнодушных», которые пройдут мимо целого семейства ремесленников.

Как бы вслед за Тургеневым Т. Г. Масарик называет «Фауста» «евангелием эгоизма, эгоизма интеллектуального», а главный герой для него — «тип эгоизма сознательного, рассудочного, философского, эгоизма страшного». Он характеризуется исследователем в границах предельной динамики «закона Я» как «деспот», «сверхчеловек, в сущности нечеловек, добивающийся обновления своей жизни через крушение чужой личности», через несколько смертей (в том числе и прямого убийства брата Гретхен).

4

«Дух пустоты», познанный Фаустом в первой части трагедии и охарактеризованный фразой Гретхен («свет Христов тебя затронул мало»), главный герой пытается восполнить ещё одной попыткой достигнуть «полноты существования» через новые стимулы и мотивации деятельного бытия, в социальной активности и внешнем прогрессе: «Мои желанья — Власть, собственность, преобладание. Моё стремление — дело, труд» (4, 495).

Гёте здесь по-своему выражает «штольцевское» (если вспомнить Обломова) сознание формировавшегося в эпоху Просвещения буржуазного жизнеустройства, так называемые женевские идеи Вольтера и Руссо, Дидро и Монтескье, которые как бы растворяли в деистических и рационалистических представлениях трансцендентное измерение христианства и связанные с ним «царские» свойства личности и опирались в провозглашаемых проектах на Разум и Науку, не выходя за пределы «естественного человека» с его «законом Я».

Утопический просветительский оптимизм достижения свободы, счастья и гармонии в людском общежитии на путях умножения богатства в неустанном покорении природы выражен автором трагедии в итоговом монологе её главного героя о грядущей «райской жизни»:

Лишь тот, кем бой за жизнь изведен,
Жизнь и свободу заслужил.
Так именно, вседневно, ежегодно,
Трудясь, борясь, опасностью шутя,
Пусть живут муж, старец и дитя.
Народ свободный на земле свободной
Увидеть я б хотел в такие дни.
Тогда бы мог воскликнуть я: «Мгновенье!
О, как прекрасно ты, повремени!
Воплощены следы моих борений,
И не сотрутся никогда они».
И, это торжество предвосхищая,
Я высший миг сейчас переживаю (4, 556).

Фауст принимает мечтательную иллюзию о свободном труде на свободной земле за реальную действительность. Ослепший, он думает, что по его воле люди роют каналы, превращают болотистую местность в цветущую землю, и не замечает, что на самом деле лемуры роют ему могилу.

Этот эпизод по-своему символизирует метафизическую и историософскую слепоту Фауста, который не подозревает, что сосредоточенность на «бое» и «борьбе» при неисцелённой «тёмной основе нашей природы» и несоответствии реального душевно-духовного состояния человека подлинной свободе от «закона Я» порождает более утончённые и одновременно жестокие формы закабаления и рабства, о чём напоминает ему Мефистофель:

Морочит тайно Асмадей,
Как будто бредят все освобожденьем,
А вечный спор их, говоря точней,
Порабощенья спор с порабощеньем (4, 358).

Дух отрицания и сомнения раскрывает своеобразие вечного спора в новых условиях:

В ком больше силы, тот и прав.
Никто не спросит, чьё богатство?
Где взято и какой ценой?
Война, торговля и пиратство —
Три вида сущности одной (4, 540).

Гордынная абстрактная притязательность Фауста на монополию владения «всей тайной людского счастья» при полном отсутствии его содержательных и нравственных характеристик направляет его конкретную деятельность на разрушение христианских ценностей и сложившихся традиционных форм жизни в заключительных эпизодах второй части трагедии. Слыша колокольный звон, он в раздражении восклицает:

Проклятый звон! Как в сердце нож!
Нет впереди границ успеху,
А позади, как разберёшь,
Все та же глупая помеха!
Мне говорят колокола,
Что план моих работ случаен,
Что церковь с липами цела,
Что старикам я не хозяин.
Они бельмо в глазу моём,
Пока от них я не избавлен
При встрече с этим старичьём (4, 539).

На пути к неопределённому «светлому» будущему у его архитектора оказываются вполне определённые люди, Филемон и Бавкида, которые страдают от происходящих процессов («бедной братии батрацкой сколько погубил канал!») и пытаются противостоять им, что вызывает резкое негодование у хозяина и распорядителя «людского счастья», недовольного ущемлением его прерогативы:

Сопrotивляясь,
эти люди мрачат постройку торжество.
Они упрямы до того,
Что плюну я на правосудье (4, 543).

Обозначенная «гуманистическая» модель исторического поведения с таким нигилистическим сопровождением осмыслялась Достоевским на протяжении всего творчества. В абстрактной любви ко всему человечеству всякого рода его спасателей, реформаторов или просто прекраснотушных мечтателей он находил «искажение свой интерес», неизбежное вследствие отсутствия в ней предметной содержательности и нравственной определённости. Со дна самолюбивой «любви к дальнему» всплывают властолюбивые мотивы «закона Я» и пренебрежения к судьбам ближних. Так, служение человечеству Раскольников понимает как урегулирование экономических связей между людьми, как справедливое перераспределение денег. Рассудочная экономика направляет и весы его арифметической логики: жизнь смешной старушонки ничто по сравнению с обладаемыми ею средствами. Поэтому и овладение ими через её убийство для возможных добрых дел должно загладиться «неизмеримою, сравнительною пользой». Содержательная и нравственная неопределённость добрых дел оказывается связанной с более глубокой, нежели служение человечеству, причиной преступления, для которой оно выполняет лишь служебную роль ширмы. Когда главная цель убийственного эксперимента становится в сознании Раскольникова яснее второстепенных и вспомогательных, он признаётся, что она заключается во «власти над всею дрожащею тварью и над всем муравейником».

О том, насколько были важны для Достоевского сложные проявления «закона Я» как в социально-бытовом, так и в философско-историческом плане, можно судить по неослабному вниманию всего его зрелого творчества к проблеме гордынного эгоцентрического сознания, разделяющего людей на необыкновенных и обыкновенных, элиту и массу, премудрых и непремудрых, имеющих право и не имеющих оно, что проявляется в наполеоновской, шигалёвской, родшильдодской и других идеях.

Достоевский открывает глубочайший трагизм человеческой свободы, неизгладимые противоречия между глобальными гуманистическими планами и конкретными методами их осуществления в легенде о великом инквизиторе. По мнению великого инквизитора, Христос слишком переоценил силы человека, призывал его добровольно следовать за ним по пути подлинной свободы, несущей вместе с самопожертвованием и преображением «закона Я» настоящую любовь и истинное достоинство. Великий инквизитор обвиняет Христа в отклонении от дьявольских искушений побороть свободу чудом, тайной и авторитетом, обратить камни в хлебы, овладеть их совестью и мечом Кесаря объединить в «согласный муравейник», устроить им окончательный «всемирный покой». Вставая на место верховного судьи истории, монопольного обладателя полнотой знания о жизни и смерти, свободе и власти, самочинного Распределителя человеческими судьбами, Великий Инквизитор, подобно Раскольникову, приходит к такому же абсолютному презрению к людям, замечая в них «недоделанные пробные существа, созданные в насмешку», без чего сводилась бы на нет сама его претензия.

При такой «разнице потенциалов» любовь к человечеству и желание послужить ему превращаются в намерение объединить людей в «тысячелионное стадо», дать им тихое смиренное счастье по мерке слабосильных существ, примитивного блаженства, муравьиного ковыряния в материальных низинах жизни через укорачивание личности, управление её волей и уничтожение любви, то есть духовной смерти.

В такой глубинной логике Достоевского именно Христос, который утвердил подлинную свободу, связанную с «законом любви», становится для Великого Инквизитора главным еретиком, чьей судьбой должно стать изгнание или сожжение. Основная тайна Великого Инквизитора, заключал писатель, состоит в том, что он не верит в Бога, а стало быть, поощряет и увековечивает пороки и слабости человека.

Отвержение Фаустом колокольного звона и воплощённых в нем смыслов, которые напоминают ему о «случайности», то есть духовной ограниченности и неукоренённости в бытии его планов как «господина» и «хозяина» жизни, стало важным элементом в разгадывании Достоевским «тайны человека». Писатель утверждал, что свобода как величайшая ценность есть самый крупный камень преткновения, если она оторвана от живых источников любви, добра и красоты, от непосредственных связей с Богочеловеком и действия по его образу и подобию. Тогда она оказывается слепой и глухой, рабски подчиняясь «естественным» страстям и утопическим идеям, как сказал бы его единомышленник Тютчев, «идейным выдумкам разума», несёт хаос, страдания, смерть и, в конце концов, самоуничтожается. Поэтому способность справиться с собственной свободой в «законе Я» и преобразить её в «закон любви» автор «Братьев Карамазовых» считал высочайшей духовной задачей человека. «Чтобы переделать мир по-новому, — заключает в романе “таинственный посетитель”, — надо, чтобы люди сами психически повернулись на другую дорогу. Раньше, чем не сделаешься в самом деле всякому братом, не наступит братство» (6, т. 14, 276).

По убеждению Достоевского, перерождение от рабства к свободе и добровольный отказ в глубине сердца «по своей глупой воле пожить» происходит в личности лишь тогда, когда поколеблены сами основы и структура своеобразного сознания в «тёмной основе нашей природы» и её душа полностью

охвачена абсолютным идеалом, стирающим в ней остальные «идеалы» и идолы. Он полагал, что без идеала духовной Красоты человек затоскует, сойдёт с ума и пустится в языческие фантазии. Именно высшая красота и непреложная правда Христа, «аксиома о духовном происхождении человека», если она открывается людям, освобождает их от последствий «закона Я» и направляет волю в совершенно иное русло бескорыстно-жертвенной любви, преображающей ветхого человека.

По выводам Достоевского, величайшая любовь, которая является главной движущей силой абсолютного идеала и высочайшего развития личности, есть одновременно и высочайшее самостеснение, совершенно свободная жертва, вполне осознанная победа над Адамовой натурой, чудо воскрешения умирающего зерна, обновления, губящей себя души. Такая бескорыстная любовь к конкретному, рядом находящемуся ближнему, которая «не ищет своего» и не отождествляется ни с каким частным интересом и естественными склонностями, способна возвысить и облагородить приниженную «законом Я» человеческую душу, что заставляет читателей Гёте и Достоевского задуматься над вопросами Гретхен к Фаусту и Алёши Карамазова к брату Ивану: «Како веруеши или совсем не веруеши?»

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 442с.
2. Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. М.: Наука, 1954–1964. Т. 12, 21.
3. Гёте И. В. Фауст. Перевод Э. Губера. СПб., 1838. 248 с.
4. Гёте И. В. Фауст. Перевод Б. Пастернака. М.: Госиздат. Художественная литература, 1980. 617 с.
5. Гёте И. В. Западно-восточный диван. Серия «Литературные памятники». М.: Наука, 1988. 795 с.
6. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Издание цитируется с указанием тома и в ряде случаев книги.
7. Панаев И. И. Литературные воспоминания. Серия «Литературные воспоминания». М.: Правда, 1988. 465 с.
8. Соловьёв Вл. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2.

REFERENCES

1. Bahtin M. M. Estetika slovesnogo tvorchestva [Esthetics of verbal art]. M.: Iskusstvo, 1979. 442с.
2. Gerzen A. I. Sobr. soch.: v 30 t. [Complete works in 30 vols.] M.: Nauka, 1954–1964. T. 12, 21.
3. Gyote I. V. Faust [Faust]. Perevod E. Gubera. SPb., 1838. 248 s.
4. Gyote I. V. Faust [Faust]. Perevod B. Pasternaka. M.: Gosizdat. Hudozhestvennaya literatura, 1980. 617 s.
5. Gyote I. V. Zapadno-vostochnyj divan [The West-Eastern Divan]. Seriya «Literaturnye pamyatniki». M.: Nauka, 1988. 795 s.
6. Dostoevskij F. M. Poln. sobr. soch.: v 30 t. [Complete works in 30 vols.] L.: Nauka, 1972–1990. Izdanie citiruetsya s ukazaniem toma i v ryade sluhaev knigi.
7. Panaev I. I. Literaturnye vospominaniya [Literary memoirs]. Seriya «Literaturnye vospominaniya». M.: Pravda, 1988. 465 s.
8. Solov'yov V. Soch.: v 2 t. [Complete works in 2 vols.] M.: Mysl', 1988. T. 2.