



И. И. Евлампиев
ДОСТОЕВСКИЙ
И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ НАЧАЛА XX ВЕКА

1

Русскую литературу XIX века можно с полным правом рассматривать в качестве раздела русской философии, причем раздела едва ли не главного. На протяжении почти всего этого столетия философия в общественном мнении рассматривалась как рассадник пагубного свободомыслия, подрывающего основы монархической государственности и православной веры. Поэтому собственно философские сочинения вызывали подозрительное отношение цензуры и негативную реакцию государственных органов; достаточно вспомнить историю с публикацией первого письма из «Философических писем» П. Я. Чаадаева, а ведь это было одно из первых оригинальных произведений русской философской мысли.

Литература была несравнимо более доступной для широкой публики, чем собственно философия, и более свободной в своих исканиях, поэтому она могла более ясно и прямо выражать оригинальные идеи, составившие достояние русской мысли. Можно назвать целый ряд имен первоклассных русских мыслителей, безусловно, занимающих важное место в философском процессе, но или совсем не писавших, или написавших достаточно мало строго философских сочинений, прославившихся литературными, публицистическими, критическими работами, среди них А. Н. Радищев, В. Ф. Одоевский, А. И. Герцен, В. Г. Белинский, Ф. И. Тютчев, И. С. Тургенев, Л. Н. Толстой, К. Н. Леонтьев и др. Но несомненно, центральное место в этом ряду занимает Ф. М. Достоевский. Рискнем утверждать, что если бы даже Достоевский был единственным русским литератором, вставшим на путь философствования, то и тогда русская философия XIX века была бы столь же весома и известна, как и при наличии столь большого ряда выдающихся персон. Справедливо и обратное: если бы Достоевского не было в нашей культурной истории, то всё оставшееся богатство имен не смогло бы компенсировать это отсутствие, и русская философия была бы гораздо менее значимой, чем теперь.

В мировоззрении Достоевского сошлись вместе и получили оригинальное развитие ключевые идеи не только русской, но и всей европейской философии предшествующей эпохи (от конца XVII до середины XIX века), а выдвинутые им идеи и концепции стали основой развития философии в XX веке. Можно даже сказать больше: Достоевский принадлежит к тому небольшому кругу мыслителей, которые определили и продолжают определять развитие *всей европейской философии* на протяжении ее более чем двухтысячелетней истории. В этом смысле выдвинутые им идеи настолько выходят за рамки стереотипов мышления, заданных контекстом его эпохи, что подлинное их понимание оказалось невозможным для его современников. Лишь с достаточно большой исторической дистанции смысл и значение сказанного такими мыслителями становится по-настоящему понятным и доступным, по крайней мере для философствующих, свободных умов. Только в наше время, по прошествии полутора столетий с момента создания писателем самых главных своих произведений, можно говорить о том, что мы подошли к пониманию смысла его философского мировоззрения.

Вся история попыток понимания и интерпретации отдельных произведений Достоевского и его творчества в целом, особенно в их глубинном философском смысле, представляет собой непрерывное и ожесточенное столкновение самых разных точек зрения. Особенно наглядно полярность и непримиримость позиций проявляется в оценке религиозного измерения мировоззрения Достоевского. В наши дни определить характер религиозности писателя столь же важно, как это было важно в эпоху конца XIX — начала XX века, в силу принципиального значения религиозной составляющей для всей русской культуры. На новом этапе ее развития, начавшемся в 90-е гг. XX века, появилось и появляется огромное количество работ, в которых содержится безапелляционное убеждение в том, что Достоевский в своих религиозных взглядах был в полном согласии с русским православием и с церковным учением и дал этому учению оригинальное философское преломление. С другой стороны, вполне убедительно и аргументированно выглядит позиция тех исследователей и интерпретаторов, которые находят в произведениях Достоевского резкую критику традиционного православия и традиционного, церковного христианства как такового и защиту очень необычного религиозного мировоззрения, которое многие православные идеологи готовы признать в качестве атеистического.

Безусловно, эти споры не утихнут еще очень долго, столкновение полярных точек зрения останется непременным контекстом всех рассуждений о религиозных, философских, моральных и социально-политических идеях Достоевского. Тем не менее в наши дни уже накопилась «критическая масса» интерпретаций, которая позволяет, при здоровом и нетенденциозном подходе, ясно и объективно зафиксировать основные направления развития мысли Достоевского.

2

Говоря об истории критического освоения наследия писателя, можно уверенно утверждать, что в первые два десятилетия после его смерти не было работ, в которых было бы в какой-то степени схвачено самое существенное в его произведениях. Значение этих первых работ состояло только в том, что они обозначили сложность, многозначность и даже загадочность художественного и идейного мира произведений Достоевского. Приблизиться к разрешению «загадки» Достоевского смогли только мыслители начала XX века, формировавшиеся в идейной атмосфере, которая была во многом создана романами Достоевского и разгоревшимися вокруг них спорами; не являясь в буквальном смысле его учениками, они все могли с полным правом назвать его своим Учителем, показавшим путь к совершенно новой философии, которая, с одной стороны, избавилась от устаревших стереотипов европейского рационализма и, с другой стороны, решительно преодолела косность общественного сознания, приверженного догматической религиозности и наивно-реалистическому мировоззрению.

Практически все мыслители начала XX века высказали свое мнение о значении Достоевского и дали свою интерпретацию его творчества и наиболее известных произведений. Общим направлением этих работ было признание религиозно-философских исканий Достоевского важнейшим фактором того грандиозного переворота в религиозном сознании, который начался в XIX веке в связи с очевидным кризисом традиционного, церковного христианства и нарастающей в связи с этим тенденцией к секуляризации жизни. Можно сказать, что безусловно главным и безусловно верным общим элементом в интерпретациях творчества Достоевского мыслителями начала XX века стало понимание его произведений *как оригинальной формы выражения новой формы христианства*, которая была призвана заменить собой устаревшую и дискредитировавшую себя церковную религиозность и дать толчок к возрождению религии в качестве главного фактора современной жизни и культуры.

Первой в ряду многочисленных работ этого направления — и в хронологическом, и в содержательном смысле — является работа В. С. Соловьева «Три речи в память Достоевского», написанная еще в 1880-е гг. (первая ее часть — это речь, произнесенная Соловьевым на могиле Достоевского в 1881 г.). Соловьев первым ясно высказал мысль о том, что главной целью Достоевского является возрождение *истинного, первоначального христианства*, резко противостоящего по своему смыслу историческому, церковному христианству, исказившему великое учение Иисуса Христа. Называя христианство Достоевского *вселенским*, в противоположность *храмовому* христианству церкви, сохранившему свое значение только в узких пределах собственно храма, Соловьев указывает на то, что Достоевский пытался возродить истинное христианство именно как важнейший фактор

всей жизни человека и человечества, как фактор, влияющий на все сферы нашей жизни.

Понятно, что быстрый успех этой линии в интерпретации творчества Достоевского вызвал реакцию Православной церкви и породил объемную литературу, посвященную творчеству писателя. Она оказалась двойственной по своим тенденциям: с одной стороны, выступили критики писателя, соглашающиеся с мнением о несовместимости его творчества с православной верой и отвергавшие ту альтернативную версию христианства, которое оно несло, с другой стороны, появились активные сторонники точки зрения, что расхождение Достоевского с православием имеет только «внешний» характер, а по существу его мировоззрение, при всех его оригинальных чертах, только по-своему развивает и прилагает к современной жизни догматическое учение церкви.

Работы, созданные в рамках первой тенденции, не представляют существенного интереса и мало что дают для глубокого понимания творчества Достоевского, но их было не так много: авторитет Достоевского в русском обществе был столь велик, что православные деятели предпочитали изображать Достоевского своим союзником, а не противником. Из всего первого направления безусловную ценность представляет только яркая работа К. Н. Леонтьева «О всемирной любви» (1880), написанная еще при жизни Достоевского как реакция на его Пушкинскую речь.

Леонтьев обвинил писателя в том, что тот искажил христианство, придав ему гуманистический, «розовый» оттенок; по его мнению, в «настоящем» христианстве главным является не любовь, а «страх Божий». Однако его самого можно с полным правом обвинить в придании христианству слишком мрачного, «черного» колорита, на что указал Соловьев в приложении к своим «Трем речам в память Достоевского». Тем не менее можно согласиться с утверждением Леонтьева о том, что веру писателя и веру его героев невозможно признать церковной, православной верой. В качестве показательного примера можно привести леонтьевскую оценку образа Сони Мармеладовой из самого известного романа Достоевского. Леонтьев демонстрирует гораздо большую наблюдательность, чем многочисленные интерпретаторы романа, которых умиляет тот факт, что Соня читает Раскольникову историю Лазаря из Евангелия от Иоанна, и которые в связи с этим готовы признать ее чуть ли не образцом церковной веры. Леонтьев же, соглашаясь с тем, что во всем романе только Соня является явной носительницей христианского сознания, но замечая, что вся ее религиозность сводится к чтению Евангелия, высказывает сомнение в церковно-правильном характере ее веры. «В этом еще мало православного — Евангелие может читать и молодая англичанка, находящаяся в таком же положении, как и Соня Мармеладова. Чтобы быть православным, необходимо Евангелие читать сквозь стекла святоотеческого учения; а иначе из самого Священного Писания можно извлечь и скопчество, и лютеранство, и молоканство и другие лжеучения, которых так много и которые все сами себя выводят прямо из Евангелия

(или вообще из Библии). Заметим еще одну подробность: эта молодая девушка (Мармеладова) как-то *молебнов* не служит, *духовников* и *монахов* для совета не ищет; к *чудотворным иконам* и *мощам* не прикладывается; отслужила только панихиду по отце. Тогда как в действительной *жизни* подобная женщина непременно все бы это сделала, если бы только в ней проснулось живое религиозное чувство... И в самом Петербурге, и поблизости все это можно ведь найти... И вероятнее даже, что жития св. Феодоры, св. Марии Египетской, Таисии и преподобной Аглаиды были бы в ее руках гораздо чаще Евангелия. Видно из этого, что г. Достоевский в то время, когда писал «Преступление и наказание», очень мало о настоящем (то есть о *церковном*) христианстве думал»¹.

Можно добавить к наблюдению Леонтьева, что в романе не только через образ Раскольников (что очевидно), но и через образ Катерины Ивановны дан достаточно редкий для Достоевского пример прямого отрицания церковной веры (удивительно, что при публикации романа на соответствующие фрагменты не обратила внимание цензура). В сцене смерти ее мужа Мармеладова Катерина Ивановна резко отвергает утешения православного священника, напоминающего ей о милости Бога: «Эх, батюшка! Слова да слова одни!»² Когда Раскольников спрашивает у Полечки, дочери Катерины Ивановны, молятся ли они Богу, она отвечает ему, что они с мамой произносят только молитву Богородице и молитвы о Соне и о покойном муже Катерины Ивановны. Очень характерно, что традиционных церковных молитв, адресованных Богу-Творцу, они не произносят. Учитывая, что в романе «Бесы» Марья Лебядкина интерпретирует почитание Богородице как пантеистическую веру в полноту земного бытия, можно заключить, что веру Катерины Ивановны Достоевский сознательно изображает очень далекой от обычного православия. Наиболее ясно ее отрицание церковной веры выступает в момент смерти, когда она отказывается от причастия и фактически бросает вызов тому Богу, которому поклоняются в церкви: «Что? Священника?.. Не надо... Где у вас лишний целковый?.. На мне нет грехов!.. Бог и без того должен простить... Сам знает, как я страдала!.. А не простит, так и не надо!..»³

Несмотря на вполне убедительное мнение Леонтьева, вплоть до наших дней не уменьшается количество работ, в которых доказывается, что творчество Достоевского вполне соответствует основам православия и несет в себе позитивное отношение к церковной вере, якобы доказывая ее насущность для каждого человека. Это неверное представление можно сделать хотя бы частично правдоподобным только за счет умолчания о том весьма объемном содержании произведений писателя, которое

¹ Леонтьев К. Н. О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2000–2017. Т. IX. С. 206.

² Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1971–1990. Т. 6. С. 144.

³ Там же. С. 333.

совершенно очевидно противоречит православному учению. Поскольку художественные произведения выстроены в соответствие с прихотливой фантазией их творца, а не в соответствии с ясной логикой философских трактатов, умолчание о важнейших слагаемых их идейного состава может остаться незамеченным и не выглядит как резкое искажение замысла автора. Так и поступают многочисленные интерпретаторы, доказывающие православный характер веры писателя: они сначала выбирают из всего богатства художественных образов и идей Достоевского ряд наиболее подходящих для их целей, а затем уже в самих отобранных образах и идеях субъективно выдвигают на первый план только то, что можно счесть православно «благонадежным».

В большой массе работ православно ориентированных исследователей наиболее интересными и ценными являются те, в которых вопрос о характере веры писателя оставлен в стороне, а анализу подвергаются отдельные стороны его мировоззрения, которые важны для любого человека, вне зависимости от характера его веры. В этом случае многие православные исследователи проявляют глубину и проницательность и хорошо показывают новизну постановки Достоевским религиозных, моральных и иных проблем — проблемы добра и зла, проблемы красоты, проблемы земной святости, проблем трагичности человеческого существования и т.п.

Хорошим примером вдумчивого отношения к творчеству Достоевского являются работы М. М. Тареева. По его мнению, важнейшая заслуга писателя заключалась в том, что он сумел очень выпукло изобразить различные человеческие типы, причем не столько в психологическом, сколько в метафизическом их смысле; этот смысл задается отношением человека к базовым инстанциям бытия — к Богу, к другим людям и ко всему миру, а также к главным категориям нашего существования — к добру и злу, к красоте и безобразию, к смерти и бессмертию. Тареев совершенно правильно замечает, что Достоевского интересуют «необычные», «избранные» личности, отличающиеся тем, что они особенно полно сумели реализовать в себе важнейшие слагаемые нашей общей человеческой сущности. При этом полное явление в личности этой сущности вовсе не обязательно означает ее цельности и гармоничности, наоборот, чаще всего такая личность предстает антиномичной, разрываемой противоположными устремлениями и целями. Открытие неразрешимой сущностной противоречивости человека Тареев, вслед за множеством других исследователей, считает одним из главных достижений Достоевского, полярные тенденции человеческой души он условно называет «устремлением к небу» и «наклонностью к земле». Среди героев Достоевского Тареев не находит тех, кто смог по-настоящему органично соединить эти полюсы и стать по-настоящему гармоничной, «святой» личностью. Он делит всех «необыкновенных», ярких героев на три разряда. В представителях первого разряда господствует начало зла, «наклонность к земле», в то время как добро выступает только в качестве идеала, «головной» идеи. Сюда Тареев относит героя «Записок из под-

полюя», Дмитрия Крамазова и Федора Павловича Крамазова. В людях второго разряда присутствует реальная и сильная «устремленность к небу», в то время как чувство земли очень слабо, а зло выступает как отвлеченная мысль. К этому разряду относятся князь Мышкин, Раскольников, Кириллов. Этот тип Тареев называет важным открытием Достоевского, в соответствующих героях писатель в наибольшей степени приблизился к изображению земной «святости», более правдивой и живой, чем святость исторических, канонических святых. Наконец, третий разряд «необыкновенных людей» выражает оба полюса, поэтому герои этого типа являются носителями неразрешимых трагических диссонансов, они демонстрируют постоянную двойственность реакций в своих желаниях и действиях. К ним Тареев относит Версилова, Ивана Крамазова, Свидригайлова и Ставрогина. Эти герои особенно привлекали Достоевского, и они производят особенно сильное художественное впечатление.

Через героев третьего разряда Достоевский ясно показывает, что главная проблема человеческого существования — осуществить высший синтез двух начал нашей сущности. Этот синтез возможен, только если человек встанет на религиозную позицию, которая выведет его из земной ограниченности и даст основание для соединения всех возможных противоположностей. В указании на эту задачу и на религиозный путь ее решения Тареев видит важнейшую заслугу Достоевского, однако одновременно он утверждает, что писатель сам не смог прийти к «правильной» религиозности и поэтому не сумел ни в одном герое изобразить высшего синтеза противоположных начал. Отсюда же, согласно Тарееву, происходит усматриваемое им во взглядах Достоевского противоречие между религиозным мировоззрением, задающим сверхъестественные цели человеческой жизни, и общественно-политическими представлениями, выражающими идеал земного устройства человечества. Высоко оценивая позитивные суждения Достоевского о русском православии, принадлежащие самому Достоевскому (в «Дневнике писателя») или его героям (прежде всего Шатову), Тареев тем не менее не признает взгляды писателя по-настоящему согласующимися с православием. Считая, что Достоевский через слова Шатова в «Бесах» выразил свои самые заветные представления о сути христианства, Тареев обвиняет его в национально-ограниченном понимании религии.

Этот вывод Тареева вряд ли можно признать верным, но он поднимает очень важный вопрос, который вынужден поставить для себя каждый, кто исследует и интерпретирует идеи Достоевского: это вопрос о том, насколько мы можем отождествлять взгляды героев Достоевского с его собственными взглядами, особенно когда дело касается самых принципиальных вопросов о сущности христианской веры, о добре и зле, о смерти и бессмертии и т.п. В последние десятилетия, благодаря усилиям западных исследователей, приобрела характер непререкаемой истины точка зрения М.М. Бахтина, согласно которой Достоевский в своих героях изображает целостные мировоззрения, ничего общего не имеющие с его собственными убеждениями.

В своих окончательных выводах эта позиция означает, что через произведения Достоевского мы не сможем прийти к пониманию его мировоззрения и должны ограничиться анализом и критикой частных и лишь относительных верований его героев. Это убеждение ничего общего не имеет с действительностью и крайне негативно влияет на современное литературоведение, не позволяя приблизиться к правильному пониманию замыслов Достоевского и его вполне цельного религиозно-философского учения. Будучи талантливым литературоведом, давшим глубокий анализ некоторых сторон художественного метода Достоевского (особенно его «диалогизма»), Бахтин был не совсем хорошим философом, он был далек от понимания главной линии развития русской религиозной философии XIX века, поэтому не увидел, да и не хотел увидеть, что практически во всех произведениях писателя главным является именно их религиозно-философское содержание, *выражающее собственные взгляды Достоевского*. Точка зрения Бахтина может быть частично оправдана тем, что он жил и работал в сталинскую эпоху и с помощью своих трудов выражал протест против тоталитарной идеологии и умаления значения отдельной личности в господствовавшей тогда советской философии. Фактически Бахтин «выдумал» своего собственного Достоевского, который якобы восхищался богатством и неповторимостью «личностных миров» своих героев, но не претендовал на создание собственного философского мировоззрения. Нелепость такого подхода ныне не может не быть очевидной для каждого, кто хорошо знает тексты Достоевского. Популярность точки зрения Бахтина в западном исследовательском сообществе является наглядным свидетельством кризиса и деградации философии и гуманитарной науки на Западе; воинствующая либеральная идеология принуждает философов и литературоведов видеть в культуре только «плюрализм», «права личности», «толерантность» и прочие священные ценности либерализма, а последовательные формы традиционной философии, особенно религиозной, считать проявлением «дискурса власти» и «тоталитарного сознания». В этой ситуации есть злая ирония судьбы: работы Бахтина, который сам пострадал от сталинского тоталитаризма и советской цензуры, в наши дни становятся эффективным орудием новейшей «либеральной цензуры» в отношении великого русского мыслителя.

Подавляющее большинство русских мыслителей начала XX века придерживались в своей интерпретации творчества Достоевского принципа, противоположного тому, который выдвинул Бахтин. В достаточно ясной форме он выражен, например, в работе Тареева: «...во всех героях Достоевского, в идиотизме Мышкина, в карамазовщине, в логике Раскольникова — во всех есть несколько правды, во всех открывается человеческая природа, обычно прикрытая тысячелетним покровом культурного уравнения, общежительного сглаживания»⁴. Это означает, что *все главные*

⁴ Тареев М. М. Достоевский как религиозный мыслитель // Христианское чтение. 1907. № 11. С. 587.

герои Достоевского в некоторой степени выражают последовательное философское мировоззрение своего автора, поэтому для раскрытия этого мировоззрения необходимо соединить их взгляды в некоторую органическую общность. Это частично удалось сделать в начале XX века; можно сказать, что русская философия этой эпохи в лице своих наиболее ярких представителей смогла приблизиться к пониманию сути философских взглядов Достоевского, причем сделано это было не только в работах, прямо направленных на интерпретацию его произведений, но и в собственных оригинальных работах этих мыслителей. Как уже было сказано, идеи Достоевского создали саму атмосферу религиозных и философских исканий в России в конце XIX — начале XX века, поэтому все философские достижения этой эпохи в той или иной степени можно рассматривать как «разъяснение» его религиозно-философского учения.

3

Значительная часть устремлений русских религиозных философов начала XX века стала прямым результатом религиозных исканий Достоевского. Деятели «нового религиозного сознания» вслед за Соловьевым критиковали историческую церковь за ее расхождение с требованиями культуры и общественного развития и пытались показать путь к обновленному истинному христианству, которое должно было дать основу для преобразования личной и общественной жизни, для окончательного расставания со «средневековым мирозерцанием», сохранение которого в европейской и русской жизни было обусловлено господством ложного христианства. Основу для этого молодое поколение русских философов находило именно у Достоевского. Его слова о великой грядущей роли православия в русской и европейской жизни, которые часто приводят в доказательство его согласия с церковной религией, на деле имеют в виду не реальную Православную церковь, а некое грядущее, *преображенное* православие, которое скорее должно было отрицать наличную церковь, чем быть ее естественным продолжением. Организовав в 1900 г. Религиозно-философские собрания, Д. С. Мережковский пытался практически реализовать эту идею Достоевского, а когда понял, что консерватизм церкви не позволит ей принять никаких новшеств, попытался создать новую религию Третьего Завета. При всей наивности этих «реформационных» усилий они прямо вытекали из глубинных устремлений Достоевского.

Тот же самый Мережковский в самом начале XX века задал наиболее плодотворную линию интерпретации произведений писателя, его книга «Л. Толстой и Достоевский» (1903) стала точкой отсчета для всех последующих попыток восстановить в связной форме философское мировоззрение Достоевского. В сочинениях Мережковского и близких ему деятелей «нового религиозного сознания» характерной чертой стало сопоставление и противопоставление религиозных учений Достоевского и Толстого, очень

часто в этом контексте появлялся также Ф. Ницше (особенно в сочинениях Л. Шестова). Этот факт дает дополнительную иллюстрацию мысли о том, что для философов XX века Достоевский был таким же религиозным реформатором, какими в то время воспринимались Толстой и Ницше.

Называя Толстого «тайновидцем плоти», а Достоевского «тайновидцем духа» и пророчески предсказывая необходимость объединения их религиозных истин в единой и окончательной религии Св. Духа, религии Третьего Завета, Мережковский все-таки именно истину Достоевского считал главным залогом этой новой религии. Эту историческую схему развития форм христианства, позаимствованную у философа-мистика XII века Иоахима Флорского, вряд можно буквально приложить к Достоевскому, но Мережковский совершенно правильно утверждает, что писатель в своих произведениях хотел показать суть грядущего истинного христианства. Главной чертой религии Св. Духа, по Мережковскому, является полное соединение человека с Богом, и такое соединение должно придать человеческой жизни мистические черты, человек должен будет обрести мистическое всемогущество, почувствовать освобождение ото всех законов, которые, как кажется нашему обыденному сознанию, безраздельно господствуют над нами. Разъяснение этой мистической перспективы Мережковский и находит у Достоевского. Особенно оригинально он интерпретирует в этом контексте роман «Преступление и наказание», поступок Раскольникова он понимает как своего рода радикальный эксперимент, в котором герой хотел проверить границы своей свободы: «...Раскольников, *первый из людей*, “выдумывает” и совершает действительно небывалое, неведомое в мире, новое преступление такое, какого никто и никогда не совершал до него, преступление нового порядка нравственных измерений <...> — *преступление для преступления* — без расчета, без цели, без страсти, по крайней мере, без страсти сердца, только с холодной, отвлеченною страстью ума, познания, любопытства, опыта. На опыте желает он узнать, “испробовать” последнюю сущность того, что люди называют “злом” и “добром”, желает узнать последние пределы человеческой свободы. И он узнал их. Но выводы опыта превзошли его ожидания: он думал, что человек свободен; но он все-таки не думал, что человек *до такой степени свободен*. Этой-то беспредельности свободы и не вынес он: она раздавила его больше, чем вся тяжесть карающего закона»⁵.

Действительно, начиная с героя «Записок из подполья» и заканчивая Иваном Карамазовым, персонажи произведений Достоевского протестуют против законов земного бытия и в этом смысле пытаются встать на один уровень с Богом, чтобы обрести *божественную, абсолютную свободу*, позволяющую определять законы, а не подчиняться им. Считая, что Достоевский гениально увидел это новое, невиданное раньше и самое глубокое устремление человека, Мережковский утверждает, что писатель

⁵ Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. М., 2000. С. 276.

не смог найти высшего религиозного пути удовлетворения этой потребности. Вновь, как и в случае Тареева, мы видим странную самоуверенность ученика, который, критикуя учителя за «непоследовательность», решил, что он в своем философском развитии пошел дальше учителя, хотя на деле просто не дошел до его новаторских выводов.

Похожим образом интерпретировали главную тенденцию религиозной философии Достоевского другие известные представители «нового религиозного сознания» — Н. А. Бердяев и Л. Шестов. Бердяев в статье «Откровение о человеке в творчестве Достоевского» совершенно правильно утверждает, что Достоевский является великим «антропологом», в его философском мировоззрении человек приобретает характер абсолютного центра мироздания, замещая в этом качестве Бога. Впрочем, ни в этой статье, ни в других дореволюционных работах Бердяева мы не находим системной разработки этой важной идеи, только в эмиграции он напишет книгу, в которой представит подробную разработку своего видения учения Достоевского.

Шестов почти в каждой своей работе, начиная с книги «Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше» (1900), упоминает Достоевского и высказывает свое мнение о его произведениях, но наиболее последовательно и глубоко эта интерпретация проведена в книге «Достоевский и Ницше (философия трагедии)» (1905). Шестов высказывает весьма резкое утверждение, что молодой Достоевский (до «Записок из подполья») был рядовым писателем, близким к «натуральной школе», пропагандировавшей В. Г. Белинским, всё его творчество было подчинено идеалам «добра», защите «униженных и оскорбленных». Шестов отрицает какое-либо значение раннего творчества Достоевского с точки зрения решения глубоких проблем нашего существования: «Читатель, пожалуй, немного потерял бы, если бы первые рассказы Достоевского навсегда остались в голове их автора»⁶. Он придает чрезвычайно большое значение утверждению Достоевского о том, что на каторге он пережил «перерождение убеждений», и пытается объяснить смысл этих слов.

Каторга, по мнению Шестова, позволила Достоевскому понять, что в жизни есть ценность, о которой он не знал раньше и которая превосходит все известные ему ранее высшие ценности, направленные на благо других людей, — ценность собственного непосредственного существования, жизни как таковой. Это, действительно, было великим открытием Достоевского. Люди на протяжении всей истории привыкли жить, считая себя и свою жизнь только средством к каким-то «значимым» и «великим» целям, они привыкли служить авторитетной инстанции: Богу, государю, нации, человечеству, идее добра и всеобщего благоденствия. Достоевский после каторги осознает, что это всё ничего не значит по отношению к главной и абсолютной ценности собственного существования. Значимость этой новой идеи, обозначаемой Шестовым, не вызывает сомнений, ведь самое

⁶ Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Томск, 1996. Т. 1. С. 333.

оригинальное философское направление XX века — экзистенциализм, возник именно на ее основе и с учетом открытия Достоевского (например, известные французские экзистенциалисты Ж.-П. Сартр и А. Камю постоянно ссылались на произведения русского писателя и использовали его образы в своих сочинениях).

Шестов правильно указывает важный элемент философского мировоззрения Достоевского, имевший принципиальное значение для всей последующей философии. Однако он интерпретирует его слишком поверхностно и прямолинейно, в духе откровенного нигилизма, эгоизма и даже цинизма. Самым искренним высказыванием Достоевского, выражающим его мировоззрение, Шестов признает реплику героя «Записок из подполья», который так характеризует себя: «...я только на словах поиграть, в голове помечтать, а на деле мне надо, знаешь чего: чтоб вы провалились, вот чего! Мне надо спокойствия. Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить. Знала ль ты это, или нет? Ну, а я вот знаю, что я мерзавец, подлец, себялюбец, лентяй»⁷. Шестов делает весьма радикальный вывод из своих рассуждений о «перерождении убеждений» Достоевского: «“Записки из подполья”, это — раздирающий душу вопль ужаса, вырвавшийся у человека, внезапно убедившегося, что он всю свою жизнь лгал, притворялся, когда уверял себя и других, что высшая цель существования, это — служение последнему человеку. До сих пор он считал себя отмеченным судьбой, предназначенным для великого дела. Теперь же он внезапно почувствовал, что он ничуть не лучше, чем другие люди, что ему так же мало дела до всяких идей, как и самому обыкновенному смертному. Пусть идеи хоть тысячу раз торжествуют: пусть освобождают крестьян, пусть заводят правые и милостивые суды, пусть уничтожают рекрутчину — у него на душе от этого не становится ни легче, ни веселее. Он принужден сказать себе, что если бы взамен всех этих великих и счастливых событий на Россию обрушилось несчастье, он чувствовал бы себя не хуже, — может быть, даже лучше...»⁸.

В оправдание Шестова можно сказать, что он приписывает Достоевскому не обычный, а *экзистенциальный* эгоизм, который основан на придании абсолютной ценности самого *бытия* личности, во всем богатстве его проявлений, а не каких-то частных ее потребностей, как в обычном эгоизме. Тем не менее убеждение в том, что Достоевский пришел к абсолютному отрицанию значения любых идей по отношению к ценности непосредственного существования личности, является совершенно неверным, можно привести множество прямых высказывания Достоевского, которые доказывают ошибочность позиции Шестова. Писатель прекрасно понимал, что жизнь

⁷ Достоевский Ф. М. Записки из подполья // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 5. С. 173–174.

⁸ Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии). С. 348–349.

«без идей» — это жизнь «животная», а не человеческая, и он не боялся прямо осуждать людей, которые ведут такую «животную» жизнь. Особенно наглядно это выступает в рассказе «Приговор» и в авторском комментарии к нему в «Дневнике писателя» за 1876 г. И здесь, и во многих других местах Достоевский утверждает, что среди нас есть небольшое количество «высших личностей» («высших типов»), которые имеют гораздо большее значение и влияние на общество и историю, чем все остальные люди, и преимущество этих «высших личностей» именно в обладании *высшими идеями*, которые они несут людям и реализуют в своей жизни.

Шестов прав в том, что Достоевский отрицает *традиционные* идеи и ценности, не позволяющие человеку полностью раскрыть свою сущность и войти в круг «высших личностей», какими могут стать *все люди*. Но на место этих ложных идей писатель предлагает поставить идеи, которые не подавляют ценность непосредственной жизни, а наоборот, помогают раскрытию и реализации присущей ей полноты. В качестве таких он видит *религиозные идеи* и прежде всего идею бессмертия. Об этом Достоевский очень ясно говорит в упомянутом выше комментарии к собственному рассказу «Приговор»: «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. 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 нее одной вытекают*»⁹.

Именно в понимании смысла указанной высшей идеи Достоевский наиболее решительно расходится с традиционным христианством, в любой его конфессии¹⁰. Церковное учение, как и многие системы прежней философии, были направлены на подчинение личности и ее жизни высшей инстанции бытия — Богу и Его Царствию Небесному. Достоевский же понимает правильную религию как раскрытие абсолютности самого человека и его земной жизни, поэтому для него истинное христианство есть *учение о тождестве Бога и человека*; человек здесь и есть универсальная форма явленности Бога в земной, эмпирической действительности. Эту мысль наиболее прямо выражают несколько очень характерных его высказываний из рукописных набросков: «Да Христос и приходил за тем, чтоб человечество узнало, что земная природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале, что это и естественно и возможно»¹¹. «Христос есть Бог, насколько Земля могла Бога явить»¹². «Христианство

⁹ Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 г. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 24. С. 48.

¹⁰ Подробнее см.: *Евлампиев И. И.* Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб., 2012. С. 435–490.

¹¹ Достоевский Ф. М. Бесы. Рукописные редакции // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 11. С. 112.

¹² Достоевский Ф. М. Записная тетрадь 1876–1877 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 24. С. 244.

является доказательством того, что в человеке может вместиться Бог. Это величайшая идея и величайшая слава человека, до которой он мог достигнуть»¹³. В связи с этим и в идее бессмертия, естественной для истинного христианства, Достоевский видит не переход человека из земного бытия к бытию совершенному, божественному (в Царствие Небесное), а продолжение того же земного существования, той же земной жизни в какой-то модифицированной форме. Об этом наиболее лаконично и точно говорит Кириллов в романе «Бесы»; когда Ставрогин с удивлением констатирует, что Кириллов стал веровать в будущую вечную жизнь, тот уточняет: «Нет, не в будущую вечную, а в здешнюю вечную»¹⁴. Только при таком понимании бессмертия жизнь, проживаемая человеком, приобретает абсолютный характер и становится высшей религиозной ценностью.

Таким образом, Шестов правильно обозначил тот принципиально новый подход к философскому пониманию человека и его жизни, который стал главным открытием Достоевского, однако он остановился на этой констатации и совершенно не увидел, что писатель в рамках этого нового подхода построил целостную и последовательную философскую концепцию, раскрывающую сущность истинного христианства, резко отличающегося от церковной его версии.

Помимо всего прочего Шестов правильно замечает сходство философских представлений Достоевского и Ницше, он утверждает, что оба пришли к открытию ценности непосредственной жизни человека и тем самым заложили основы новой «философии жизни». Но в наследии немецкого философа Шестов также видит в качестве важного и нового только одну эту идею, точнее, одну эту ценность, а всю основную «систему» Ницше, вместе с идеями «сверхчеловека», «вечного возвращения» и «переоценки всех ценностей», признает не имеющей существенного значения. Здесь Шестов совершает ту же самую ошибку, что и в интерпретации философии Достоевского: он не видит, что Ницше с помощью указанных идей дал совершенно естественное и необходимое развитие представления об абсолютной ценности непосредственной жизни. Ницше, как и Достоевский, понимал, что если человек просто пребывает в непосредственной жизни и не пытается на ее основе создать что-то высшее, что-то абсолютно значимое для всех людей, то его жизнь *теряет* свою ценность и мало отличается от жизни животных.

Сопоставление философии Достоевского и Ницше становится плодотворным, когда мы уходим от распространенных, но совершенно неверных представлений о сугубо «православном» Достоевском и о радикальном «атеисте» Ницше. На деле оба они критиковали ложное историческое христианство и пришли к религиозной философии, восстанавливающей смысл истин-

¹³ Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 г. Рукописные редакции // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 25. С. 228.

¹⁴ Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 10. С. 188.

ного учения Иисуса Христа, в котором главным является представление о том, что человек может раскрыть в себе Бога и обрести непосредственно в земной жизни божественное совершенство. Разница между двумя мыслителями состояла только в том, что Достоевский не выдвигал на первый план свою критику церкви (возможно, только по цензурным причинам), а основное внимание обращал на раскрытие смысла учения истинного христианства, а Ницше прославился именно критикой церкви, в то время как религиозный и христианский характер его философии оказался скрыт за яркой богоборческой фразеологией. Если же с должным вниманием подойти к его философии и постараться понять ее именно как связную систему идей, направленной на раскрытие сущности человека и его судьбы в истории, то центральное понятие этой системы — сверхчеловек окажется своеобразной формой интерпретации образа Богочеловека, т.е. Иисуса Христа, точно совпадающей с интерпретацией Достоевского. И совершенно не случаен тот замечательный факт, что, когда Ницше в 1888 г. прочитал роман «Бесы» во французском переводе, его настолько привлекла история Кириллова, что он сначала сделал из нее большие выписки в свою рабочую тетрадь, а потом именно на основании этой истории сформулировал свое понимание образа Иисуса Христа в трактате «Антихрист». Ницше очень хорошо увидел то, что до сих пор не могут увидеть многие маститые исследователи Достоевского: через Кириллова и его парадоксальное «учение» писатель наиболее точно и полно выразил свое понимание образа и учения Иисуса Христа. И известная глава 35 из трактата «Антихрист», долгое время исключавшаяся из публикаций трактата церковной цензурой за «искажение» слов Иисуса к уверовавшему в него разбойнику на кресте, является выразительным свидетельством прямого и весьма принципиального влияния идей Достоевского на Ницше: совершенно очевидно, что здесь немецкий мыслитель оригинально использует ту интерпретацию учения Христа, которую Достоевский дает через Кириллова¹⁵.

В связи со всем сказанным не удивительно, что в начале XX века появилось огромное количество работ, сопоставляющих различные аспекты философских взглядов Достоевского и Ницше: сходство этих взглядов не вызывает никаких сомнений у внимательных наблюдателей. Впрочем, большинство такого рода работ было направлено на частные проблемы и не затрагивало главного — совпадения самих основ философских учений двух мыслителей. В основном такое сопоставление вело к приписыванию Достоевскому того же самого «нигилизма», который традиционно (и совершенно неверно) видели в качестве главного у Ницше. Более правильная оценка двух философских учений как проявления одной и той же тенденции к восстановлению истинного смысла христианства, утраченного в истории, стала возможной только в наши дни; этому во многом способствовала

¹⁵ Подробнее см.: *Евлампиев И. И.* Русская философия в европейском контексте. СПб., 2017. С. 70–95.

почти одновременная публикация в 1970–1980-е гг. рабочих тетрадей Ницше, содержащих выписки из романа «Бесы», и рукописных записей Достоевского, очень важных для окончательной оценки его взглядов.

Наиболее важным для понимания того истинного христианства, которое выразил в своем творчестве Достоевский, является усмотрение его *гностических истоков*. На протяжении многих веков церковные критики изображали гностицизм как еретическое уклонения от «генеральной» линии ортодоксального христианства, однако открытие в XX веке целого комплекса древнейших гностических апокрифов и становление подлинно научного подхода к исследованию раннего христианства привело к совершенно иному его образу. Стало ясно, что ортодоксальная традиция в известной нам форме сложилась только в середине II века, в то время как раннее христианство и само учение Иисуса Христа носило как раз «гностический» характер и было наиболее адекватно выражено именно в древнейших памятниках, которые позже были объявлены церковью апокрифическими, — в Евангелии от Фомы, Апокрифе Иоанна, Евангелии от Филиппа, Евангелии от Марии, Евангелии Истины и др., а также в самом главном памятнике истинного, гностического христианства — в Евангелии от Иоанна¹⁶.

Тот факт, что Достоевский использует главную философскую тенденцию гностического христианства — идею тождества Бога и человека, непосредственного присутствия Бога в человеке (эту идею русские мыслители заимствовали из немецкой философии начала XIX века, из систем Фихте, Шеллинга и Гегеля), было замечено многими интерпретаторами и критиками; гораздо сложнее, но и гораздо более существенно для понимания характера религиозности писателя было увидеть, что он талантливо использует в своих произведениях также и важные слагаемые *гностического мифа*, широко известного потому, что именно против него была направлена церковная критика на протяжении всей истории. Самым главным и самым характерным слагаемым гностического мифа является концепция «двух Богов», согласно которой Творец нашего мира, персонаж первой книги Ветхого Завета, Книги Бытия, есть на самом деле несовершенный, злой Бог-Демиург, выдающий себя за единственного благого Бога, но не являющийся таковым. Обманывая людей с помощью своей ложной религии — иудаизма и основанного на иудаизме церковного христианства, — Демиург пытается не дать людям узнать об истинном Боге-Отце, путь к которому они должны найти в себе самих, соединившись с которым они преодолеют господство Демиурга и изменят земной мир, наполненный злом и страданиями, являющийся *подлинным адом*.

Именно понимание нашего мира как *ада* (в буквальном, неметафорическом смысле), а его Творца как злого Демиурга («князя мира сего»,

¹⁶ Подробнее см.: *Евлампиев И. И.* Неисказенное христианство и его первоисточники // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 4; Соловьевские исследования. 2017. Вып. 1–4.

по выражению Евангелия от Иоанна) наиболее легко усмотреть в произведениях Достоевского. Эта сторона художественного мировоззрения писателя была очень эмоционально и образно выражена поэтом-символистом и литературным критиком Н. Я. Абрамовичем в небольшой книге «Христос Достоевского» (1914). Он находит такое представление о земном мире в романе «Преступление и наказание». Называя картины петербургской жизни, предстающие на страницах романа, «дьяволовым водевилем», Абрамович далее пишет: «Царство Дьявола кошмарно и призрачно, и тому, кто утвержден на хотя бы смутном чувстве истины, должно казаться, что вот-вот все это марево дрогнет и разлетится. Тюрьмы, больницы, казармы, участки, вертепы, углы нищеты, животная роскошь тупых и пресыщенных, вся эта лава дикой, кощунственной, противоестественной жизни — кажется тяжким сном, которым тешится Дьявол. Но действительность кошмара — пребывает. <...> Не предана ли вся земля в полную власть Дьявола? Он — в воздухе, в крови людей, в их мыслях и чувствах, влияние его проникло во все наши источники; вокруг белых стен монастыря бьются черные грязные волны человеческой жизни и зловонное дыхание пробирается в монастырские сады и там много есть служителей Черного Господина»¹⁷.

Христа Достоевского Абрамович видит очень далеким от того Христа, которого почитают в церкви. Он рождается в каждом человеке в момент наивысшей муки, предельного страдания: «Христово начало разлито в мире и ежесекундно выявляется в нем и в самые страшные минуты гибели или падения дает крылья сознанию. В каждой улыбке любви и в каждой тайне страдания жив в мире Христос, обитающий в лоне всечеловеческого сознания. Вот почему каждый страдающий есть страстный крик о Нем и живая весть Его»¹⁸. И если каждый человек родит в себе Христа, то земля может преобразиться, стать из ада — раем. «Художником указано, что земля лежит не вне путей Христовых, путей спасения, наоборот, через нее лежит этот путь, и все содержание жизни на земле, принятое “в Дьяволе”, во зле, может быть принято и во Христе. Земля — одна из церквей Бога, святое место, дышащее, как и весь мир, благоговением к творческой силе. <...> Судьба на земле людей — совсем не та, которую знают они, она — странна, таинственна, ибо людей ждет и подстерегает — чудо: новая действительность и новая жизнь. В сущности человека — есть потенция перерождения в новое высшее существо. <...> Вся истина дана в мире и с миром. Всё дано, чтобы превратить землю в рай»¹⁹.

Абрамович дает очень поэтичное и в целом верное выражение гностической религиозности Достоевского, однако оно очень далеко от принятой ныне научной строгости, и поэтому его вряд ли можно считать веским аргументом в споре противоположных «партий» интерпретаторов; необходимо

¹⁷ Абрамович Н. Я. Христос Достоевского. М., 1914. С. 64–65.

¹⁸ Там же. С. 73.

¹⁹ Там же. С. 152–154.

признать, что в наши дни, так же как и в начале XX века, присутствие гностических представлений в творчестве Достоевского исследовано всё еще очень фрагментарно и неполно²⁰. Нам еще предстоит довести до конца дело, начатое мыслителями начала XX века: в полной мере оценить смелость писателя, который в условиях жесточайшей церковной цензуры не побоялся говорить об искажении учения Иисуса Христа в истории и дал черпывающе точное описание *истинного, гностического христианства*²¹.

4

После революции естественное развитие русской философии было прервано. Вскоре значительная часть известных мыслителей оказалась в эмиграции, а оставшиеся в Советской России были вынуждены замолчать. Эти условия не способствовали исследовательской работе, поэтому эпоха 1920–1930-х гг. отмечена подведением итогов и систематизацией того, что было сделано ранее, новых оригинальных идей появлялось мало. В эмиграции резко усилилось влияние Православной церкви, и многие из тех, кто ранее критиковал ее учение, резко изменили свои взгляды и стали защитниками традиционного православия. Это приводит к тому, что представление о «православном» Достоевском становится господствующим в эмигрантской литературе. Очень много теперь пишут и о том, что Достоевский пророчески предсказал русскую революцию в своем творчестве (особенно в романе «Бесы»).

В 1939 г. появилась большая книга Н. О. Лосского «Достоевский и его христианское миропонимание», в которой был дан наиболее капитальный вариант обоснования представления о том, что творчество писателя полностью согласуется с православием и фактически является «иллюстрацией» церковного христианского мировоззрения. Хотя некоторые наблюдения Лосского достаточно интересны и схватывают важные идей-

²⁰ Впрочем, исследование этой важнейшей темы продолжается, см., например: Москвина Е. В. Гностический миф о *salvator salvatus* и его элементы в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2018. № 3. С. 69–91; Тихомиров Б. Н. Наследие Достоевского и гностическая традиция. К постановке проблемы // Тихомиров Б. Н. «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». Статьи и эссе о Достоевском. СПб., 2012. С. 369–377.

²¹ Безусловно гностический характер христианства Достоевского наиболее наглядно проявляется в том факте, что в основу своего самого известного романа писатель положил самый экзотический и вызывающий (в религиозном смысле) фрагмент гностического мифа: представление о пленении божественной Софии, матери злого Демиурга, материальным миром, она становится в нем земной женщиной и даже блудницей и ждет освобождения от Иисуса Христа, который рождается простым человеком и своими силами должен раскрыть в себе божественное начало. Главные герои романа — Родион Раскольников и Соня Мармеладова — выступают художественными воплощениями этих мифологических персонажей (см.: *Евлампиев И. И. «Преступление и наказание»: мистический роман о рождении Спасителя в мире злого Демиурга // Соловьевские исследования. 2020. Вып. 3).*

ные мотивы произведений Достоевского, в целом работа выглядит крайне тенденциозной и совершенно неубедительной. Достаточно сказать, что ради заранее принятой цели доказать полное согласие взглядов Достоевского с православием Лосскому приходится признать самым значимым героем Макара Долгорукого, юридического отца Аркадия Долгорукого, главного героя романа «Подросток». Искусственность этого вывода, да и других утверждений Лосского говорит сама за себя и наглядно показывает, что автор книги больше думает о защите своих собственных убеждений, чем о сущности философских идей великого русского писателя.

Основная дореволюционная линия интерпретации творчества Достоевского получила итоговое обоснование и развитие в книге Бердяева «Мирозозерцание Достоевского», опубликованной в 1929 г. в Берлине. Дореволюционные работы Бердяева не заключали в себе целостного осмысления философского мировоззрения писателя, однако в этой поздней книге Бердяев осуществил удачное обобщение и своих прежних мыслей, и идей своих коллег по религиозно-философскому движению; можно признать, что он дал достаточно точное описание главных принципов философии Достоевского.

Бердяев верно характеризует Достоевского как великого метафизика, который в своей неклассической метафизике раскрыл значение человека как абсолютного центра всей реальности. Религиозные взгляды писателя Бердяев совершенно правильно определяет как христианский гнозис (точно так же он определял и свою религиозную позицию), основанный на идее неразрывного единства человека и Бога и ведущий к представлению о человеке как существе, стремящемся к абсолютному совершенству, к реализации в себе божественного начала бытия. Бог в этом случае становится просто условным обозначением бесконечной сущности человека и идеальной целью его устремления к раскрытию полноты божественного начала в себе самом.

Бердяев правильно указывает на первостепенное значение проблемы зла для Достоевского; при понимании человека как абсолютного существа, стремящегося ко все большему совершенству, источником зла является противоречивость сущности человека, т.е. сущности Бога, в этом смысле зло неуничтожимо и борьба с ним в себе самом является важнейшим фактором движения к совершенству и для человека, и для Бога. Также Бердяев ясно описывает диалектику индивидуальной независимости и нерасторжимого единства всех людей в метафизике Достоевского. С одной стороны, каждый из нас осознает свою неповторимую личность центром бытия, которому должно быть подчинено всё существующее, но, с другой стороны, раскрывая в себе божественное начало, человек чувствует, что его обособленность является ложной и он существует в единстве со всеми людьми. Эта диалектика отражается в противоположности двух форм любви: на одном полюсе находится полая любовь, выражающая обособление личности и стремление к господству над всем, на другом полюсе — духовная любовь ко всем людям, требующая служить каждому и всем.

Книга Бердяева дала убедительное доказательство тому, что многообразные усилия русских философов начала XX века проникнуть в сущность художественного мира Достоевского дали свои плоды и все вместе они сумели наметить направление для окончательной трактовки его религиозно-философского учения, с максимальной полнотой выражающего, в понятной современному человеку форме, великое учение Иисуса Христа.

Хотя в целом эмигрантская литература оказалась бедной на новые идеи в отношении творчества Достоевского, можно указать и на некоторые исключения. Это прежде всего работы А. Л. Бёма и Л. П. Карсавина. Альфред Бём именно в эмиграции создал свои самые интересные литературоведческие работы. Одной из его заслуг стала критика сложившегося ложного мнения о существенном различии ранних и зрелых произведений Достоевского и об отсутствии серьезного философского содержания в ранних произведениях. Это ложное убеждение в очень резкой форме выразили Шестов и Мережковский, и затем оно было повторено во множестве работ без какого-то солидного доказательства. Бём, напротив, показывает, что ключевые темы позднего творчества Достоевского зарождаются уже в его ранних сочинениях. В частности, анализ повести «Хозяйка» приводит его к выводу, что в старике Мурине можно увидеть прообраз Великого Инквизитора, а саму повесть понять как первый подход к важной теме, проходящей через всё творчество Достоевского, — как первую попытку, весьма завуалированную по цензурным соображениям, критики ложного исторического христианства и поисков истинного христианства. Бём задает риторический вопрос о том, «не в 40-х ли уже годах Достоевский создал свою *теорию пленения церковью подлинного христианства*». И предполагая, что на него нужно дать положительный ответ, продолжает: «Только — в отличие от позднейшего его истолкования в духе славянофильского противопоставления православия католичествому — здесь мы имеем более общую концепцию — противопоставления свободного христианства церковности вообще»²².

Важным результатом изысканий Бёма было доказательство связи романа «Подросток» с творчеством Л. Н. Толстого; Бём выявил наличие в романе чрезвычайно важного плана, направленного на критику исторических взглядов Толстого, выраженных в романе «Война и мир».

В Советской России уже в 1920-е гг. дореволюционные традиции философского литературоведения сошли на нет, но одновременно активно формировались новые школы, некоторые из которых будут определять развитие достоевсковедения на протяжении последующей истории, вплоть до конца советской эпохи. Эта тема имеет свой драматический сюжет, свои конфликты, противоречия и несомненные достижения, но мы оставляем ее в стороне. Из всех возникших тогда тенденций мы упомянем только ту, которая наиболее быстро исчезла по мере усиления идеологического

²² Бём А. Л. Достоевский. Психоаналитические этюды // Бём А. Л. Исследования. Письма о литературе. М., 2001. С. 326.

диктата в сталинскую эпоху и которая оказала наименьшее влияние на последующее советское литературоведение; имеется в виду психоаналитическая линия исследования. Особое внимание к творчеству Достоевского в фрейдовском психоанализе было во многом обусловлено тем, что сам родоначальник этого направления увидел в творчестве русского писателя ясное выражение некоторых своих известнейших идей и написал о нем книгу под названием «Достоевский и отцеубийство».

Самый заметный недостаток относительно немногочисленных психоаналитических работ о Достоевском повторяет общий недостаток психоанализа как такового — это придание верно подмеченным частным факторам нашей психической жизни гипертрофированно большого значения и непропорциональное желание построить только на основе этих факторов общую философскую модель человека. Впрочем, значительная часть русских последователей З. Фрейда понимала его метод без того радикализма и тех крайностей, которые демонстрировали немецкие психоаналитики; во многих случаях мы видим использование характерных психоаналитических понятий и общих принципов, без существенного применения принципиального ядра фрейдовской философии — его представлений о структуре человеческой личности и концепции невротических комплексов. Став своего рода модой в гуманитарной среде, психоанализ часто использовался только как новое и яркое наименование. Например, уже упомянутый выше Альфред Бём назвал отдельное издание своих избранных работ о Достоевском «Психоаналитическими этюдами», однако собственно методология и теория Фрейда в этом сборнике используется в очень слабой степени.

Наиболее последовательно и целостно применял психоанализ для исследования творчества Достоевского и других русских писателей И. Д. Ермаков. Но именно поэтому и очевидные ошибки и натяжки этого направления, претендовавшего на философскую и культурологическую серьезность, наиболее очевидны в его работах. Весьма показательное мнение, которое о книге Ермакова «Очерки по анализу творчества Н. В. Гоголя (Органичность произведений Гоголя)» (1924) высказал В. Ходасевич, вспоминая уже в эмиграции атмосферу Москвы 1920-х гг.: «Однажды, в начале революции, в Москве, ко мне пришел мой знакомый психиатр И. Д. Ермаков и предложил мне прослушать его исследование о Гоголе. <...> Я был погружен в бурный поток хитроумнейших, но совершенно фантастических натяжек и произвольных умозаключений, стремительно уносивших исследователя в черный омут нелепицы. Таким образом мне довелось быть если не умиленным, то все же первым свидетелем “младенческих забав” русского литературного фрейдизма. В начале двадцатых годов труд Ермакова появился в печати — и весь литературоведческий мир, можно сказать, только ахнул и обомлел, после чего разразился на редкость дружным и заслуженным смехом»²³.

²³ Ходасевич В. Книжки и люди. Курьезы психоанализа // Возрождение (Париж). 1938. 15 июля.

Наиболее детально и системно Ермаков подошел именно к исследованию творчества Достоевского, создав о нем в середине 1920-х гг. объемную книгу, которая осталась неопубликованной до наших дней. Исчерпывающую характеристику главного недостатка методологии Ермакова дал А. Эткин в предисловии к современному изданию его литературоведческих работ: «Его разборы характеризуются последовательным применением классического фрейдовского метода: анализу подвергаются герои и авторы, но не тексты. Героям Ермакова — Гоголю, Пушкину и Достоевскому и их героям — Чичикову, Сальери, Карамазовым и многим другим — приписываются такие чувства и их комплексы, как будто это живые люди, пациенты аналитика, которых он слушал на кушетке или, по крайней мере (не будем здесь ригористами), наблюдал в клинике. Но это не так. Есть радикальная разница между ситуацией лечения и ситуацией чтения. Психоаналитик знает о своих пациентах совсем иное, чем знают о них их друзья или супруги, и также иное, чем он сам знает о своих друзьях или супруге: не больше и не меньше, но иное. Искусство психоаналитика начинается с материала, а не с выводов. Между тем, о героях Достоевского Ермаков и даже сам Фрейд знает лишь то же самое, что знает о них любой читатель Достоевского: то и только то, что написано»²⁴.

Однако, несмотря на малое значение идей Ермакова и в целом психоаналитического направления для понимания творчества Достоевского, оно представляет собой яркую страницу в литературоведении революционной и ранней советской эпохи и должно сохраниться как памятник той эпохи. Кроме того, будучи совершенно неверным с теоретической точки зрения, психоанализ дает наглядную реализацию той модели отношения к литературе, которая очень характерна для нашего обыденного сознания и которая заставляет очень многих читателей относиться к героям литературного произведения как к реальным людям, жизнь которых можно пытаться угадать за пределами событий, описанных в тексте. Не случайно в наши дни это направление продолжает процветать, повторяя в самой грубой форме те же самые ошибки, которые были характерны для него сто лет назад.

До сих пор мы говорили о различных направлениях в исследовании творчества Достоевского, представители которых исходили из безусловной предпосылки о том, что в его произведениях самым главным является религиозно-философское содержание, что писатель является одновременно философом, использующим художественный текст как форму для выражения важных идей. Но в русской исследовательской литературе проявилась любопытная тенденция к игнорированию или даже к прямому отрицанию значимости этого слагаемого произведений Достоевского. Несомненно, это было связано с чрезвычайно большим влиянием на общественное сознание России позитивизма, отрицавшего весь спектр традиционных

²⁴ Эткин А. И. Д. Ермаков и начало русского психоанализа // Ермаков И. Д. Психоанализ литературы. Пушкин. Гоголь. Достоевский. М., 1999. С. 8.

философских проблем, особенно метафизических и религиозных, а также с господством сначала (во второй половине XIX века) революционно-демократической критики, а потом (с конца века) марксистского подхода ко всем явлениям культуры. В пользу этого мнения, как ни странно, давали дополнительные аргументы те представители религиозной философии (Шестов и Мережковский), которые утверждали, что в ранних произведениях писателя нет философского содержания; поскольку многие исследователи проницательно замечали, что на деле между ранними и поздними сочинениями Достоевского нет существенной разницы, этот вывод можно было попытаться перенести и на самые известные его романы. Указанное направление можно условно назвать «социологическим», поскольку во всех этих подходах именно социальные отношения (общественная среда) выступают в качестве главного, а иногда и единственного фактора для объяснения всего богатства человеческих проявлений.

Первым и предельно наглядным примером такой методологии исследования произведений Достоевского стала известнейшая работа Н. К. Михайловского «Жестокий талант», написанная вскоре после смерти писателя. Беспрекословный сторонник позитивизма, Михайловский был органически не способен воспринимать религиозные и метафизические идеи, для него литература представляла художественным «двойником» науки, т. е. должна была заниматься познанием социальных явлений, таким же последовательным и строгим, в той степени, как это возможно для искусства, каким является познание природы в науке. В рамках такого подхода всю оригинальность творчества Достоевского (весьма сомнительную в его глазах) он сводил к гипертрофированному изображению социальных типов, особенно тех, которые мы называем «отрицательными» и которых в критике того времени называли «хищными». Стиль работы Михайловского хорошо иллюстрирует такое высказывание: «Прежде всего надо заметить, что жестокость и мучительство всегда занимали Достоевского, и именно со стороны их привлекательности, со стороны как бы заключающегося в мучительстве сладострастия. <...> я думаю, что никто в русской литературе не анализировал ощущений волка, пожирающего овцу, с такою тщательностью, глубиной, с такою, можно сказать, любовью, как Достоевский, если только можно в самом деле говорить о любовном отношении к волчьим чувствам. И его очень мало занимали элементарные, грубые сорта волчьих чувств, простой голод, например. Нет, он рылся в самой глубокой глубине волчьей души, разыскивая там вещи тонкие, сложные — не простое удовлетворение аппетита, а именно сладострастие злобы и жестокости. Эта специальность Достоевского слишком бросается в глаза, чтобы ее не заметить»²⁵.

Работа Михайловского очень показательна с точки зрения общей методологии исследований, которые можно отнести к рассматриваемому

²⁵ Михайловский Н. К. Жестокий талант // Михайловский Н. К. Соч.: в 6 т. СПб., 1897. Т. 5. Стлб. 5–6.

направлению: в них берется какая-то одна явная и известная социальная, психологическая, историческая, криминологическая проблема и все творчество Достоевского рассматривается только под углом зрения этой проблемы. Если Михайловский в своей статье исследует отражение проблемы мучительства и страданий, то, например, Чиж в своих известных книгах «Достоевский как криминалист» и «Достоевский как психопатолог» детально рассматривал, как в произведениях писателя были описаны особенности работы сыщиков и следователей, занимающихся расследованием преступлений, и как он описывает различные формы психических болезней. Безусловно, такого рода анализ полезен как основа для более глубоких философско-теоретических исследований, однако авторы соответствующих работ должны понимать, что занимаются второстепенным делом и главное содержание анализируемых ими произведений лежит совсем в другой плоскости.

Наиболее объемный анализ именно социальных факторов, определявших жизнь людей в России XIX века, на материале произведений Достоевского провел В. Ф. Переверзев в книге «Творчество Достоевского (Критический очерк)» (1912). Следуя традиции демократической критики в отношении творчества Достоевского (В. Г. Белинский, Н. А. Добролюбов и др.), Переверзев утверждал, что в изображении героев высшего общества писатель обличает «упадочное мещанство», обреченное на исчезновение в ходе социального прогресса, а самой главной позитивной чертой его творчества считал способность с помощью картин страданий бедных и униженных членов общества увлекать равнодушных людей к действию ради установления социальной справедливости. Неадекватность такого отношения к творчеству великого религиозного философа очевидна, однако именно этот подход стал определяющим в марксистской критике начала XX века и затем на протяжении почти многих десятилетий оставался единственно возможным в советском литературоведении.

В конце 1980-х гг., после многих лет забвения, труды мыслителей Серебряного века начали возвращаться в контекст российского достоевковедения, и оказалось, что они ничуть не утратили своего идейного значения. Ныне можно уверенно утверждать, что наиболее глубокие из них должны стать основанием для уже близкого окончательного понимания смысла важнейших художественных образов Достоевского и его философских идей.

