

ОТ ДЕМОНА КЪМ ДЕМОНИЧНОТО

(За любовта у Бердяев и Достоевски)

„Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris. Nescio, sed fieri sentio et excrucior.“*

К а т у л

„Велика е радостта от любовта, но страданията са така ужасни, че е по-добре никога да не обичаш.“

Д о с т о е в с к и, писмо до А. Врангел

„Любовта е прозорец в друг свят. Истинската любов е утвърждаване на вечността.“

Б е р д я е в

„Достоевски не ни разкрива положителната еротична любов. Но за трагедията на любовта у него има истински откровения.“ Това е само едно от категорично противопоставящите твърдения на Бердяев — големия мислител на руския духовен ренесанс от началото на ХХ в., поклонника на една философия, за която обаче Достоевски остава „най-големият неразбран метафизик“. Ако се перифразира Соловьев, духовният свят на Достоевски представлява твърде голямо разнообразие от чувства, мисли и пориви, за да се обхване в категорични различавания душевният плам, откликващ на *всичко*¹. Истинските откровения на самия Бердяев са може би в идеята за моста, който той постоянно се опитва да хвърли между положителния и отрицателния полюс, между собствената си философия на демона-Ерос и „бесовски“ демоничната поетика на любовта у Достоевски. Разминаването е още в корен отблъснато. Но твърде крехкото равновесие над бездната на общия руски дух създава от „Светосъзерцанието на Достоевски“ (книга, издадена от Бердяев непосредствено след изгнанието му от Русия през 1923 г.) само един от възможните образи на Достоевски — философски, неизбежно от-художествен, донякъде схематизирано потопен в Бердяевия персонализъм, който посяга на другото си „аз“ от висотата на предварително отчуждени принципи и нагласи. В душата на философския образ обаче тлее същият „особен огън“, в който Достоевски вярва, без да се тревожи много какво ще излезе от това. Тревожно или не, самата философия отрича, за да утвърждава, и най-висшето отрицание е утвърждаване на непостижимостта като идеал и на идеала като непостижимост. Достоевски пре-красно разбира това, отбелязвайки в дневника си, че хората са готови да повярват по-скоро в чудото и невъзможността, отколкото в истината и действителността, която не желаят да видят². Неговите романи наистина изо-

* „Обичам и мразя. Защо го правя, може би ще попиташ.

Не зная, но чувствам го в себе си и се разпъвам от мъка.“

¹ В л. С о л о в ъ е в. Сочинения. Т. 2. М., 1988, с. 302.² Ф. М. Д о с т о е в с к и. Размисли. С., 1978, с. 98.

бразяват „злата действителност“, връщат ѝ видимостта, но — пак според Соловьев — такива хора като Достоевски не се прекланят пред силата на факта и не ѝ служат. „Против грубата сила на онова, което съществува, те имат духовната сила на вярата в истината и доброто. Да не се изкушаваш от видимото господство на злото и да не се отричаш заради него от невидимото добро, е подвиг на вярата.“³ „Подвигът“ у Достоевски се свързва с неговия основен „герой“ — цялото на замисъла, в който играят сянката и светлината. На упрека, задего описва само пороците (близък до скрития упрек на Бердяев, че не описва положителната любов), Достоевски отговаря: „За светлината ние имаме понятие само защото има сянка. . . Ние няма да познаваме добродетелите без порока; самите понятия добро и зло са произлезли от това, че доброто и злото постоянно са живеели редом, едно до друго“⁴. Явно сянката на погубващата демонична любов, трагична поради отпадането си от вечността в смъртно заразеното време на „живия живот“, е само другото „аз“ на светлата любов в приобщаването към Бога, както — според средновековната легенда — дяволът се появил от сянката на бога. У Достоевски обаче светлата любов („майчицата“ и „сестрицата“ в образите на Соня и Лиза от „Юноша“, идеалът за Мадоната или освободената от половост „общочовешка“, безбожна любов, проповядвана от Версиров) е заслепена от адския пламък на греховността. И тъкмо в това заслепяване, а не в липсата на положителна любов са истинските откровения, за които говори Бердяев. Борбата на двете „любови“ е вечна, почти в духа на зороастрийския дуализъм — без окончателен победител, защото това всъщност е една и съща любов. Още античността смекчава Платоновото разделяне на плътската и небесната любов. „Еросът — пише Лукиан в диалога „Две любови“ — диша с двойствено дихание. . . И няма нищо странно в това, че страстта е получила същото име като добродетелта, тъй като любов се наричат и страстното наслаждение, и целомъдрената привързаност.“⁵ Раздвоената душа, това Катувово „обичам и мразя“ е земната арена, на която се разиграват космическите вихри на изключващите се противоположности на единното. И както самият Достоевски, раздвоеният, разкъсаният човек откликва с противоборство на *всичко*, побирайки в своята „широта“ („Юноша“) една наистина адска бездна от светлини и сенки, превръщайки се едновременно в демон и жертва на своя демонизъм (Ставрогин). Противоборството, нажежено от „бесовските вихри“, има много наслаждащи се лица: не само „любовта-в-омразата“ (*la haine dans l'amour* на Екатерина Николаевна и Версиров), не само неизбежното зло, причинявано на чистата любов (Версиров за майката на юношата: „Да, обичал съм я много, но само зло съм ѝ сторил“), но и взаимопривличащото отблъскване между плътско и идеално, между „общочовешката“ любов, почиваща на безкръвно състрадание, и „обикновената любов, с която изобщо биват обичани жените“⁶. Безплътната любов-състрадание, тази безлична любов-агапе на християнското братолюбие, е обречена или да си допрелива сладострастна, сиреч жива кръв (раздвоението на Мишкин), или да прегърне презрението като неизбежно доближаване до „ближния“, ставайки нещо като *dédaïn dans l'amour*, презрение в любовта. Това презрение, вложено в устата на Версиров⁷, е все пак по-човешко и от философията на Ницше (невъзможно е да се обича ближ-

³ В. л. Соловьев. Три речи в памет на Достоевски. Цит. съч., с. 303.

⁴ Ф. М. Достоевски. Размисли, с. 118.

⁵ Лукиан. Избранное. М., 1987, с. 465.

⁶ Юноша. — В: Ф. М. Достоевски. Съчинения. Т. 8. С., 1983, с. 453.

⁷ „Да се обичат хората такива, каквито са, е невъзможно. А все пак трябва. . . Невъзможно е да обичаш ближния си и да не го презираш“ (пак там, с. 204).

ният, има любов само към далечния), и от руската философия на всеединството, на единеното богочовечество, на което са чужди всякакви човешки слабости. Бердяев е прав, че любовта у Достоевски няма самостоятелно място, не се разбира като „собствена безотносителна ценност за нашия личен живот“⁸. Тя обаче не се разбира и като средство или инструмент за постигането на някакви родови цели на семейството. Колкото и самият Достоевски да декларира, че няма нищо по-възвишено на тоя свят от семейното щастие⁹, неговите романи, извъннормативни, „случайни“ семейства се държат на отричащата любов, която излива и сладостта, и отровата си в сблъсъка между бащи и деца, в разминаването на идеала у носителите на различни „поколения“ Идеи. Любовта у Достоевски „само разкрива трагичния път на човека“, но и самата тя е път — една затворена самоценност не е път, а крайт на пътя.

Навярно символът на пътя или на моста — не само хоризонталния мост между две равноположни крайности, но и моста като вертикална стълбица, опосредствуваша допира на вещественото и идеалното — е най-подходящ да обедини Бердяевата философия на Ероса и образа, който тази философия създава за любовта у Достоевски (реката, която продължава да тече под моста, е всичко, останало незасегнато от анализа, сиреч това е „образът-в-себе си“).

Бердяев е от онези редки случаи, когато пределно изчистените заглавия на писаните трудове дават дос атъчно опростена представа за същността на философските възгледи. Такива са: „Философия на свободата“ (1911), „Смисълът на творчеството“ (1916), „Философия на свободния дух“ (1927), „За назначението на човека“ (1931), „Дух и реалност“ (1937), „Опит за есхатологична метафизика“ (1947), „Руската идея“, „За робството и свободата на човека“, „Смисълът на историята“, „Екзистенциалната диалектика на божествено и човешко“ и още други. В тези заглавия не е случайна нито човешката проблематика, нито е случаен мостът „и“ между две противоположни реалности. Едно кратко клише може да гласи, че Бердяевата философия е персоналистична, екзистенциална, антропологична, дуалистична. Несъмнено човекът е фокусът, в който се изсипва целият смисъл на битието. Човекът, както и у Достоевски, е „цяла вселена“ — микрокосмос, и като вселената е обвеян от тайна. „Човекът — пише Достоевски — е тайна. Тя трябва да се разгадае и ако я разгадаваш цял живот, не казвай, че си си загубил времето; аз се занимавам с тази тайна, тъй като искам да бъде човек.“¹⁰ Разгадаването у Бердяев е основен проблем, защото „основният проблем на моята философия е човекът. Битието се открива в човека и чрез човека. Моята философия е антропологична, а това означава да се поставят проблемите на свободата, творчеството, духа и историята.“¹¹ И на любовта, разбира се, защото „тайната на всяка индивидуалност се познава чрез любовта и в нея винаги има нещо непостижимо“. Интимната философия на личността е враждебна на всеки „лъжлив обективизъм“ от Хегелов тип, на всяка студена метафизика или „изтънчена упадъчност“ (както Бердяев характеризира обективистичната философия на Флоренски), която остава презрително-безразлична към извечната трагедия на личността, реейки се в някакви безотносителни сфери на общото, потискащо всичко индивидуално. Именно личността като неповторимо сборно своеобразие от духовни каче-

⁸ В л. Соловьев. Смысл любви. Цит. съч., с. 501.

⁹ Писмо до М. М. Достоевски. — В: Размисли, с. 55.

¹⁰ Пак там, с. 51.

¹¹ Н. А. Бердяев. Мое философское мирозерцание. — Философские науки, 6, 1990, с. 85.

ства, именно „интимната индивидуална трагедия“ е в центъра на универсалния исторически процес. Всеки обективен смисъл трябва да е съизмерим с моята съдба. Личността е божият образ и подобие в човека и неговата съдба е жизненото напрежение на времето, изпаднало от вечността, поради което този образ просветлява в доброто или помръква, теглен от земната сила на злото. Това е „фатумът“, онова съдбовно страдание, което изпитват героите на Достоевски — то дамгосва цялото поведение на личността и руши с освободената сила на злото всичко около себе си, придобивайки почти космически размери. Затова и Юношата е така поразен от „фатума“ на любовта: „Не мога да си спомня той (Версилов) да е споменал, макар и веднъж, думата „любов“ . . . Думата „фатум“ помня. И, разбира се, било е фатум. Той не го е искал, не искал да я обича.“¹² Този фатум е твърде близък до Бердяевата онтология на свободата, макар и в парадоксалното възпроизвеждане на нейната противоположност — земното битие на не-свободата, която сама освобождава човека от отговорността на свободния избор.

Личността според Бердяев се проявява като бог именно в творчеството, а бог твори от несътворената свобода. Човекът трябва да се съизмерва само с божествената свобода. Следователно човешкото творчество е висш израз на свободата и доколкото всеки творчески акт е извеждане от небитие в битие, то човекът твори от небитието на свободата. „Изходна точка на моя светоглед — определя Бердяев — е приматът на свободата над битието, с което философията придобива динамичен характер и се обяснява източникът на злото, а така също и възможността за сътворяване на нещо ново в света. Свободата не може да се детерминира от битието . . . Свободата се корени в небитието.“¹³ Следователно човек не избира злото, то е онтологически вкоренено в него — почти всички „бесовски“ герои на Достоевски го доказват с вечното поражение на добрата им воля да се спасят, включително и чрез любовта-изцеление, каквато Ставрогин търси в Даря. У тях именно доброто, а не злото е случайно и привнесено в кипящия котел от жизнени сили, ненамиращи изход, обезсмислящи цялостността и целенасочеността на „положителното“ битие. С антична предопределеност, творейки от извечната свобода на злото, те само привличат своя „фатум“, без да се съпротивляват особено. Адската бездна се отваря тъкмо когато се отдават на фатума с някакво трагично сладострастие, с апокалиптичното пророчество: „бездната извиква бездна“. След Ориген Бердяев също отрича съществуването на вечния ад, но от онтологията на свободата следва, че адът е в субекта, намира да се яви в света с изпепеляващия огън на страданието, което човек причинява на себе си и другите. Най-силната стихия у човека е свободата да твори зло, да унижава и оскърбява, да измъчва, като обича (огънят, скован от лед). Човекът не само се обожествява, но и „одявялява“, става равен по творческа мощ на Сатаната. Субектът утвърждава своето „аз“, като го дамгосва с нажежените клещи на страданието върху плътта и съзнанието на другия. Човекът-демон слиза в собственото си подземие. Това не е подсъзнанието на Фройд, движено от външни импулси и реакции, а вътрешният субстрат на индивида, който изведнъж открива как го е създал творецът и тутакси попада в една космическа самота — може би онази, която струи от тъжния поглед на Врубеловия Демон. Самотата обаче може илюзорно да се преодолее само в *съ-страданието*, т. е. в моста, който свързва изконната съдба на два индивида (в половата любов и разврата личността остава затворена, разпилявайки своята самота в „лоша множественост“). Съ-страданието е

¹² Ф. М. Достоевски. Съчинения. Т. 8. С., 1983, с. 452.

¹³ Н. А. Бердяев. Мое философское мирозерцание, с. 85.

общото Възкресение, поемането на кръста от двама, които търсят мистичната любов на Соловьев и Бердяев — сливането в една абсолютна, идеална личност, отгърсена от егоистичното разчленение на двойката, защото „сми-сълт на човешката любов изобщо е оправданието и спасението на индивидуалността чрез жертвата на егоизма“¹⁴. „Идеалът преминава през страданието, както златото през огъня“, казва Достоевски, убеден, че „всяко велико щастие носи в себе си страдание“¹⁵. Въпреки „мъжката антропология“ на Достоевски образът на чистото състрадание у него носи женски черти (Мишкин е раздвоеното състрадание) и затова той често идеализира руската жена. „Женското сърце, женското състрадание, женското съчувствие, безкрайната доброта — пише той на М. Д. Исаева, — за които ние нямаме представа и които от глупост не забелязваме, са незаменими.“ Достоевски е толкова по-всеотдаен към своята идеализация, колкото е по-всеотдайна самата жена: „Да живее руската жена — в нашия руски свят няма нищо по-хубаво от нейната безгранична опрощаваща любов.“¹⁶ За философа Бердяев „безграничната любов“ на жената е резултат от нейната полова природа. В „Сми-сълт на творчеството“ той пределно ясно разделя мъжкото и женското. Жената е същество от „съвсем различен порядък“, тя е много по-малко човек и много повече природа, носителка на половата стихия; в мъжа полът е диференциран, докато жената е цялата пол и винаги се отдава на едно моментно състояние, най-често любовта, която я завладява изцяло; жената отъждествява цялото битие с любовта и цялата се разтваря в радостта или страданието от любовта; жената влага цялата си вечност в завладялото я временно състояние и затова често е гениална в любовта; „отношението ѝ към любовта е универсално, тя влага в любовта цялата пълнота на своята природа“; мъжът е само „талантлив“ в любовта, но никога не разтваря своята личност. Ето защо за него в женската любов има нещо страшно и поглъщащо като океан¹⁷. Впрочем поглъщащите женски образи на Достоевски доказват далеч по-малко идеализираното му наблюдение, че „у жените чувството взема връх дори над очевидността на здравия смисъл“ — наистина „животът е много по-богат от всички наши измислици!“¹⁸. Сблъсъкът на идеалното и реалното, изконният руски дуализъм, както го определя Бердяев, прави обща темата за разочарованието от идеала, което Соловьев и Достоевски свързват с образа на дон Кихот, с повторното изгубване на рая, също толкова силно свързано със смъртта, както и „невъзможната“ любов: идеалът на странстващия рицар е толкова велик, толкова прекрасен, че когато го губи, когато изчезва великата сила на любовта, той умира „тихо, с тъжна усмивка, проумял, че на този свят повече нищо не може да се направи“¹⁹. Тъжно е и прозрението на юношата, едва възторгнал се от идеала на първата любов, че „Отело е убил Дездемона не защото я е ревнувал, а защото са му отнели идеала!“²⁰.

Наистина отнемането на идеала, сянката, е много по-силна у Достоевски, отколкото светлината на идеала, търсен от руската философия. Тук отново Достоевски не разкрива положителното обожествяване на Бердяев — идеала за сливането с бога в богочовечеството, макар да търси с кара-

¹⁴ В. Л. Соловьев. Смысл любви, с. 505.

¹⁵ Ф. М. Достоевски. Размисли, с. 79, 103.

¹⁶ Пак там, с. 35.

¹⁷ Н. А. Бердяев. Эрос и личность (философия пола и любви). М., 1989, 96—97.

¹⁸ Ф. М. Достоевски. Размисли, с. 57, 188.

¹⁹ Вж. В. Л. Соловьев. Смысл любви, с. 518; Ф. М. Достоевски. Размисли, с. 102.

²⁰ Ф. М. Достоевски. Съчинения. Т. 8, С., 1983, с. 245.

мазовска страст първичния идеал на християнството. За Бердяев „човек трябва да стане бог, но може да го постигне само чрез Богочовека и Богочовечеството. Движението от човека към Бога не трябва да се разбира в смисъл на избор на свободната воля, както го разбира традиционното католическо съзнание. Това е творческо движение, продължаващо се миротворение.“²¹ У Достоевски е обратното: човек сам по себе си е бог (човекобог); движението на човека вътре в себе си е също продължаващо се миротворение, творение на страданието заради несъвършенството на световната хармония. Душата на човека не хармонира на звуците на света — той не може да откликне на мировата „ода на радостта“, когато у него самия звучи реквием или разтърсваща fuga. Изобщо, отбелязва Бердяев, темата за сблъсъка между личността и историята, между личността и световната хармония е чисто руска тема, чийто основен мотив е теодицеята, оправдаването на съществуващото в света зло. А какво по-радикално оправдаване от дуализма, от разделянето на света на свят на Бога и свят на злото, свят на кесаря? Диадично разделяне на всичко, включително и на руската душа, в която живеят две противоположни начала: езическо-дионисийската стихия и аскетично-монашеското православие²². Според Бердяев обаче двойствени са не само героите на Достоевски, двойствен е самият той! „От една страна — пише той, — Достоевски не е можел да се примири със света, основан на страданието, и то на невинното страдание. Може ли да се вярва в сътворението на света, ако в света невинно ще страда дори само едно дете? . . . От друга страна, той не приема света, който иска да създаде „Евклидовия ум“, тоест света без страдания, но и без борба. Свободата поражда страданията. Достоевски не иска свят без свобода, не иска и рай без свобода, но най-много от всичко възразява срещу принудителното щастие.“²³ Може би с тази двойственост се обясняват и коренно противоположните мисли на Достоевски за любовта: „Любовта е толкова всесилна, че преражда и нас самите“ срещу: „Велика е радостта от любовта, но страданията са толкова ужасни, че е по-добре никога да не обичаш.“ Подобно на героите си Достоевски търси вечната борба на любовта и свободата, може би скланяйки като Бердяев, който казва: „Повече от любовта обичах единствено свободата“, защото от свободата се твори всичко, включително и любовта. Наистина много рядко героите на Достоевски приемат принудителното щастие, прогнано поставяйки му възвишената непосилност на една Идея, онзи голям камък, който ги затиска под себе си завинаги („Бесове“). Такава Идея руската философия намира много по-лесно в „жаждата си за цялостно миросъзерцание, за сливане на истина и добро, на вяра и знание“²⁴, в жаждата си да преодолее пропастта между двата свята, като се придаде нравствен смисъл на всичко съществуващо. „Новото религиозно съзнание“, конкретният идеализъм, идеята за всеединението и съборността — всичко това преодолява не само безотносителността, но и онтологичната трагедия на Аз-а чрез органичното цяло НИЕ, „което присъствува във всички свои части като техен живот и същност, което винаги определя АЗ-а като АЗ и ТИ“²⁵. За Бердяев това НИЕ може да бъде положено като богочовечество едва накрая, защото „дуализмът на фе-

²¹ Н. А. Бердяев. Русская идея. — В: О России и русской философской культуре. М., 1990, с. 129.

²² Пак там, с. 44.

²³ Пак там, с. 111.

²⁴ Н. А. Бердяев. Философская истина и интеллигентская правда. ВЪ XII, М., 1990, с. 22.

²⁵ С. Д. Франк. Сущность и ведущие мотивы русской философии. — Философские науки, 5, 1990, с. 91.

номеналния свят, света на обективацията и необходимостта, и нуменалния свят, света на истинския живот и свободата, се надмогва само есхатологично — чрез съзнанието за края, в напрегнатото очакване на Светия дух“. Земната проекция на АЗ и ТИ обаче в света на обективацията и необходимостта е половата любов, Еросът, демонът, свързващ човешкото и божественото, мостът между два свята, Посредникът, раждащ в красота, посредникът отпреди Христос.

Бердяевата философия на Ероса дължи особено много на Платон (с диалозите „Пирът“ и „Федър“) и Соловьев („Смисълът на любовта“ и „Жизнената драма на Платон“). Платоническата традиция търси връзката на осезаемия свят и света на идеите в нещо „средно“ между боговете и смъртните, в някакво „могъщо демонично и героично същество“ — Ероса, сина на Богатството и Бедността, който възжелава винаги да попълни недостига на съществуващото и се устремява от отделните красиви неща към красивото само по себе си („Пирът“, 211 с.); според мита на Платон („Пирът“, 180 сл.) има две Афродити — земна и небесна, и самият Бердяев в „Метафизика на пола и любовта“ (1907) уточнява, че „Еросът е това, което Платон нарича небесна Афродита“²⁶. У Платон движението на Ероса се поражда от необходимостта „да се желае това, което липсва“, но то е в по-широк смисъл, отколкото възстановяването на половата, андрогинна цялостност на човека. У Соловьев и Бердяев половата полярност има метафизичен характер, тя е в основата на света. Телесността е присъща и на отвъдното, макар като някаква висша метафизична телесност, и затова половото привличане е космическа стихия, проявяваща се в отношението на вечната Женственост (своето друго на Бога) към божествения Логос, във връзката на църквата и Христос (невестата и женихът) и дори в древното разделение на материята-възприемница и чистият оформител. Полът не трябва да се отрича, а „да се утвърждава свръхприродно“, като се възстанови неговата първоначална святост²⁷. Но светостта не отрича телесността — тъкмо обратното, тя я възвисява. „Това е непременно любовта към телесността — пише Соловьев, — може би за да победи безобразието, смъртта и тлението, или за да съобщи на телесното действителния живот в красотата.“ Защото основното предназначение на Ероса е раждането в красотата, пълната победа на живота. „Тържеството на ума — заключава Соловьев — е в чистото съзерцание на истината, а тържеството на любовта — в пълното възкресяване на живота.“²⁸ Битието се възкресява като живот именно във и чрез любовта. Този е мистичният смисъл на любовта, живеещ и в теорията за андрогина — мъжа-дева, възстановената цялостност от греховното разделение на мъжа и жената, които трябва да се свържат в единна личност, съзирайки във висшето изстъпление на любовта лицето на любимия в Бога. Именно висшият, мистичен смисъл на любовта отхвърля цялото ѝ земно, биологично и социално оковане — примитивната сексуалност и родовата любов на институционализираното семейство, нямайки нищо общо и с безплътното отрицание на аскетизма, защото „всичко гениално е полово“. Любовта е свещено тайнство и творческо дръзновение, тя е пътят към богоподобие, но трагичността ѝ е предопределена от това, че не се вмества в никакви категории на света, че по самата си същност на „свободно художество“ и „небесна истина“ е обречена като жертва на живота²⁹. Всички велики трагедии — пише Бердяев — са свързани с любовта, и в неговата философия „онтологичната“ трагедия

²⁶ Н. А. Бердяев. Эрос и личность, с. 51.

²⁷ Пак там, с. 33.

²⁸ В. л. Соловьев. Смысл любви, 529—534.

²⁹ Н. А. Бердяев. Эрос и личность, 90—94.

на любовта има не по-малко откровения, отколкото у Достоевски. Безумната жажда, която поражда Еросът и от която на влюбената душа поникват крила („Федър“, 244), го кара да слее двата свята: „Между трансцендентния и иманентния свят няма пропаст и противоположност, това е един и същи свят, но в различни състояния — състояние на съвършенство и състояние на опороченост. Полът е прозорец в друг свят, любовта е прозорец в безкрайността.“³⁰ „Ако Еросът е действителният посредник, онзи, който изгражда моста между небето, земята и преизподнята, то неговата истинска цел е пълното им и окончателно съединение.“³¹ В тези знаменателни думи на Соловьев се крие и разгадката на отношението между Бердяевата философия на Ероса-демон и поетиката на „бесовската любов“ у Достоевски — първата хвърля моста между небето и земята, а втората — между небето и преизподнята. Но отговорът е и в самите думи на Достоевски, че поетичният възторг е възторгът на философията. . . Следователно философията е също поезия, само че нейният най-висш градус³²!

ЛЮБОВТА В СВЕТОСЪЗЕРЦАНИЕТО НА ДОСТОЕВСКИ

Н. А. БЕРДЯЕВ

Цялото творчество на Достоевски е наситено с изгаряща и страстна любов. Всичко става в атмосфера на напрегната страст. В руската стихия той открива това, което няма у нито един друг руски писател — страстното и сладострастното начало. Народната стихия, проявила се в руското хлистовство¹, Достоевски открива и в нашия интелегентски слой. Тази стихия е дионисийска и затова любовта у Достоевски е изключително дионисична. Пътят на човека у него е пътят на страданието. Любовта е вулканично изригване, в което страстната природа на човека избухва като динамит. Тази любов не познава закон и форма. В нея се проявява дълбочината на човешката природа със същата страстна динамичност, както и във всичко останало у Достоевски. Любовта е нестихващ огън и огнено движение — но по-късно огънят се превръща в смразяващ студ. Попякога любещият ни изглежда като затихнал вулкан. Руската литература не познава такива прекрасни образи на любовта, каквито познава литературата на Западна Европа. У нас няма нищо, което да наподобява любовта на трубадурите, любовта на Тристан и Изолда, на Данте и Беатриче, на Ромео и Жулиета. Любовта между мъжа и жената, любовният култ към жената е прекрасно цвете на европейската християнска култура. В това е непълнотата на нашия дух. В руската любов има нещо тъмно, мъчително, непросветлено и често уродливо. У нас никога не е съществувал истински романтизъм в любовта; романтизмът е западноевропейско явление. В творчеството на Достоевски любовта заема огромно място, но то не е самостоятелно. Любовта не е самоценна, няма свой образ, тя само разкрива трагичния път на човека като изпитание за човеш-

³⁰ Пак там, с. 41.

³¹ В. л. Соловьев. Жизненная драма Платона. Цит. съч., с. 615.

³² Ф. М. Достоевски. Размисли, с. 51.

¹ „Хлистовство“ (от хлыст — камшик) — старообрядна секта на самобичуващите се, възникнала през 17 в. в Русия. Последователите ѝ се смятали за истинските „божи люде“, носители на Христовата църква, и вярвали във вечното възраждане и превъплъщение на Христос по време на екстатичния култ, т. нар. „ходене по кръга“, придружен от удари с камшик за изгонване на злите духове. — Бел. прев.

ката свобода. У Достоевски любовта заема съвсем различно място, отколкото любовта на Татяна у Пушкин или любовта на Анна Каренина у Толстой. Женственото начало тук има съвсем друго положение. Жената в творчеството на Достоевски няма самостоятелно място. Антропологията на Достоевски е изключително мъжка антропология. Ще видим, че той се интересува от жената най-вече като момент в съдбата на мъжа, в пътя на човека. Човешката душа е преди всичко мъжкият дух. Женственото начало е само вътрешна тема в трагедията на мъжкия дух, вътрешна съблазън. Какви образи на любовта ни е оставил Достоевски? Любовта на Мишкин и Рогожин към Настася Филиповна, любовта на Митя Карамазов към Грушенка и на Версилов към Катерина. Изумителната любов на Версилов към Екатерина Николаевна създава атмосфера на безумие, държейки всички в изключително голямо напрежение. Токовете на любовта, съединяващи Мишкин, Рогожин, Настася Филиповна и Аглая, нажежават цялата атмосфера. Любовта на Ставрогин и Лиза поражда бесовски вихри. Любовта на Митя Карамазов, Иван, Грушенка и Екатерина Ивановна влече към престъпление, подлудява. И никога, и никъде любовта не намира покой, не стига до радостта на съединяването. В любовта няма просветление — навсякъде се разкрива нещастieto в любовта, тъмното и унищожително начало, мъчителното терзание на любовта. Любовта не преодолява раздвоението, а още повече го задълбочава. Две жени — като две страстни стихии — винаги водят безпощадна борба заради любовта, погубват себе си и другите; такъв е сблъсъкът на Настася Филиповна и Аглая в „Идиот“, на Грушенка и Екатерина Ивановна в „Братя Карамазови“. Има нещо безпощадно в съперничеството и борбата на тези жени. Същата атмосфера на съперничество и борба на женски страсти има и в „Бесове“, и в „Юноша“, макар и в не толкова изпъкнала форма. Мъжката природа е раздвоена. Женската природа е непросветлена, в нея има примамваща бездна, но никога няма нито образът на благословената майка, нито образът на благословената дева. Вината за това носи мъжкото начало, което се е откъснало от женското начало, от майката земя, от своята девственост, т. е. от своето целомъдрие и цялостност и е поело по пътя на блужденията и раздвояванията. Мъжкото начало се оказва безсилно пред женското начало. Ставрогин е безсилен пред Лиза и Хромоножка, Версилов е безсилен пред Екатерина Николаевна. Мишкин е безсилен пред Настася Филиповна и Аглая. Митя Карамазов е безсилен пред Грушенка и Екатерина Ивановна. Мъжете и жените остават трагически разделени и се измъчват един друг. Мъжът е безсилен да овладее жената, той не приема женската природа вътре в себе си и не прониква в нея, преживява я като тема на своето собствено раздвоение.

Темата за двойната любов заема голямо място в романите на Достоевски. Образът на двойната любов е особено интересен в „Идиот“. Мишкин обича и Настася Филиповна, и Аглая. Мишкин е човек чист, с ангелска природа. Самият той е освободен от тъмната стихия на сладострастието, но и неговата любов е болна, раздвоена, безизходно трагична. Предметът на любовта се раздвоява и за него и това раздвоение е само сблъсъкът на двете начала в самото му съществуване. Той няма сили да се съедини нито с Аглая, нито с Настася Филиповна, по самата си природа не е способен на брак и брачна любов. Образът на Аглая го пленява и той е готов да бъде неин верен рицар. Но ако другите герои на Достоевски страдат от излишък на сладострастие, той страда от неговата липса. У него липсва дори здравото сладострастие — любовта му е безплътна и безкръвна. Но затова пък с още по-голяма сила у него се проявява другият полюс на любовта и пред очите му зейва другата й бездна. Той обича Настася Филиповна с жалост и състрадание, което не

знае граници, но в това състрадание има нещо изпепеляващо. В своето състрадание той проявява своеволие, прекрачва границите на позволеното. Бездната на състраданието го поглъща и погубва. Той би искал да пренесе във вечния божествен живот онова болезнено състрадание, което е породено от условията на относителния земен живот. Иска да натрапи на Бога своето безпределно състрадание към Настася Филиповна и в името на това състрадание забравя задълженията по отношение на собствената си личност. В неговото състрадание няма цялостност на духа, той е отслабен от раздвоението, защото обича и Аглая с друга любов. Достоевски показва как в чистото, ангелоподобно съществуване се разкрива болната любов, носеща гибел, а не спасение. В любовта на Мишкин няма благодатна устременост към единния, цялостен предмет на любовта, към пълното съединение. Такава безпределно, унищожително състрадание е възможно само към съществуване, с което никога няма да се съединиш. Природата на Мишкин е също дионисическа, но това е своеобразен, тих, християнски дионисизъм. През цялото време той е в състояние на тих екстаз, в някакво ангелско изстъпление. И може би цялото нещастие на Мишкин е, че е бил прекалено подобен на ангел и недостатъчно е бил човек, не докрай човек. В Альоша Достоевски се е опитал да даде положителния образ на човека, комуто нищо човешко не е чуждо, комуто е присъща цялата страстна природа на човека и който преодолява раздвоението, като излиза към светлината. Не мисля, че този образ се е удаля особено на Достоевски, но той не е можел да се спре на ангелоподобния образ на Мишкин, комуто много човешко е било чуждо, като на изход от трагедията на човека. Трагедията на любовта у Мишкин се пренася във вечността и ангелската му природа е един от източниците за увековечаване на тази трагедия. Достоевски надарява Мишкин с удивителен пророчески дар. Той прозира съдбата на всички окръжаващи го хора, прозира самата дълбочина на обичаните от него жени. У него възприятието на емпиричния свят се сближава с възприятието на отвъдното. Но способността да прозира в бъдещето е единственият дар на Мишкин по отношение на женската природа. Иначе той е безсилен да овладее женската природа и да се съедини с нея. Забележително е, че навсякъде у Достоевски жените предизвикват или сладострастие, или жалостивост, понякога тези две различни отношения предизвикват едни и същи жени. Настася Филиповна предизвиква у Мишкин безкрайно състрадание, у Рогожин — безкрайно сладострастие. Соня Мармеладова, майката на юношата, предизвиква съжаление, а Грушенка — сладострастно отношение. Сладострастие има и в отношението на Версиров към Екатерина Николаевна и той съвсем не от жалост обича своята жена; същото сладострастие се открива в отношението на Ставрогин към Лиза, но в угасваща и притъпена форма. Но нито изключителната власт на сладострастието, нито изключителната власт на състраданието се съединяват с предмета на любовта. Тайната на брачната любов не е нито в изключителното сладострастие, нито в изключителното състрадание, макар и двете начала да съпровождат брачната любов. Достоевски обаче не познава брачната любов, чиято тайна е съединяването на две души в една душа и на две тела в единна плът. Затова и неговата любов е изначално осъдена да загине.

Най-забележителният образ на любовта, създаден от Достоевски в „Юноша“, е любовта на Версиров към Екатерина Николаевна. Любовта на Версиров е свързана с раздвояването на неговата личност, а и самата любов се раздвоява между любовта-страст към Екатерина Николаевна и любовта-жалост към майката на юношата, неговата законна жена. За него също любовта не е изход от пределите на своето „аз“, не е обръщане към другия и сли-

ване с другия. Любовта не е нищо друго, освен вътрешните сметки на Версиров със самия себе си, неговата собствена, затворена съдба. Личността на Версиров изглежда на всички загадъчна, в живота му има сякаш някаква тайна. Както в „Юноша“, така и в „Бесове“ и много други произведения Достоевски прибягва до особен художествен похват, при който действието на романа започва след като в живота на героите се е извършило нещо много важно, определящо по-нататъшния поток на събитията. Важното събитие в любовната история на Версиров се е разиграло в миналото, в чужбина, и пред очите ни се изживяват само последствията от това събитие. Жената играе огромна роля в живота на Версиров. Той е „женски пророк“, но е също толкова неспособен за брачна любов, колкото и Ставрогин. Той е родствен на Ставрогин, той е един смекчен Ставрогин в по-зряла възраст. Виждаме го вече външно спокоен, дори странно спокоен, като затихнал вулкан. Но под тази маска на спокойствието, на почти пълното безразличие към всичко се крият неовладени страсти. Затаената, ненамираща изход, обречена на гибел любов на Версиров нажежава около себе си цялата атмосфера, поражда вихри. От затаената страст на Версиров всичко сякаш изпада в изпълнение. Така е винаги у Достоевски — макар и да не се изразява в нищо, вътрешното състояние на човека се отразява на заобикалящата атмосфера. В сферата на подсъзнателното околните се подлагат на силното въздействие на вътрешния, дълбоко спотаен живот на героя. Безумната страст на Версиров избликва едва пред самия край. Той извършва едно след друго куп необмислени действия, разкривайки по този начин своя таен живот. Срещата и обяснението на Версиров с Екатерина Николаевна в края на романа принадлежи към най-забележителните изображения на любовната страст. Оказва се, че вулканът не е окончателно угаснал. Огнената лава, която е съставяла вътрешния подпочвен слой за атмосферата на „Юноша“, най-сетне е изригнала. „Аз ще ви унищожа“ — казва Версиров на Екатерина Николаевна и с това разкрива демоничното начало на своята любов. Любовта на Версиров е свършено безнадеждна и безизходна и никога не узнава тайната и тайнството на съединението. В нея мъжката природа остава откъсната от женската. Безнадеждна е тази любов не защото е несподелена — не, Екатерина Николаевна обича Версиров. Безнадеждността тук е в затвореността на мъжката природа, в невъзможността да се отвори към своето друго, в раздвоението. Забележителната личност на Ставрогин окончателно се разпада и загива от тази затвореност и раздвоение.

Достоевски изследва дълбоко проблема за сладострастието. Сладострастието преминава в разврат. Развратът е явление не от физически, а от метафизичен порядък. Своеволито поражда раздвоение. Раздвоението поражда разврат, в него се губи цялостността. Цялостността е целомъдрие. Развратът е разхвърляност. В своето раздвоение, разпокъсаност и развратност човек се затваря в своето „аз“, губи способността да се съединява с другия, човешкото „аз“ започва да се разпада, човек обича не другия, а самата любов. Истинската любов е винаги любов към другия, развратът е любов към самия себе си. Развратът е самоутвърждаване и това самоутвърждаване води към самоунищожение. Защото човешката личност крепее от самия си порив към другия, от устрема да се слее с другия, докато развратът е дълбока самота, сковаващият смъртен студ на самотата. Развратът е примамка на небитието, уклон към небитието. Стихията на сладострастието е стихията на огъня, но когато сладострастието преминава в разврат, огнената стихия угасва, страстта се превръща в леден мраз. Достоевски показва това с изумителна сила. В образа на Свидригайлов се вижда органичното прераждане на човешката личност, гибелта на личността от неудържимото сладостра-

стие, преминало в неударжим разврат. Свидригайлов принадлежи вече към призрачното царство на небитието, в него има нещо нечовешко. Но развратът започва винаги със своеволието, с лъжливието самоутвърждаване, със затваряне в себе си и нежелание да се познае другия. В сладострастието на Митя Карамазов се запазва все още горещата стихия, той има горещо човешко сърце, в него карамазовският разврат не е стигнал още до ледената стихия, която е един от кръговете на Дантевия ад. В Ставрогин сладострастието губи своята гореща стихия и неговият огън угасва. Настъпва вледеняващ, смъртен студ. Трагедията на Ставрогин е трагедия на изтощението, трагедия на една изключително надарена личност, изтощена от своите безмерни, безкрайни желания, които не познават нито граници, нито избор, нито форми за осъществяването си. В това своеволие той губи способността си да избира. И страшно звучат думите на угасналия Ставрогин в писмото му до Даша: „Опитвах си силите навред. . . При пробите, които правих за себе си и за показ, по същия начин, както и през целия ми живот, те се оказаха безпределни. . . Но в какво да вложа тия сили — това е, което никога не съм виждал, не виждам и сега. . . По същия начин, както и преди, мога да поискам да направя добро дело и изпитвам удоволствие от това. . . Опитвах да се отдам на разврат и изтощих силите си в него; но не обичам разврата, не съм го искал. . . Никога не мога да си изгубя ума и никога не мога да повярвам в идеята до такава степен, както той (Кирилов). Дори да се заема с идеята, не мога до такава степен.“² Идеалът на Мадоната и содомският идеал за него са еднакво притегателни, но именно от това своеволие и раздвоение се губи свободата и загива личността. Съдбата на Ставрогин показва, че да се желае всичко безразборно, като се прехвърля границата, оформяща човешкия лик, е все едно вече нищо да не се желае, и че несдържаната сила, която не се насочва към нищо определено, е равнозначна на свършено безсилие. От прекомерния си егоизъм, непризнаващ никакви граници, Ставрогин стига до свършено еротично безсилие, до пълна неспособност да обича която и да е жена. Раздвоението подронва силите на личността. Раздвоението може да бъде преодоляно само от избора, от избиращата любов, насочена към определен предмет — към Бога, отхвърляйки дявола, към Мадоната, отхвърляйки Содом, към конкретна жена, отхвърляйки лошата множественост на неизброимо количество други жени. Развратът е следствие от неспособността да се избира; той е резултат от загубата на свободата и центъра на волята; развратът означава потъване в небитието вследствие на безсилието да се завоюва царството на битието. Развратът е линията на най-малкото съпротивление. Към него трябва да се подхожда не от моралистична, а от онтологична гледна точка. Това прави и Достоевски.

Царството на карамазовщината е царство на сладострастието, загубило своята цялостност. Сладострастие, което запазва цялостността си, е вътрешно оправдано и влиза в любовта като неин неотделим елемент. Раздвоеното сладострастие обаче е разврат, в който се открива содомският идеал. В царството на Карамазови е погубена човешката свобода и само Альоша я възвръща чрез Христа. Със собствени сили човек не може да излезе от тази притегляща към небитието стихия. Във Фьодор Павлович Карамазов възможността, която дава свободата на избора, е окончателно загубена, намирайки се изцяло във властта на лошата множественост, породена от женственото начало в света. За него вече няма „уродливи жени“, „лошави ни-

² Ф. М. Достоевски. Събрани съчинения. Т. VII. С., 1983, с. 601 (прев. В. Райчев).

каквици“, за него и Елизавета Смердяща е също жена. Тук принципът на индивидуализацията се сменя окончателно, личността е загубена. Но развратът не е първичното, гибелно за личността начало. Той е следствие, предполагащо дълбоки поражения в устройството на човешката личност, и вече изразява разпадането на личността. Това разпадане е плод на своеволието и самоутвърждаването. Според гениалната диалектика на Достоевски своеволието погубва свободата, а самоутвърждението погубва личността. За запазването на свободата и съхранението на личността е необходимо смирение пред това, което е над твоето „аз“. Личността е свързана с любовта, но с любовта, която търси съединението със своето друго. Когато стихията на любовта се затваря в „аз“-а, тя поражда разврат и унищожава личността. Зейващата бездна на състраданието — другият полюс на любовта — не спасява личността, не избавя от демона на сладострастието, защото и в състраданието може да се открие екзалтирано сладострастие, и състраданието може да не е пътят, отвещащ към сливането с другия. И в сладострастието, и в състраданието съществуват онези вечни стихийни начала, без които е невъзможна любовта. И страстта, и жалостта трябва да бъдат просветлени чрез виждането на образа, на лика на своето друго в Бога, чрез сливането със своето друго в Бога. Само това е истинската любов. Достоевски не ни разкрива положителната еротична любов. Любовта на Альоша и Лиза не може да ни удовлетвори. Няма го у Достоевски и култът към Мадоната. Но той прави страшно много за изследването на трагичната природа на любовта и тук у него има истински откровения.

* * *

Християнството е религия на любовта. И Достоевски е приел християнството преди всичко като религия на любовта. Духът на Йоановото християнство се чувствава и в поученията на стареца Зосима, и в религиозните размишления, пръснати на различни места в неговите творения. Руският Христос у Достоевски е преди всичко възвестител на безкрайната любов. Но както в любовта между мъжа и жената, така и в любовта на човека към човека Достоевски открива трагично противоречие. У него има забележителни мисли за това, че любовта към човека и човечеството може да бъде безбожна любов. Не всяка любов към човека и човечеството е християнска. В гениалната по своята сила на прозрението утопия на бъдещето, разказана от Версиров, хората се привързват един към друг с взаимна любов, защото е изчезнала великата идея за Бога и безсмъртието. „Представям си, мили мой — казва Версиров на юношата, — че боевете са свършили вече и борбата е стихнала. След проклятията, буците кал и дюдюканията е настъпило затишие и хората са останали *сами*, както са желали: великата предишна идея ги е напуснала; великият източник на сили, поддържал ги и сгривал ги досега, си отива, както величавото зорящо слънце в картината на Клод Лорен, но това е вече като че ли последният ден на човечеството. И хората отведнъж са разбрали, че са останали съвсем сами, и мигом са се почувствували безмерно осиротели. Мое мило момче, никога не съм могъл да си представя хората неблагоприятни и оглупели. Осиротелите хора тозчас биха взели да се гушат по-близо един до друг и с повече обич; биха се хванали за ръце, разбрали, че сега само те самите са всичко един за друг. Изчезнала ще е великата идея за безсмъртието и ще трябва да се замени; и цялата бездънна предишна любов към онзи, който именно е бил безсмъртие, би се устремила у всички към природата, към света, към хората, към всяко стръкче. Те биха възлюбili земята и живота неудържимо и толкова по-силно,

колкото повече осъзнават постепенно своята преходност и ефимерност — и вече с друга, вече не с предишната любов. Биха почнали да забелязват и биха открили в природата такива явления и тайни, каквито не са и подозирали по-рано, защото ще гледат природата с други очи, с погледа на влюбен към възлюбената му. С пробуждането си биха бързали да се целуват един друг, за да се обичат, без да губят време, понеже ще съзнават, че дните им са кратки, че това е всичко, което им остава. Биха работили един за друг и всеки би отдавал на всички всичко свое и само тъй би бил щастлив. Всяко дете би знаело и би чувствувало, че всеки на земята му е като баща и майка. „Дори утре да е последният ми ден — би си мислил всеки, като гледа залязващото слънце, — няма значение, аз ще умра, но ще останат всички те, а след тях децата им“ — и тази мисъл, че те ще останат, все тъй обичащи се и треперещи един за друг, би заменила мисълта на задгробната среща. О, те биха бързали да обичат, за да заглушат огромната мъка в сърцата си. Биха били горди и смели за себе си, но биха станали плахи един за друг; всеки би треперил за живота и щастието на всекиго. Биха станали нежни един към друг и не биха се срамували от това, както днес. . . Биха се гледали един друг с дълбок и одухотворен поглед и в очите им би имало любов и печал.“³ В тези изумителни глави Версилов рисува картината на безбожната любов. Това е любов, противоположна на християнската, която произтича не от Смисъла, а от безсмислието на битието, която възниква не за утвърждаване на вечния живот, а за използването на преходния миг на живота. Такава любов е фантастична утопия и никога няма да съществува в безбожното човечество; безбожното човечество ще има онова, което е нарисувано в „Бесове“. Защото никога не става онова, което ни поднасят утопиите. Но тази утопия е твърде важна, за да се разкрият идеите на Достоевски за любовта. Безбожното човечество би стигнало по-скоро до жестокостта, до взаимното изтребление, до превръщането на човека в просто средство. Съществува любов на човека в Бога и тя именно разкрива и утвърждава за вечния живот лика на всеки човек. Само такава любов е истинската, християнска любов. Истинската любов е свързана с безсмъртието и не е нищо друго освен утвърждаване на безсмъртието, на вечния живот. Това е централната мисъл за Достоевски. Истинската любов е свързана с личността, личността е свързана с безсмъртието. Това е вярно и за еротичната, и за всяка друга любов на човека към човека. Но има и любов на човека извън Бога, която не познава вечния образ на човека, защото той съществува единствено в Бога. Тя не е насочена към вечния, безсмъртен живот. Тази любов е безлична, комунистическа любов, в която хората се притискат един към друг, за да не им е толкова страшно да живеят, след като са загубили вярата в Бога и безсмъртието, тоест в Смисъла на живота. Това е последният предел на човешкото своеволие и самоутвърждаване. В безбожната любов човек се отрича от своята духовна природа, от своето първородство, предавайки свободата и безсмъртието си. Състраданието към човека като към една трепереща, жалка твар, играчка на безсмислената необходимост, е последното убежище на идеалните човешки чувства, след като е угаснала всяка велика Идея и е загубен Смисълът. Но не това е християнското състрадание. За християнската любов всеки човек е брат во Христа. Християнската любов е прозрението за богосиновството на всеки човек, за божия образ и подобие във всеки човек. Човекът трябва преди всичко да обича Бога. Това е първата заповед, а на второ място следва заповедта да се обича ближният. Любовта към човека е възможна само защото съществува Бог, един-

³ Ф. М. Достоевски. Събрани съчинения. Т. 8. С., 1983 446—447 (прев. К. Койчева).

ният Отец. Неговия образ и подобие ние трябва да обичаме във всеки човек. Да се обича човекът, ако няма Бог, означава като бог да се почита човекът. И тогава човекът бива издебнат от образа на човекобога, който трябва да го погълне и да го превърне в свое оръдие. Така любовта към Човека става невъзможна, ако няма любов към Бога. И Иван Карамазов казва, че е невъзможно да се обича ближният. Антихристиянското човеколюбие е лъжливо и измамно. Идеята за човекобога унищожава човека, само идеята за Богочовека утвърждава човека за вечността. Безбожната, антихристиянска любов към човека и човечеството е централна тема на „Легендата за великия инквизитор“. По-нататък ще се върнем към нея. Достоевски многократно засяга тази тема — отричането на Бога в името на социалния евдемонизъм, в името на човеколюбието, в името на човешкото щастие в краткия земен живот. И всеки път у него се явява съзнанието за необходимостта от съединяването на любовта и свободата. Съединението на любовта и свободата е дадено в образа на Христос. Любовта на мъжа и жената, на човека към човека става безбожна любов, когато се губи духовната свобода, когато изчезва човешкият лик, когато в самата любов няма безсмъртие и вечност. Истинската любов е утвърждаване на вечността.

Превод от руски : Лидия Денкова