

1941

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ)

Русская литература

№ 3

Историко-литературный журнал

2012

Издается с января 1958 года

Выходит 4 раза в год

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
О. В. Сливцкая. Неожиданное в мире закономерного: «вдруг» у Льва Толстого . . .	3

К 200-ЛЕТИЮ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ 1812 ГОДА

Письма Д. В. Давыдова к А. И. Чернышеву 1813 года (вступительная заметка, перевод, подготовка текста и комментарии Н. Л. Дмитриевой)	16
Письма Д. В. Давыдова к А. И. Михайловскому-Данилевскому (1815—1837) (вступительная статья, подготовка текста и комментарии И. В. Кошценко)	26
В. Е. Багно. Хвала или хула (к спорам о стихотворении А. С. Пушкина «Наполеон»)	70

ПРОБЛЕМЫ ТЕКСТОЛОГИИ

А. Г. Гродецкая. Текст «Воскресения» в реконструкции Н. К. Гудзия (принципы, полемика, итоги)	73
--	----

ПУБЛИКАЦИИ И СООБЩЕНИЯ

И. В. Федорова. Апокрифы и исторические предания в русской паломнической литературе XII—XIX веков: 1. Апокрифы о Крестном древе	88
К. Н. Лемешев. К вопросу об источниках «Риторики» М. В. Ломоносова	107
М. Ю. Степина. К атрибуции критических отзывов о Н. А. Некрасове (1840-е годы)	123
К. А. Баршт. «Птица», но не «ворон степной» Макара Алексеевича Девушкина («Бедные люди» Ф. М. Достоевского)	132

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
«НАУКА»

ИРЛИ РАН
БИБЛИОТЕК

О ФИЛОСОФСКОМ ПОДТЕКСТЕ ФОРМУЛЫ «ЕСЛИ БОГА НЕТ...» В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО*

Знаменитая формула «Если Бога нет...» в различных ее вариантах представлена во многих произведениях Достоевского. Особенно значительную роль она играет в «Братьях Карамазовых». Как известно, «главный вопрос, который проведется во всех частях» «Жития великого грешника», Достоевский определял как «тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь — существование божие».¹

Напомню, что в книге второй «Неуместное собрание» Петр Александрович Миусов рассказывает об Иване: «Не далее как дней пять тому назад, в одном здешнем, по преимуществу дамском, обществе он торжественно заявил в споре, что *«...если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие. <...> ...уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, всё будет позволено, даже антропофагия»* (14, 64—65; курсив мой. — С. К.).

Дальнейшую диалектику развития этого мотива «Братьев Карамазовых» тонко выявил Р. Джексон: «Мука Ивана Карамазова заключается в том, что он допускает существование религиозного нравственного закона, но не верит в бессмертие собственной души или в добро, заложенное в человеке. В конечном счете он жертва фатальной логики своей позиции: абсолютно веря в конкретную, как бы ежедневно-рутинную взаимозависимость добродетели и веры, но не обладая личной верой в бессмертие, он приходит к интеллектуальному положению, согласно которому „все дозволено“. Его нравственная природа не допускает открытого санкционирования смерти своего отца, но эти идеи воспринимаются его „учеником“ Смердяковым, который и воплощает их с безжалостной логикой.

Практические последствия для человека неверующего, исходящие из тезиса Ивана — „нет добродетели, если нет бессмертия“, схватываются немедленно Дмитрием Карамазовым.

„— Позвольте, — неожиданно крикнул вдруг Дмитрий Федорович, — чтобы не ослышаться: «Злодейство не только должно быть дозволено, но даже признано самым необходимым и самым умным выходом из положения всякого безбожника»! Так или не так?

— Точно так, — сказал отец Паисий.

— Запомню” (14, 65).

Дмитрий делает эти выводы, но в конце не поступает согласно им. Смердяков же, чей интеллектуальный процесс напоминает жесткие правила грамматики, приходит к тем же выводам и действует соответственно. „...ибо коли бога бесконечно нет, то и нет никакой добродетели“, — напоминает он Ивану во время последней встречи с ним, добавляя: „...да и не надобно ее тогда вовсе” (15, 67; курсив мой. — С. К.).

Этот окончательный вывод, эта упрощенная дедукция, этот пьянящий прыжок в преступление и хаос — „да и не надобно ее тогда вовсе“, скрытый за рассуждениями Ивана, глубоко беспокоит Достоевского. Как преодолеть фатальную логику или—или: или вера — или людоедство; или блаженство — или нигилистическое

* Работа выполнена в рамках проекта, поддержанного грантом РГНФ, проект № 12—24—08000а (м).

¹ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1986. Т. 29. Кн. 1. С. 117. Далее ссылки на это издание в тексте с указанием тома и страницы.

отчаяние? Таковы крайности выбора, заключенного в положении Ивана о том, что „нет добродетели, если нет бессмертия“.

„— Блаженны вы, коли так веруете, или уже очень несчастны!“, — пронзительно замечает Ивану старец Зосима.

„— Почему несчастен? — улыбнулся Иван Федорович.

„— Потому что, по всей вероятности, не веруете сами {...} в бессмертие вашей души...“ (14, 65).

Себе и человечеству Иван оставил мало места для маневрирования или нравственности. {...} Иван ничего не обнаруживает в человеке, никакого действия вечно-го закона в человеческом сознании, который мог бы противостоять его преступным тенденциям или направить его к спасению. Отсюда его опора на авторитарную церковь-государство. Позиция старца Зосимы совершенно иная. Как и Иван, он тоже верит во вселенскую церковь „в конце времен“. Но и пока что он не впадает в отчаяние. В то время как Иван рассчитывает на социально-религиозное принуждение и силу отлучения, Зосима верит в божественный закон, действующий в человеке, и в „закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести“ (14, 60). По сути дела, Зосима утверждает веру в совесть человека, в его возможность свободно достигнуть понимания истины и добра путем собственной совести.²

Пытаясь воссоздать философский подтекст этого мотива Достоевского, Р. Джексон справедливо истолковывает противостояние Зосимы и Ивана как противоположность между пелагианством, утверждавшим «полную свободу человека в выборе добра и зла с тем, чтобы в конце концов обнаружить путь спасения», и «августиновской доктриной, или янсенизмом», согласно которым «человек после первородного грехопадения не обладает силой воздержания от грехов и может быть спасен лишь благодаря благодати Божьей». Позиция Ивана вызвала у исследователя также и вполне обоснованные параллели с идеями Т. Гоббса,³ а в академическом издании «Полного собрания сочинений» Достоевского есть отсылка к Б. Паскалю (15, 536).⁴ Остается нерешенным вопрос о том, каков философский подтекст этого мотива в рамках современной Достоевскому европейской философии XIX века.

1

В связи с этой формулой обычно вспоминают реплику Ф. Ницше: «Бог умер» из его «Веселой науки», опубликованной уже после смерти Достоевского. Однако в период основных философских влияний, испытанных Достоевским и определивших его мирозерцание, был другой философ, который утверждал, что Бога, по крайней мере, в традиционном его понимании, нет, а религию объяснял как «опредмечивание» сознания, которое человек отрывает от себя и проецирует в потусторонность. Это сделал Л. Фейербах в книге «Сущность христианства» (1841), которая, как отмечено еще С. Н. Булгаковым,⁵ а затем показано в работах В. Н. Белопольского и И. П. Смирнова, безусловно, была в орбите внимания Достоевского и отразилась в его творчестве, по крайней мере, начиная с «Записок из Мертвого дома».⁶

² Джексон Р. Проблема веры и добродетели в «Братьях Карамазовых» // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1991. Т. 9. С. 125—127.

³ Там же. С. 126.

⁴ В приведенном В. Е. Ветловской высказывании Б. Паскаля: «Несомненно, что из того, смертна душа или бессмертна, вытекает полное различие в морали» (Паскаль Б. Мысли (о религии). М., 1905. С. 239), — впрочем, только констатируется зависимость между моралью и верой или неверием в бессмертие души.

⁵ См.: Булгаков С. Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 181.

⁶ Белопольский В. Н. Достоевский и философская мысль его эпохи. Концепция человека. Ростов, 1987. С. 165—185; Смирнов И. П. Отчуждение-в-отчуждении. «Записки из Мертвого

В формуле Ивана Карамазова «Нет бессмертия души, так нет и добродетели, значит все позволено» (14, 93) воспроизведено логическое умозаключение, которое сделал антропотейзм Л. Фейербаха Макс Штирнер в своей нашумевшей книге «Единственный и его собственность», вышедшей в конце 1844 года.⁷ Влияние этого мыслителя на Достоевского было показано в известной брошюре Н. Отверженно-го,⁸ в моем докладе «О философских истоках и природе иррационализма Достоевского»,⁹ сделанном на Международной конференции Бристольского университета «Russian Irrationalism in the Global Context», а также в докладе Т. Шимидзу «Достоевский и Штирнер», произнесенном на XIV Международном Симпозиуме Достоевского в Неаполе.¹⁰

Тем не менее, до настоящего времени не было обращено внимания на то, что вся первая часть книги Штирнера представляет собой как раз истолкование фейербаховской «Сущности христианства» как «уничтожения веры»¹¹ и обоснование того, что из признания человека Богом следует с необходимостью обоснование эгоизма и имморализма. Нравственные отношения, утверждает Штирнер, «только там моральны, только там соблюдаются нравственно-разумно, где считаются религиозными сами по себе» (с. 85). Коль скоро «„высшие силы“ существуют лишь потому, что я возвышаю их, а сам принижаясь», то во главу угла ставится сам индивид: «...я ничего не стану больше делать для него „во имя Бога“, ничего и „во имя человека“, и то, что я делаю, то делаю „ради себя“. Только так удовлетворит меня мир...» (с. 307). Уже предисловие к книге Штирнера заканчивается провозглашением решительной индифферентности к добру и злу: «Божественное — дело Бога, человеческое — дело человечества. Мое же дело не божественное и не человеческое, не дело истины и добра, справедливости, свободы и т. д. это исключительно мое, и это дело, не общее, а *единственное* — так же, как и я — единственный».

Для Меня нет ничего выше Меня» (с. 9).

Логичность реакции Штирнера на философию Фейербаха ощущалась многими философами, в частности С. Н. Булгаковым: «...антропотейзм в качестве вывода из атеизма содержит в себе внутреннее противоречие, ибо относительно частностей утверждает то, что отрицает в общем и целом, именно, уничтожая Бога, стремится сохранить божественное, святыню. Внутренняя и необходимая диалектика атеизма ведет поэтому от антропотейзма к религиозному нигилизму, к отрицанию всякой святыни, всякой ценности или, что то же, к возведению факта, потому только, что он — факт, в ранг высшей ценности, к приданию религиозного значения факту как таковому. Эту диалектику атеизм совершил при жизни Фейербаха в учении

дома» в контексте европейской философии 1840-х гг. (Фейербах & Co) // Смирнов И. П. Тексто-мафия. Как литература отзывается на философию. СПб., 2010. С. 59—72.

⁷ *Stirner Max. Des Einzige und sein Eigentum.* Leipzig, 1845. О времени выхода книги см., в частности: *Отверженный Н. Штирнер и Достоевский.* М., 1925. С. 10.

⁸ *Отверженный Н.* Указ. соч.

⁹ См.: *Kibalnik S. 1) On Philosophical Sources and Nature of Dostoevsky's Anti-Rationalism // Russian Irrationalism in the Global Context.* Bristol, 2012 (in print); 2) Достоевский и Макс Штирнер (О философских истоках антииндивидуализма и антирационализма писателя) // Достоевский и современность. Материалы XXVII Международных Старорусских чтений 2011 года. Вел. Новгород, 2012. С. 179—186.

¹⁰ См. краткое его изложение: *Shimizu Takayoshi. Dostoevsky and Max Stirner // Dostoevskij — Mente filosofica e sguardo di scrittore. Dostoevsky — Philosophical Mind, Writer's Eye.* Достоевский — Философское мышление, взгляд писателя. Abstracts. Traduzioni a cura di M. Venditti. Napoli. 2010. P. 102. Некоторые наблюдения на тему «Достоевский и Штирнер» есть в статье И. П. Смирнова «Отчуждение-в-отчуждении. „Записки из Мертвого дома“ в контексте европейской философии 1840-х гг.» (С. 90—91).

¹¹ *Штирнер М.* Единственный и его собственность. Харьков, 1994. С. 55. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием страницы.

Штирнера, проповедника нигилизма, аморализма и „эгоизма“, „сокрушителя святынь“ (Entheiliger).¹²

Отрицание уже не только Бога, но и фейербаховского «Богочеловека», и провозглашение «принадлежности себе», «моей мощи» и «моего самонаслаждения» (с. 144, 173, 308; курсив мой. — С. К.) — главная идея книги Штирнера. Когда Иван Карамазов, по словам Миусова, утверждает, «что для каждого частного лица, например как бы мы теперь, не верующего ни в бога, ни в бессмертие свое, нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему, религиозному, и что эгоизм даже до злодейства не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым, самым разумным и чуть ли не благороднейшим исходом в его положении» (14, 65) — или когда «черт» в «кошмаре Ивана Федоровича» (15, 69—84) пересказывает ему эти его мысли, то при этом воспроизводится идея немецкого мыслителя-бунтаря. Отчасти на это указывал С. Н. Булгаков, который, ошибочно полагая, что Достоевский, «никогда не знал Штирнера», цитировал его слова: «Ausser mir giebt es kein Recht» — и замечал, противореча при этом сам себе: «Как это все угадано Достоевским, который <...> глубоко проник в мировоззрение атеизма. Ведь приведенную немецкую фразу по-русски прямо же можно перевести роковой формулой Ив. Карамазова: *все позволено*, нет Бога, нет и морали. „Где стану я, там сейчас же будет место свято“».¹³

Если задаться вопросом о том, когда и каким образом Достоевский мог познакомиться с названными идеями Фейербаха и Штирнера, то совершенно очевидно, что это произошло еще в 1840-е годы, в пору участия его в кружке «петрашевцев». Как-то писатель произнес в нем речь «о личности и эгоизме», в которой он «хотел доказать, что между нами более *амбиции*, чем настоящего человеческого достоинства, и что мы сами впадаем в самоуменьшение, в размельчение личности от мелкого самолюбия, от эгоизма и от бесцельности занятий» (18, 129). Высказывалось весьма вероятное предположение, что эта речь была составлена Достоевским под впечатлением от книги Штирнера «Единственный и его собственность»;¹⁴ экземпляр его книги Достоевский мог позаимствовать из библиотеки М. В. Петрашевского.¹⁵

В комментариях к академическому изданию «Полного собрания сочинений» Достоевского в связи с образом Кириллова из «Бесов» вполне закономерно заходит речь об антропотейзме и при этом цитируются следующие слова Н. А. Спешнева из его писем к К. Э. Хоецкому (1847(?)): «Антропотейзм — тоже религия, только другая. Предмет обоготворения у него другой, новый, но не нов сам факт обоготворения. Вместо бога-человека мы имеем теперь человека-бога. Изменились лишь порядок слов. Да разве разница между богом-человеком и человеком-богом так уж велика?» (12, 222). При этом комментаторы отмечают, что Спешнев «тонко критикует антропотейзм, который „по крайней мере в той совершеннейшей форме, в какой он является у Фейербаха <...> тащит всего «человека» без остатка к богу»». «Это есть, — заключает он, — *второе вознесение бога-человека, или человека-бога, который, согласно легенде, взял с собой на небо и свое тело...*» (12, 222).¹⁶

¹² Булгаков С. Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха. С. 200. Еще Н. Н. Страхов отмечал, что «немцы очень весело встретили фейербахизм, находя в нем освобождение от разных авторитетов. Макс Штирнер нашел весьма приличным посвятить свое сочинение своей любимице, он надписал под своею книгою: *meinem Liebchen Marie...*» (Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. СПб., 1882. [Кн. 1.] С. 70).

¹³ Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 194.

¹⁴ *Отверженный* Н. Указ. соч. С. 27—28. Впрочем, содержание этой речи, как его позднее формулировал Достоевский, не только проникнуто некоторыми элементами учения Штирнера об эгоизме, но и в то же время направлено против него.

¹⁵ Семевский В. И. М. В. Бутаевич-Петрашевский и петрашевцы. М., 1922. Ч. 1. С. 168—170.

¹⁶ «Критику Фейербаха» видит в этом письме и Л. И. Сараскина. См.: Сараскина Л. И. Николай Спешнев. Несбывшаяся судьба. М., 2000. С. 163. (Курсив мой. — С. К.)

Однако Спешнев здесь явным образом не сам критикует антропотеизм Фейербаха и Прудона (который он называет «обожествлением человечества»),¹⁷ а воспроизводит его критику Штирнером; не случайно письмо это написано на немецком языке. Ср. в «Единственном и его собственности» Штирнера: «...человек убил Бога, чтобы стать отныне „единым Богом на небесах“. *Потустороннее вне нас уничтожено, и великий подвиг просветителей исполнен, но потустороннее в нас стало новым небом, и оно призывает нас к новому сокрушению его...*» (с. 144). Не что иное как мысли Штирнера воспроизводит Спешнев и в других местах «Писем...»: «А ежели обособленность, не-мое-Я-бытие христианского бога есть такой великий грех, такая дурная вещь, разве иначе обстоит дело с антропотеизмом? *Разве я, пишущий Вам, так уж тождествен человечеству или „человеку“? Разве все человечество — во мне и разве „человек“ настолько полно заключен во мне, что человек начинается мною и кончится мною и что мой самый причудливый каприз является волей „человека“, следственно — мировым законом? Если это не так, то „человечество“ и „человек“ тоже чужие, посторонние для меня существа, не тождественные мне, хотя и довольно похожие на меня, но чуждые мне авторитеты*»,¹⁸

Ср. у Штирнера: «Божественное — дело Бога, человеческое — дело человечества. *Мое же дело не божественное и не человеческое* (курсив мой. — С. К.), не дело истины и добра, справедливости, свободы и т. д., это исключительно мое, и это дело, не общее, а *единственное* (курсив мой. — С. К.) — так же, как и я — единственный» (с. 9); «Он (Фейербах. — С. К.) говорит, что мы ошиблись в своей собственной сущности и потому искали ее в потустороннем. Теперь же, когда мы убедились, что Бог — только наша человеческая сущность, мы бы должны были признать его снова своим и вернуть из потустороннего в наше здешнее бытие. (...) Вооружаясь силой *отчаяния*, Фейербах нападает на христианство во всем его объеме не для того, чтобы отбросить его, — о нет! — а для того, чтобы притянуть его к себе, чтобы с конечным напряжением совлечь его, давно желанного, вечно далекого, с его неба и навеки сохранить у себя. Разве это не борьба последнего отчаяния, борьба не на жизнь, а на смерть, и в то же время разве это не христианская тоска и жажда потустороннего? *Герой не хочет войти в потустороннее, а хочет притянуть его к себе и заставить сделать „посюсторонним“!* (Курсив мой. — С. К.) И с тех пор весь мир кричит — одни с большей, другие с меньшей сознательностью, — что *главное — это то, что „здесь“, что небо должно спуститься на землю* (курсив мой. — С. К.), и царство небесное осуществится уже здесь» (с. 31).

Очевидно, что Спешнев был, по крайней мере, отчасти штирнерианцем.¹⁹ Именно как «сильную» личность, имевшую на него чрезвычайное влияние, воспринимал его Достоевский.²⁰ Жизненный путь и поведение Спешнева были отмечены «своеволием» и вызвали к жизни образ Ставрогина.²¹ По-видимо-

¹⁷ Спешнев Н. А. Письма к Хоецкому // Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953. С. 494.

¹⁸ Там же. С. 497. (Курсив мой. — С. К.)

¹⁹ Ср.: Гроссман Л. П. Спешнев и Ставрогин // Спор о Бакуине и Достоевском. Статьи Л. П. Гроссмана и Вяч. Полонского. Л., 1926. С. 165. Судя по всему, Спешнев неплохо знал философию: М. В. Петрашевский предлагал ему «изложить на его вечерах или историю философии, или о религиях древности» (Петрашевцы: Сб. материалов. М.; Л., 1928. Т. 3: Доклад генерал-аудиториата. С. 51).

²⁰ См.: Майков А. Н. <Из письма к П. А. Висковатову> // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 248—249.

²¹ Гроссман Л. П. Спешнев и Ставрогин. С. 162—168; Сараскина Л. И. «Это было дерзкое поколение необузданных соблазнителей...». А. Н. и Н. А. Спешневы в биографиях героев Достоевского // Сараскина Л. И. Достоевский в звуках и притяжениях (от Пушкина до Солженицына). М., 2006. С. 139—156. В 1845-м году, возможно, именно после знакомства с книгой Штирнера, Спешнев называл себя человеком, «потерявшим совесть». (Цит. по: Сараскина Л. И. Николай Спешнев. Несбывшаяся судьба. С. 125.)

му, в какой-то мере Спешнев сыграл роль и в рождении образа Ивана Карамазова.²²

В «Письмах к Хоецкому» Спешнев также предсказывал, что на «антропотезме» «европейское человечество» «не остановится, что *антропотезм* — не конечный результат, а только переходное учение — „момент, который разовьется в нечто высшее“, как говорят немцы. По-моему, он *есть лишь путь, по которому Германия и наука придут к полному и безусловному отрицанию религии*. Уже поэтому я не могу признать его центром и средоточием явлений нового времени».²³ Здесь он также по существу развивает мысль Штирнера, едва ли не констатировавшего, что «в общий обиход невольно вошел более или менее сознательный атеизм, который выражается внешним образом в широком развитии „бесцерковности“. Но то, что отнимали у Бога, отдавали человеку, и власть гуманности возрастала по мере того, как умалось влияние и значение благочестия. Человек как таковой и есть нынешний Бог, и прежняя богобоязненность теперь сменилась страхом человеческим» (с. 172).

В то же время утверждая, что «антропотезм» «есть лишь путь, по которому Германия и наука придут к полному и безусловному отрицанию религии», Спешнев мыслил в сходном направлении с Достоевским, усматривавшим в философии Фейербаха решительный шаг к атеизму. Однако если для Спешнева атеизм закономерный и необходимый этап: «И в конце концов, неужели так обязательно свести явления определенного периода к одной единственной идее? Разве это не односторонность и разве действительность не богаче и не многограннее?»,²⁴ то для Достоевского это тревожный симптом, чреватый штирнеровским «самонаслаждением».²⁵

Естественный и закономерный характер появления философии Штирнера как реакции на «Сущность христианства» Фейербаха ясно ощущали русские религиозные философы. Так, С. Л. Франк в «Этике нигилизма» писал: «Рассуждая строго логически, из нигилизма можно и должно вывести и в области морали только нигилизм же, т. е. аморализм, и Штирнеру не стоило большого труда разъяснить этот логический вывод Фейербаху и его ученикам. Если бытие лишено всякого внутреннего смысла, если субъективные человеческие желания суть единственный разумный критерий для практической ориентировки человека в мире, то с какой стати должен я признавать какие-либо обязанности, и не будет ли моим законным правом простое эгоистическое наслаждение жизнью, бесхитростное и естественное „carpe diem“?».²⁶

Б. П. Вышеславцев в «Этике преображенного Эроса» даже подходил к осознанию связи между основной философской темой Достоевского и полемикой Штирнера с Фейербахом. Так, «Идею человекобожества» он формулировал следующим образом: «Почему не признать человека единственным известным нам *Богом*, раз он обладает полноценным свойством быть живой конкретной личностью? Такая мысль возникает с диалектической необходимостью и приводит к „*религии человечества*“, к единственной возможной форме атеистической этики», которая «мыс-

²² В бумагах Спешнева было найдено «рассуждение в форме речи о религии, в котором подвергается существование бога» (Петрашевцы: Сб. материалов. Т. 3: Доклад генерал-аудиториата. С. 53), которое он читал на вечере у Петрашевского (Сараскина Л. И. Николай Спешнев. Несбывшаяся судьба. С. 161).

²³ Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. С. 496. (Курсив мой. — С. К.)

²⁴ Там же. С. 496.

²⁵ Отзвуком Штирнера звучит предсмертная записка «логического самоубийцы», о котором Достоевский рассказал в статье «Дневника писателя за 1876 год» (октябрь) «Приговор»: «Для чего устраиваться и употреблять столько старший устроиться в обществе людей правильно, разумно и нравственно-праведно? На это, уж конечно, никто не сможет мне дать ответа. Все, что мне могли бы ответить, это: „*чтоб получить наслаждение*“. Да, если б я был цветком или корою, я бы и получил наслаждение» (23, 147; курсив мой. — С. К.).

²⁶ Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 84—85.

лима в двойной форме: или *единственная ценность и святость для меня есть мое живое конкретное „я“* — все остальное ниже его и ему подчинено (Макс Штирнер); или *единственная ценность и святость есть „человечество“, „коллектив“, „пролетариат“* (Фейербах, Маркс). *Изживание этой диалектики* в грандиозных размерах показано Достоевским, и она продолжает изживаться современным человечеством.²⁷

Впрочем, вопрос о специфической собственно для Достоевского форме «изживания этой диалектики» остается еще до конца не проясненным. Например, неясно, не становится ли Достоевский, отрицая Штирнера, на сторону Фейербаха? И если внимательно прочитать роман, то в нем, на первый взгляд, есть вещи, которые дают некоторые основания, чтобы думать именно так. Например, защита Ракитиным, которого возмущает штирнерианская теория Ивана Карамазова, атеистической морали: «Человечество само в себе силу найдет, чтобы жить для добродетели, даже и не веря в бессмертие души! В любви к свободе, к равенству, братству найдет...» (14, 76) — несколько напоминает позицию Фейербаха, видевшего «существо человека <...> только в общественности» и, по собственному самоопределению, превращавшего «этику в религию».²⁸ Однако показательно, что идея эта утверждается на страницах романа «семинаристом-карьеристом» Ракитиным (14, 71).

Позиция самого Достоевского сущностно иная. Кстати сказать, формулируя ее, Р. Джексон все же не совсем прав. Исследователь не доверяет декларации собственных убеждений Достоевского в разделе «Дневника писателя за 1876 год» «Голословные утверждения», полагая, что «высказывание Достоевского провокационно, иронично и направлено против собеседников, которые никогда не сталкивались с действительным страданием или никогда глубоко не реагировали на него».²⁹ Однако что же провокационного в следующих суждениях Достоевского, не раз повторенных им и в других местах: «Статья моя „Приговор“ касается основной и самой высшей идеи человеческого бытия — необходимости и неизбежности убеждения в бессмертии души человеческой» (24, 46), «Я объявляю, <...> что любовь к человечеству даже совсем немыслима, непонятна и совсем невозможна без совместной веры в бессмертие души человеческой» (24, 49)?

Невозможно согласиться в связи с этим и с другим утверждением Джексона: «Мы хотим показать, что в „Братьях Карамазовых“ Достоевский считает утверждение Ивана приемлемым лишь в качестве богословского трюизма, а именно: подтверждения божественного единства всех аспектов Божьего мира, но что как руководство к действию он находит это заявление ограниченным, догматичным и опасным».³⁰ Однако слова Ивана Карамазова о том, что «если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие. <...> уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь» (14, 64—65) — это отнюдь не «богословский трюизм» в глазах Достоевского, а расхожий аргумент против философии религии Фейербаха, с которым был солидарен и который не раз высказывал от себя сам Достоевский.

Как это ни парадоксально,³¹ в своих исходных точках позиция Ивана Карамазова совпадает с позицией Достоевского. Он также убежден в незыблемой взаимосвязи веры в Бога и бессмертия души с нравственностью. Однако не обладая такой

²⁷ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 115—116. (Курсив мой. — С. К.)

²⁸ Фейербах Л. О «Сущности христианства» в связи с «Единственным и его достоянием» (1845) // Фейербах Л. Избр. философские произведения. М., 1955. Т. II. С. 420, 419.

²⁹ Джексон Р. Указ. соч. С. 124—125.

³⁰ Там же. С. 124.

³¹ В действительности, внутреннее развитие Ивана Карамазова: «история борьбы богочеловека с человекобогом и победы богочеловека» (Волюнский А. Л. Человекобог и Богочеловек // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 годов. Сб. статей. М., 1990. С. 85) — в общем воспроизводит духовный путь Достоевского.

верой, он, в отличие от Достоевского, но вполне логично, по мнению писателя, провозглашает безнравственность. Достоевский тоже полагал, что из философии Фейербаха с неизбежностью следует идея Штирнера об «эгоизме» и о «моем самонаслаждении», т. е. о «вседозволенности». Однако при этом, не разделяя анархического индивидуализма Штирнера,³² он полагал необходимым вернуться к отринуту Фейербахом «бессмертию души».

Когда Р. Джексон пишет: «Не добродетель через веру, но вера через любовь — таков ответ Достоевского Ивану»,³³ — то верна, с нашей точки зрения, только вторая половина высказывания. «Вера через любовь» — это, безусловно, так, но через любовь к ближним и соответственно доброе отношение к ним не достигается ли в то же время, по Достоевскому, и добродетель? «Деятельная любовь» Зосимы оказывается рецептом обретения веры в бессмертие не вообще, а именно в бессмертие своей души и одновременно камертоном нравственного поведения человека. Поцелуй Алеши, как и поцелуй Христа в поэме Ивана, представляет собой символический образ такой всепрощающей любви. «По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии бога, и в бессмертии души вашей, — советует Зосима госпоже Хохлаковой, — Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете, и никакое сомнение даже и не возможен зайти в вашу душу» (14, 52).

Может показаться, что Достоевский предлагает вернуться от Штирнера к Фейербаху, также, по собственному определению, выставлявшему «на первый план любовь». Однако согласно Фейербаху, «любовь есть практический атеизм, *отрицание Бога в сердце, в помыслах, в действии*» (курсив мой. — С. К.). Объявляя себя «коммунистом» в смысле «общественного человека»,³⁴ Фейербах понимал под «любовью» как раз «любовь к человечеству». Между тем именно принцип «любовь к человечеству» не раз был предметом острой критики со стороны Достоевского. Еще в «Голословных утверждениях» он «объявлял», что «любовь к человечеству даже совсем немыслима, непонятна и совсем невозможна без совместной веры в бессмертие души человеческой. Те же, которые, отняв у человека веру в его бессмертие, хотят заменить эту веру, в смысле высшей цели жизни, „любовью к человечеству“, те, говоря я, подымают руки на самих же себя; ибо вместо любви к человечеству насаждают в сердце потерявшего веру лишь зародыш ненависти к человечеству» (24, 49; курсив мой. — С. К.). Во второй фразе не в последнюю очередь имеется в виду Фейербах. Аналогичную скрытую направленность имеет переданное Зосимой признание «одного доктора»: «...я, говорит, люблю человечество, но дивлюсь на себя самого: чем больше я люблю человечество вообще, тем меньше я люблю людей в частности, то есть порознь, как отдельных лиц» (14, 53). «Всю жизнь свою любившим человечество» (14, 238; курсив мой. — С. К.) объявляет Иван Карамазов и своего «Великого инквизитора».

Сложную диалектику веры и нравственности, безверия и человекобожия, любви к ближнему и любви к человечеству невозможно понять в полной мере без учета ее философского подтекста в «Братьях Карамазовых».

2

Особое значение в этом контексте приобретает вопрос о происхождении образа «великого инквизитора». В комментариях к академическому изданию полного со-

³² Кстати, убеждение Достоевского в обреченности индивидуалистического отношения к жизни частично основано, по-видимому, также и на факте жизненной катастрофы и ранней смерти Штирнера (в 1856 году). Освободившись из каторги, Достоевский, несомненно, узнал о ней из тех или иных источников.

³³ Джексон Р. Указ. соч. С. 130.

³⁴ Фейербах Л. Указ. соч. С. 420.

брания сочинений Достоевского приводятся исторические сведения об испанской инквизиции и о деятельности первого великого инквизитора Томаса де Торквемады (1420—1498) (15, 557). Впрочем, никаких оснований, кроме, пожалуй, долгожительства («Это девяностолетний почти старик...» — 14, 227), связывать героя поэмы Ивана Карамазова именно с ним нет. Не больше оснований и для того, чтобы усматривать какие-то его черты и в последующих «великих инквизиторах» Испании. Между тем образ «великого инквизитора», хотя и чрезвычайно редко, встречается и в художественной литературе. В частности, например, он промелькивает на страницах одной известной книги, знакомство с которой Достоевского не подлежит никакому сомнению.

Еще Л. П. Гроссман ощущал, что в поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор» «раздаются отзвуки ранней социалистической литературы, питавшей мысль петрашевцев — „Иисус перед военными судами“, „Иезуитизм, побежденный социализмом“ Дезами или „Истинное христианство“ Кабе (в последней книге имеется глава «Иисус отвергает все искушения»)». ³⁵ Что касается Этьена Кабе, известного как своей революционной активностью во Франции 1840-х годов и созданием затем фурьеристской «коммуны» в США, так и своей публицистической и литературной деятельностью, то Достоевский не раз упоминает его в своих произведениях, ³⁶ а среди его сочинений есть одно, в котором прямо неоднократно заходит речь о «великом инквизиторе». Это пользовавшийся чрезвычайной популярностью в 1840-е годы роман-утопия «Путешествие в Икарию», который представляет собой самое известное литературное произведение, в популярной форме излагавшее принципы французского утопического социализма. ³⁷

Тридцатая глава первого тома этого романа «Театры» содержит описание театров Икарии, сделанное Алмазсом в ответ на расспросы Евгения. В конце ее Алмазс коротко излагает сюжет одной часто представляемой на сценах этих театров пьесы, о которой на следующий день он обещает рассказать подробнее: «Сюжет пьесы исторический: это знаменитый *пороховой заговор*, устроенный в 1777 году против Ликсдокса, и знаменитый *процесс Калара*, осужденного, хотя и безвинно, как виновный в организации и руководстве покушением.

Заговор был устроен сторонниками молодого претендента Коруга. Их провоцирует Ликсдокс при помощи одного преданного придворного, который их выдает, однако Ликсдокс хочет спасти настоящих заговорщиков, аристократов, и устраивает так, чтобы скомпрометировать и осудить Калара, опасного демократа.

Сначала идет совещание между Ликсдоксом и придворным; решение устроить заговор; обязательство, взятое одним графом, убить Ликсдокса; попытка выполнения; арест графа; его допрос в тюрьме; маневры, пушенные в ход, чтобы убедить графа обвинить Калара, скрывшись под видом угольщика; допрос Калара в тюрьме, его отказ отвечать и его мужество». ³⁸

Следующая, тридцать первая глава «Историческая драма. Пороховой заговор. Суд и осуждение невинного» содержит фрагменты из этой пьесы. Автор приводит

³⁵ Достоевский Ф. М. Собр. соч. М., 1958. Т. 10. С. 483.

³⁶ См.: Кибальник С. А. К вопросу о влиянии на Достоевского французской социально-утопической мысли и литературы (Достоевский и Этьен Кабе) // XIV Международный Симпозиум Достоевского. Достоевский — философское мышление, взгляд писателя. Неаполь, 2012 (в печати).

³⁷ Cabet Etienne. Voyage en Icarie. 5-me ed. Paris, 1848. Т. 1—3. См.: Кибальник С. А. 1) Достоевский и «Путешествие в Икарию» Этьена Кабе // Cuadernas de Rusistica Española. 2011. № 7. Р. 149—155; 2) «Село Степанчиково...» Ф. М. Достоевского и «Путешествие в Икарию» Этьена Кабе // Русская словесность в России и Казахстане: аспекты интеграции: Материалы Международной научно-практической конференции 15—16 сентября 2011 г. Варнаул, 2011. С. 94—100.

³⁸ Кабе Э. Путешествие в Икарию. Философский и социальный роман / Статья Н. Л. Мещерякова; комм. Г. О. Гордона. М.; Л., 1935. Т. 1. С. 410—411. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте с указанием страницы.

их «единственно для того, чтобы дать представление о нравственном содержании икарийского репертуара, ставящего себе главной задачей напомнить пороки старой политической и социальной организаций и показать их губительные, но неизбежные последствия...» (416). «Великий инквизитор» вместе с «великим прево», «великим судьей» и другими персонажами допрашивает у Кабе не Иисуса Христа, а одного из «вождей» заговорщиков против Ликсдокса — Калара (427—430). Отчетливое сходство с поэмой Ивана Карамазова начинает ощущаться со сцены восьмой, в которой *«несколько солдат приводят красивого человека, в разорванном платье, с непокрытой головой, с печальным, но спокойным видом...* Один ударяет его палкой, другой хлыстом, один вырывает у него усы, другой его бакены... Это Калар! Его бросают на солому, и тюремщик оставляет ему немного черного хлеба и воды (...) Скоро является великий инквизитор, великий прево, великий судья, министры, сенеры и телохранители» (427; курсив мой. — С. К.). В соответствии с расхожим представлением французских социальных утопистов о том, что Христос был первым социалистом, портрет Калара явно стилизован под обычное его изображение, в особенности в момент ареста и конвоирования его в тюрьму.

Разумеется, допрос Калара «великим инквизитором» и другими, заканчивающийся в романе Кабе судом и осуждением Калара на смерть, не имеет ничего общего с разговором «Великого инквизитора» с Христом у Достоевского. Тем не менее, эпизод этот в «Путешествии в Икарию» также входит в рассказ о литературном произведении (о «драме», в то время как у Ивана Карамазова «поэма»), в котором представлен допрос заключенного в тюрьме, также заканчивающийся смертным приговором ему. Как и в тридцатой и тридцать первой главах романа Кабе (404—442), в «Братьях Карамазовых» Иван частью рассказывает о своем произведении, а частью представляет его фрагменты.

У Кабе приведенные фрагменты сохраняют драматическую форму, так что ремарка «Великий инквизитор» появляется на некоторых страницах романа всякий раз, как он что-то произносит. В отличие от так и ни разу не прерванного Иисусом в поэме Ивана Карамазова монолога Великого инквизитора, в драме, о которой рассказывается в «Путешествии в Икарию», это даже не диалог, а полилог (427—429). Вдобавок у Кабе Калар отказывается просить помилования и «исчезает навсегда, оставляя позади себя всех в слезах и все души исполненными гневом против тирании и удивлением пред преданностью свободе» (442; курсив мой. — С. К.). У Достоевского великий инквизитор также говорит Христу, что тот не имеет права «возвестить нам хоть одну из тайн того мира, из которого» он «пришел», «чтобы не отнять у людей свободы, за которую ты так стоял, когда был на земле (...) Не ты ли так часто тогда говорил: „Хочу сделать вас свободными“» (14, 228—229; курсив мой. — С. К.). Так что проблематика «свободы» в главе «Братьев Карамазовых» «Великий инквизитор», безусловно, задана не в последнюю очередь и Этьеном Кабе, у которого она, конечно же, имеет иное, социально-утопическое освещение.³⁹

Разумеется, приведенные страницы романа Кабе послужили лишь первоначальным импульсом, а, возможно, и лишь одним из нескольких импульсов, давших начало поэме «Великий инквизитор». Тем не менее, сделанные сопоставления показывают, до какой степени образы и мотивы даже самых поздних произведений Достоевского определяют произведения французского утопического социализма, которыми он увлекался в ранней молодости. Хотя еще в «Дневнике писателя» 1873 года Достоевский называл Кабе «теперь совершенно забытым» (21, 11) писа-

³⁹ Гораздо в большей степени, впрочем, ее определяет другой источник происхождения образа Великого инквизитора в «Братьях Карамазовых» — драма горячо любимого Достоевским с юных лет Ф. Шиллера «Дон Карлос» (1787). См. об этом: Чижевский Д. И. Шиллер и «Братья Карамазовы» // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 2010. Т. 19. С. 43.

телем, в своем позднем творчестве он нередко прибегал к образам, восходящим к его сочинениям и сочинениям других социальных утопистов.

Так, например, «счастливое человечество, пригрезившееся „смешному человеку”», по справедливому суждению В. Л. Комаровича, «так же изображено у Достоевского в 1877 году, как изображалось когда-то во французских социальных утопиях».⁴⁰ Если в целом рассказ «Сон смешного человека» написан как в известной степени метатекст романа В. Консидерана «*Destinée sociale*»,⁴¹ то в тексте его, безусловно, есть, как показала Н. А. Хмелевская, и некоторые реминисценции из «Путешествия в Икарию».⁴² Никогда не терявший веры в наступление «золотого века», Достоевский до конца своих дней находил некоторые близкие ему образы и мотивы у французских социальных утопистов, и далеко не в последнюю очередь у Этьена Кабе.

⁴⁰ Комарович В. Л. «Мировая гармония» Достоевского // Атеней. Историко-литературный временник. Л., 1924. Кн. 1—2. С. 139.

⁴¹ Там же. С. 139—140; Хмелевская Н. А. Об идейных источниках рассказа Ф. М. Достоевского «Сон смешного человека» // Вестник Ленинградского университета. Сер. истории, языка и литературы. 1963. № 8. Вып. 2. С. 137—140.

⁴² Там же. С. 139.