

Андрей Фаустов  
Воронежский государственный университет

### **Фигура “ближнего” в рассказе Ф. М. Достоевского Сон смешного человека: ближние и дальние контексты понимания**

Если идти вслед за лексикой, то само по себе слово “ближний” (в его этико-теологическом значении) не отличается в творчестве Достоевского повышенной частотностью: на весь корпус художественных произведений – 31 употребление (а на всю публицистику – 12), причем обычно слово это появляется в составе ни к чему не обязывающих речевых формул (вроде «на пользу ближнего» или «обязанности к ближнему») и особой рефлексии не подвергается. Тем не менее, не трудно было бы удостовериться, что смысловым центром подобных контекстов выступают любовь к ближнему и, соответственно, связанный с нею явный или подразумеваемый вопрос о том, насколько она возможна, да и необходима. И не требует подробных доказательств, что вопрос этот никак не сводится у Достоевского к использованию специализированной лексики, но лишь находит в ней свое маркированное выражение.

Наиболее развернуто возможность любви к ближнему обсуждается в *Братьях Карамазовых* – в хорошо известной косвенной, заочной полемике между Иваном и старцем Зосимой. Парадоксально, почти каламбурно заостренная позиция Ивана (высказанная в разговоре с Алешей) заключается в том, что «именно ближних-то [...] и невозможно любить, а разве лишь дальних». И затем: «Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался, а чуть лишь покажет лицо свое – пропала любовь» (ПСС 14; 213). Как мы видим, фактически здесь обнаруживается другая – многосоставная – проблема (не совсем неожиданная даже с точки зрения исторического генезиса понятия):<sup>1</sup> кого, собственно, считать ближними; насколько однородное сообщество они из себя представляют; играет ли какую-то роль их локализация в пространстве? По сути, смысл афоризмов Ивана сводится к различению двух полярных ситуаций: дальних ближних любить еще возможно, а вот близких, зримых – нельзя. И особенно любо-

1 В классических работах Г. Когена показано, что ‘ближний’ в иудаизме – это сначала ‘чужак’, ‘пришлец’ и пр. См., к примеру: Hermann COHEN, *Jüdische Schriften*, Bd. 1 (Berlin: C.A. Schwetschke & Sohn Verlagbuchhandlung, 1924), S. 182-195.

пытно, что Алеша, вместо того чтобы решительно возразить брату, вспомнит старца Зосиму, который «тоже говорил, что лицо человека часто многим еще неопытным в любви людям мешает любить» (ПСС 14; 214).

Слова Алеши отсылают к более раннему эпизоду – беседе старца Зосимы с госпожой Хохлаковой, пылко обвинявшей себя в недостатке веры и в неумении любить страждущих представителей человечества иначе, как ради благодарности от них – ради «похвалы себе и платы за любовь любовью» (ПСС 14; 53). Поучения Зосимы – это проповедь «деятельной любви»<sup>2</sup> как едва ли не единственного способа спасения: «Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. [...] Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете...» (ПСС 14; 52). Но при этом Зосима говорит о том, что такая любовь труднодостижима, что она – «дело жестокое и устрашающее», что главное ее условие – «работа и выдержка» (ПСС 14; 54). В качестве типичного примера и в порядке утешения и ободрения госпожи Хохлаковой старец расскажет историю об одном своем давнем знакомце, который признавался: «...чем больше я люблю человечество вообще, тем меньше я люблю людей в частности, то есть порознь, как отдельных лиц. [...] я двух дней не в состоянии прожить ни с кем в одной комнате, о чем знаю из опыта» (ПСС 14; 53).<sup>3</sup>

Иными словами, старец Зосима и Иван вполне сходятся в том, что любить ближних на близком расстоянии – особый случай. Разделяет же их лишь то, что для одного подобная любовь осуществима (и необходима), а для другого – нет. Но, так или иначе, в дело любви к ближнему у Достоевского вмешивается пространственный фактор, геометрия. И это имеет явное отношение к еще одной, неоднократно обсуждавшейся проблеме,<sup>4</sup> которая носит во многом зеркальный характер: зависит ли от размера

2 Эта категория используется и самим Достоевским еще в *Дневнике писателя за 1877 год*, где писатель говорит о важности направленных на утверждение подлинных принципов свободы, равенства и братства дел, которые берут на себя отдельно взятые люди (к этой идее мы еще в дальнейшем вернемся): «обязательна и важна лишь *решимость* ваша *делать всё ради деятельной любви*, всё что возможно вам, что сами искренно признаете для себя возможным» (ПСС 25; 61).

3 Последняя фраза почти дословно повторяет слова рассказчика из рукописных набросков *Сна смешного человека*: «Я двух дней не проживу с кем-нибудь в одной комнате» (ПСС 25; 232). Так что не был ли этот знакомец старца Зосимы «смешным человеком», достигшим почтенных лет жизни?

4 Из числа недавних обзоров темы см.: Константин В. Душенко, «Парадокс о мандарине: этический эксперимент в литературе», *Вестник культурологии*, № 02 (93), 2020, с. 97-122. DOI: 10.31249/hoc/2020.02.06

дистанции то, насколько легко мы способны причинить ближнему зло? Как не раз было замечено (впервые, по-видимому, Л. П. Гроссманом<sup>5</sup>), в рукописных редакциях «пушкинской» речи Достоевский воспроизвел – очень вольно – сцену из романа Бальзака *Отец Горюо*, своеобразный этический мысленный эксперимент, который исследователи (едва ли справедливо) регулярно сближали с текстом и коллизией романа *Преступление и наказание*. В своем пересказе Достоевский добавил и акцентировал то, что у Бальзака было едва обозначено. Во-первых, это как раз идея расстояния: в версии Достоевского местоположение китайского мандарина, которого ради получения миллиона можно умертвить одним внутренним желанием героя, описано как почти бесконечно удаленное («... главное он где-то в Китае, он, мандарин, всё равно что на луне или на Сириусе...»); во-вторых, это идея абсолютного алиби: «...никто этого не узнает...» (*ПСС* 26; 288).

Как это ни удивительно, но текст Достоевского оказывается в сравнении с текстом Бальзака куда ближе к тем философским источникам (Д. Дидро, Д. Юм, А. Смит и др.), которые обычно упоминаются в связи с *Отцом Горюо*.<sup>6</sup> И в перспективе такой “дистанционной” этики рассказ *Сон смешного человека* выглядит интригующим уже потому, что это у писателя единственное произведение, сюжетным центром которого служит межпланетное путешествие (мелькают в тексте, кстати, и слова о Сириусе). Но в рассказе есть и неприкрытый след подобной этики, а именно – идеи алиби. Комментаторы уже обращали внимание (*ПСС* 25; 406) на одно рассуждение рассказчика (которое повторяет аналогичный ход мысли Ставрогина):

...если б я жил прежде на луне или на Марсе и сделал бы там какой-нибудь самый срамный и бесчестный поступок [...] был там за него поруган и обесчещен [...] и если б, очутившись потом на земле, я продолжал бы сохранять сознание о том, что сделал на другой планете, и, кроме того, знал бы, что уже туда ни за что и никогда не возвращусь, то, смотря с земли на луну, – было бы мне всё равно или нет? (*ПСС* 25; 108).

В этом вопросе, очевидно, откликаются размышления Дидро в его сценке *Разговор отца с детьми...*, нередко фигурирующей в работах об идеологической предыстории диалога о китайском мандарине в *Отце Горюо*:

5 Леонид П. ГРОССМАН, *Поэтика Достоевского* (Москва: ГАХН, 1925), с. 80-83, 99-104.

6 См. прежде всего: Carlo GINZBURG, “Killing a Chinese Mandarin: The Moral Implications of Distance”, *Critical Inquiry*, vol. 21, № 1, 1994, pp. 46-60. DOI: 10.1086/448740

...быть может, расстояние и время обладают способностью ослаблять всякие чувства, всякое раскаяние, даже вызванное преступлением. Убийца, перенесясь на побережье Китая, находится слишком далеко, чтобы видеть окровавленный труп, оставленный им на берегу Сены. Угрызения совести, может статься, возникают [...] не столько от стыда за поступок, сколько в связи с позором и наказанием, которые воспоследуют, если преступление раскроется.<sup>7</sup>

Впрочем, “смешного человека”, как и Ставрогина, – в противоположность парижскому студенту (в пересказе Достоевского) – занимает совсем не то, раскроют преступление или нет, а то, будет ли им лично какое-либо дело до совершенного на другой планете злодейства и его социальных последствий – полнейшего остракизма, когда они навсегда вернутся на Землю. Главный камень преткновения для них не внешнее, а внутреннее алиби.

Итак, приступим теперь вплотную к разговору о *Сне смешного человека*<sup>8</sup> и начнем с вопроса о том, кого можно рассматривать в рассказе в качестве “ближних” (при том что само слово ‘ближний’ в тексте отсутствует). Ответ как будто бы не вызывает сомнений. Само монологическое построение *Сна...* обращает всех, кто в более или менее конкретизированном виде фигурирует в повествовательном поле, в потенциальных “ближних” для рассказчика. Если разбить историю “смешного человека” на четыре фазы – жизнь до откровения Истины, космический перелет, пребывание на двойнике Земли, жизнь после сна, то круг кандидатов на звание “ближнего” будет выглядеть в динамике так. Первая фаза – «они» (некоторые из которых даны укрупненным планом) и обиженная маленькая девочка; вторая фаза – таинственное существо, переносящее рассказчика на далекую планету; третья фаза – обитатели Земли-дубль; четвертая фаза – опять-таки «они» и та же маленькая девочка.

М. Холквист остроумно заметил (пропустив, правда, эпизод полета), что монологичность текста, а также всякий раз – и наяву, и во сне – эксцентричное, исключительное положение “смешного человека” среди других превращает историю в многократно разыгранное свидетельство о

7 Дени Дидро, *Собрание сочинений*, в 10 тт., т. 4 (Москва, Ленинград: Academia, 1937), с. 37.

8 Из огромного числа исследований, посвященных *Сну...*, сошлемся здесь на две работы, для нас важные: Edward WASIOLEK, *Dostoevsky: the major fiction* (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1971), pp. 144-148; Робин ФОЙЕР МИЛЛЕР, *Неоконченное путешествие Достоевского* (Бостон / Санкт-Петербург: Academic Studies Press / Библиороссика, 2022), с. 192-228.

«мании величия и солипсизме рассказчика».<sup>9</sup> Однако, будучи вполне убедительным по своему общему пафосу (перед нами в *Сне...* и на самом деле речь, структурно расщепляющая, опровергающая содержащееся в ней послание), такое прочтение затушевывает некоторые фундаментальные и для рассказа, и для Достоевского в целом различия. В результате логика учебного отклоняется в сторону умозаключений (замешанных на апелляции к психоанализу), которые не столько выводятся из авторской системы координат, сколько накладываются на нее.

Рассказчик действительно относится к окружающим его на Земле другим – к «ним» – таким образом, что они во многом утрачивают субъектность. До своей сновидческой экспедиции рассказчик приходит, в конечном итоге, к убеждению, что «на свете везде *всё равно*» и ему «*всё равно* было бы, существовал ли бы мир или если б нигде ничего не было» (*ПСС* 25; 105). Поэтому он перестает «примечать» и людей до такой степени, что начинает даже наткнуться на них на улице. А после пробуждения, после возвращения из сна рассказчик проникается к «ним» любовью, но любовь эта выступает в роли своего рода приложения к миссионерскому, апостольскому устремлению – приобщить «их» к открывшейся ему Истине: «И вот с тех пор я и проповедую! Кроме того – люблю всех...» (*ПСС* 25; 118). Однако дело тут далеко не только в том (как полагал Холквист), что рассказчик не в состоянии разграничить мир своих желаний и мир реальности и выбраться из скорлупы иллюзий.

Вне зависимости от того, проявляет рассказчик по отношению к земным другим – к «ним» – безразличие или проповедническое рвение, он остается для них все тем же «смешным человеком». Перерождение рассказчика ничуть не уменьшает невосприимчивости других к его личности: рассказчика отделяет от других непреодолимый блок. Между тем, события, связанные с девочкой и жителями двойника Земли, реализуются совсем по другому сценарию. Девочка ищет у рассказчика помощи (не видя в нем ничего «смешного»), а он, прогнав ее и поднявшись к себе домой, вдруг забывает о том, что ему должно было бы быть «всё равно» и начинает испытывать за свой поступок мучительный стыд: «Я помню, что я ее очень пожалел; до какой-то даже странной боли и совсем даже невероятной в моем положении» (*ПСС* 25; 107). И как раз это воспоминание спасает его от самоубийства. А обитатели Эдема (как и весь их мир) относятся к неизвестно откуда явившемуся перед ними чужаку с бескорыстной

9 Michael HOLQUIST, *Dostoevsky and the Novel* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977), pp. 157-158.

любовью, ни о чем не расспрашивая и стараясь только «согнуть поскорее страдание» (ПСС 25; 112) с его лица, и он, в свою очередь, отвечает им благоговейным обожанием. И хотя в первом случае совершается обмен болью, а во втором – любовью (до тех пор, пока рассказчик самим своим присутствием не «развратит» невинных и счастливых инопланетян), в обоих случаях между “смешным человеком” и другими не возникает никаких наглухо изолирующих их друг от друга, препятствующих «деятельной любви» преград.

Очевидная эквивалентность двух этих событийных линий окончательно обнаруживает себя в своеобразном эпилоге – в последних (графически отграниченных от предыдущего текста) предложениях рассказа, где эти линии напрямую соединяются: «А ту маленькую девочку я отыскал... И пойду! И пойду!» (ПСС 25; 119). Невольно (или почти невольно) погубив рай на целой планете и так и не сумев, несмотря на все усилия, ни восстановить его, ни принести себя в жертву, рассказчик после пробуждения отправится проповедовать Истину, которую он узрел, еще и для того, чтобы – в порядке компенсации – осуществить на Земле то, что он разрушил на ее двойнике. Но тогда и искупление рассказчиком вины перед девочкой – это не просто исправление вызывающе совершенного им некогда единичного греха. И вот здесь мы оказываемся перед смысловой развилкой (к которой еще вернемся). Искупительный поступок “смешного человека” получает двойную добавочную мотивировку. С одной стороны, его можно воспринимать как залог того, что вполне возможно на спасительных началах переустроить и все человеческое существование. Под углом зрения “дистанционной” этики уже то, что рассказчик не забыл об обиженной на Земле девочке и не стал скрывать перед земными ближними своего невольного преступления на далекой планете, – аргумент в пользу этого. С другой стороны, искупительный поступок с той же вероятностью можно понимать как признание в том, что переменить человечество невозможно, а потому приходится довольствоваться единичными актами добра, замещающими и тем самым отодвигающими в будущее заведомо утопический проект. Да и сам тот, кто, вернувшись на Землю, возложил на себя миссию апостола новой церкви всеобщей любви, скорее напоминает не Петра, а Иуду, если бы тот, раскаявшись, решил не удавиться, а сделаться распространителем и ревнителем христианского учения.

Так или иначе, однако, именно маленькая девочка и жители космического Эдема (а не какие-нибудь еще другие, не «они») втягиваются на правах жертв в этот сценарий искупления, и такой расклад не случаен. Рассказчик говорит о приснившемся ему как о земле, которая не была осквернена

грехопадением: «на ней жили люди не согрешившие, жили в таком же раю, в каком жили, по преданиям всего человечества, и наши согрешившие прародители» (ПСС 25; 112). Но это какой-то особый рай, который одновременно до некоторой степени напоминает и столь не любимый Достоевским фаланстер. В записях 1864 года, сделанных у гроба жены, Достоевский, размышляя о том, каким должен быть будущий «рай Христов», скажет, что мы знаем только одну его черту: там «не женятся и не посягают». И дальше писатель определит сущность семейства как неизбежную дань законам земной природы, поскольку это «совершенное обособление пары от всех [...]»; ненормальное, эгоистическое в полном смысле состояние от человека» (ПСС 20; 173). Но на двойнике Земли была любовь, и рождались дети, которым тамошние обитатели радовались «...как новым участникам в их блаженстве» (ПСС 25; 113). И при этом люди «счастливой земли» не знали ни сладострастия, ни ревности: «Их дети были детьми всех, потому что все составляли одну семью» (ПСС 25; 114).

Дело, однако, не только в таком обобщении детей (и, судя по всему, в отсутствии семьи в привычном понимании). Весь текст, посвященный рисовке этих невинных и прекрасных людей, построен на одной ключевой метафоре: «Разве лишь в детях наших, в самые первые годы их возраста, можно бы было найти отдаленный, хотя и слабый отблеск красоты этой [...]. Они были резвы и веселы как дети» (ПСС 25; 113); «Они любили слагать песни друг о друге и хвалили друг друга как дети...» (ПСС 25; 114); и т.д. Одним словом, перед нами детский рай, восполняющий свою непричастность к бессмертию тем, что его счастливая история (длящаяся до того момента, пока появление рассказчика в конце концов не уничтожит ее) – это смена одного поколения детей другим, вечная эстафета, которая передается одними детьми другим. И такая метафорическая кодировка целиком проясняет параллелизм между событийными линиями земной маленькой девочки и обитателей небесного Эдема.

Как хорошо известно (наиболее радикально это интерпретировала в своей работе С. Макрейнольдз<sup>10</sup>), дети в мире Достоевского представляют собой особое сообщество, онтологически отличное от других людей: «Дети странный народ, они снятся и мерещатся» (ПСС 22; 13). Недаром и Иван Карамазов в цитированном разговоре с Алешей свою тяжбу с Богом о детях исключает из диалектики любви к ближним и дальним. Соответственно, мы могли бы сказать так: дети – это не «ближние», причем в

10 Susan McREYNOLDS, *Redemption and the Merchant God: Dostoevsky's Economy of Salvation and Antisemitism* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2008), pp. 157-174.

двояком смысле. Во-первых, будучи иными, они не находятся в отношениях равенства (то есть соизмеримости) с остальными – с “взрослыми”, с рассказчиком в том числе, – так же как нет никакого равенства (с противоположным только знаком) между “смешным человеком” и тем загадочным сверхъестественным существом, которое переносит его на «окраину бытия» (ПСС 25; 234) и которое, разумеется, также не может считаться “ближним”. Если дети у Достоевского и вообще (а обиженная девочка в частности) – это жертвенные посредники в искании человеком Бога, в приобретении Его благосклонности, то “смешной человек” – фигурант некоего затеянного высшими силами космического эксперимента еще большего масштаба и соблазна, чем эксперимент с Иовом. Во-вторых, дети не являются “ближними” и друг для друга. Пребывая в живом соприкосновении с «Целым вселенной», обитатели двойника Земли образуют такое единство, в котором их личности исчезают, не успев обрести суверенности, а значит – и возможности установить какие-либо отношения между собой, кроме совместной причастности к Целому.

Отправной (а может быть, конечный) пункт для Достоевского был, как мы уже сказали в начале статьи, несомненен: согласно библейской заповеди, “ближнего” нужно любить. Но дальше, как мы также отчасти уже видели, тотчас же возникали разнообразные проблемы, вращающиеся, по большому счету, вокруг одного центра – возможности исполнения этой заповеди. В первых строках цитированных записей у гроба жены Достоевский категорически утверждает: «Возлюбить человека, *как самого себя*, по заповеди Христовой, – невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует» (ПСС 20; 172). Поэтому заповедь объявляется идеалом, полное, подлинное осуществление которого откладывается до эсхатологического будущего, до наступления «рая Христова». При этом грядущее царство всеобщей любви описывается Достоевским совсем не как преодоление и отмена «закона личности», а как достижение баланса, гармонии между ним и «законом гуманизма», общности: «Мы будем – лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь...» (ПСС 20; 174). Такое положение вещей, подчеркнем еще раз, принципиально отличается от уклада жизни в счастливом инопланетном Эдеме. Один рай не слишком похож на другой. И это откровенное противоречие выводит нас к судьбе еще одной фундаментальной (и столь же проблематичной) для Достоевского близкородственной категории – “братству”.

Если определять одну категорию через другую, то это можно было бы сделать так: братство у Достоевского – состояние, при котором “ближних” объединяет взаимная любовь. Но тогда из этого вытекают, по меньшей ме-



ре, два неприятных следствия разного уровня. Прежде всего, поскольку детские сообщества не знают того, что такое “ближний”, то они не должны знать и о братстве. И это в мире писателя действительно так. О жителях двойника Земли после их грехопадения (после их превращения в копию современных рассказчику землян) будет сказано: «Когда они стали злы, то начали говорить о братстве и гуманности и поняли эти идеи» (ПСС 25; 116). А в вариантах текста эта последняя идея осознания нового – братского – опыта была акцентирована вдвойне: «Они стали злы, но купили тем то познание о братстве и человечестве» (ПСС 25; 296). Показательно, что при изображении у Достоевского двух детских союзов (в *Идиоте* – вокруг князя Мышкина в бытность его до приезда в Петербург пациентом доктора Шнейдера, и в финале *Братьев Карамазовых* – вокруг Алеши) слово ‘братство’ не используется. Но это лишь симптом куда более серьезного отличия. Оба союза строятся не по горизонтали (как это должно было бы быть в случае братства), а по вертикали: они возникают не сами по себе, а только благодаря «большим» (как их назвал бы Иван Карамазов) и скрепляются почитанием тех, кто функционально оказывается в роли жертвенного основания таких содружеств (Мари – в *Идиоте*, Илюша – в *Братьях Карамазовых*).

Но еще важнее для нас другое следствие. Коль скоро (по утверждению Достоевского в записях 1864 года) возлюбить “ближнего” на земле невозможно, то невозможно и братство. Однако на протяжении всех последующих лет писатель будет снова и снова возвращаться и к вопросу о том, как можно любить “ближнего”, и к вопросу о братстве (по сути, это один и тот же вопрос). А из этого, в свою очередь, следует, что подоплека той историсофской коллизии, которая безостановочно воспроизводилась в творчестве и в мысли Достоевского, заключалась в желании невозможного – в надежде отыскать зримые, убедительные примеры, а главное, сам механизм воплощения братства уже на земле, до наступления конца времен. И эти попытки далеко превосходят по своему размаху и вариативности тот уклончивый, утешительный ответ, который дал себе Достоевский в 1864 году, когда написал о том, что полюбить в этом мире «ближнего» нельзя, но можно и нужно стремиться к этому, полагая такую любовь в качестве идеальной цели.

*Сон смешного человека* в подобном аспекте – одно из центральных произведений Достоевского. На первый взгляд, это что-то вроде облеченного в художественную форму манифеста, итоговый тезис которого лежит на поверхности. Истину, которая открылась рассказчику, он безо всяких обиняков формулирует в самом конце так: «А между тем так это просто: в

один бы день, в один бы час – всё бы сразу устроилось! Главное – люби других как себя, вот что главное, и это всё, больше ровно ничего не надо...» (ПСС 25; 119). Однако простота эта обманчива. Мы уже говорили о двусмысленности эпилога, в котором противоречиво сопрягаются две событийные линии: искупление вины перед обиженной девочкой и обещание дальнейшей проповеди всемирного братства. Но это лишь завершение той игры расщеплений и удвоений, которая разворачивается в тексте.

Собственно, самоотрицание начинается с самой Истины, с ее провозглашения. Если мы вспомним еще раз, что же узрел рассказчик в своем сне, то это “детский” рай, который совсем не идеально подходит на роль аргумента, подтверждающего, гарантирующего осуществимость «рая Христа». Еще больше подрывает риторический потенциал откровения то, что звездный Эдем, как выясняется, способен погибнуть от столь микроскопического “инфицирования” извне. «Живой образ» Истины оказывается явно не очень жизнеспособным, так что перед нами не самый вдохновляющий образец для подражания. К тому же, как нетрудно заметить, в эту дисперсию откровения вмешивается совсем уже коварное обстоятельство, о котором мы чуть ранее сказали. Развращение, грехопадение жителей двойника Земли служит и обретением опыта братской любви, чуть ли не необходимым этапом продвижения в сторону подлинного рая. Недаром рассказчик (хотя мотивировка здесь более сложная) говорит о падших инопланетянах, что «любил их, может быть, еще больше, чем прежде, когда на лицах их еще не было страдания и когда они были невинны и столь прекрасны» (ПСС 25; 117). Добавим, что на свой лад подобную диалектику развития человечества опишет через год после выхода *Сна смешного человека* В. С. Соловьев в своих *Чтениях о Богочеловечестве* (которые, как и их автора, Достоевский знал и высоко ценил):

Путь к спасению, к осуществлению истинного равенства, истинной свободы и братства лежит через самоотрицание. Но для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение: для того чтобы отказаться от своей исключительной воли, необходимо сначала иметь ее; для того чтобы частные начала и силы свободно воссоединились с безусловным началом, они должны прежде [...] стремиться к исключительному господству и безусловному значению...<sup>11</sup>

11 Владимир С. Соловьев, *Полное собрание сочинений и писем*, в 20 тт., т. 14 (Москва: Наука, 2011), с. 18.

Наконец, ставит под сомнение успешность миссии рассказчика и отчуждение, насмешливая глухота “ближних”, “их”. Да и сам он заранее уверен в своем поражении: «Больше скажу: пусть, пусть это никогда не сбудется и не бывать раю (ведь уже это-то я понимаю!), – ну, а я все-таки буду проповедовать» (ПСС 25; 118-119). Так что *Сон смешного человека* можно с равным правом назвать и манифестом любви к “ближнему”, и антиманифестом, демонстрирующим ее фиаско. Перед нами типичное перечеркивающее себя “двойное сообщение”. Однако алогическая концовка реплики рассказчика – нечто куда большее, чем простой психологический жест. Достоевский в своем рассказе – на примере далекого от святости и гениальности маргинального героя – предпринимает концентрированную аналитику возможных ответов на вопрос, что делать человеку в том времени, которое простирается между нестабильным и неидеальным детским «золотым веком» и «раем Христовым», – в «оставшемся времени» (как его назвал Джорджо Агамбен в одноименной книге).<sup>12</sup>

Парадоксальный вывод, к которому приходит рассказчик в только что цитированной реплике, – это одна технология братства: действовать не смотря ни на что, проявляя свою любовь к “ближнему” – свою “братскость” – без какой бы то ни было уверенности в том, что она рано или поздно принесет плоды. Но буквально через несколько строк, в предложении, предваряющем эпилог, будет сказано нечто кардинально иное, и это уже другая технология братства: «Если только все захотят, то сейчас всё устроится» (ПСС 25; 119). В *Братьях Карамазовых* эта вторая логика будет резюмирована в максиме старца Зосимы «Были бы братья, будет и братство...» (ПСС 14; 286), которая сначала несколько раз, на разные лады варьировалась в подготовительных материалах к роману (то есть была помечена интенсивным авторским знаком): «Будьте братьями, и будет братство, а то – Вавилонская башня» (ПСС 15; 244); «Нет братьев, не будет братства» (ПСС 15; 245); и т.д.

Разницу между двумя этими технологиями братства можно определить так. В первом варианте отдельно взятый субъект, проникнувшись любовью к “ближним” («деятельной любовью»), обращает ее на них, не дожидаясь и (почти) не ожидая ответа. Во втором варианте сначала уже должно быть несколько “братьев”, которые одновременно делают шаг навстречу друг другу. Легко заметить, что оба способа скрывают в себе логические и практические ловушки. Первый из них (и это мы уже наблюдали в *Сне смешно-*

12 Джорджо АГАМБЕН, *Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам* (Москва: НЛО, 2018).

го человека) вообще никакого результата не обеспечивает. Второй оставляет непроясненным вопрос, откуда должны появиться изначальные “братья” и как им хотя бы мысленно синхронизировать свои действия. Между тем, последний момент был для Достоевского основополагающим. В братском деле ни с чьей стороны не должно быть ни малейшей примеси корысти. Если ты совершаешь усилие братской любви в расчете на такой же дар со стороны другого или если ты выжидаешь, когда же “ближний” первым шагнет по направлению к тебе, то вся конструкция братства сразу же рассыпается, низводится до его искаженного подобия – общества, построенного по законам столь ненавистного Достоевскому “разумного эгоизма”.

Понятно, что избежать таких ловушек было невозможно, и из них всякий раз нужно было выбирать, и не только героям Достоевского, но и ему самому. И мы буквально на одном-двух примерах (учитывая огромность задачи) покажем теперь, как это разыгрывалось в том самом *Дневнике писателя за 1877 год* в апрельском выпуске которого был опубликован *Сон смешного человека*. Среди главных тем, которые обсуждаются в дневнике, – «еврейский вопрос»<sup>13</sup> (в мартовском блоке материалов) и значительно более обширный, сквозной для публицистики Достоевского разных лет «Восточный вопрос» (и метонимически связанный с ним вопрос «славянский»). Рассматривая эти темы, писатель исходит из популярного вплоть до начала XX века представления о том, что народы – это своего рода субъекты, «народные личности» (как их называет сам Достоевский). А потому между этими «личностями» складываются почти такие же отношения, как между отдельными людьми: проблема осуществимости любви и братства просто обретает здесь межнациональную и международную размерность.

Разбирая первый вопрос, Достоевский – в разделе с характерно расщепленным, “оговорочным” заглавием «Но да здравствует братство!» – допускает возможность братского сближения русских и евреев. И описывается это как будто бы в точном соответствии со второй технологией братского делания: «для братства, для полного братства *нужно братство с обеих сторон*» (ПСС 25; 87). Однако стоит только чуть расширить даже эту цитату, как выяснится, что тут тоже есть свое “но” (и в идеологическом, и в грамматическом смысле). Как мы помним, конструкция братства должна быть строго симметричной. Но в статье Достоевского – совсем другое: в своих суждениях он опирается, как на аксиому, на идею, что рус-

13 Сошлемся на ключевую работу о “еврейской” теме у Достоевского: Пезтер Тороп, *Достоевский: история и идеология* (Tartu: Tartu University Press, 1997), с. 23-55.

ский народ – единственный, кому открылось истинное понимание братства. Поэтому он уже готов к вековечному любовному сосуществованию с другими: «за русский народ поручиться можно: о, он примет еврея в самое полное братство с собою, несмотря на различие в вере, и с совершенным уважением к историческому факту этого различия». А вот за этим следует продолжение с опущенным в первой нашей цитате “но”: «но для братства, для полного братства» и т.д. (ПСС 25; 87). «Но» оказывается адресованным еврею: «Пусть еврей покажет ему [русскому народу. – А. Ф.] и сам хоть сколько-нибудь братского чувства, чтоб ободрить его» (ПСС 25; 87). Вопреки своей модели Достоевский ожидает от “ближнего” – от еврейского народа – гарантированного ответного (если не первого) шага, прежде чем начнется это движение навстречу друг другу. К тому же писатель обставляет всё это большими сомнениями в том, что евреи (даже самые лучшие их них) на такое вообще способны. В итоге мы попадаем в ситуацию, когда один “брат” есть, а другого нет.

Отдавая себе, по всей вероятности, полный отчет в том, что будущего у такого братского единения нет никаких, Достоевский в следующей главе (закрывающей размышления о «еврейском вопросе») изменяет тактику и апеллирует теперь к «единичному случаю» (так будет назван и один из разделов), возвращаясь тем самым от второй технологии братства к первой. В этой главе он приводит и подробно комментирует письмо одной своей еврейской корреспондентки, в котором она рассказывает о похоронах некоего доброго немецкого доктора, на могиле которого по очереди произносили молитвы и плакали пастор и раввин. Для Достоевского эта сцена и есть «начало решения», и даже, больше того (здесь типичная для писателя патетическая градация), едва ли не разрешение «еврейского вопроса», пусть и на мгновение. И завершает этот раздел Достоевский прославлением «единичных случаев»: нужно «...именно убедиться в том, что вот без этих-то единиц никогда не соберете всего числа, сейчас всё рассыплется, а вот эти-то всё соединят. [...] И вовсе нечего ждать, пока все станут такими же хорошими, как и они, или очень многие: нужно очень немного таких, чтоб спасти мир, до того они сильны. А если так, то как же не надеяться?» (ПСС 25; 92). Так заранее будет оправдан и “смешной человек”. Хотя не будем забывать (помимо прочего) о том, что этот сердобольный и почти святой доктор был все-таки немцем, да еще и соединившим на минуту народы лишь своей смертью.

Такая откровенная ненадежность обеих технологий братства, конечно, никак не могла устроить Достоевского. И в его публицистике (в том числе в *Дневнике* 1877 года) мы находим еще один путь – третью технологию, ко-

торая отчетливее всего проявляет себя как раз при обсуждении «Восточного» / «славянского» вопроса.<sup>14</sup> Больше того, чрезвычайно показатель-но, что одна из бросающихся в глаза повествовательных тактик, которую при обращении к этому вопросу применяет Достоевский, во многом пересекается с поведением рассказчика в *Сне...* Автор представляет себя эксклюзивным – «смешным» – носителем истины, которую другие не просто еще не постигли, но и постичь не захотели: «Беда только в том, что над словами этими засмеются не только в Европе, но и у нас...» (*ПСС* 25; 97); или: «О, пускай смеются над этими “фантастическими” словами наши теперешние “общечеловеки” и самооплёвники наши...» (*ПСС* 25; 100). Но в отличие от своего героя Автор отнюдь не чувствует себя в невыгодном и абсолютно проигрышном коммуникативном положении: он совсем не одинок перед лицом враждебно настроенных, исполненных скептического пренебрежения других. Если мы завершим вторую из цитат, то увидим, что «фантастические» слова Автора укоренены в народной почве:

...но мы не виноваты, если верим тому, то есть идем рука в руку вместе с народом нашим, который именно верит тому. Спросите народ, спросите солдата: для чего они поднимаются, для чего идут и чего желают в начавшейся войне, – и все скажут вам, как один человек, что идут, чтоб Христу послужить и освободить угнетенных братьев, и ни один из них не думает о захвате (*ПСС* 25; 100).

Напомним для исторической справки, что речь идет о только что объявленной тогда русско-турецкой войне 1877-1878-х годов.

Так вот, в ноябрьских главах *Дневника за 1877 год* Достоевский возражает Н. Я. Данилевскому, который, по словам писателя (существенно спрямляющим, кстати, взгляды оппонента), полагал, что «Константинополь должен, когда-нибудь, стать общим городом всех восточных народностей. Все народы будут-де владеть им на равных основаниях, вместе с русскими, которые тоже будут допущены ко владению им на основаниях, равных с славянами» (*ПСС* 26; 83). Для Достоевского это категорически неверное решение. Он в очередной раз повторяет свою мысль о том, что «Константинополь должен быть наш», и главным доводом, радикально подрывающим ту модель братства, о которой мы до сих пор говорили, выступает ссылака на неравенство народов: «Как может Россия участвовать во владе-

14 Наиболее оценочно взвешенный обзор социальной философии Достоевского дан в книге: Джеймс СКАНЛАН, *Достоевский как мыслитель* (Санкт-Петербург: Академический проект, 2006), с. 154-221.

нии Константинополем на *равных* основаниях с славянами, если Россия им неравна во всех отношениях – и каждому народцу [sic! – А. Ф.] порознь и всем им вместе взятым?» (ПСС 26; 83). Такой расклад и определяет третью технологию братства, такую же асимметричную, как первая (с одной стороны – единственный носитель идеи братства, с другой – весь прочий мир ближних), но строящуюся не “по-братски”: не по горизонтали, а по вертикали, сверху вниз. Славянские народы изображаются Достоевским как те, кому еще нечем поделиться с Россией, кто готов ответить неблагодарностью и даже ненавистью на ее помощь, кто долго еще не поймет ни сути Восточного вопроса, ни «славянского единения в братстве и согласии» (ПСС 26; 81). Поэтому задача России – бескорыстно объяснять всё это славянам, в надежде, что рано или поздно они «воротятся к ней и *прильнут* к ней все, уже с полной, с детской доверенностью» (ПСС 26; 81).

Последний момент является ключевым. Братство тут уподобляется знакомому нам детскому союзу. Оно не учреждается само собой, на основе взаимного равенства и признания, а возникает под началом того, кто поставлен старшим: он уже, когда сочтет это необходимым и когда потенциальные братья этого заслужат, дарует им братские права, в частности – независимость и возможность участия во владении тем, что принадлежит ему. В записной тетради 1876-1877 гг. Достоевский так сформулирует свою (то есть русскую, как он ее понимает) политическую программу: «Мы не станем поляка обращать в русского, но когда поляк или чех захотят быть действительно нашими братьями, мы дадим автономию, ибо и при автономии не разрушится связь наша, и они будут тянуть<ся> к нам, как к другу, к старшему брату, к великому центру» (ПСС 24; 194). И ту же самую логику своего рода братского сюверенитета мы находим при решении вопроса о Константинополе, которое Достоевский представляет как единственно правильное: «Одним нам он должен принадлежать, а мы, конечно, владея им, можем допустить в него и всех славян и кого захотим [...], но это уже будет не федеративное владение вместе со славянами городом» (ПСС 26; 83).

Открытым в третьей технологии братства остается, однако, вопрос, почему кто-то становится старшим, есть ли сущностные (а не случайные) основания для этого. И у Достоевского – применительно к его геополитике – есть вполне определенная аргументация: Россия потому ответственна за насаждение братского начала, что органически, изнутри к нему причастна. Другое дело, что механизмы такой причастности могли описываться у Достоевского по-разному. К примеру, в *Зимних заметках о летних впечатлениях* просто утверждается, что «...сделать братства нельзя, потому что оно само делается, дается, в природе находится. А в приро-

де французской, да и вообще западной, его в наличии не оказалось...» (ПСС 5; 79). Вывод, который напрямую в тексте не делается, но который не может не сделать читатель – и из подобных суждений, и из рассыпанных по очерку недвусмысленных намеков (вроде обычного для эпохи упоминания общины) – очевиден: поскольку на Западе братства нет и быть не может, оно есть в России. Но наиболее интересное для нас (хотя и косвенное) объяснение мы обнаруживаем в позднейшем *Дневнике писателя* 1881 года. Достоевский здесь развивает патерналистскую идею устройства русского общества: русский народ – это «...дети царицы, дети заправские, настоящие, родные, а царь их отец» (ПСС 27; 21); социальная свобода в России «...созидается лишь на детской любви народа к царю, как к отцу, ибо детям можно многое такое позволить, что и немыслимо у других, у договорных народов...» (ПСС 27; 22); и т.д. Вся Россия (за вычетом тех русских «поучающих господ», которые еще не поняли истины) оказывается в результате одним большим детским союзом, а ее граждане в силу и в меру подобного устройства – братьями.

В такой перспективе назначение России – естественное следствие ее внутренней организации: то “детское” братство, которое она призвана учредить среди славянских народов, да и в остальном мире, – это проекция вовне подобного же социального опыта, образующего саму почву русского существования. Подчеркнем, впрочем, что в общей системе мысли Достоевского третья технология братства выглядит как аварийный вариант – как продукт сомнения в возможностях двух других способов братского делания. И к тому же вариант сам по себе далеко не идеальный. Если мы вернемся от публицистики – к фикциональным текстам, от геополитики – к поэтике, то быстро убедимся, что никаких особых иллюзий относительно детских сообществ Достоевский не питал. Как мы помним, в *Сне смешного человека* инопланетный детский Эдем демонстрирует свою подозрительную непрочность. Но это не самое неприятное обстоятельство. В *Братьях Карамазовых* финальную детскую утопию Алеши предваряет антиутопия Ивана – его поэма, в которой Великий инквизитор рисует обычных людей («тысячи миллионов») как тех, кто нуждается в попечении сверху: «докажем им, что они слабосильны, что они только жалкие дети, но что детское счастье слаще всякого [...]; в свободные от труда часы мы устроим им жизнь как детскую игру, с детскими песнями, хором, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех [...], и они будут любить нас как дети за то, что мы им позволим грешить»; и т.д. (ПСС 14; 236). Перед нами, по существу, кощунственно-пародийная форма детского союза – картина того, во что он может выродиться.



Одним словом, повторим в заключение, само это умножение технологий братства свидетельствует о стремлении (во многом тщетном) доказать, что подлинное братство, подлинная любовь к ближнему по сию сторону жизни возможны хотя бы на время и в отдельных случаях. Братское устремление к ближнему наталкивается у Достоевского на двойную (почти непреодолимую) блокировку. Во-первых, это невоплотимость или, по крайней мере, трудность любви на близком расстоянии (о чем прямо рассуждают и Версиллов, и госпожа Хохлакова, и Иван Карамазов, да и – на свой лад – старец Зосима). Во-вторых, это нежелание, зачастую проявляемое самими ближними, принимать братскую весть – направленную на них «деятельную любовь» (что общим планом дается в *Сне смешного человека* и является стандартной коллизией для сюжетики Достоевского в целом). Отсюда, собственно, искушение понизить порог толкования “братскости”, переключить ее из горизонтальной системы счисления в вертикальную и преподнести ближним свою любовь как такой дар, от которого они не смогут отказаться. Неудивительно, что такая версия понимания встречается у Достоевского именно в области геополитики, то есть там, где масштабы совсем иные и где господствует не любовь к ближнему, а любовь к дальнему. Назначать народам и странам их братскую судьбу – куда более легкая задача, чем распутывать судьбу отдельно взятых ближних.

