

ФИЛОСОФИЯ

УДК 128/129

С.С. Аванесов

AMOR MORTIS
(ДИАЛЕКТИКА ВОЛЬНОЙ СМЕРТИ В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО)

*Работа выполнена при финансовой поддержке фонда Президента РФ
«Проведение исследований в области гуманитарных наук», грант № МД- 274.2003.06.*

Ты умерший Бог
Ты умерший Бог
Ая
Я преследую Тебя
Бездонной
Ненавистью
И от ненависти я умираю
Как тает облако.

Жорж Батай. Внутренний опыт

Статья посвящена исследованию вопроса о смысле самоубийства в творчестве Ф.М. Достоевского. Автор анализирует основные произведения Достоевского, в которых ставится вопрос о причинах и значении суицида. На основе анализа автор статьи делает вывод о связи самоубийства с отчаянием, атеизмом и самообожествлением.

Одной из главных тем в творчестве Ф.М. Достоевского является тема самоубийства, сквозь призму которой оказывается возможным поднять проблемы личной свободы и ответственности, веры и гуманизма, смысла жизни, смерти и бессмертия. Эта тема звучит в романе «Идиот», в котором Достоевский выясняет связь атеизма и самоубийства, а также в романе «Бесы», где, наряду с прочими сюжетами, особенно ярко присутствует мотив взаимной обусловленности человекобожия и вольной смерти. Последний из указанных сюжетов (человекобог как самоубийца), пожалуй, впервые обнаружил себя в казусе Эмпедокла, который, желая прослыть богом, бросился в кратер Этны [1. С. 325]. Связь между ощущением собственной божественности и самоубийством обнаруживается в образе одного из центральных персонажей «Бесов» - самоубийцы Кириллова, на примере которого Достоевским тщательно проработана «модель» классического самоубийства «из идеи», модель смерти по убеждению. Кириллов, конечно, рассуждает и действует в совершенно других культурных обстоятельствах, нежели Эмпедокл; однако совпадение практического результата рассуждений Эмпедокла и Кириллова позволяет заподозрить возможность некоторой конгенитальности этих двух персонажей. Исследование показывает, что как раз такое «парадигмальное» совпадение имеет место. И если инженер Алексей Нилович Кириллов неизбежно мыслит в поле действия христианской, а не языческой культуры, то всё же - вопреки христианству и вопреки Христу. Кириллов - богоборец в самой крайней степени: он не просто становится богом, как это мог сделать Эмпедокл; он должен прежде убить Бога [2. С. 41-43]. Самое же радикальное средство такого богоборчества - вольная смерть, к осознанию необходимости которой он неизбежно приходит.

Главный вопрос, который хочет решить Достоевский на примере своего героя Кириллова, - это вопрос о бессмертии; именно у Достоевского мы находим наиболее глубокую разработку той концепции смерти и бессмертия, которая стала одним из главных достижений русской философии [3. С. 18]. От решения этого вопроса, по мнению Достоевского, зависит готовность человека жить дальше или покончить с собой: «Без

веры в свою душу и в её бессмертие бытие человека неестественно, невыносимо и невыносимо» [4. С. 348]. Человек не может существовать без высшей идеи. «А высшая идея на земле лишь одна и именно - идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные высшие идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из неё одной вытекают» [4. С. 349]. Ясно, что такая высшая идея не требует для себя никаких оснований (наоборот, она сама является основанием всех прочих экзистенциальных идей). «Мысль, что Я не может умереть, - пишет Достоевский, - не доказывается, а ощущается, как живая жизнь» [5. С. 555] (об ощущении, или «чувстве» мыслей см. беседу Кириллова со Ставрогиным в «Бесах» [6. Т. 10. С. 187]). Уверенность в бессмертии - это «сама жизнь, живая жизнь, её окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества» [4. С. 351]. Если же такой уверенности нет, то теряется всякая «вера в правду», «вера в какой-нибудь долг» и происходит «полная потеря высшего идеала существования» [4. С. 245]. Отсюда ясно, что «самоубийство, при потере идеи о бессмертии, становится совершенно и неизбежно даже необходимостью для всякого человека, чуть-чуть поднявшегося в своём развитии над скотами» [4. С. 351], ибо без этой «идеи» жизнь теряет всякий смысл. Таким образом, Достоевский прямо не задаётся вопросом о том, что есть самоубийство и каковы его метафизические последствия; его занимает другой вопрос: что случается с человеком, если он обнаруживает отсутствие Бога и бессмертия. «Ответ был ясен: это значит смерть» [7. С. 161]. Самоубийство - таков отрицательный ответ героев Достоевского на вопрос о бессмертии души.

Можно признать (вслед за Ириной Паперно), что в этом пункте Достоевский формально не противоречит Канту и даже подтверждает его теоретические выводы о том, что «жить моральной жизнью возможно,

только если мы верим, что в распоряжении каждого из нас - безграничное количество времени, т.е. для того, чтобы была возможной мораль, человек должен верить в бессмертие души» [7. С. 165]. В своей записной книжке Достоевский рассуждает следующим образом: целью человечества является «рай Христов»; но «достигать такой великой цели, по моему рассуждению, совершенно бессмысленно, если при достижении цели всё угасает и исчезает, т.е. если не будет жизни у человека и по достижении цели. Следовательно, есть будущая, райская жизнь» [5. С. 173]. Здесь Достоевский вслед за Кантом повторяет аргументацию в пользу бессмертия души как «постулата чистого практического разума» [ср.: 8. С. 519-521].

Однако вопрос о бессмертии души требует существенного уточнения смысла того, о чём спрашивается. Ведь бессмертие может быть понято и как природное свойство, и как возможность (как предмет надежды). Уточнение смысла вопроса имеет и «теологическое» (религиозное) измерение: является ли бессмертие признаком врождённой «божественности» человека, либо оно есть цель синергичного (Бого-человеческого) возрастания твари? Что имеет в своей власти человек: субстанциально данное бессмертие против Бога или личное бессмертие с Богом? Так прояснённый вопрос вскрывает всю неопределённость положения человека, стремящегося к бессмертию, ибо а priori не гарантировано тождество всякой формы бессмертия с полной личной жизни, с сохранностью существования. Бессмертие, понятое в пантеистическом смысле, приводит от существования к личной смерти. Достоевский явно обозначил одну проблему (бессмертие вообще), а решал совсем другую (личное бессмертие, не являющееся необходимо данным и, следовательно, представляющее собой норму). Другими словами, он решал не эссенциально, а экзистенциально поставленную проблему смерти, требующую персоналистического (аксиологического, нормативно-онтологического) подхода. Для Достоевского важно решить вопрос: «Увижусь ли с Машей?» [5. С. 173]; доктрина «бессмертия вообще» на такие вопросы не отвечает. Отсюда ясно, почему у Достоевского кончают с собой как неверующие в вечную жизнь («логический самоубийца»), так и верующие в неё, но лишь как в продолжение этой жизни, т.е. не в личностном, а в субстанциальном смысле (Ипполит Терентьев, Алексей Кириллов); и то и другое ведёт к суициду.

В процессе решения обозначенной проблемы Достоевский пользуется методом, заимствованным у позитивистов - экспериментальным методом. «Пространство романа - это лаборатория, в которой растёт идея, подлежащая опытной проверке» [7. С. 162]. Эксперимент Достоевского связан с метафизической ситуацией «смерти Бога» и с возможностью существования человека в этой ситуации. Правда, европейский позитивизм способствовал диагностированию смерти «метафизического человека». Однако, вопреки этому диагнозу, Достоевский в своих сочинениях применил экспериментальный метод именно к метафизическому человеку, тем самым «отказавшись удостоверить его смерть» [7. С. 162]. Каждая личность, изображённая Достоевским, «пронизана его взором до такой глубины, на которой открывается отношение её к Богу и за-

висимость от идеала абсолютного совершенства» [9. С. 171]. Эта глубина взгляда и дала повод В.В. Розанову назвать Достоевского «глубочайшим аналитиком человеческой души» [10. С. 71]. По словам Владимира Лефевра, «Достоевский с такой же обстоятельностью анатомирует души своих персонажей, с какой энтомолог расчленил стрекозу. Хотя, конечно, в подходе Достоевского есть и нечто сверх этого: своим персонажам он при этом ещё и сочувствует» [11. С. 28]. Г.П. Федотов отмечал, что Достоевский (подобно Кьеркегору и Ибсену) «умел докопаться <...> в каждом нравственном вопросе до метафизического дна» [12. С. 318].

Однако перед взглядом человека, для которого «смерть Бога» является не проблемой, а убеждением, открывается совсем другая картина. Вдумчивый, но предубеждённый наблюдатель, анализируя «явления жизни», способен открыть для себя бесплодность и абсурдность самого такого анализа. Эти явления, пишет Достоевский, «до того иной раз озаботят, что (случается даже и нередко) - не в силах, наконец, их обобщить и упростить, вытянуть в прямую линию и на том успокоиться, - он прибегает к другого рода упрощению и просто-запросто сажает себе пулю в лоб, чтоб погасить свой измученный ум вместе со всеми вопросами разом» [4. С. 323]. Идея абсурдности жизни (Достоевский именует подобные идеи «несоответственными»), как видим, способна подтолкнуть «честного человека» к смерти. «Идея вдруг падает у нас на человека, как огромный камень, и придавливает его наполовину, - и вот он под ним корчится, а освободиться не умеет. Иной соглашается жить и придавленный, а другой не согласен и убивает себя» [4. С. 243].

Логику человека, не согласного быть «придавленным», Достоевский воспроизводит в своём знаменитом «Приговоре» из «Дневника писателя» за октябрь 1876 г. Это рассуждение самоубийцы, сочинённое Достоевским, воспроизводит в основных чертах логику разочарованного в жизни человека, как бы «формулу» такого разочарования [4. С. 345], логическую схему самоубийства как выражения протеста против метафизической картины абсурдного, «обезбоженного» мира [13. С. 34]. Первоначально «Приговор» был опубликован без всяких комментариев, о чём Достоевскому пришлось впоследствии пожалеть [см.: 4. С. 344-351]. «Приговор, - отмечает Достоевский в своей записной книжке, - примут за положительное учение, которое так и надо. Пожалуй, может случиться, что прямо последуют ему» [5. С. 612]. Чтобы рассеять многочисленные недоумения, связанные с «Приговором», Достоевский написал пространный и обстоятельный комментарий к нему («Запоздавшее нравоучение»). «Приговор» - это рассуждение некоего N.N., самоубийцы «от скуки» (имеется в виду метафизическая скука), «разумеется, матерьялиста» (то есть сторонника монистического мировоззрения) [4. С. 325]. «Логический самоубийца» [4. С. 348] возмущён тем обстоятельством, что само его существование положено без участия его собственной воли, согласно неким законам целого, по непонятному плану мировой гармонии. Такая «гармония» подавляет человека, поглощая и включая в себя его самого со всеми его переживаниями и страданиями [4. С. 325]. Но страдать во имя этой непонятной гармонии целого мыслящий человек

не согласен, ибо не видит в этом никакого смысла: страдания индивида не могут быть разумно оправданы благоденствием целого (человечества, мира), да и само гармоничное целое в любой момент может обратиться «в ничто, в прежний хаос» [4. С. 326]. «И хоть это почему-то там и необходимо, по каким-то там всеильным, вечным и мёртвым законам природы, но поверьте, что в этой мысли заключается какое-то глубочайшее неуважение к человечеству, глубоко мне оскорбительное и тем более невыносимое, что тут нет никого виноватого» [4. С. 326]. «Этот самоубийца, - пишет Альбер Камю, - покончил с собой потому, что метафизически обижен. В каком-то смысле он мстит» [14. С. 296]. Человеку, не согласному терпеть «тиранию косной причины, с которой нельзя помириться» [4. С. 324], даже «некого проклясть» [4. С. 326]; ему остаётся только не соглашаться с наличным положением дел самым радикальным (и самым деструктивным) образом. Сохранение собственной жизни свидетельствовало бы о недоразвитости сознания, о близости к животному состоянию, вседозволенному и беспроблемному [4. С. 325]. Самоубийство оказывается единственно возможным в этой ситуации способом сохранить остатки собственного достоинства, «самым достойным способом ухода» [15. С. 404].

«Ergo:

Так как на вопросы мои о счастье я через моё же сознание получаю от природы лишь ответ, что могу быть счастлив не иначе как в гармонии целого, которой я не понимаю, и, очевидно для меня, и понять никогда не в силах -

Так как природа не только не признаёт за мной права спрашивать у неё отчёта, но даже и не отвечает мне вовсе - и не потому, что не хочет, а потому, что и не может ответить -

Так как я убедился, что природа, чтоб отвечать мне на мои вопросы, предназначила мне (бессознательно) меня же самого и отвечает мне моим же сознанием (потому что я сам это всё говорю себе) -

Так как, наконец, при таком порядке я принимаю на себя в одно и то же время роль истца и ответчика, подсудимого и судьи и нахожу эту комедию, со стороны природы, совершенно глупую, а переносить эту комедию, с моей стороны, считаю даже унижительным -

То, в моём несомненном качестве истца и ответчика, судьи и подсудимого, я присуждаю эту природу, которая так бесцеремонно и нагло произвела меня на страдание, - вместе со мной к уничтожению... А так как природу я истребить не могу, то и истребляю себя одного, единственно от скуки сносить тиранию, в которой нет виноватого» [4. С. 326].

Такая самоубийственная логика подчёркивает правоту Владимира Набокова, написавшего, что «вместе с человеком истребляется и весь мир» [16. С. 154]. В этой логике Вячеслав Иванов отмечает «призыв солипсизма», свидетельствующий о «метафизическом безволии» самоубийцы, осуждающего природу «вместе с собою» на уничтожение, тогда как его правильно ориентированная воля могла бы «повлечь» природу вместе с ним «к преображению» [17. С. 55]. Здесь - явная аллюзия на апостола Павла: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих: потому что тварь покорила суете не добровольно, но по воле

покорившего её, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доньне» (Рим. 8:19-22). «Тварью» же апостол Павел именует как раз природу, то есть мир с его «высотой», «глубиной», «ангелами», «началами», «силами», «настоящим», «будущим», «жизнью» и «смертью» (Рим. 8:38-39). Для разочарованного атеиста этот мир - предмет аннигиляции, для теиста - предмет сублимации.

Человеческая душа, восставшая против «прямолинейности явлений» [5. С. 580], не обнаруживая для себя перспективы реального преображения (трансцендирования наличного), обрывает существование. «Логический самоубийца» кончает с собой, в частности, из-за того, что не может найти разумных оснований для веры в бессмертие [3. С. 18]. В этом состоит его не столько логическая, сколько экзистенциальная ошибка: вера не должна и не может базироваться на разумном основании, но присутствует и действует вопреки претензиям разума на такую фундаментальность. Отсутствие веры лишает человека жизненной перспективы: «Нет высшего сознания жизни, то есть сознания долга и правды, что единственно составляет счастье», - пишет Достоевский [5. С. 535]. Это состояние «безначалья» вне и внутри человека [5. С. 537], этот онтологический вакуум разрывает, разносит, аннигилирует личность.

Вывод самого Достоевского таков: отсутствие «высшей идеи существования» (т.е. веры в бессмертие) чревато гибелью; напротив, «из одной этой веры <...> выходит желание и охота жить» [4. С. 352]. Только благодаря вере в бессмертие человек постигает «всю разумную цель» своего бытия; без убеждения в бессмертии такой смысл теряется, «а потеря высшего смысла (ощущаемая хотя бы лишь в виде самой бессознательной тоски) несомненно ведёт за собою самоубийство» [4. С. 351]. Тоску «от отсутствия высших целей жизни» Достоевский называет «высшей тоской» [4. С. 353], «духовной тоской» [4. С. 356]. Если же «убеждение в бессмертии» настолько необходимо для человеческого бытия, «то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и самоё бессмертие души человеческой существует несомненно» [4. С. 351].

Казус «логического самоубийцы» высвечивает два существенных момента в событии сознательной и вольной смерти. Во-первых, это борьба с ретроспективно выявленной бытийной пассивностью субъекта; во-вторых, претензия на универсальную значимость действий указанного субъекта, предпринимаемых в связи со своим открытием. С одной стороны, человека «травмирует» неучастие в собственном рождении, «несвобода жизни в самом начальном акте её» [18. С. 4]. Человек, как стремящееся к свободе существо, «всю жизнь будет нести в себе рану неучастия в выборе собственного рождения»; самоубийство - это человеческий ответ на указанную проблему. «Если самоубийца говорит, что он пресекает жизнь из-за того, что его так нагло произвели на страдания, то, видимо, на каком-то более глубоком уровне его травмирует неучастие в выборе рождения» [18. С. 4]. Эта идея сквозит в поведении и рассуждении Ипполита из романа «Идиот». С другой стороны, предсмертная исповедь «логического самоубийцы», как отме-

чает сам Достоевский, заключает в себе не только «оправдание» собственного поступка, но и «назидание» [4. С. 344-345], что делает эту «исповедь» близкой к «идее» Кириллова с её «педагогическим» смыслом. Об этих двух персонажах сейчас и пойдёт речь.

Ипполит - «молодой человек, лет семнадцати, может быть и восемнадцати» [6. Т. 8. С. 215], который, как ему известно, умрёт через две недели [6. Т. 8. С. 239]. Он не верит в Бога [6. Т. 8. С. 238], а себя принимает (со слов студента Кислородова, «материалиста, атеиста и нигилиста») за «всеотрицающее высшее существо», которому «умереть, разумеется, ничего не стоит» [6. Т. 8. С. 323]. Кажется, на какое-то время он оставляет мысль о самоубийстве, владевшую им: «Знаете ли вы, что, если бы не подвернулась эта чахотка, я бы сам убил себя» [6. Т. 8. С. 248]. Чахотка «подвернулась», и Ипполит удержался от самовольного распоряжения собой. Но затем «идея о том, что не стоит жить несколько недель», вернулась и полностью овладела им [6. Т. 8. С. 325].

Достоевский создаёт историю Ипполита как своего рода «экспериментальный проект» по изучению мыслей и действий человека, «убеждённого в своей неминуемой и окончательной смерти, т.е. атеиста». Оказавшись в безнадежном положении, «подопытный логическим путём приходит к мысли об убийстве и к попытке самоубийства» [7. С. 165]. Будучи «нигилистом», Ипполит рассуждает о смерти так, как будто законы природы являются единственной силой, организующей миропорядок; понятно, что в этих условиях господства общего (природы) «каждый человек находится в положении приговорённого к смерти» [7. С. 165]. Если Ипполит и верит в нечто организующее жизненный порядок, то, скорее, в какую-то «бесконечную силу» [6. Т. 8. С. 340], во что-то подобное судьбе, року или закону. Поскольку личного Бога нет, а над всем господствует безличный закон (это и есть суть атеизма), постольку явление Ипполита с его объяснением происходящего - «это свидетельство нового языка» [7. С. 169].

Ипполит, по его же словам, признаёт «вечную жизнь» и верит в некую «высшую силу» [6. Т. 8. С. 343]. Этой силой, как он догадывается, «предписано» уничтожение всего индивидуального во имя «пополнения какой-нибудь всеобщей гармонии в целом» [6. Т. 8. С. 343-344]; речь опять идёт об универсальном бессмертии за счёт отрицания индивидуальной жизни. Ипполит уверен в том, что есть и «провидение», и «будущая жизнь»; но он столь же уверен в том, что «мы ничего не понимаем в будущей жизни и законах её», а такая невозможность «осмыслить непостижимое» снимает с человека всякую ответственность перед этим «провидением». С другой стороны, поскольку Ипполит верит в будущую жизнь, подозревая при этом, что человеку вообще невозможно иметь о ней какого-либо положительного суждения, постольку у него нет жёстких «логических» оснований для самоубийства [3. С. 20]; очевидно, поэтому, Ипполит и не идёт до конца в своём предприятии, сознательно или бессознательно желая, чтобы пистолет не выстрелил [ср.: 6. Т. 8. С. 353-354, 397].

Ипполит возвращается от христианского персонализма к пантеистическому монизму. В горизонте пантеизма смерть имеет особый смысл: она означает абсолютный конец личности как подтверждение неизмен-

ного порядка бытия целого. Поэтому для Ипполита Христос не воскрес: Бог умер, самым непреложным фактом своей гибели указав, как «ужасна смерть» и как «сильны законы природы», делающие эту смерть неизбежной [6. Т. 8. С. 339]. Мёртвый Христос (увиденный им на картине Гольбейна) утвердил в душе Ипполита «понятие о тёмной, наглой и бессмысленно-вечной силе, которой всё подчинено» [6. Т. 8. С. 339]. Бессмертие, в которое верит Ипполит, - это не персональное воскресение и бессмертие как другая жизнь того же человека, который здесь умирает, а там преобразуется; это не личная жизнь без смерти. Его «воскресение» безлично, а «бессмертие» субстанциально. Такое бессмертие требует, чтобы жизнь всегда была «уравновешена», «гармонизирована» смертью; это такое бесконечное взаимное обращение жизни и смерти, в котором действительно бессмертен лишь наличный порядок обращения, безличная карма. В таком мире природа побеждает Христа: она бессмертна, а Он не воскрес. Поэтому Ипполит и не может поверить в то, что Христос воскрес и победил природу. Трагедия Ипполита связана с противоречием, которое он не в силах примирить: «он верит в бессмертие вообще, но не может поверить в бессмертие как преодоление смерти и тления» [3. С. 21]. Иными словами, Ипполит способен принять идею бессмертия только в субстанциальном (платоническом) значении, но не в личностном (христианском). В этом пункте с Ипполитом солидарны все самоубийцы Достоевского - за исключением «логического самоубийцы», который является не образом реального человека, а скорее «некоторой абстракцией» [3. С. 21].

Уверенность в закономерности всего совершающегося и, следовательно, в неизбежности собственной смерти (тем более, если срок этой смерти точно известен) влечёт соблазн освобождения от морали. Суицид оказывается самым верным средством такого «освобождения». Самоубийца способен «сделать, умирая, какой-нибудь выверт померзче и погрязнее» [4. С. 356]. Иной, пишет Достоевский, «застрелится, предварительно выкинув какую-нибудь скандальную мерзость, скверность, чудовищность» [4. С. 352-353]. В таком направлении движется и рассуждение Ипполита, намеревающегося умереть окончательно. «Я не признаю судей над собою и знаю, что я теперь вне всякой власти суда. Ещё недавно рассмешило меня предположение: что если бы мне вдруг вздумалось теперь убить кого угодно, хоть десять человек разом, или сделать что-нибудь самое ужасное, что только считается самым ужасным на этом свете, то в какой просак поставлен бы был предо мной суд с моими двумя-тремя неделями сроку» [6. Т. 8. С. 342]. *Après moi le deluge* - таков эпитафия Ипполита к его «Необходимому объяснению» [6. Т. 8. С. 320]. «Какое нам всем до того дело, что будет потом» [6. Т. 8. С. 318], если для конечного человека нет никакого «потом». Можно сравнить эту идею с переживанием героя рассказа В. Набокова «Соглядатай», решившегося на самоубийство: «Я подумал, что могу, если захочу, выбежать сейчас на улицу, с непристойными словами обнять любую женщину, застрелить всякого, кто подвернётся, расколошматить витрину» [16. С. 154]. Когда за смертью признают неизбежность и окончательность, тогда мно-

гое позволено. «Если я знаю, что умру, предположим, через три дня, то что удерживает меня от эксцессов?» [19. С. 144]. Таково же содержание «новой мысли» Ставрогина: «Если бы сделать злодейство или, главное, стыд, то есть позор, только очень подлый и ... смешной, так что запомнят люди на тысячу лет и плевать будут тысячу лет, и вдруг мысль: "Один удар в висок, и ничего не будет". Какое дело тогда до людей и что они будут плевать тысячу лет, не так ли?» [6. Т. 10. С. 187]. Калигула у Камю признаётся: «Если мне легко убивать, то потому, что мне и умереть не трудно» [20. С. 442]. Прежде чем «решиться на убийство», люди отрицают многое, «даже самоё себя посредством самоубийства» [21. С. 121]. Поэтому абсолютный нигилизм, считающий самоубийство вполне законным актом, с тем большей лёгкостью признаёт законность убийства [21. С. 123]. «Отрубят голову - а дальше что ... ваше сиятельство?» - спрашивает готовый к самоубийству и убийству клоун Тот из пьесы Леонида Андреева [22. С. 415]. Люди, способные «уничтожить самих себя», пишет Альбер Камю, готовы «увлечь с собой в могилу целый мир» [21. С. 123]. Когда самоубийство принято как неизбежное, тогда «всё равно» [6. Т. 8. С. 326] («Мне теперь всё безразлично, раз я буду убит», - говорит герой рассказа В. Набокова «Подлец» [16. С. 96]). Не зря ещё один герой «Идиота», Евгений Павлович, замечает, что вся идеология Ипполита сводится «к теории восторжествования права, прежде всего и помимо всего, и даже с исключением всего прочего, и даже, может быть, прежде исследования, в чём и право-то состоит». Отсюда один шаг до признания права «личного захотения» единственным принципом действия [6. Т. 8. С. 245]. Так готовящееся самоубийство уводит человека «по ту сторону добра и зла».

Ипполит в своём рассуждении чётко различает необходимое условие самоубийства («последнее убеждение») и его достаточное основание («окончательную решимость»); в этом различии надо видеть ещё один вклад Достоевского в философию суицида. Ипполит говорит, что в его сознании созрело «последнее убеждение» в том, что жить не стоит [6. Т. 8. С. 325], поскольку «приговор» ясен и отмене не подлежит [6. Т. 8. С. 328]. Это «последнее убеждение» родилось из «логической цепи выводов». Однако «окончательная решимость» привести в исполнение свой приговор возникла «вовсе не из логического вывода», а из «одного странного обстоятельства», далёкого от всякого рассуждения [6. Т. 8. С. 337]. Ночью Ипполиту явилось привидение Рогожина, оскорбившее его насмешливым взглядом; этого оказалось достаточно, чтобы «решиться» [6. Т. 8. С. 341]. Как видим, согласно Достоевскому, необходимое условие суицида (каковым является отчаяние, потеря смысла жизни) можно логически выяснить и выразить в общедоступных рациональных понятиях; достаточное же его основание оказывается иррациональным, индивидуальным, случайным (если оно рассматривается само по себе, в отрыве от необходимого условия самоубийства), поддающимся не столько обобщению или прогнозу, сколько регистрации. Тем самым указан истинный предмет философской суицидологии - необходимое условие самоубийства.

Любопытно сравнить это мнение Достоевского с рассуждением Альбера Камю о достаточных основаниях суицида (он называет их «причинами» самоубийства).

«Причин для самоубийства много, и самые очевидные из них, как правило, не самые действенные. Самоубийство редко бывает результатом рефлексии (такая гипотеза, впрочем, не исключается). Развязка наступает почти всегда безотчётно» [14. С. 224]. При этом и «малости» бывает достаточно, «чтобы горечь и скука, скопившиеся в сердце самоубийцы, вырвались наружу» [14. С. 224]. «Человек страдает, - пишет Камю в эссе «Между да и нет», - на него обрушивается несчастье за несчастьем. Он всё выносит, свыкается со своей участью. Его уважают. А потом однажды вечером оказывается - ничего не осталось; человек встретил друга, когда-то близкого и любимого. Тот говорит с ним рассеянно. Возвратясь домой, человек кончает самоубийством. Потом говорят о тайном горе, о душевной драме. Нет. Если уж необходимо доискиваться причины, он покончил с собой потому, что друг говорил с ним рассеянно» [20. С. 341]. «Горючий материал, - выражает ту же мысль С. Аскольдов, - может быть подготовлен и, так сказать, соблазнительно лежать, готовый загореться от первой искры, случайно заброшенной. Однако именно случайности-то и не подлежат расчётам» [23. С. 235]. Шопенгауэр, в свою очередь, склонен считать такое случайное и внешне парадоксальное основание самоубийства следствием физиологического расстройства. «Если бискуАла (тяжёлый характер, дурное расположение духа. - С.А.) вследствие телесных ненормальностей (которые лежат большей частью в нервной и пищеварительной системе) достигает очень высокой степени, то малейшая неприятность является достаточным мотивом для самоубийства»; и лишь значительная «величина» несчастья может довести до самоубийства человека, чьей психической характеристикой является етшЛкx [24. С. 455-456].

Однако главное условие вольной смерти всё же следует искать в более серьёзном расстройстве - в болезни духа. Безверие, утрата смысла жизни, чувство абсурдности происходящего, потеря ценностной ориентации, - всё это можно именовать, по мнению С. Великовского, «пантрагическим настроением». При таком «расположении духа» экзистенциальный срыв отнюдь не обязательно вызывается обстоятельствами, из ряда вон выходящими. «Отныне достаточно и толчков обыденно-жизнейских: доверие к бытию настолько подточено, что опрокидывается иной раз мелочами быта. И даже совсем вроде бы пустяками» [25. С. 47-48]. Таким смертельным «пустяком» стал для Ипполита его сон, давший ход его давно созревшему «убеждению».

Это убеждение Ипполита выражает осознанную им невозможность вынести потерю достоинства, неспособность выдержать унижение беспомощностью. «Знайте, что есть такой предел позора в сознании собственного ничтожества и слабосилия, дальше которого человек уже не может идти» [6. Т. 8. С. 343]. Отсюда и соответствующее отношение к собственной перспективе: «дайте я с собой сделаю, а только чтоб не со мной делали» [5. С. 546]. Единственно возможным самостоятельным делом оказывается самоубийство. «Главная причина, приведшая Ипполита к его решению, - указывает И. Евлампиев, - это бессмысленность продолжения жизни, когда известно, что жить осталось слишком мало, чтобы успеть совершить что-то значительное» [3. С. 19]. Он относится к тем самоубийцам, кто (говоря словами

Достоевского) «прежде дела умирает от соображения, что, дескать, век мой короток, всё равно ничего не успею сделать» [5. С. 626]. На это «неправильное соображение» сам Достоевский отвечает (в записной книжке) следующим образом: «Делай дело так, как будто ты век собираешься жить, а молись так, как будто сейчас собираешься умереть» [5. С. 626]. Правда, если «Бог мёртв», то молиться некому. Природа, говорит Ипполит, «до такой степени ограничила мою деятельность своими тремя неделями приговора, что, может быть, самоубийство есть единственное дело, которое я ещё могу успеть начать и окончить по собственной воле моей. Что ж, может быть, я и хочу воспользоваться последней возможностью дела? Протест иногда не малое дело» [6. 8. С.344].

Такой протест («бунт») вызван метафизическим одиночеством человека перед лицом неизбежной смерти. Когда не можешь распорядиться своим возникновением, крайне соблазнительно распорядиться хотя бы своим отходом. «Если б я имел власть не родиться, то наверно не принял бы существования на таких насмешливых условиях. Но я ещё имею власть умереть, хотя отдаю уже сочтённое. Не великая власть, не великий и бунт» [6. Т. 8. С.344]. С последним заявлением Ипполита явно перекликаются некоторые мысли Ницше. «Не в наших силах, - пишет он, - воспрепятствовать нашему рождению: но эту ошибку - ибо порою это ошибка - мы можем исправить. Если уничтожаешь себя, то делаешь достойное величайшего уважения дело: этим почти заслуживаешь жить...» [26. 2. С. 612]. Право распоряжения собственной смертью связано у Ницше, как и в рассуждении Ипполита, с правом на чужую жизнь: «Существует право, по которому мы можем отнять у человека жизнь, но нет права, по которому мы могли бы отнять у него смерть» [26. 1. С. 285].

Один из героев романа (Евгений Павлович) называет рассуждение Ипполита «откровенностью слабосилия» [6. Т. 8. С.350]. Н.О. Лосский видит в случае Ипполита распространённое сочетание «самолюбия и тщеславия», свойственное человеку со слабым характером, который не способен любить, но требует от других людей любви к себе [9. С. 170]. В общем, в случае Ипполита нам показана безнадёжная попытка проявить личное согласие с неизбежным под маской активного участия в собственной судьбе. Так организованный «бунт» всегда содержит в себе изначально запрограммированное поражение.

«Кульминацией» размышлений Достоевского над «высшей идеей» человеческого бытия является образ Кириллова [3. С. 19]. Самоубийство Кириллова - это «смерть атеиста, имеющая парадигматическое качество» [7. С. 180]. Оно стало моделью смерти современного человека, живущего «после смерти Бога» [7. С. 189]. Атеизм в этом самоубийстве достигает уровня «экзистенциального проекта жизни и мира»; исток и смысл его - «борьба против Бога, против трансценденции» [2. С. 37], иначе говоря, деперсонализация бытия.

Прежде всего Кириллов ищет ответ на вопрос, «почему люди не смеют убить себя» [6. Т. 10. С. 92], почему «все остаются в живых» [6. Т. 10. С. 470]. В горизонте этих поисков он действительно «философ» [6. Т. 10. С. 428], стремящийся прийти к универсальным, общезначимым выводам. По его мнению, лишь

два «предрассудка» [6. Т. 10. С. 92] удерживают человека от самоубийства: иррациональная боязнь физической боли и «тот свет» [6. Т. 10. С. 93]. Если бы этих предрассудков не было, исчезли бы всякие препятствия для самоубийства.

Всех самоубийц Кириллов делит на два «рода». К первому он относит тех, кто убивает себя «или с большой грусти, или со злости, или сумасшедшие, или там всё равно» (иначе говоря, всех тех, в основании суицидного деяния которых лежат по преимуществу психологические причины); ко второму - тех, которые идут на самоубийство не «вдруг», а «с рассудка» [6. Т. 10. С. 93], то есть всех совершающих метафизическое самоубийство. Себя Кириллов относит ко второму типу; он - самоубийца «из убеждения» [6. Т. 10. С. 468]. И хотя он «терпеть не может рассуждать» [6. Т. 10. С. 77], всё же «думает» всю жизнь «об одном» - как избавиться от Бога [6. Т. 10. С. 93]. Способ избавления, найденный Кирилловым, - самоубийство. При этом продуманная и рационально обоснованная идея абсолютной эмансипации настолько овладела своим автором, что вся кирилловская логика в конце концов превратилась в «логику безумия» [2. С. 43]. Знаменательна реплика Петра Верховенского о том, что Кириллова «съела идея» [6. Т. 10. С. 426]. Действительно, он утратил контроль над собственной идеей, попал к ней в полное подчинение (хотя и продолжает считать, что «вся воля» теперь принадлежит ему самому). Поэтому и можно говорить о том, что Кириллов «одержим идеей свободной смерти» [2. С. 37]. «На первый взгляд, - пишет М. Бланшо о Кириллове, - его замысел - это замысел спокойного и последовательного рационалиста. Люди, рассуждает он, не убивают себя, потому что боятся смерти; из страха смерти возникает Бог; если я смогу умереть вопреки этому страху, то я избавлю смерть от страха и низвергну Бога. Такое намерение, требующее от человека невозмутимости узкорационалистического духа, плохо вяжется с лампадкой у иконы, с признанием Кириллова о его одержимости Богом, а уж тем более с ужасом, от которого он чуть не падает в конце» [27. С. 203].

Самоубийство выступает для Кириллова как «результат экзистенциальной дилеммы» [7. С. 159]: Бог необходим, но Его нет. «Бог необходим, а потому должен быть, - говорит Кириллов. - Но я знаю, что Его нет и не может быть». Современное богоборчество во многом основывается на той же дилемме. «Батай, - пишет Ж.П. Сартр, - никак не может примирить в себе два непоколебимых и противоречащих друг другу положения: Бог молчит, я не могу оставить эту истину, - всё во мне требует Бога, я не могу забыть Его» [28. С. 21]. «Неужели ты не понимаешь, - обращается Кириллов к Петру Верховенскому, - что человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых?» [6. Т. 10. С. 469]. Только из-за неразрешимости этой дилеммы, считает Кириллов, «можно застрелить себя» [6. Т. 10. С. 469]. Как объяснить такое положение дел, при котором «Его нет, но Он есть»? Кириллов находит объяснение: Богом именуется определённое метафизическое расположение человека. «Бог есть боль страха смерти» [6. Т. 10. С. 94]. Если же Бог есть, то Кириллов - не бог. Для атеиста это мучительное предположение. «Меня Бог всю жизнь мучил, - признаётся Кириллов

[6. Т. 10. С. 94]. Одержимый бесами кричал Христу: «Что тебе до меня, Иисус, Сын Бога Всевышнего? Умоляю тебя, не мучь меня» (Лк. 8:28). Бог, пишет С. Булгаков, «мучит Собою духов зла и ими одержимых»; такое мучение и переживает Кириллов [29. С. 503]. «Бог есть предположение, - заявляет Ницше, - но кто испытал бы всю муку этого предположения и не умер бы?» [26. 2. С. 61]. Кириллов не выдерживает «предположения» и умирает. Его смерть - «демонстрация смерти Бога» через самоубийство человека [2. С. 42].

К решению убить себя приводит Кириллова именно «озабоченность Богом», точнее - необходимость удостовериться в небытии Божьем. «Зачем ему самоубийство? Если он умрёт свободно, если испытает и докажет себе, что в смерти он свободен, что его смерть свободна, то он достигнет абсолюта, сам станет этим абсолютом, абсолютным человеком, и вне его не будет больше ничего абсолютного. На самом деле тут нечто большее, чем простое доказательство, - идёт невидимый бой, где на карту поставлено не только знание Кириллова относительно существования Божьего, но и само это существование» [27. С. 203]. Самоубийство Кириллова, по определению Камю, - «высшее самоубийство» [14. С. 296]. В этом случае (в отличие от казуса «логического самоубийцы») «речь идёт не о мщении, а о бунте» [14. С. 296]. Суицид должен продемонстрировать «абсолютную свободу человека, то есть его независимость от Бога»; таким образом, данный акт имеет отношение не только к ограниченному смертью человеку, но и к Богу: он призван ограничить Его «бесконечность» [30. С. 114]. Так в самоубийстве Кириллова начинают высвечиваться черты теургии; правда, в отличие от случая Эмпедокла, здесь присутствует обязательность богоубийства. «Кто победит боль и страх, тот сам Бог будет. А тот Бог не будет» [6. Т. 10. С. 93]. Однако преодоление страха смерти (если оно происходит не в христианской парадигме) влечёт привычку к смерти, впускает её в бывание жизни-смерти и заканчивается определённого рода «влечением к смерти», *amor mortis* [2. С. 42].

Это влечение к собственной смерти представляет собой лишь следствие влечения к смерти Бога. «Самоубийство Кириллова, - пишет Морис Бланшо, - оказывается смертью Бога» [27. С. 203]. Точнее, должно было оказаться. Вернее же будет сказать, что «смерть Бога» оказывается самоубийством Кириллова, являет себя как гибель богоубийцы. Доминирующим мотивом в замысле Кириллова является то, что, «убивая себя, он хочет не просто восстать против Бога, но смертью своей доказать несуществование этого Бога, доказать для себя и показать другим» [27. С. 202]. «Для меня нет выше идеи, что Бога нет», - утверждает Кириллов [6. Т. 10. С. 471]. В этом своём убеждении он «поразительно близок миру Ницше» [2. С. 41].

Для Кириллова, как и для Ницше, убить Бога значит самому стать богом [14. С. 297]. Ведь «если бы существовали боги, как удержался бы я, чтобы не быть богом!» [26. Т. 2. С. 61]. Убившие Бога должны «сами обратиться в богов» [26. Т. 2. С. 593]. «Не в силах вынести отсутствие Бога, - пишет Ирина Паперно, - Кириллов пытается заполнить пустоту, поставив на место Бога - человека, самого себя»; однако операция «обращения» человека в бога «приводит к само-

убийству как к моральной необходимости» [7. С. 181]. Скорее, это необходимость метафизическая. «Кто смеет убить себя, тот бог», - утверждает Кириллов [6. Т. 10. С. 94]. «Если вы застрелитесь, то станете богом?», - спрашивает Верховенский. Кириллов не сомневается: «Да, я стану богом» [6. Т. 10. С. 468-469]. Освободившийся от Бога сам занимает Его место; анти-Бог оказывается не только против-Богом, но и вместо-Богом (греческое *avxibcoq* означает и против-Бог, и вместо-Бог, и как-Бог). Так самоубийству приписывается метафизическая цель: «Кто убьёт себя только для того, чтобы страх убить, тот тотчас богом станет» [6. 10. С. 94]. «Если нет Бога, то я бог» [6. Т. 10. С. 470] (кое-кто из наиболее осведомлённых исследователей утверждает, что эту фразу произнёс Шатов [31. С. 15]). Итак, Кириллов «хочет быть противобогом, соперником Бога», хочет утвердить самого себя «вместо Бога» [29. С. 515].

В поле действия христианской (теистической) культуры соперничество с Богом должно было бы так или иначе выразиться в негативном отношении к Иисусу Христу. Правда, Кириллов Христа даже любит и по-своему жалеет (приписывая Ему человеческие, т.е. собственные, слабости); этот пример унижающей, «не-верующей любви» [29. С. 514] созвучен поступку того человека, которому Христос сказал: «Целованием ли предаёшь Сына Человеческого?» (Лк. 22:48). Кириллов верит в историчность Христа, но не верит в Его сверх-историчность (тем самым разрывая антиномию христологического догмата). Он полностью уверен, что воскресения не было [3. С. 24]. Христос (как и казнённый с Ним разбойник), конечно, получил некое посмертное бытие; но это бытие не имеет ничего общего с телесным воскресением, с «тем светом», уверенность в котором, как «большой» пред-рассудок, способна удерживать людей от самоубийства [6. Т. 10. С. 93]. «Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения» [6. Т. 10. С. 471]. Значит, Кириллов всё же верит в некое «бессмертие вообще» [3. С. 25], но только не в личное бессмертие. Такова его «большая идея» [6. Т. 10. С. 471]. Это кирилловское бессмертие вообще «стоит выше противоположности жизни и не-жизни» и потому с необходимостью включает в себя смерть как свой собственный момент [3. С. 25]. Отсюда и равнодушное отношение к смерти, которое является «центральным элементом веры Кириллова» [3. С. 29]. Иначе говоря, личная смерть в такой системе взглядов ничего не значит; правда, оказывается, что в таком случае и личная жизнь ничего не стоит.

Итак, Бог умер. Законы природы «не пожалели» Самого Христа [6. Т. 10. С. 470]. Кириллов (как и Ницше) «останавливает ход событий» в момент телесной смерти Иисуса [7. С. 192]. Так же поступил Иуда, не дождавшийся воскресения и окончивший жизнь в петле. «Бог мёртв», - утверждает Заратустра [26. Т. 2. С. 8]. Приговор о смерти Бога представляется окончательным и несомненным. «Бог умер! Бог не воскреснет! - пишет Ницше. - Мы Его убили» [26. Т. 1. С. 593]. Идея смерти Бога, как считает Ирина Паперно, восходит к Гегелю, который неоднократно прибегал к этой формуле, рассуждая о соотношении Божественного и человеческого во Христе [7. С. 191, 200]. Молодой Гегель в конце своего трактата «Вера и знание» (1802) пишет о чувстве, «на которое опирается вся религия нового времени, о чувстве: Сам Бог мёртв». В

этих словах Гегеля, как считает М. Хайдеггер, звучит «мысль об ином, нежели у Ницше. И всё же есть между ними, Гегелем и Ницше, существенная взаимосвязь, скрывающаяся в сущности любой метафизики» [32. С. 146]. Как Ницше, так и Достоевский, без сомнения, были хорошо знакомы с толкованием «христианских принципов» в трудах и самого Гегеля, и гегельянцев [7. С. 191, 201]. Однако «смерть Бога возвестила не весну человечества, а наступление эры мрачного, трагического одиночества» [33. С. 84], метафизического одиночества.

Этот метафизический провал надо было заполнить. И человек стал «как бог». Для Кириллова речь идёт прежде всего «о присвоении роли Христа» [14. С. 297], о том, чтобы «занять место Богочеловека» и стать «новым спасителем и творцом нового человека» [7. С. 182]. Правда, Христос у Кириллова (как и у Ницше) оказывается в конце концов самоубийцей (Ницше представляет Христа именно как самоубийцу, как человека, на которого «напала тоска по смерти» [26. Т. 2. С. 52]). Вместо «да будет воля Твоя» (Мф. 6:10; Мф. 26:42) и «не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26:39), Кириллов утверждает: «вся воля стала моя» [6. 10. С. 470]. Вместо безусловного основания жизни, предложенного Христом, Кириллов сообщает основание смерти. Лишено какой бы то ни было убедительности мнение И. Евлампиева о том, что Кириллов «оказывается реальным двойником Иисуса Христа» [3. С. 19]; это заявление нуждается в существенном уточнении: Кириллов является не «двойником», а, скорее, оборотнем, антиподом, антихристом. Образ Кириллова представляется «во всём противоположным образу Христа» [34. С. 13], «карикатурным зеркальным отражением Христа» [2. С. 43]. Главное содержание крестной жертвы Иисуса есть воскресение и жизнь [34. С. 13]; Христос жертвует Собой «во искупление грехов человеческих» и ради примирения человека с Богом [2. С. 43]. Кириллов тоже жертвует собой, но с противоположной (деструктивной) целью: «ради отмены самого понятия греха и окончательного разрыва человека с Богом», жертвует собой ради «убийства Бога»; в этом смысле Кириллов - «антихрист» [2. С. 43]. В «пустынной гордыне духа» он совершает «свою антихристову, свою антигогофскую жертву» [17. С. 311]. Евгений Шифферс видит в действии Кириллова своеобразный антихристианский (сатанинский) культ, «нарождающуюся культовую практику человекобожества» [18. С. 4].

Кириллов-бог, который должен родиться через смерть инженера Кириллова, - это не Богочеловек, а человекобог (само понятие «человекобог», как считает И. Паперно, «заимствовано Достоевским у последователей левого гегельянца Фейербаха, которых в России было едва ли не больше, чем в Германии» [7. С. 183]). В этом пункте Кириллов особо подчёркивает своё противостояние Христу [3. С. 28], выступая как пророк и предтеча антихриста: «Он придёт, и имя ему человекобог», - пророчествует Кириллов. «Богочеловек?» - уточняет Ставрогин. «Человекобог, в этом смысле», - настаивает Кириллов [6. Т. 10. С. 189]. Достоевский показал, насколько серьёзные последствия имело такое изменение порядка слов: «оно означало разницу между жизнью и смертью» [7. С. 184].

«Новый Христос» [3. С. 30], которого ждёт и призывает Кириллов и которым он сам пытается стать, - это человек, являющийся в самом себе «божественную силу», способную мистически «преобразить» мир. Кириллов «соединяет Бога и человека»; именно человек в своей ограниченной «сущности» является носителем «Божественного начала», абсолютном, определяющим всё то, что существует, и обуславливающим возможность «преобразования» (трансформации) этого сущего [3. С. 28]. Таким образом, «идея» и практика Кириллова являются собой воплощённое гегельянство (или даже фейербахианство как наиболее радикальную его ветвь). Кириллов восстанавливает целостность бытия, сливая в одно человека и Бога (тело и отчуждённую от него душу, если следовать суждению Фейербаха) «в акте смерти-преобразования» [7. С. 185]. Сущностное слияние человека с пантеистически понимаемым божеством (а только такое понимание и делает возможным не причастие, а именно полное отождествление) и теоретически, и практически означает гибель человеческой личности, растворяющейся в бесконечности безличного абсолюта. Самоубийство, следовательно, есть тотальный (и потому нулевой в персоналистическом отсчёте) синтез, «преобразование» в ничто.

Такой метафизический переворот ожидается Кирилловым как достижение абсолютной свободы воли. «Я обязан неверие заявить», - говорит Кириллов [6. Т. 10. С. 470]; «я обязан уверовать, что не верую» [6. Т. 10. С. 472]. Неверие в Бога выливается в полную автономию человеческой воли. «Если Бог есть, то вся воля Его, и из воли Его я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие» [6. Т. 10. С. 470]. Свобода (автономия) воли понимается, таким образом, как обязанность. Человек, «кончив Бога» и «уверовав» (вместо Бога) в безграничное своеволие, должен «заявить» это своеволие, причём в абсолютном значении, «в самом полном пункте». Этот «высший пункт» означает самоубийство «безо всякой причины, а только для своеволия» [6. Т. 10. С. 472]. В этом заявлении обнаруживает себя атеистическая диалектика свободы и смерти. Бог как таковой должен быть мыслим абсолютно свободным от чего бы то ни было, ибо Он есть Абсолют. Человекобог, самоутверждаясь в этом качестве, в первую очередь должен осуществиться как свобода (по Кириллову - как неограниченное своеволие). Более того, в объективном смысле он может стать богом (вместо-Богом) только в момент предельной самореализации, а таковая возможна лишь как абсолютно свободное деяние. Предел такой деятельной независимости есть отрицание не только всего «внешнего», но и себя самого. Акт «верховного отрицания» может быть понят только как «власть, которая может всё, даже упразднить себя как власть (взрыв самого ядра власти - одно из начал нигилизма)» [27. С. 73-74]. Таким образом, чтобы стать богом, надо убить Бога; но став богом, надо убить себя; «Обольстительность, мощь, суверенность необходимы этому я-которое-умирает: нужно быть богом, чтобы умереть» [35. С. 228]. Исходное условие кирилловского дискурса («Бог мёртв») превозмогает его результат («я бог»): зачатый в человеческом сознании бог рождается мёртвым и может быть только «богом мёртв-

вых» (Лк 20:38). В отсутствие Бога абсолютная свобода оказывается смертельной.

Эту ложь «абсолютной» свободы чувствует и посвоему выражает сам Кириллов. «Я обязан себя застрелить, - говорит он, - потому что самый полный пункт моего своеволия - это убить себя самому» [6. Т. 10. С. 472]. Эта обязанность быть свободным представляется Кириллову источником страха и несчастья: «Я ужасно несчастен, ибо ужасно боюсь. Страх есть проклятие человека» [6. Т. 10. С. 472]. Кириллов переживает «ужас быть в средоточии мира - ужас быть богом» [35. С. 241]. «Я три года искал атрибут божества моего и нашёл: атрибут божества моего - своеволие! Это всё, чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую страшную свободу мою. Ибо она очень страшна. Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою» [6. Т. 10. С. 472]. В этом своём переходе к божественному состоянию Кириллов не становится счастливым. «Я несчастен, ибо обязан заявить своеволие» [6. Т. 10. С. 472]. Как замечает А. Игнатов, «у Кириллова мания величия сочетается с русским мазохизмом» [2. С. 43]; под русским мазохизмом подразумевается, видимо, то «наслаждение отчаяния», о котором говорит у Достоевского «подпольный» человек [6. Т. 5. С. 103]. Такова вся суть «преображения» человека в бога: «Я хочу высший пункт и себя убью» [6. Т. 10. С. 470]. Своёволие оказывается «карикатурой свободы» [29. С. 515]. Самоубийство Кириллова должно было стать «метафизическим экспериментом», в котором человек хотел убедиться в своей силе, в том, что он один «хозяин жизни и смерти» [34. С. 13]. Но религиозный бунт есть только «пародия мощи» [29. С. 515]. Кстати, эта немощь выражается не только на метафизическом, но и на вполне эмпирическом уровне. Срок и обстоятельства самоубийства зависят не от самого Кириллова: «Это не от меня, как знаете; когда скажут» [6. Т. 10. С. 187].

Так своеволие обнаруживает рабство наличному в качестве своей сущности (пусть это даже рабство себе в своей фактичности). Если Бога нет, то я - бог, и атрибут моей божественности - своеволие. Абсолютная свобода в этом случае - только в самоубийстве. Если же полная моя свобода есть свобода и от моей собственной воли, то вся воля одна - Божия. Надо признать, что Кириллов производит эксперимент освобождения, но не совершает опыта освобождения от свободы. Подлинная же свобода, по Достоевскому, состоит «лишь в одолении себя и воли своей» [4. С. 416], а значит - в утверждении воли Божией.

Справедливости ради надо отметить, что сам Кириллов не считает себя атеистом. Он часто зажигает лампадку [6. Т. 10. С. 189, 471]; кстати, в комнате у Ипполита, как и у Кириллова, тоже горит лампадка, свет которой он использует для чтения [6. Т. 8. С. 340]. Кириллов даже молится, правда, не Богу, а «всему» (например, пауку) [6. Т. 10. С. 189]. Всякий же подлинный атеист, по его мнению, должен непременно себя убить. «Я не понимаю, как мог до сих пор атеист знать, что нет Бога, и не убить себя тотчас же? Сознать, что нет Бога, и не сознать в тот же раз, что сам Богом стал, есть нелепость, иначе непременно убьёшь себя сам. Если сознаешь - ты царь и уже не убьёшь себя сам, а будешь жить в самой главной славе» [6. Т. 10. С. 471]. Субъективно Кириллов

не атеист, а верующий особого рода - он верит в свою собственную божественность; эта вера предохраняет от самоубийства; однако первый человекобог, возвещающий человечеству свою «идею», должен убить себя: таков ритуал богозаместительства. «Но один, тот, кто первый, должен убить себя сам непременно, иначе кто же начнёт и докажет? Это я убью себя сам непременно, чтобы начать и доказать» [6. Т. 10. С. 471]. Поэтому Кириллов и несчастен. «Я ещё только Бог поневоле и я несчастен, ибо обязан заявить своеволие» [6. Т. 10. С. 472].

Кириллов, убивающий «старого» Бога и сам становящийся на Его место, хочет возвестить человечеству эту весть о «преображении» и тем спасти людей: «всё спасение для всех - всем доказать эту мысль» [6. Т. 10. С. 471]. «Я начну, и кончу, и дверь отворю. И спасу» [6. Т. 10. С. 472]; почти это же самое говорит Христос в Апокалипсисе Иоанна: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец» (Откр. 21:6). Кириллов осознаёт себя спасителем человечества (являющимся, конечно же, вместо Христа). Своё самоубийство Кириллов склонен считать «прорывом в борьбе против религии», первым шагом к «убийству Бога» и «антропологической революции», начинающейся вследствие этого убийства [2. С. 43]. Суицид при этом выступает как наилучший метод убеждения. Альбер Камю замечает, что убедить людей в собственной правоте, «в искренности, в мучительных своих страданиях можно только своей смертью. Пока ты жив, ты, так сказать, сомнительный случай, ты имеешь право лишь на скептическое к тебе отношение. <...> Чтобы не давать повод к сомнениям, нужно просто-напросто умереть» [36. С. 419]. Так и поступает Кириллов.

В этом своём смертельном деянии он сам утверждает некий педагогический смысл. Максима личной воли Кириллова (по его же мнению) должна стать принципом всеобщего законодательства. Кириллов видит свою задачу в том, чтобы «помочь людям занять место Бога» [2. С. 41], сделать всех «точно такими же самоправными и счастливыми» [6. Т. 5. С. 79], как он сам (мы уже выяснили, насколько «счастлив» и «свободен» человекобог). Собственно говоря, Кириллов должен убить себя «из любви к человечеству». Это «педагогическое самоубийство» [14. С. 298]. Кириллов как просветитель человечества - явная «культурная пародия» на святого равноапостольного Кирилла - просветителя славян [18. С. 5]. Кстати, в «Бесах» мы встречаем и других семантических оборотов: Пётр Верховенский - пародия на верховного апостола Петра; Ставрогин несёт в своей фамилии указание на крест (греч. отаиро<;) [18. С. 5; 17. С. 310]. Кириллов «осознаёт себя носителем откровения о подлинном смысле воскресения и, значит, чувствует потребность принести жертву, подобную жертве Христа, для того чтобы донести до людей смысл этого нового откровения» [3. С. 26]. Акт самоубийства необходим не столько для него самого, сколько для других людей [3. С. 29]. «Пусть узнают раз навсегда, что Бог умер» [6. Т. 10. С. 471].

Однако «акт величайшего самопожертвования» [3. С. 29] сопряжён с явным злодейством: Кириллов соглашается после собственной смерти принять участие в убийстве Шатова. Но столь «отвратительные детали», как нас пытаются убедить некоторые исследова-

тели, «не принижают Кириллова и не лишают смысла его жертву, они лишней раз подсказывают парадоксальную, но вполне обоснованную аналогию - аналогию с жертвой Христа» [3. С. 29]. Вся «парадоксальность» этой аналогии объясняется тем, что автор приведённого пассажа (И. Евлампиев) перепутал архетипы: по всем признакам, Кириллов воспроизводит не жертву Христа за человеческий грех, а жертвоприношение Иуды в честь сатаны, во имя которого на жертвенник полагается и душа самоубийцы, и Сам Христос. Не случайно же один из главных бесов романа (Пётр Верховенский), увязывая в один «план» предательство (участие Кириллова в убийстве Шатова) и самоубийство, почти прямо называет Кириллова Иудой: «вы обязались, вы слово дали, деньги взяли» [6. Т. 10. С. 468]. Богоубийство, оплаченное предательство и самоубийство, совершённые Кирилловым, ясно указывают на тот тип, который он в себе воображает.

Указанное обстоятельство свидетельствует о том, что самоубийство Кириллова есть для него самого демонстрация силы и манифестация смысла (в противоположность установке «логического самоубийцы»), В своих «идеях» он продолжает жить и после своей смерти (правда, уже по ту сторону добра и зла, но, однако же, не по ту сторону наличного). Он строит глобальные планы, замышляет метафизический бунт, однако, по мысли Бланшо, оказывается фатально поргязшим в низменных обстоятельствах этого мира (принимает посмертное участие в «плане» Верховенского и компании). «Умирая, он думал затеять высокий поединок с Богом, а в конечном счёте сталкивается с Верховенским - куда более правдивым олицетворением той отнюдь не возвышенной власти, с которой приходится состязаться на уровне зверства» [27. С. 208]. Убивающий себя даже в своём шаге «по ту сторону» всё-таки остаётся «на почве посюстороннего мира с его смыслами и ценностями» [37. С. 174], не в силах его трансцендировать и потому только подтверждая его власть над всяким действием человека. Итак, и смысл вольной смерти Кириллова располагает его в посмертном бытии-для-других вполне «здесь», и сила, с которой он встречается в этой смерти - вполне «земная». Самоубийца оказывается «великим утвердителем нынешности» [27. С. 209].

Поэтому-то Кириллов и соглашается «взять на себя» задуманные Верховенским «мерзости» [6. Т. 10. С. 426]. «Диктуй, всё подпишу, - кричит Кириллов Верховенскому. - Диктуй, пока мне смешно» [6. Т. 10. С. 472]. Смех есть отрицание всех ценностей, аксиологический нигилизм, выражение такого состояния, когда «всё равно» [6. Т. 10. С. 92, 94, 466] и «ничего не жаль» [6. Т. 10. С. 228]. Пётр Верховенский, идущий на убийство, исповедует тот же нигилистический принцип «всё равно» [6. Т. 10. С. 426]. «Ты подлец и ты ложный ум, - говорит Верховенскому Кириллов. - Но я такой же, как и ты, и застрелю себя, а ты останешься жив» [6. Т. 10. С. 470]. Таким образом, всё различие между нигилистами Кирилловым и Верховенским - в этой разнице перспектив. «Они, - издевательски (но не без основания) утрирует суть кирилловской программы Липутин, - даже самую нравственность совсем отвергают, а держатся новейшего принципа всеобщего разрушения для добрых окончательных целей» [6. Т. 10. С. 77]; как это похоже (вопреки

протестам Кириллова) на смысл кирилловской «педагогике» и на содержание его «откровения». Для Петра Верховенского Кириллов - «независимый и прогрессивный человек» [6. Т. 10. С. 228]; ясно, что этим определением он помещает Кириллова в разряд нигилистов.

Аксиологический нигилизм «прогрессивного человека» (который, кстати, не сомневается, что человек произошёл «от гориллы» [6. Т. 10. С. 94]) позволяет поместить источник и высшую инстанцию морали в самом индивиде. Эта операция выносит за скобки понятия греха и покаяния. «И чтобы не надо раскаяться, - говорит Кириллов. - Не хочу, чтобы раскаиваться» [6. Т. 10. С. 472]. Свобода, изначально не предполагающая раскаяться (а значит, ответственности), «оборачивается произволом» [38. С. 45], прежде всего - в отношении себя самого. «Вся свобода будет тогда, - заявляет Кириллов, - когда будет всё равно, жить или не жить. Вот всему цель» [6. Т. 10. С. 93]. На возражение, что «если будет всё равно, жить или не жить, то все убьют себя», Кириллов отвечает, что ему «всё равно», что он только констатирует факт: «кто хочет главной свободой, тот должен сметь убить себя» [6. Т. 10. С. 94]. Так свобода, деградировавшая до своеволия, становится принуждением к самоубийству.

Истинным источником и гарантом свободы человека может быть признан только Бог (ибо без ответственности нет свободы, а без высшей ответственности нет и высшей свободы); «изгнание Бога» лишает человека свободы. Поэтому «устранение мнимого порабощения человека Богом ведёт к действительному порабощению человека» (собственными страстями или другими людьми). «Лишённая внутреннего содержания свобода своеволия, которую Кириллов верно называет страшной свободой, ведёт к страшному рабству» [2. С. 46]. Однако Кириллову это рабство представляется состоянием высшей свободы, на основании которой состоится рождение «нового» человека. Он стремится совершить самоубийство как «религиозный эксперимент», как такое доказательство своеволия, с которого начнётся новая эра в истории человечества [29. С. 516]. «Будет новый человек, счастливый и гордый. Кому будет всё равно, жить или не жить, тот будет новый человек» [6. Т. 10. С. 93]. Тогда будет «всё новое», - говорит Кириллов [6. Т. 10. С. 94], пародируя Апокалипсис (Откр. 21:5).

Закономерен вопрос, о каком «новом» говорит Кириллов, и вообще возможно ли «новое» в его мире? Во всяком случае, никакой возможности онтологически иного здесь предположить невозможно. Ведь мысль о трансценденции Кирилловым отвергается. Ему мешает «тот свет» не из-за связанной с ним идеи «наказания», а как таковой («один тот свет») [6. Т. 10. С. 93]. Преображение, планируемое Кирилловым, - не трансценденция, а трансформация, «физическая» перемена [6. Т. 10. С. 94, 272], то есть событие, имеющее место в границах природы. Такова же трансформация единого (потока «сознания») в буддийской доктрине пратитьясамутпады.

У Кириллова случаются секунды, когда он чувствует «присутствие вечной гармонии», причём «совершенно достигнутой» [6. Т. 10. С. 450]. И хотя это гармоничное состояние - «не земное» (то есть не совпадает с эмпирически наличным), но в то же время и

не «небесное» [6. Т. 10. С. 450], то есть (как приходится думать) не является и идеальным. Описываемое Кирилловым состояние (гармония) «есть как раз такое преобразование земного бытия, которое не выводит за его пределы, а только меняет его законы» [3. С. 26]. Это некая «физическая» трансформация, сопряжённая с чувством слияния с природой [6. Т. 10. С. 450]. В такие секунды человеку становится «ужасно ясно», что «цель достигнута» [6. Т. 10. С. 451]. В момент погружения в эту «вечную гармонию» Кириллову открывается, что «жизнь есть, а смерти нет совсем» [6. Т. 10. С. 188]. Это вера «не в будущую вечную, а в здешнюю вечную» жизнь [6. Т. 10. С. 188], иными словами, не в возможность личного существования за пределами данного, но в вечное возобновление личного бытия (природы).

«Жизнь есть боль, жизнь есть страх, и человек несчастен», - заявляет Кириллов [6. Т. 10. С. 93], повторяя Будду и Шопенгауэра. Однако страдание имеет место лишь до тех пор, пока человек не поймёт, что избавление от несчастий не просто в его руках, но в его сущности. «Всё хорошо,— говорит Кириллов. - Человек несчастлив потому, что не знает, что он счастлив; только потому. Это всё, всё! Кто узнает, тотчас сейчас станет счастлив, сию минуту» [6. Т. 10. С. 188]. Счастье, как и в доктрине буддизма махаяны, оказывается результатом перемены психической установки. «Всё хорошо, всё. Всем тем хорошо, кто знает, что всё хорошо. Если б они знали, что им хорошо, то им было бы хорошо, но пока они не знают, что им хорошо, то им будет нехорошо. Вот вся мысль, вся, больше нет никакой!» [6. Т. 10. С. 189]. Эту-то идею Кириллов и хочет сообщить людям. «Надо им узнать, что они хороши (то есть все уже спасены. - С.А.), и все тотчас же станут хороши, все до единого» [6. Т. 10. С. 189]. Кириллов об этом уже узнал; поэтому он и говорит о себе: «Я хорош» [6. Т. 10. С. 189].

Программа окончания мира, конечно же, связана с идеей о том, что «времени уже не будет» (Откр. 10:6); однако и эта трансформация осмысливается Кирилловым в буддийском духе. «Время не предмет, а идея, - говорит он. - Погаснет в уме» [6. Т. 10. С. 188]. Такого рода психологизм бросает свой отсвет и на весь мир, обращающийся в тень, призрак, иллюзию. «Если Бог, - пишет С.Н. Булгаков, - лишь идея, которая, подобно времени, может погаснуть в человеческом уме, то и человек в своём духовном мире окутан призрачной майей, которая может меняться по желанию» [29. С. 517]. Только от желания самого человека зависит, какое будущее его ожидает [3. С. 26]: таков эталон пратьека-будды. Упование на помощь Божию Кириллов считает главной «ошибкой» Иисуса [3. С. 28]. Отвергая такую помощь, Кириллов полагает, что вся сила, достаточная для земного «преображения», заключена в самом человеке: эта человеческая сила - не «дополнение» к Божественной благодатной помощи, но «сама суть действия Божественной силы, её истинное и окончательное явление в мире» [3. С. 28]. Взамен христианского учения о Бого-человеческой синергии Кириллов предлагает учение о единственности человека и Бога, то есть проповедует самый обыкновенный пантеизм. Таким образом Кириллов исправляет «ошибку» Христа.

Тот Бог, о котором постоянно говорит Кириллов, не есть личный Бог теизма. «Да и о Боге ли у него речь? - задаёт риторический вопрос Морис Бланшо. - Ведь всемогущая сила, в тени которой блуждает Кириллов, то охваченный блаженством, разбивающим рамки времени, то скованный ужасом, от которого защищается наивными идейками, - это сила глубоко анонимная, и его самого она превращает в существо безымянное и бессильное, по сути своей трусливое и обречённое на раздробленность. Эта сила - сама смерть» [27. С. 204]. Такую безличную силу невозможно любить, можно только бояться её и желать её гибели. Более того, сказать «Бог мёртв» можно лишь о пантеистическом боге Платона или Аристотеля. Богоубийца Фридрих Ницше, если верить Хайдеггеру (хотя верить ему не обязательно), именно так и понимал Бога - как сферу метафизических сущностей [32. С. 147].

Как было указано, человекобог-самоубийца, согласно Кириллову, «заканчивает» мир. «Кто научит, что все хороши, тот мир закончит» [6. Т. 10. С. 189]. Здесь узнаётся не только буддизм; это вообще пантеистическая установка пробуждения, открытия истины в собственной сущности, идея возвращения к себе. В смерти Кириллова, как пишет Ирина Паперно, «сошлись в единой схеме элементы различных философских систем» (имеются в виду Кант, Гегель, Шопенгауэр, Фейербах); организующим принципом этой схемы является «ориентация на сократовский диалог и непосредственно на "Федона" Платона» [7. С. 181]. Как и в «Федоне», в «Бесах» диалоги о бессмертии происходят «перед лицом смерти», и аргументы героя проходят проверку в его же действии [7. С. 181]. Как у Платона и прочих пантеистически (монистически) ориентированных философов, действия человека перед лицом смерти (в более точном смысле, действия-к-смерти) оказываются в конечном счёте возвращением к его собственной (в то же время и универсальной) сущности. «В этом пункте, - отмечает И. Паперно, - герой Достоевского следует за Гегелем - за его рассуждениями о новом состоянии сознания, принесённом Просвещением и Французской революцией, которое отмечает начало конца истории» [7. С. 182]. Это состояние «абсолютной свободы», совершенной несвязанности индивидуальной воли; такое состояние «способно породить лишь негативное действие» - насилие, уничтожение и смерть. «Достоевский увидел в рассуждениях Гегеля модель нигилистической смерти - смерти, вызываемой сознанием абсолютной свободы человеческой воли, не ограниченной Божественной волей. Такой смертью было самоубийство» [7. С. 182].

Каким же предстаёт «божественный» Кириллов в момент «преображения» и полного освобождения? Одержимость идеей перерастает в тотальную одержимость. «В лихорадочной возбуждённости Кириллова, - пишет Бланшо, - в его неустойчивости, в его никуда не ведущих шагах сказывается не жизненное волнение, не какая-то вечно живая сила, но принадлежность к такому пространству, где невозможно пребывать, то есть к пространству тьмы, в котором никто не принят и ничто не остаётся» [27. С. 208]. Оказывается, «падение в смерть - это грязная штука» [35. С. 229]. «Страшная свобода» выражается предсмертными «страшными криками» [6. Т. 10. С. 476].

Животный ужас и смертельная тоска сквозят в этих криках. Альфред де Мюссе так объяснял подобное состояние: «Если страждущая мысль и устремляется к небытию, простирая, так сказать, руки ему навстречу, если душа ваша и принимает жестокое решение, всё же само физическое действие - вы снимаете со стены оружие, вы заряжаете его, - даже сам холод стали наводит, по-видимому, невольный ужас; пальцы готовятся с тоскливой тревогой, рука теряет гибкость. В каждом, кто идёт навстречу смерти, восстаёт вся природа» [39. С. 68-69]. Выясняется, что не весь человек сводим к «теории» [13. С. 35], даже если он отдал себя ей по собственной воле. «Совсем не такое уж великое дело, - пишет М. Монтень, - пребывая в полном здравии и душевном спокойствии, принять решение о самоубийстве; совсем не трудно изображать храбреца, пока не приступишь к выполнению замысла» [40. Т. 2. С. 305].

Вывод Достоевского ясен: «самоубийство есть конечный и неизбежный результат внутреннего опыта нигилиста» [7. С. 190]. «Достоевский обнаруживает через метафизический эксперимент Кириллова, - пишет Н.А. Бердяев, - что самоубийство, по природе своей, атеистично, есть отрицание Бога, есть постановка себя на место Бога» [34. С. 13]. В этом смысле самоубийство Кириллова являет собой настоящий архетип радикально осуществлённого безбожия. «Конечно, - пишет Бердяев, - большинство людей, кончающих жизнь самоубийством, не имеют метафизических мыслей Кириллова, они находятся в состоянии аффекта и не размышляют. Но они, не сознавая этого, ставят себя на место Бога, ибо считают лишь себя единственным хозяином жизни и смерти, т.е. на практике утверждают атеизм» [34. С. 13]. Для меня сейчас не является существенным вопрос о том, осуждает ли сам Достоевский своего героя (хотя я считаю, что это именно так) или, напротив, выражает через этот образ «самые сокровенные свои убеждения», как думает, например, И. Евлампиев [3. С. 19, 28-29]. Важно, что хотел сказать Достоевский. А сказал он следующее: Кириллов есть проводник связанных друг с другом идей пантеистического (субстанциального, имперсонального, «природного») бессмертия, атеизма и богозаместительства (человекобожия), и именно в силу принятия таких (по сути дублирующих друг друга) идей он и является с необходимостью самоубийцей. Выпадая из теистического мировоззрения в монизм, человек обнаруживает в себе необходимое условие суицида.

Рассказ «Сон смешного человека» (Дневник писателя, 1877) может быть понят как дальнейшая авторская интерпретация образа Кириллова. Видимо, Достоевский сознательно вернулся к этому образу, дабы прояснить

«некоторые принципиальные моменты проблемы бессмертия» [3. С. 30]. Здесь он наглядно показывает тот «идеал», который проповедовал Кириллов в «Бесах» [3. С. 31]. «Райское» (совершенное) состояние человечества оказывается тут «состоянием всеединства» - единства людей друг с другом и с природой. [3. С. 30]. Всеединство поглощает собой ценность индивидуальности [3. С. 32], снижает до минимума значение личной свободы, «подавленной силой любви» [3. С. 33]. Это «любовь» в эпидеологическом смысле.

В «совершенном» мире присутствует смерть, но ей никто не противится, её необходимость принимают как должное. Люди ощущают «единение с целым вселенной»; при этом у них нет веры, но зато есть «твёрдое знание» [6. Т. 25. С. 114]. Как видим, это блаженное состояние не исключает индивидуальную смерть; однако эта смерть становится здесь «подчинённым элементом самой жизни» и осознаётся как форма перехода к большему совершенству (ещё большему соприкосновению с целым) [3. С. 31]. Нетрудно видеть, что обитатели этого идеального мира и суть те «человекобоги», о которых говорит Кириллов: они преодолели страх смерти, «возвысились над противостоянием жизни и смерти и, значит, стали воистину бессмертными» [3. С. 31] (бессмертными в пантеистическом смысле). Осознанная (принятая) смерть стала не исчезновением сознания, а «сознанием исчезновения»; исчезновение собственного сознания оказалось «всецело включённым» в это сознание [27. С. 204]. Тем самым люди превратились «в воплощённую целостность, в воплощение целого, в абсолют» [27. С. 204-205].

Такие при жизни мёртвые люди не нуждаются в Боге: в самих себе они несут ту универсальную божественность, которая обеспечивает «единство и гармонию вселенной» [3. С. 31]. «Понятно, - пишет И. Евлампиев, - что полностью слившись с этой божественной силой, полностью выявив её в себе и став ею, люди не нуждались больше в вере, поскольку вера есть упование, надежда на преображение земного бытия и бессмертия, а они уже обладали преображённым бытием и бессмертием» [3. С. 31]. Отсюда самый радикальный вывод: «Можно сказать, что их вера стала, наконец, абсолютной, но это и означает, что она исчезла как вера и превратилась в знание - в окончательное обладание истиной» [3. С. 31]. Существование закончилось. Свобода обернулась необходимостью личной смерти во имя универсальной гармонии. Кириллов стал «добычей чёрта» [2. С. 42]. Таков окончательный вывод из того диалектического дискурса, в котором отсутствует надежда на невозможное - на преодоление принудительной диалектики целого во имя спасения всякого конкретного человека.

ЛИТЕРАТУРА

- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. 571 с.
- Игнатов А. Чёрт и сверхчеловек: Предчувствие тоталитаризма Достоевским и Ницше // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 35-46.
 - Евлампиев И.И. Кириллов и Христос: Самоубийцы Достоевского и проблема бессмертия // Вопросы философии. 1998. № 3. С. 18-34.
 - Достоевский Ф.М. Дневник писателя. М., 1989. 557 с.
 - Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860-1881 гг. М., 1971. 728 с.
 - Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30-ти томах. Л., 1972-1988.
 - Паперно И. Самоубийство как культурный институт. М., 1999. 252 с.
 - Кант И. Критика практического разума // Собр. соч.: В 8-ми томах. Т. 4. М., 1994. С. 373-565.
 - Лосский И.О. Бог и мировое зло. М., 1994. 432 с.
 - Розанов ВВ. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского: Опыт критического комментария // Розанов В В. Несовместимые контрасты жития. М., 1990. С. 37-224.
 - М.Лефевр В.А. От психофизики к моделированию души // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 25-31.

12. Федотов Г.П. В защиту этики // Федотов Г.П. Собр. соч.: В 12-ти томах. Т. 2. М., 1998. С. 317-331.
13. Ерофеев В. В лабиринте проклятых вопросов. М., 1990. 448 с.
14. Камю А. Миф о Сизифе: Эссе об абсурде // Сумерки богов. М., 1989. С. 222-318.
15. Анданов М. Самоубийство. М., 1993. 414 с.
16. Набоков В.В. Рассказы. Воспоминания. М., 1991. 653 с.
17. Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. 428 с.
18. Шифферс Е. Отношение христианства к самоубийству // Искусство кино. 1991. № 9. С. 3-7.
19. Маркое В.В. Живое и мертвое // Фигуры танатоса: Искусство умирания. СПб., 1998. С. 136-152.
20. Камю А. Избранное. М., 1988. 464 с.
21. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. 415 с.
22. Андреев Л.Н. Тот, кто получает пощёчины // Андреев Л.Н. Драматические произведения: В 2-х томах. Т. 2. Л., 1989. С. 345-416.
23. Аскольдов С.А. Религиозный смысл русской революции // Из глубины. М., 1992. С. 210-249.
24. Шопенгауэр А. Новые параллеломены // Полн. собр. соч. Т. 4. М., 1910. С. 311-574.
25. Великовский С.И. Философия «смерти Бога» и пантрагическое во французской культуре XX в. // Философия. Религия. Культура. М., 1982. С. 43-103.
26. Ницше Ф. Сочинения: В 2-х томах. М., 1990.
27. Бланио М. Смерть как возможность // Вопросы литературы. 1994. Вып. 3. С. 191-213.
28. Сартр Ж.-П. Один новый мистик // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 11-44.
29. Булгаков С.Н. Русская трагедия // Сочинения: В 2-х томах. Т. 2. М., 1993. С. 499-526.
30. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998. 208 с.
31. Краснухина Е.К. О смысле конечного существования (проблема смерти в экзистенциализме М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра) // Вестник ЛГУ. Серия 6. 1991. Вып. 1 С. 12-18.
32. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 133-176.
33. Мунье Э. Надежда отчаявшихся. М., 1995. 240 с.
34. Бердяев Н.А. О самоубийстве: Психологический этюд. М., 1992. 24 с.
35. Батай Ж. Внутренний опыт // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 223-243.
36. Камю А. Избранное. М., 1969. 543 с.
37. Зенкин С. Морис Бланшо: отрицание и творчество // Вопросы литературы. 1994. Вып. 3. С. 170-191.
38. Блюменкранц М.А. Путь личности через демонизм и ничто: Опыт внутренней биографии Николая Ставрогина // Философская и социологическая мысль. 1990. № 9. С. 35-45.
39. Мюссе А. Исповедь сына века. Л., 1970.
40. Монтень М. Опыты. В 3-х книгах. М., 1992.

Статья поступила в научную редакцию «Философия» 25 ноября 2002 г.