

Глава 1

Поиски новых религиозных и философских оснований. Достоевский и Фихте

1

Начиная в первых своих произведениях философские размышления о человеке, Достоевский в качестве основы для них берет мечтательность — универсальное качество, присущее каждой личности, но по-разному проявляющееся в каждой из них. Для большинства людей мечтательность оказывается незначительным эпизодом ранней юности и быстро сменяется «здравым» и «серьезным» пониманием своего положения в мире. Принимая действительность такой, какая она есть, это большинство все свои силы направляет на правильное «встраивание» в реальность и стремится только к тому, чтобы добиться успеха в рамках того, что может позволить им их среда. Однако это большинство не очень интересует Достоевского, его герои с нескрываемым презрением относятся к его представителям, поскольку такие люди не в состоянии ничего существенно достичь в жизни, они могут только своей массой, своим «всемирством» подавлять устремления тех немногих, которые способны на большее, на достижение по-настоящему значимых жизненных целей.

Только существенное раскрепощение в определенный период развития личности качества мечтательности позволяет человеку возвыситься над обыденностью и стать высшим чело-

веком, очевидно превосходящим в своих жизненных порывах и дерзаниях указанное большинство. Мечтательность — это способность видеть бесконечные возможности жизни, это понимание безмерности устремлений человека, не считающихся с ограничениями, которые накладывает на них косная реальность. Очень часто мечтательность героев раннего Достоевского понимается только так, как это изображено в повести «Белые ночи» — как юношеское увлечение искусством, уводящее человека от реального мира в мир совершенных образов, порожденных романтической литературой. Достоевский особенно ярко изображает такого рода мечтательность, поскольку она была свойственна ему самому и во многом повлияла на становление его личности и на осознание им своего писательского призвания. Однако важно подчеркнуть, что литературная мечтательность вовсе не является универсальной формой этого качества. Практически все герои раннего творчества Достоевского являются хоть немного мечтателями, и эта мечтательность носит очень разный, часто совершенно не литературный и даже не очень возвышенный характер.

Уже первый герой Достоевского Макар Девушкин является мечтателем, который настроен на жизнь в вымышленном мире романтической любви и готов ради этого пренебречь возможностями реальных отношений с возлюбленной. В этом случае связь с литературой все-таки еще остается и постоянно подчеркивается самим героем. Но вот мечтания господина Голядкина уже совсем далеки от литературы и от благородного поведения — ведь он мечтает о том, чтобы отомстить своим гипотетическим «врагам» и стать центром всеобщего внимания. Напротив, мечтания Васи Шумкова показывают противоположный полюс человеческих устремлений — желание сделать счастливым все человечество. Наконец, даже в зачерстевших душах каторжных людей писатель находит признаки все той же мечтательности — конечно, в искаженной и не очень заметной форме: в форме их представлений о будущей свободной и разгульной жизни, которая, на деле, уже абсолютно невозможна для них. Именно такая широта проявлений мечтательности показывает, что это качество является общим определением человека и *значима в любой своей форме*, хотя не в каждой из этих форм она ведет к позитивному результату для личности.

Тем не менее можно еще раз повторить, что юношескую мечтательность Достоевский рассматривает как обязательное

условие становления «сильной» личности. Разделение людей на «сильных» и «слабых» является одним из важнейших принципов его философского понимания человека. Именно «сильные» личности являются объектом особенно пристального внимания писателя, поскольку в них более ясно выступает метафизическая сущность человека, именно через анализ особенностей таких личностей писатель надеется прийти к пониманию человека как такового.

При этом *силу* человека Достоевский понимает не так, как она понимается в общем мнении, не как способность физического или психического господства, он изображает ее как необъяснимое никакими естественными причинами *мистическое* качество, свидетельствующее о том, что человек есть существо, выходящее за рамки доступного для естественного, научного объяснения. Принципиальное значение второго произведения Достоевского, повести «Хозяйка», так и не понятого до конца ни читателями, ни исследователями, заключается как раз в том, что здесь Достоевский в первый раз показывает героя (старика Мурина), явно обладающего мистической силой, способного влиять на мир и на людей. При этом Достоевский убежден, что *любая* развитая личность обладает в потенции такой мистической силой, которую нужно только уметь раскрепостить в себе. Главный герой повести Василий Ордынцов пытается раскрыть в себе указанную способность, и это связано с трансформацией личности, с экзистенциальным кризисом, который ставит человека на грань безумия.

Мы утверждаем, что эта тема, впервые прозвучавшая в «Хозяйке», становится *главной темой* всего раннего творчества писателя, подчиняя себе все остальные темы и проблемы. В свете такого понимания главной тенденции раннего творчества Достоевского оно приобретает цельность и последовательность — те качества, которые до сих пор не кажутся в нем очевидными для большинства исследователей. Эта тенденция присутствует даже в повести «Двойник» (см. главу 4, часть I), в которой Достоевский обращает особое внимание на еще один важнейший аспект человеческой сущности — на ее глубокую и неустранимую противоречивость. Хотя кажется, что в этой повести Достоевский полностью увлечен только описанием внутренних антиномий личности, в финале ясно звучит и указанная главная тема: мы с удивлением наблюдаем, как безумная воля господина Голядкина «объективирует» порождения его сознания

и окружающие люди вынуждены принять их за подлинную реальность. Очень наглядно две противоположные формы воздействия человека на окружающих людей и на весь социальный мир («альтруистическую» и «эгоистическую») Достоевский показывает в повестях «Слабое сердце» и «Село Степанчиково и его обитатели».

Новая важная идея появляется в рассказе «Господин Прохарчин»; здесь герой переживает острый душевный кризис, осознает «бесосновность» своего бытия, и порожденный этим кризисом ужас оказывается настолько невыносимым, что убивает его. Уже в самом рассказе писатель намекает на то, что этот кризис не является чисто психологическим и субъективным, что здесь открывается какая-то универсальная метафизическая глубина в человеке. И уже совершенно определенно Достоевский указывает на это через много лет после появления рассказа, когда в фельетоне «Петербургские сновидения в стихах и прозе» кратко очерчивает образы двух героев, подобных Прохарчину и испытывающих точно такой же кризис; в этом кризисе буквально земля «ускользает» у них из-под ног, человек ощущает первобытный ужас своего одинокого, не имеющего никакой опоры существования. Это ощущение, этот ужас самостоятельного бытия, как ранее качество мечтательности, Достоевский признает свойственным каждому человеку — хотя большинству людей удастся избежать острого проявления этого ощущения благодаря тому, что они заслоняются от него рутинной своей жизни, направленной на исполнение предписанных целей и удовлетворение общепринятых, санкционированных желаний. Они не испытывают этот ужас бытия только потому, что живут по «шаблону», не «вглядываясь» в себя и не пытаясь *по-настоящему стать собой*. Тот же, кто сталкивается с такого рода кризисом, кого посещает ужас от необоснованности его бытия, тот постигает себя как что-то загадочное, иррациональное, но в то же время как абсолютно значимое в бытии, тот постигает себя как центр всего бытия. Не случайно Достоевский очень яркими красками описывает этот кризис в истории Ордынова.

Кульминацией размышлений Достоевского о значении «кризиса обоснованности» для формирования сильной личности является его признание в том, что он сам пережил аналогичный кризис и только благодаря ему сам стал «высшим» человеком, обладающим ответственностью и силой вести других людей.

Именно свой собственный опыт становления сильной личностью писатель использовал в изображении своих главных героев; он почти всех их заставляет переживать такой же «экзистенциальный» кризис, поскольку все они являются или пытаются стать (в разной степени и в разном смысле) «сильными» личностями. Этот кризис либо губит их (как в истории Прохарчина и Васи Шумкова), либо ведет на высший уровень человеческого существования. Даже история мечтателя из повести «Белые ночи», самого светлого и оптимистичного произведения раннего Достоевского, вероятно, должна была бы закончиться для героя (в его гипотетическом будущем) радикальным кризисом, подобным тому, который пережил писатель. Без такого кризиса ярко изображенная мечтательность героя осталась бы бесплодной и даже губительной.

Очень характерно, что в произведениях, написанных после фельетона «Петербургские сновидения в стихах и прозе» — в повестях «Село Степанчиково и его обитатели» и «Записки из подполья» и в романе «Игрок», Достоевский, изображая личности, явно возвышающиеся над окружающей «массой» (хотя в очень разном смысле), не показывает того кризиса, который привел их к зрелому состоянию. Видимо, откровенно рассказав о своем собственном кризисе и о становлении своей личности, Достоевский на время исчерпал эту тему и если не полностью потерял к ней интерес (она еще вернется в его последующем творчестве), то по крайней мере признал ее вторичной по отношению к главной своей теме — исследованию мистической способности отдельных «высших» личностей влиять на людей и на окружающий мир.

В этих произведениях писатель открывает новые аспекты своей главной темы. В повести «Село Степанчиково и его обитатели» он обращает внимание на роль слова, особенно литературного слова в достижении «сильной» личностью власти над окружающими. Благодаря этому, в частности, появляется возможность по-новому взглянуть на мечтательность как фактор развития личности, особенно в ее «литературной» форме. Ведь слово, вся система «дискурсивных практик», которые осуществляют люди — это основа их мира, на указанной системе базируются все отношения господства и подчинения между людьми. Поэтому настоящая, великая литература, которая оказывается высшей формой *власти слов*, обладает особым значением в мире людей. Именно она в форме «литературной» мечтатель-

ности позволяет личности добиться раскрытия всех своих возможностей, она же направляет все общество, помогает людям понять высшие цели своей жизни и учит достигать их. Неявно противопоставляя в своей повести великого писателя (Гоголя) и бездарного имитатора (Фому Опискина), Достоевский показывает, что литературное слово в любой форме обладает некоторой магической властью над людьми, но служить оно может как возвышенным, так и низменным целям.

Вершиной всего раннего творчества Достоевского (хотя определение «раннее» здесь несколько условно, поскольку писателю в этот момент уже исполнилось 40 лет) является повесть «Записки из подполья». До этого момента в повестях и романах Достоевского присутствовали отдельные философские идеи, но они еще не были выражены в достаточно системной форме; в этой повести писатель осуществляет такую предварительную систематизацию своего философского мировоззрения. Более того, в повести совершенно явно господствует именно стремление к выражению стройной философской концепции человека, и этой цели полностью подчинены художественные средства выражения. Эту повесть с полным правом можно назвать *философским* сочинением, которому придана форма литературного произведения.

Здесь Достоевский наконец приступил к решению наиболее принципиального вопроса о сущности человека как существа, выходящего за рамки природных закономерностей. В решении этой проблемы Достоевский нашел подход, который совершенно расходился с многовековой традицией европейского философствования, он очертил контуры концепции, которая стала основой всех самых оригинальных философских систем конца XIX в. и всего XX в. В необычной форме художественного философствования он одним из первых сформулировал идею о *несубстанциональной* сущности сознания.

Великие европейские философы от Платона до Гегеля понимали человеческое сознание (душу, дух) как нечто самостоятельное и существующее, *бытийное*. Сознание можно было понимать как противостоящее материальным вещам (как это было в философии Платона и Декарта) или единым с ними в некоем духовном основании (у Гегеля), но в любом случае, будучи особой (главной) формой бытия, оно подчинялось определенным законам, заложенным в бытии. И как наглядно показывали философы от Августина до Спинозы и Гегеля, в этом случае

свобода человека оказывается тождественной «осознанной необходимости», т. е. она реализует себя как подчинение всеобщей духовной субстанции, как «растворение» в ней.

Достоевский открывает *подпольное сознание*, которое выражает сущность человеческого сознания вообще, — это сознание, которое фиксирует свое абсолютное противостояние всему существующему, т. е. выявляет в себе *ничто* как свое универсальное основание. Большинство людей даже не догадывается об этой своей сущности, заслоняясь от нее ориентацией на «внешнее», на то, что нам предлагает косный и строго закономерный мир. Подчиняясь этому «внешнему», встраиваясь в законы мирового бытия — словно это также и законы нашего существования — человек может на протяжении всей своей жизни благополучно избежать столкновения с *самим собой*. Но некоторым эти «уловки» не удаются, ничто прорывается через все «заграждения», которые ставит перед ним наша предосторожность, и тогда наступает тот самый кризис, о котором говорилось выше и благодаря которому человек обретает самого себя, *подлинного себя*. Здесь же он обретает свою подлинную свободу, которая часто вызывает ужас, поскольку она подобна парению над бездной. Это ощущение своей безграничной свободы вполне может привести к безумию и гибели, как Достоевский показывает на примере некоторых своих героев, однако если человеку все-таки удастся преодолеть вызванное ею головокружение, то он обнаружит, что к сущности этой свободы относится не просто независимость от «косного» мирового бытия, но и способность *властвовать* над ним.

Это связано с тем, что в диалектическом противостоянии *бытия* и *ничто* первичным, определяющим началом является именно ничто, поскольку в нем заключены бесконечные возможности бытия, бытие же в силу своей закономерности и определенности всегда есть некоторая данность, которая сама не может стать иной — иное должно прийти к ней из того, что является источником всего конкретно-бытийного, из ничто. В рукописных записях к «Дневнику писателя» за 1876–1877 гг. есть запись, совершенно не связанная ни с расположенными рядом записями, ни с содержанием опубликованных в этом году выпусков «Дневника писателя», она посвящена как раз теме отношения бытия и ничто: «Бытие только тогда и есть, когда ему грозит небытие. Бытие только тогда и начинает быть, когда ему грозит небытие» (24, 240). Не зная контекста данного выска-

звания, мы не можем уверенно утверждать, с чем связано его появление в записной тетради Достоевского, тем не менее оно важно как демонстрация интереса писателя к теме, занимающей важнейшее место в философии XIX–XX вв. и непосредственно связанной с пониманием сущности человека. В этом высказывании первая часть может быть понята как попытка по-своему интерпретировать исходный тезис гегелевской Логики, причем эта интерпретация вводит явный *антропологический* мотив через термин «грозит»; вероятно, неудовлетворенный этой формулировкой, Достоевский во второй части высказывания повторяет ее, усиливая *зависимость* бытия от небытия, признавая бытие вторичным по отношению к «грозящему» ему небытию. Термин «грозить» здесь может быть соотнесен с «проклятием» как фундаментальным качеством сознания из рассуждений подпольного человека, а также с констатацией им же того факта, что человек любит разрушение не меньше, чем созидание. Естественным дополнением к этому высказыванию является фраза из подготовительных материалов к роману «Преступление и наказание» (записанная более, чем за десять лет до фразы о бытии и ничто): «Что такое время? Время не существует; время есть цифры, время есть: отношение бытия к небытию» (7, 161). Философский смысл этого высказывания достаточно прозрачен, особенно в сравнении с более поздним высказыванием о бытии и небытии: время не существует как «объективная» характеристика мира (как полагает обыденное сознание и прямолинейная материалистическая философия), оно есть форма пред-ставленности бытия перед небытием, т. е. перед человеческим сознанием; время, как и само небытие, всецело антропологично, оно есть свидетельство «всеприсутствия» сознания, свидетельство невозможности для бытия существовать, не будучи «захваченным» и подвергнутым определению в форму конкретного сущего небытием, т. е. человеческим сознанием. Удивительным образом здесь Достоевский в нескольких лаконичных фразах предвосхищает содержание философского труда, который уже в XX в. открыл совершенно новые перспективы в понимании человека и его положения в бытии — книги М. Хайдеггера «Бытие и время».

Таким образом, метафизическая конструкция, которую Достоевский находит в основе взаимоотношений человеческого сознания (в его чистой форме «подпольного» сознания) с бытием дает объяснение мистической способности «сильных» людей

влиять на мир. В окончательной форме этот результат, не вполне ясный в «Записках из подполья», выражен в романе «Игрок», где герой, наглядно демонстрирующий, что подлинная сущность человека есть ничто, именно в силу того, что он до конца обнажил в себе эту сущность, обретает способность определять свою судьбу и ход событий — хотя бы в одной ограниченной сфере, особенно важной для него.

При этом внутренняя сила «сильных» людей оказывается никак не связанной с категориями добра и зла, она может быть в равной степени направлена и на созидание, и на разрушение, более того, в разрушении, в отрицании и «проклятии» она проявляется гораздо более ясно и определено. Это связано с тем, что начало ничто, лежащее в основании человеческой сущности, само имеет двойной характер, оно содержит и абсолютную пустоту *отрицания* и абсолютную полноту *творения* нового в бытии.

Так выглядят основные положения философии человека, сформулированной Достоевским для себя в первый период творчества, который начался романом «Бедные люди», а закончился «Игроком». Этот период предстает совершенно цельным, несмотря даже на присутствующий в нем «разрыв», вызванный каторгой и десятилетним молчанием. После каторги, став более зрелым и умудренным человеком, Достоевский довел до естественных выводов те размышления о сущности человека, которые он начал в 40-е годы. И только после этого он поставил перед собой новые художественные и философские задачи. Однако эти новые задачи вовсе не вступали в противоречие с уже полученными результатами, они дополняли, конкретизировали, более точно обосновывали ту концепцию человека, которая в общих чертах была создана ранее. Мы решительно утверждаем, что *никаких принципиальных изменений в этой концепции не произошло*, вплоть до последнего и главного произведения Достоевского, романа «Братья Карамазовы», в котором вновь, как и в «Записках из подполья», философская составляющая вышла на первый план и полностью подчинила себе художественную образность.

Мы считаем совершенно безосновательным распространенное мнение о том, что «зрелый» Достоевский, автор великого «пятикнижия», резко изменил свои взгляды по отношению к тем, которые были характерны для него в ранние годы. Основной смысл этих изменений видят, как правило, в том, что

Достоевский пришел к христианскому и якобы даже к строго православному мировоззрению, в то время как в ранние годы он был совершенно безразличен к христианству, особенно в его традиционной, исторической форме (вспомним, что даже Иисуса Христа в одном из ранних писем он воспринимает только через призму романтических представлений о великой личности; см. введение). Частичная правда этой глубоко ошибочной точки зрения заключается только в том, что после каторги Достоевский серьезно задумался над тем, с какими религиозными и философскими традициями может быть соотнесено его уже вполне сложившееся мировоззрение. В течение долгих лет каторги Достоевский внимательно читал Библию и в результате пришел к пониманию того, что его взгляды не будут до конца прояснены, если он не сделает более определенным свое отношение к христианству. Но при этом нужно обратить внимание на то, что точно так же (а может быть, даже в большей степени) Достоевский стал интересоваться историей европейской философии, чтобы понять, из какой традиции он может черпать идеи для дальнейшего уточнения своей философии человека. Христианство вместе с его историей он воспринимал как естественную часть всей европейской культурной истории, вторым (а может быть, и первым) важнейшим слагаемым которой была философия.

Чтобы понять, какие цели ставил перед собой писатель после каторги, необходимо обратить внимание на некоторые фрагменты его писем к брату Михаилу. В большом письме, написанном в конце января — феврале 1854 г., после подробного рассказа о жизни на каторге, Достоевский просит брата прислать книги: «Если можешь, пришли мне журналы на этот год, хоть “Отечеств<енных> записок”. Но вот что необходимо: мне надо (крайне нужно) историков древних (во французск<ом> переводе) и новых (Vico, Гизо, Тьери, Тьера, Ранке, и т. д. и т. д.), экономистов и отцов церкви. <...> Знай только, что самая первая книга, которая мне нужна, — это немецкий лексикон» (28₁, 171–172). И далее еще раз настойчиво повторяет: «Не забудь же меня книгами, любезный друг. Главное: историков, экономистов, “Отечеств<енные> записки”, отцов церкви и историю церкви. <...> Но знай, брат, что книги — это жизнь, пища моя, моя будущность! Не оставь же меня, ради господина Бога. Пожалуйста! <...> Пришли мне Коран. “Critique de raison pure” Канта и если как-нибудь в состоянии мне переслать не

официально, то пришли непременно Гегеля, в особенности Гегелеву «Историю философии». С этим вся моя будущность соединена!» (28₁, 172). В письме от 27 марта 1854 г. повторяются те же просьбы по поводу книг: «Журналов не надо; а пришли мне европейских историков, экономистов, святых отцов, по возможности всех древних (Геродота, Фукидита, Тацита, Плиния, Флавия, Плутарха и Диодора и т. д. Они все переведены по-французски). Наконец, Коран и немецкий лексикон. Конечно, не всё вдруг, а что только можешь. Пришли мне тоже физику Писарева и какую-нибудь физиологию (хоть на французском, если на русском дорого). <...> Пойми, как нужна мне эта духовная пища!» (28₁, 179).

Прежде всего обращает на себя внимание эмоциональное восклицание «С этим вся моя будущность связана!» И это по поводу сочинений Гегеля и особенно его «Истории философии!» Если учесть, что перед этим упомянута «Критика чистого разума» Канта, можно сделать совершенно определенный вывод, что после каторги Достоевского не в меньшей степени, чем христианство, интересовала немецкая философия от Канта до Гегеля. При этом он понимает, что официально сочинения Гегеля прислать ему брат не сможет, поскольку Гегель был «под подозрением» как философ, способный навести на мысли об атеизме и революции. Достаточно важной представляется также дважды повторенная настойчивая просьба прислать «немецкий лексикон», т. е. словарь. Это означает, что Достоевский постоянно интересовался немецкой литературой, в том числе философской; возможно, у него были какие-то книги других философов, помимо упомянутых¹.

Представляется достаточно очевидным, что восприятие Достоевским концепций немецких мыслителей было очень важным фактором развития его философских взглядов в послекаторжный период. Поэтому анализу тех философских идей, ко-

¹ Как вспоминает А. Е. Врангель, бывший в Семипалатинске в близких дружеских отношениях с Достоевским, в это время они хотели переводить «философию Гегеля и “Психею” Каруса» (Врангель А. Е. Из «Воспоминаний о Ф. М. Достоевском в Сибири» // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 352). Г. К. Карус (1789–1869) — это немецкий естествоиспытатель и психолог, друг Гете и последователь Шеллинга; его книга «Психея, к истории развития души» была посвящена описанию развития психических функций в природе и важности бессознательной сферы в человеческой душе; книга была издана в 1846 г.

торые могли оказать влияние на писателя, необходимо уделить особое внимание.

Однако прежде чем переходить к этой важной теме, отметим еще два момента в процитированных фрагментах из писем Достоевского. Он настойчиво просит прислать ему, с одной стороны, сочинения отцов церкви и историю церкви, и, с другой стороны, Коран. Совместно с первостепенным интересом к немецким философам, которые были известны своей критикой церкви и стремлением дать свободную интерпретацию христианства, все это говорит за то, что на деле Достоевский в рассматриваемую эпоху не столько «усваивал» традиционное христианское мировоззрение, сколько искал *подлинного смысла христианства*, которого он (как и указанные немецкие мыслители) не видел в исторической церкви. Именно поэтому его, как и его героя Ордынова, особенно интересует *ранняя* история христианства и история различных *уклонений* от догматического христианского учения (история ересей), точно так же, как и элементы религиозной истины в иных религиозных системах (в исламе).

2

В исследовательской литературе о Достоевском уже достаточно много писалось о влиянии на него философских идей самых известных мыслителей конца XVIII–XIX в. Особенно часто упоминается в связи с этим имя И. Канта. Некоторые очевидные параллели между философией Канта и философскими идеями Достоевского действительно имеются, это связано прежде всего с тем «коперниканским переворотом», который Кант (по его собственной оценке) произвел в современной ему философии, сделав человека абсолютным центром реальности. Эта сторона философии Канта достаточно важна, однако ее влияние на Достоевского не следует переоценивать. Дело в том, что после Канта практически все значимые философы придерживались точно такой же точки зрения на человека и даже проводили ее с гораздо большей последовательностью, чем Кант. Ведь последний, принципиально различая в человеке два «измерения» — феноменальное и ноуменальное, признавал человека абсолютным существом только во втором измерении, т. е. только в «потустороннем» мире «вещей в себе». В феноменаль-

ном измерении, т. е. в своем наличном бытии, Кант понимал человека таким же зависимым и страдательным существом, как и в предшествующей философской и религиозной традиции. Это не могло удовлетворить Достоевского, который рассматривал человека в качестве целостного «посюстороннего» существа и именно в таком статусе хотел понять его абсолютность.

На Достоевского безусловное влияние оказала идея Канта об антиномичности человеческого разума, об этом справедливо писали многие исследователи². Однако эта идея имеет в творчестве Достоевского весьма ограниченное значение, она не является существенным элементом его мировоззрения; гораздо более важным для него является представление о неразрешимом и трагическом антиномизме человеческой сущности, однако это представление не имеет никакого отношения к философии Канта и, скорее, связано с гностической традицией и ее развитием в философии Шеллинга. Попытки придать влиянию Канта принципиальный характер и буквально «вывести» интригу романов Достоевского из Канта носят совершенно искусственный характер и мало что дают для понимания творчества писателя. Особенно наглядный пример такого рода дает известная книга Я. Э. Голосовкера «Достоевский и Кант». При всей оригинальности некоторых наблюдений автора, на наш взгляд, вся концепция этой книги построена на совершенно произвольных предположениях, ничего общего не имеющих с подлинными целями Достоевского (особенно в романе «Братья Карамазовы»).

Столь же искусственными, на наш взгляд, являются попытки увидеть в философском мировоззрении Достоевского влияние системы Гегеля. Вряд ли писатель хорошо знал весьма сложную систему немецкого мыслителя, соответственно, и степень использования идей Гегеля не могла быть существенной; те элементы воззрений Достоевского, которые исследователи считают заимствованными из философии Гегеля, либо не представляются слишком значимыми, либо являются не столько «достоянием» Гегеля, сколько общими местами всей немецкой философии той эпохи. Например, В. Кирпотин много пишет о влиянии Гегеля на Достоевского, однако его аргументация по большей части весьма неубедительна. Так, представление Достоевского о народе-мессии, призванном объединить челове-

² См., например: Вильмонт Н. Достоевский и Шиллер. М., 1984. С. 242–249.

ство, Кирпотин рассматривает как отражение в мировоззрении русского писателя концепции Гегеля о наличии в истории наций, имеющих особое историческое предназначение³. Однако он совершенно упускает из виду, что такое же точно представление об истории имеется и у Фихте (оно изложено, например, в работе «Основные черты современной эпохи»), причем оно гораздо в большей степени соответствует воззрениям Достоевского, поскольку в концепции Фихте нация может выполнить свою историческую миссию только в том случае, когда она всецело проникнута христианским духом, что является гораздо менее существенным для Гегеля.

Важным элементом философских взглядов Достоевского, возможно, заимствованным у Гегеля является описание отношений человеческого сознания с реальностью как диалектическое взаимодействие ничто (небытия) и бытия (см. выше). Однако в этом случае Достоевский настолько оригинально понимает это взаимодействие, что его происхождение из философии Гегеля уже не кажется принципиальным, и здесь нужно говорить, скорее, о предвосхищении соответствующих концепций человека и его сознания в философии XX в. (в экзистенциализме).

Многие исследователи справедливо указывают на отражение в творчестве Достоевского философских идей М. Штирнера и Л. Фейербаха⁴. Однако у Достоевского в подавляющем большинстве случаев имеет место не использование этих идей, а полемика с ними, кроме того сам уровень философских концепций Штирнера и Фейербаха вряд ли можно признать соответствующим уровню философского мышления Достоевского, поэтому значение этих идейных факторов трудно признать достаточно принципиальным.

Достаточно значимыми для развития Достоевского философа можно признать восприятие им философских идей Шеллинга и Шопенгауэра, и эта тема еще требует детальной разработки. Тем не менее и этот вектор взаимосвязи философ-

³ Кирпотин В. Я. Достоевский-художник // Кирпотин В. Я. Избр. работы. В 3 т. М., 1978. Т. 3. С. 645–647, 732 и др.

⁴ См.: Отверженный Н. Штирнер и Достоевский. М., 1925; Кибальник С. А. О философском подтексте формулы «Если Бога нет...» в творчестве Достоевского // Русская литература. 2012. № 3. С. 153–162; Белопольский В. Н. Достоевский и философская мысль его эпохи. Концепция человека. Ростов-на-Дону, 1987. С. 165–185.

ской мысли Достоевского с западной философией не является самым важным для понимания его взглядов. Мы убеждены, что вовсе не упомянутые выше философы, а *Иоганн Готлиб Фихте* был для Достоевского главной фигурой среди всех западных философов конца XVIII — начала XIX вв., оказывавших многообразное воздействие на русскую мысль. В связи с этим именно от идей Фихте нужно отталкиваться, пытаясь понять систему идей Достоевского⁵. В конечном счете это объясняется тем, что только Фихте, единственный из всей плеяды немецких идеалистов этой эпохи, *придал абсолютное значение человеческой личности*, понял человека одновременно и как эмпирическое, относительное существо и как существо *абсолютное, божественное*, причем не в трансцендентном его измерении, как это сделал Кант, а в его феноменальной конкретности. Именно такое понимание личности стало основой поздней философии человека у Достоевского. Можно подметить столь большое количество совпадений в концепциях Достоевского и Фихте, что это трудно счесть простой случайностью; здесь достаточно уверенно можно говорить о прямом и явном влиянии.

Тем не менее имя Фихте не упоминается Достоевским, поэтому, чтобы обосновать мысль о прямой связи между идеями двух мыслителей, необходимо найти веские биографические аргументы в пользу того, что Достоевский должен был в какой-то форме знать философию Фихте. Один такой аргумент указать достаточно нетрудно. Влияние Фихте играло чрезвычайно большую роль в становлении и развитии философских взглядов В. Белинского, причем современная точка зрения на мировоззрение великого критика, избавленная от прежних идеологических стереотипов, заставляет признать это влияние весьма значимым, вполне сравнимым с влиянием идей Шеллинга и Гегеля. При этом Фихте имел первостепенное значение для Белинского, как позже для Достоевского, в силу его особого внимания

⁵ О возможной связи между идеями Достоевского и идеями Фихте писал В. Н. Белопольский; см.: Белопольский В. Н. Достоевский и другие. Статьи о русской литературе. Ростов-на-Дону, 2011. С. 57–65. Немецкий исследователь Р. Лаут рассматривал в этом контексте рассказ Достоевского «Сон смешного человека»; см.: Lauth R. Dostojewskis "Traum eines lacherlichen Menschen" als Auseinandersetzung mit Rousseau n. Fichte // Lauth R. Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zur Marx n. Dostojewski. Hamburg, 1989. S. 422–434.

к человеческой личности⁶. Вполне возможно, что именно благодаря активному общению в 40-е гг. с Белинским, Достоевский обратил внимание на позднее учение Фихте и на его значение для философского понимания человека.

Известно, что в кружке Н. Станкевича, где Белинский (через М. Бакунина) познакомился с идеями Фихте, главное внимание было направлено на работу «Наставление к блаженной жизни», которое дает конспективное изложение всего позднего религиозно-философского учения Фихте. Поэтому для выделения важнейших векторов влияния идей Фихте на Белинского и Достоевского необходимо обратить внимание именно на поздние взгляды немецкого философа, изложенные в упомянутом сочинении и в примыкающей к нему более ранней работе «Основные черты современной эпохи»⁷.

Именно в «Основных чертах современной эпохи» Фихте формулирует свое отношение к христианству, которое определяет всю систему его последующих выводов (соответствующую цитату мы уже приводили во введении). В истории существовало не одно, а два христианства, две совершенно разные версии христианского учения, причем то, которое выступало как господствующее и якобы несущее истину, на самом деле было ложным, искаженным образом великого учения Иисуса Христа. Противостояние этих форм Фихте видит уже в Новом Завете, где подлинное учение Иисуса изложено в Евангелии от Иоанна, а искаженная версия этого же учения — в трех синоптических Евангелиях и в Посланиях апостола Павла.

В работе «Наставление к блаженной жизни» Фихте дает детальное объяснение сути противостояния двух версий христианства. Подлинное «благовестие», принесенное Иисусом Христом, Фихте выражает «формулой» *тождества* Бога и человека: «Иисус из Назарета, без всякого сомнения, обладал наивысшим

⁶ Об этом ясно пишет В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии»: «В Фихте же с его исключительным моральным пафосом, Станкевич и его группа, нашли то, чего не могли найти у Шеллинга — идею личности» (Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. II. С. 44). И далее про эпоху 1836 г.: «...в Москве Бакунин изучает Фихте и становится на время горячим и страстным проповедником его учения, заражая, со свойственным ему стремлением к прозелитизму, и своих друзей (особенно Белинского) интересом в Фихте» (Там же. С. 47).

⁷ Обе работы являются печатным изданием лекций Фихте, прочитанных в Берлине в 1805 и 1806 гг.

и заключающим в себе основание всех прочих истин знанием об абсолютном тождестве человечества с Божеством в отношении подлинно реального в человечестве»⁸. И далее Фихте добавляет, что указанное здесь «знание» Иисус получал «не из собственной спекуляции и не из внешнего сообщения, а это значит: он именно имел его абсолютно через само бытие свое, оно было для него первым и абсолютным, без какого-либо иного с ним связанного звена, — исключительно по вдохновению, как выражаемся мы об этом после него и в противоположность нашему познанию, но сам он не мог бы даже выразиться так»⁹.

При этом Фихте подчеркивает, что факт существования Иисуса Христа необходимо понимать чисто *исторически* (т. е. именно как чистый факт), а не *метафизически*. Это означает в его системе рассуждений, что нет никакой необходимости видеть в явлении Иисуса некое божественное «действие» (произвольное или необходимое), такое «метафизическое» истолкование заставит нас полагать *различие* между «собственно» Богом и его воплощением в Иисусе как человеке — что и происходит в традиционном церковном представлении об Иисусе как уникальном явлении, которое не может быть поставлено в один ряд ни с чем иным в эмпирической истории. Для Фихте, наоборот, явление Иисуса есть факт, ничем не отличающийся от других аналогичных фактов, в которых происходило и происходит осознание отдельными личностями их собственной тождественности с Богом. Уникальность явления Иисуса можно видеть только в том, что этот факт впервые в истории был явно выражен и зафиксирован самим Иисусом и его учеником Иоанном; тем самым он стал основой для всех последующих фактов этого же рода, стал основой для того, чтобы каждый из людей осознал то же самое — что он есть полное и адекватное явление Бога. Именно это составляет, согласно Фихте, главную мысль Иоанна, выраженную в его Евангелии: «Не Иисус был для него Богом, ибо самостоятельно сущего Иисуса он не признавал, но Бог был Иисусом и являлся как Иисус»¹⁰.

Можно еще раз повторить, что такое понимание факта явления Иисуса радикальнейшим образом отличается от его канонической интерпретации, поскольку предполагает, что

⁸ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. С. 162.

⁹ Там же. С. 164.

¹⁰ Там же. С. 165.

точно таким же образом Бог есть любой Петр или Иван и является как Петр или Иван. Это означает, что каждый человек в отдельности и все люди вместе есть адекватное и *единственно возможное* явление Бога в нашем земном бытии (при этом остается возможность мыслить бытие Бога в *себе*, т. е. вне его явления в земном мире; об этом речь пойдет ниже). «Согласно содержанию истинной религии и в частности — христианства, *человечество есть единое, внешнее, мощное, живое и самостоятельное существование Бога*, или, — если это выражение не будет неверно истолковано, — *единое проявление и истечение Бога <...>*»¹¹. Хотя, конечно, этот важнейший «факт» еще должен быть по-настоящему понят и принят людьми, чтобы исконное тождество Бога и человека стало значимым и действенным в их жизни. И в этом им должно помочь осмысление первого из таких фактов, относящегося к Иисусу.

Столь радикальное понимание сути «учения» Иисуса Христа (точнее самого факта его существования) ведет к следствиям, которые наглядно подчеркивают несовместимость этой версии христианства с ее искаженной формой, господствовавшей в истории. Здесь совершенно определенно отрицается существенность *греха и смерти* для нашей жизни.

Фихте показывает, что именно с помощью идеи греха было произведено искажение учения Иисуса Христа в исторической церкви. Понятие греха немислимо, если главным принципом религиозного учения признается тождество Бога и человека, ведь это означало бы, что грех приписывается самому Богу (через человека). «Но кто превратится в Иисуса, а тем самым в Бога, тот уже более и вовсе не живет, но в нем живет Бог: но как же мог бы Бог согрешить против себя самого? Следовательно, он унес и уничтожил всю иллюзию греха и робость перед Божеством, которое могло бы почесть себя оскорбленным из-за поступка человека»¹².

Интересно, что Фихте упоминает библейский миф о грехопадении, но дает ему свою собственную интерпретацию, полностью противоположную пониманию этого мифа в традиционном христианстве и заставляющую вспомнить гностицизм с его отождествлением ветхозаветного Бога-творца со злым Демиургом, а змея-искусителя с мудрым пророком, посланным высшим

¹¹ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 200.

¹² Его же. Наставление к блаженной жизни. С. 88.

и подлинным Богом — по-настоящему благим Богом-Отцом, которого не знали иудеи. Изгнание человечества из рая, где оно жило в невинности и поэтому не знало себя, Фихте оценивает как необходимый и положительный акт, после него человечество начинает жить собственной жизнью и, постепенно «взрослея», приобретает необходимые ему знания и способности, чтобы создать «рай на земле», сделать свое бытие совершенным. «Сделавшись мужественнее в испытаниях нужды, оно, наконец, кое-как устраивает свою жизнь и в поте лица вырывает из земли волчцы и тернии заустения, чтобы вырастить желанный плод познания. Оно вкушает последний, и у него открываются глаза и укрепляются руки, и оно само созидает себе рай по образу потерянного; у него вырастает древо жизни, оно протягивает руки к плоду, вкушает его и живет в вечности»¹³.

Поскольку на человеке нет никакого радикального греха, оказывается ненужным и искупление; в результате, как утверждает Фихте, Христа невозможно представлять в качестве «спасителя» и «искупителя» грехов; как уже было сказано, он может рассматриваться только как образец для всех людей, демонстрирующий свершившееся единение человека с Богом. Поэтому мы должны не поклоняться Христу как языческому божку, признавая его бесконечно выше себя, а, следуя его путем, стать таким же, как он: «...во все времена, во всяком без исключения человеке, который живо постигнет свое единство с Богом и который действительно и в самом деле предаст всю свою индивидуальную жизнь божественной жизни в себе, вечное Слово, без изъяна и без оговорок, совершенно таким же образом, как в Иисусе Христе, становится плотью, чувственно-личным и человеческим существованием»¹⁴.

Еще одно важное следствие из обретенного сознания своего тождества с Богом — это отрицание существенности смерти. Опираясь на Евангелие от Иоанна, Фихте трактует термины «жизнь» и «смерть» не в их обыденном, «плотском» (и значит, не истинном) смысле, а в смысле *духовном*. Согласно этому смыслу, *смерть* есть такое состояние человека, когда он не осознает своего единства с Богом и пытается жить вне Бога; *жизнь* же — это подлинное бытие в единстве с Богом, и если такое бытие обретенно человеком, он уже никогда

¹³ Его же. Основные черты современной эпохи. С. 14.

¹⁴ Его же. Наставление к блаженной жизни. С. 81.

не может утратить его. Фихте особенно выделяет слова Иисуса, которые передает Иоанн (5, 24): «...слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня *имеет* жизнь вечную, и... *перешел* от смерти в жизнь... наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышавши, оживут»¹⁵ (курсив Фихте. — И. Е.). «Мертвые» — это те, кто не услышали голоса Иисуса и не приняли истины, о которой он говорит; «живые» — это те, кто восприняли эти слова и открыли свое бытие в единстве с Богом, и обрели настоящую жизнь, *живую жизнь*, по выражению Фихте.

Обретя эту подлинную жизнь, человек уже не будет нуждаться в «потустороннем» вечном существовании, которое обещает нам после смерти церковное христианство. Религиозное учение Фихте решительно отвергает что-либо «потустороннее», в смысле трансцендентной сферы, противостоящей земному бытию. Согласно Фихте, учение Иисуса несет нам незыблемую уверенность в том, что «в каждое мгновение мы обладаем всею вечностью и имеем ее и совершенно не верим обманчивым феноменам рождения и смерти во времени, а потому не нуждаемся более и в каком-либо пробуждении как спасении от смерти, в которую мы не верим»¹⁶.

Тем не менее необходимо как-то пояснить смысл эмпирической смерти, пусть даже она и является «обманчивым феноменом». Фихте осуществляет это, используя идею, присутствующую в многочисленных мистических учениях (как восточных, так и западных), — идею о том, что смерть есть просто трансформация, переход от одной формы вечной жизни к другой ее форме. В соответствии с этой идеей нас ожидает бесчисленное количество «жизней», подобных земной жизни, но высший смысл человеческого существования лежит, условно говоря, не в «горизонтальном» направлении, не в переходе от одной конечной жизни к последующим, а в «вертикальном» направлении — в обретении всей вечной жизни в ее целостности, данной в самом божественном бытии. Этот смысл можно и нужно обрести в одно (каждое) мгновение данной нам земной жизни; и на фоне открывшегося *вечного* бытия (нашей «живой жизни») смерть и новое рождение будут выглядеть в качестве малозначительных деталей.

¹⁵ Там же. С. 85.

¹⁶ Там же. С. 86.

Противопоставляя такое понимание вечной жизни ее пониманию в историческом (ложном) христианстве, отрывающем вечную жизнь от земной жизни и переносящем ее в какой-то мифический «потусторонний» мир, Фихте пишет о сторонниках ложной веры в «потустороннее» блаженство: «В каком прискорбном заблуждении находятся они! Хотя блаженство, совершенно бесспорно, находится и за гробом — для того, для кого оно началось уже по эту сторону могилы, и не в каком ином роде и образе, чем в каком может начаться оно здесь, во всякое мгновение, — но одним тем, что мы умрем и нас похоронят, блаженства мы не достигнем. И столь же напрасно станут они искать блаженства также и в будущей жизни и в бесконечном ряду будущих жизней, как напрасно искали они его в настоящей жизни, если они ищут его в чем-нибудь ином, а не в том, что уже здесь столь близко окружает их со всех сторон, что во всю бесконечность невозможно более приблизить его к ним, а именно — в вечном»¹⁷.

Здесь наиболее принципиальным в философском плане оказывается глубоко диалектическое понимание соотношения времени (земной жизни во времени) и вечности. И в церковном учении и в господствовавшей на протяжении столетий схоластической философии вечность и вечное понимались в качестве высшей инстанции бытия, в отрыве от времени и всего временного. Но еще Плотин определял время как «подвижный образ вечности», т. е. видел их глубокое единство. В христианской философии эта идея получила развитие в различного рода мистических системах еретического толка (например, в учении Николая Кузанского). Однако новоевропейский рационализм возвратился к ложной схоластической парадигме противопоставления вечного и временного, наделяя только вечное и неизменное статусом абсолютного.

В этом вопросе, как и во многих других, Фихте выступает с новаторской точкой зрения, которая, с одной стороны, возрождает традиции мистической философии и, с другой — предвосхищает грядущие неклассические подходы к той же самой проблеме (например, здесь нетрудно увидеть предвосхищение идей А. Бергсона). Для Фихте вечность и время — это две стороны одного и того же божественного бытия, и ни одна из них не мыслима без другой. Божественное бытие «в себе» неизменно и веч-

¹⁷ Там же. С. 14.

но, поскольку только оно есть подлинное и «прочное» бытие, но одновременно божественное бытие не может не являться в виде человека и мира, и поэтому ему столь же неотъемлемо присуще временное становление и жизнь как непрерывное устремление к иному. Поэтому подлинная жизнь, утверждает Фихте, хотя она протекает во времени, в смене мгновений, остается одновременно равной себе в каждом из этих мгновений. Наоборот, мнимая жизнь, которую человек пытается вести в отъединении от божественного бытия и от вечности, обосновывающей время, есть такая изменчивость, которая уничтожает сама себя, в которой каждое новое мгновение существует обособленно от всех предшествующих и не желает признавать их равную значимость в бытии. «Подлинная жизнь живет в неизменном; в ней поэтому не может быть ни ущерба, ни приращения, как не может быть подобного ущерба или прироста и в самом том неизменном, в котором она живет. Она во всякое мгновение есть *всечело* — высшая жизнь, какая вообще возможна, и необходимо остается во веки вечные тем, что она есть в каждое мгновение. Мнимая жизнь живет лишь в изменчивом и потому даже в двух сменяющих друг друга мгновениях не остается равной себе; всякий будущий миг поглощает и пожирает предшествовавший; и так кажущаяся жизнь становится непрерывным умиранием и живет лишь умирая и в умирании»¹⁸.

Различие вечного, абсолютного бытия (Бога) и временно-мирового бытия, как утверждает Фихте, обусловлено существованием человека, при этом человек в его метафизической сущности (как «сознание») понимается не как обособленное «субстанциальное» бытие, а как «акт», протекающий в самом абсолютном («внутреннем») бытии и имеющий в качестве результата явленность мирового, предметного («внешнего») бытия. Вот как соответствующую концепцию излагает Фихте: «...я различаю бытие, внутреннее и сокрытое в себе, и существование и утверждаю их как две совершенно противоположные, вовсе никак непосредственно не связанные мысли»; далее он разъясняет: «...непосредственно и в своей основе существование бытия есть сознание, или представление бытия, как вы можете сразу же прояснить себе на самом слове “*есть*”, прилагая его к какому-нибудь объекту, например хоть к этой стене. Ибо что же такое в предложении “стена *есть*” это самое “*есть*”? Очевид-

¹⁸ Там же. С. 11–12.

но, что это не сама стена и что оно не тождественно ей; оно ни за что подобное вовсе и не выдает себя, но третьим лицом глагола исключает из себя эту стену как существующую независимо от него; оно, стало быть, выдает себя лишь за внешнюю метку самостоятельного бытия, за его образ <...> — оно предстает как непосредственное, внешнее существование стены и как *ее бытие вне пределов ее бытия*¹⁹.

То что Фихте называет здесь *бытием*, есть бытие в абсолютном смысле, есть Бог, но это бытие обладает также *существованием*, которое нельзя понимать как что-то самостоятельное, поскольку самостоятельно только само исходное (абсолютное) бытие; существование возможно только в качестве «образа», «явления» бытия, т. е. в качестве *сознания* бытия. Указанное сознание не может быть в свою очередь ничем иным как актом самого бытия, поскольку от последнего, как от Абсолюта, исходит все существующее, — поэтому его вполне можно было бы также назвать *самосознанием* бытия.

Здесь может возникнуть впечатление, что Фихте возвращается к самым известным идеям своей ранней субъективно-идеалистической философии — к полаганию абсолютного акта самосознания, Абсолютного Я, в качестве основы всего бытия. Однако, на деле, его поздняя система имеет мало общего с ранней системой. Если в раннем субъективном идеализме Фихте акт самосознания осуществлялся в соответствии с достаточно строгими диалектическими законами («основоположениями») и поэтому порождал замкнутую и почти детерминированную структуру реальности, то в поздней системе основой и истоком всего является абсолютное бытие, которое есть непредсказуемая, иррациональная и динамичная *живая жизнь*, в то время как акт сознания (самосознания) есть нечто совершенно вторичное и зависимое от указанной иррациональной полноты бытия. Хотя именно этот акт и приводит к тому, что божественная «живая жизнь» превращается в косный и неподвижный мир: «...живая жизнь есть то, что здесь испытывает превращение, а неподвижное и покоящееся бытие есть *облик*, который она принимает в этом превращении <...>. Упомянутая неподвижная наличность составляет характер того, что мы называем миром <...>»²⁰.

¹⁹ Там же. С. 42.

²⁰ Там же. С. 55.

Еще раз повторим, что для Фихте человек (точнее, его сознание) и есть упомянутый здесь акт самосознания абсолютного бытия. Он обладает относительной самостоятельностью и даже может утратить понимание своей зависимости от бытия (Бога) только потому, что самосознание бытия (Бога) является столь же свободным, как и Бог. Фиксируя себя в своем отдельном существовании, оно вместо Бога видит мир — как «облик» Бога — и может счесть только мир существующим, «забыв» об абсолютном бытии, из которого происходит мир. Поскольку самосознание Бога есть все-таки сам Бог, можно сказать, что в этом случае Бог сам переводит себя в форму конечного человека и сам «забывает» о своем подлинном бытии, видя вместо него только мир. Вот как это описывает Фихте: «...сознание, или же мы сами, есть само божественное существование и абсолютно едино с ним. В этом-то бытии оно схватывает себя и тем самым становится сознанием, а его собственное или подлинное божественное бытие становится для него миром. Что же в этом состоянии имеется в его сознании? Я думаю, каждый ответит: мир, и ничего кроме мира. Или: есть ли, скажем, в этом сознании также и непосредственная божественная жизнь? Я думаю, каждый ответит: нет, ибо сознание с абсолютной неизбежностью превращает эту непосредственную жизнь в некий мир, и как только положено сознание, положено как совершившееся и это превращение, а абсолютное сознание именно и есть, само через себя, непосредственное и само потому не осознаваемое, осуществление этого превращения»²¹.

Такое понимание человека, несмотря на то что оно выражено с помощью традиционной для классической философии терминологии, явно предвосхищает концепции, характерные для XX в.; особенно явное сходство можно обнаружить здесь с философской концепцией М. Хайдеггера. Фихте даже несколько раз использует для описанного выше акта превращения бытия в существование термин «экзистирование», характерный для философии Хайдеггера. Принципиальное различие между системами двух немецких философов заключается только в том, что человек и мир у Хайдеггера есть результат акта экзистирования, осуществляемого *конечным* бытием, у Фихте же этот акт осуществляет бытие *бесконечное, абсолютное*, т. е. Бог. Но

²¹ Там же. С. 57–58.

именно поэтому то «забвение бытия», о котором пишет Фихте и которое соответствует «забвению бытия» у Хайдеггера, может быть преодолено, согласно его религиозным воззрениям, возвращением к *истинному* христианству и к самой главной истине этого великого учения — к истине о том, что, вопреки общепринятому мировоззрению, человек вообще не существует как ограниченное и обособленное существо, но *через него и в нем существует Бог*.

Трагедия нашего существования, или, можно сказать, трагедия самого Бога, заключается в том, что с первым проблеском нашего сознания божественная основа нашего человеческого бытия «превращается в мертвый мир»; в результате мы видим везде не Бога, а его «покров»: «...мы видим его как камень, траву, животное, видим его, если воспарим выше, как закон природы, нравственный закон, и, однако, все это — еще не он»²². Но «благовестие» Иисуса Христа как раз и заключается в разоблачении видимостей и демонстрации скрытой сущности нашего существования. Тот, кто воспримет это учение в его истине, увидит эту скрытую сущность и поймет себя; это будет означать для него вхождение в «Царствие Небесное»: «...все покровы падут; мир прейдет пред тобою со своим мертвым принципом, и само Божество снова войдет в тебя в своей первой и изначальной форме — как жизнь, как твоя собственная жизнь, которой ты должен и будешь жить»²³.

Какой же станет жизнь человека, который обретет истинное знание о Боге и истинное бытие в Боге? В описании «блаженной» жизни Фихте фиксирует еще одно и, вероятно, самое разительное отличие своего понимания истинного христианства от традиционных церковных воззрений. В традиционном христианстве резкая противопоставленность Бога всему земному бытию ведет к тому, что если и признается возможность для отдельного человека быть причастным божественной жизни, быть проводником божественной воли, то это состояние описывается как *преодоление* всего свойственного земному миру и земному человеку. В результате человек, «одержимый» Богом, чаще всего предстает как фанатик своей веры, готовый преследовать и искоренять все человеческое ради весьма неопределенного идеала сверхземной святости.

²² Там же. С. 71.

²³ Там же.

Совершенно иначе изображает благую жизнь Фихте. Для него человек по своему определению, по своей глубинной сущности есть явление Бога, поэтому раскрытие во всей полноте своего единства-тождества с Богом означает для человека не преодоление своей сущности, а наоборот, *ее наиболее полную и возвышенную реализацию*. Но человек наиболее полно реализует свою сущность в творениях великого искусства, в научном познании природы и в практической деятельности по ее покорению и преобразованию, в устройении совершенного государства и в организации гармонических отношений государств ради благополучного развития всего человечества. Именно эти формы деятельности, т. е. *культура и культурная деятельность*, являются для Фихте свидетельствами свершившегося единения человека с Богом, знаком причастия человека подлинному христианству. Такая деятельность, наполняя жизнь человека, делает его жизнь поистине религиозной и блаженной, дарует ему то высшее наслаждение, которое превосходит все чувственные наслаждения, к которым привязаны «обыденные» люди. «Наслаждение одного-единственного часа, счастливо прожитого в искусстве или в науке, намного превосходит целую жизнь, полную чувственных наслаждений; и перед одним образом этого блаженства чувственный человек — если бы только можно было передать ему этот образ — умер бы от зависти и от тоски»²⁴.

При этом признание культурной деятельности в качестве наиболее адекватной формы выражения божественной, блаженной жизни ни в малейшей степени не означает принуждения человека к такого рода деятельности с помощью каких-то общих требований и императивов. Как подчеркивает Фихте, Бог, являясь в конкретной форме конкретной человеческой личности, вовсе не ликвидирует неповторимой самобытности этой личности. Наоборот, присутствуя в личности во всей своей цельности, Бог выражает себя каждый раз в новом, неповторимом своеобразии, и в этом сказывается его бесконечная полнота, не допускающая никакого окончательного выражения. «Дело обстоит не так, что божественная сущность разделяется сама по себе; во всех без исключения положена и может также, если только они освободят ее, действительно явиться единая и неизменная божественная сущность, как она есть в себе самой; только эта сущность является в каждом в ином и ему

²⁴ Там же. С. 123–124.

одному свойственному облике»²⁵. Но тогда единственная *общая* «заповедь» блаженной, божественной жизни может быть выражена только таким образом: «...желай быть тем, чем ты быть обязан, чем ты быть можешь и чем ты именно поэтому быть хочешь <...>»²⁶. Бог никоим образом не может требовать от нас, чтобы мы перестали быть собой и стали чем-то другим; напротив, только в единстве с Богом человек способен стать тем, чем он может и чем он искренне и глубоко *хочет* быть. «Стремление же даже только хотеть быть чем-то иным, нежели тем, к чему мы предназначены, — добавляет Фихте, — как бы велико и возвышенно ни казалось это другое, есть верх аморальности, и все то принуждение, которое мы чиним себе при этом, и все неприятности, которые мы от этого претерпеваем, сами суть возмущения против предупреждающего нас божественного порядка и противления нашей воли воле Божией»²⁷.

Такой акцент на индивидуальном предназначении каждого вовсе не ведет Фихте к проповеди индивидуализма, напротив, он уверен, что, раскрыв свое индивидуальное предназначение, человек ясно осознает свою причастность человечеству и необходимость служения общечеловеческим целям. Он настойчиво призывает всех осознать свою включенность в общее и необходимость жить только ради этого общего, поскольку только человечество является носителем тех высших ценностей, ради которых живет человек, и в отделении от него, человек начинает жить только низменными интересами: «Цель изолированной личности — *собственное наслаждение*, и своими силами она пользуется, как средствами для достижения этой цели. Цель рода — *культура* и, как условие последней, достойное материальное существование»²⁸.

Единение людей в рамках человечества, согласно Фихте, не может быть насильственным или даже внешним для них; оно должно осуществляться из их собственного существа через важнейшую «силу» этого существа — *любовь*. Она и является наиболее наглядным земным проявлением Бога в человеке: «Живая жизнь есть любовь и как любовь имеет и обладает любимым, им объемлется и пронизана, с ним сопряжена и слита: вечно одна

²⁵ Там же. С. 126.

²⁶ Там же. С. 128.

²⁷ Там же.

²⁸ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 155.

и та же самая любовь. <...> Поэтому, насколько человек есть любовь — а в корне своей жизни он таков всегда и ничем иным быть не может, хотя может быть любовью к самому себе, — и насколько в особенности он есть любовь Божия, он всегда и вечно остается единым, истинным, непреходящим, как сам Бог, и остается самим Богом; и не смелой метафорой, а буквальной истиной следует признать то, что говорит тот же Иоанн: пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем»²⁹.

Любовь является, наряду с Богом, высшей категорией философии позднего Фихте, именно с ее помощью он формулирует парадоксальное диалектическое положение о том, что раскрытие Бога в каждой личности ведет к предельному раскрытию индивидуальности и неповторимости этой личности и *одновременно* — к окончательному и полному соединению, «слиянию» личностей в неразрывное целое, которое и есть полное явление Бога в мире (в «существовании»).

Вернемся к идее о существовании двух форм христианства — истинной и ложной, и рассмотрим в заключение, как Фихте представляет себе историю христианства, в свете этой идеи. Прежде всего нужно отметить, что он признает истинное христианство *древнейшей* религией, которая всегда жила в человечестве, хотя и не была ясно осознана в нем: «Истинная религия так же стара, как мир, и поэтому древнее какого бы то ни было государства»³⁰. Собственно историческое развитие этой религии Фихте связывает не с евреями, а с *персидской нацией*, считая, что именно в ней «в безвестности, и, может быть, неведомая даже правящему племени, сохранялась *истинная религия*, до которой не могли возвыситься греки»³¹.

Вопреки общепринятым представлениям о соотношении христианства и иудаизма, Фихте не видит никакой естественной связи между ними и уравнивает иудаизм с язычеством, считая, что эти религиозные течения в равной степени основаны на концепции произвольно действующего Бога (или богов), который возвышается над земной действительностью и внушает человеку только ужас и желание уйти от его власти: «...по произволу действующий Бог, — Бог, чья воля всегда непостижима для людей, — Бог, всегда внушающий ужас, — Бог, от чьего гне-

²⁹ Фихте. И. Г. Наставление к блаженной жизни. С. 137.

³⁰ Его же. Основные черты современной эпохи. С. 177.

³¹ Там же. С. 193.

ва избавляют лишь прихоть и случайность, стоял против воли людей перед их сознанием; они не только не искали его, но рады были бы освободиться от него»³². Ветхий Завет в этой логике и есть необходимый «договор» с Богом, позволяющий хотя бы частично избавиться от произвольных повелений этого абсолютно непонятного и чуждого существа.

Явление Иисуса Христа, как уже отмечалось выше, Фихте рассматривает как чисто исторический (и, значит, *случайный*) факт, значимый только тем, что в нем человек Иисус впервые до конца осознал суть единственной истинной религии и выразил его в своем учении, оставшемся для нас в изложении его ученика Иоанна. Но одновременно с этим кульминационным для всей человеческой истории событием произошло событие, исказившее все последующее развитие человечества: другие ученики Иисуса, среди которых Фихте особенно выделяет Павла, не желая расставаться со своей иудейской религиозностью, осуществили радикальное искажение религиозной истины, обретенной их Учителем. По сути, они подменили самое главное в этой истине — представление о Боге как истинной жизни человека — иудейским представлением о произвольно действующем Боге, и это все для того, «чтобы признать за иудейством хотя бы временное значение»³³. В рамках такой подмены Иисус приобрел особое «метафизическое» значение как «отменитель» прежнего союза с Богом и основатель «от имени Бога» нового союза, для чего ему были необходимы, как иронично замечает Фихте, «значительные полномочия»³⁴.

Тем не менее, ни Павел, ни другие деятели раннего христианства не запрещали верующим самостоятельно размышлять о сущности своей веры и спорить с господствующей точкой зрения. Эту тенденцию, в которой преобладало стремление к рациональному пониманию основ веры и поэтому сохранилась способность вернуться к истинной сущности религии, Фихте отождествляет с *гностицизмом*, признавая тем самым, что именно в последующем существовании и развитии этой религиозной традиции был залог грядущего возвращения истинного христианства в историю. Однако церковь очень быстро осознала опасность свободного мнения и стремления к самостоятель-

³² Там же. С. 119.

³³ Там же. С. 108.

³⁴ Там же.

ному пониманию религиозной истины и решительно запретила какое-либо сомнение в установленных раз и навсегда догматических положениях веры. «С этого момента, — констатирует Фихте, — христианство перестало призывать к самостоятельному мышлению и пониманию, которые, напротив, в области религии сделались запретным и обложенным всеми церковными карами занятием, и тот, кто не в состоянии был отказаться от мышления, мог продолжать его, лишь подвергая опасности свою жизнь»³⁵. В результате, истинное христианство дальше существовало только в виде ереси, однако оно уже не могло быть окончательно уничтожено — «и, хотя бывало по большей части непонятно и гонимо господствующей церковью, развивалось, однако же, там и тут сокровенно и тайно»³⁶.

Реформацию Фихте признает важнейшим событием в истории христианства, однако он констатирует ее радикальную двусмысленность. С одной стороны, Реформация и порожденный ею протестантизм не смогли ничего существенно изменить в историческом христианстве — все ложное в нем осталось в той же силе, что и прежде. «Реформация была так же далека, как и первоначально установившаяся церковь, от того, чтобы открыть истинную причину вырождения христианства; кроме того, она сходилась с этой церковью в отрицании гностицизма и требовании безусловной веры, хотя бы предмет веры был непонятен. Различие было только в том, что этой вере она дала *иной объект*, отвергнув непогрешимость устного предания и соборных постановлений и сохраняя ее только за писанным словом»³⁷.

Однако, с другой стороны, Фихте видит в Реформации гораздо более широкое движение, чем то, которое обычно связывают с Лютером и с рождением протестантизма. Помимо своего желания протестантизм вернул каждому верующему возможность самостоятельно читать священные тексты и самостоятельно судить об их смысле. И в то время как сама протестантская церковь в лице своих самых известных представителей (Лютер, Кальвин и др.) вернулась к требованию нерассуждающей веры, отдельные члены этой церкви, не считаясь с этим требованием, продолжали на свой страх и риск искать религиозную истину

³⁵ Там же. С. 105.

³⁶ Фихте. И. Г. Наставление к блаженной жизни. С. 23.

³⁷ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 105–106.

и бороться с теми фантомами, которые церковь воздвигла на пути к ней. Смысл истории Нового времени, того периода европейской истории, который начался с Реформации, Фихте видит в окончательном *раскрытии христианства*. Это раскрытие осуществляется только отдельными личностями, отваживающимися на свободное рассмотрение главных вопросов человеческого существования³⁸. И поскольку такое рассмотрение есть дело философии, именно философия Нового времени является той формой, в которой истинное христианство постепенно пробивает себе дорогу, чтобы в конце концов, возможно уже в недалеком будущем, убежден Фихте, стать — впервые в истории! — основой культурного и государственного развития европейского человечества.

Таким образом, в своей поздней системе Фихте в гораздо большей степени, чем другие немецкие мыслители, продемонстрировал неразрывную связь новейшей философии с христианством, более того, он представил свою философию как единственно возможную форму *раскрытия подлинного смысла христианства*, утраченного в истории из-за господства его ложной формы, воплощенной в исторической церкви. Несомненно, такая точка зрения была чрезвычайно близка многим русским интеллектуалам XIX в.; в мировоззрении Достоевского она получила наиболее талантливое продолжение и развитие. Однако еще раньше ее с энтузиазмом воспринял Белинский.

3

В творческом наследии Белинского не так много сочинений, которые можно было бы назвать в полном смысле философскими. Одна из них — это статья «Опыт системы нравственной философии», которая формально является рецензией на сочинение магистра Алексея Дроздова. На деле, однако, в статье достаточно мало говорится о самом рецензируемом сочинении, оно является только поводом для Белинского, чтобы сформулировать собственное представление о нравственной философии

³⁸ Как пишет Фихте, «христианство в своей чистоте и истинной сущности еще никогда не было состоянием, присущим всему обществу или широким массам, хотя издавна то там, то здесь оно жило в отдельных личностях» (Там же. С. 244).

фии. Опубликованная в конце 1836 г. в журнале «Телескоп» эта статья представляет собой наглядную демонстрацию глубокого и целостного восприятия Белинским философских взглядов позднего Фихте.

Прежде всего Белинский, как и Фихте, отвергает противопоставление философии и христианства и утверждает, что христианство есть такое же порождение высшего разума, как и философия: «...то и другое вышло из одного начала, вытекло из одного источника — из духа человеческого, из вечных незыблемых законов разума, потому что сам Бог — высочайший разум»³⁹. Далее Белинский резко противопоставляет такое понимание Бога его пониманию в традиционном христианстве, где все еще господствуют языческие представления о «карающем» Боге: «...наши религиозные понятия еще не очищены, еще носят на себе какой-то отпечаток младенческого благочестия доброй нашей старины, этого времени, когда Бог представлялся каким-то грозным карающим существом, возбуждающим в душе ледяное чувство трепетного благоговения и бессознательной покорности, а не бесконечную любовь, проявившую себя на кресте мученичеством за человечество <...>»⁴⁰.

Нравственную жизнь человека Белинский понимает как исполнение своего высшего долга — «сближения с Богом», причем образцом в этом ему должен служить Христос: «...идеал человеческого совершенства есть Христос, следовательно, всякий обязан стремиться к возвышению себя до этого идеала; достигнет ли он его или нет — это не его дело; по крайней мере он должен работать над собою каждую минуту, чтобы с лихвою возвратить Господу полученный от него талант. Кто говорит, что человеку невозможно возвыситься до Христа, так как он Бог, тот богохульствует, потому что Христос только для того и явился на земле, чтобы дать людям образец жизни <...>»⁴¹.

Хотя у Белинского мы не находим той сложной метафизической конструкции, с помощью которой Фихте объясняет отношение абсолютного бытия (Бога) к мировому, предметному бытию (существованию) через акты человеческого сознания, все-таки общие контуры «мистического пантеизма» Фихте,

³⁹ Белинский В. Г. Опыт системы нравственной философии. Сочинение... Алексея Дроздова // Белинский В. Г. Собр. соч. В 9 т. М., 1976–1982. Т. 1. С. 320.

⁴⁰ Там же. С. 322.

⁴¹ Там же. С. 331.

в центре которого находится человек и его сознание, Белинский вполне улавливает и выражает в своей статье. «Человек есть орган сознания природы, следовательно, человек создан для сознания. Для достижения этой цели он снабжен средствами, чисто материальными, которые только через прогрессивный ход его сознания переходят в орудия духовные. Вне формы нет и не может быть никакого проявления идеи, и вот для чего бессмертный дух человека облечен в слабую, тленную персть, и вот почему беспредельная вселенная, эта бесконечная цепь миров, есть не что иное, как бы тело Духа Божия, который всего торжественнее и всего яснее проявляет себя в человеческом сознании»⁴².

Именно развивая свое сознание и благодаря этому усовершенствуя свое бытие, человек соединяется с Богом и исполняет свой высший нравственный долг. Ровно в том же смысле, что и Фихте, Белинский использует миф о грехопадении, чтобы продемонстрировать необходимость для человека обрести самосознание, встать на путь познания себя: «До падения для него не существовало добра, потому что не существовало зла: о том и другом он узнал чрез сознание, следовательно, самое падение его было шагом вперед, а не попятным движением назад, было успехом, а не проигрышем, и потому чрез свое падение он только вошел в свою природу, а не исказил ее»⁴³.

Соединение с Богом есть одновременно и соединение с другими людьми в божественной любви, и соединение, слияние со всей вселенной, которая есть как бы «тело» Бога. Это и есть, утверждает Белинский, подлинная *молитва* Богу, которая совершается не через бессмысленное повторение заученных фраз, а через живые и творческие акты, в которых человек открывает истину о мире, создает великие произведения искусства или проникается мистическим чувством единства с миром. «Человек молится, когда творит великое или удивляется великому в ближнем; человек молится, когда, посвящая себя исследованию истины, <...> открывает какой-нибудь общий мировой закон, из которого выводится и объясняется целый ряд частных явлений <...>; человек молится, когда в святую минуту наития свыше он исчезает в пучине мировой жизни и выносит из нее новые миры жизни, новые образы бытия, и передает их в поэти-

⁴² Там же. С. 332.

⁴³ Там же. С. 326.

ческих символах, и словом, звуком, краскою выражает то, для чего нет слов на языке человеческом, что понимается одним только чувством, и то в светлую минуту восторга, когда наше Я, соприкасаясь к общей жизни вселенной, переносит ее в себя и, усиленное, углубленное до бесконечности, живет новою, усиленную жизнью; человек молится, когда, слушая или созерцая произведение творческого гения, из мира внешних отношений жизни переносится в мир высший и, с полным сознанием своего блаженства, тоскливо порывается к чему-то бесконечному, как бы бессознательно желая заключить в себе весь мир и себя ощутить во всем мире. Да — во всех этих случаях человек молится, потому что во всех этих случаях он ощущает в себе присутствие Божества и себя чувствует в Божестве <...>⁴⁴. Отметим, что и в стиле и в содержании этого описания подлинной молитвы очень много общих черт с описанием «брёда» Ордынова (в повести «Хозяйка»), в результате которого тот достигает нового понимания себя самого и своих отношений с бесконечным мирозданием (см. главу 3, часть I).

Точно так же, как Фихте, Белинский отвергает индивидуалистическое представление о человеке. Являясь формой существования абсолютного бытия, божественного духа, человек должен понимать, что он не является обособленным и самостоятельным существом, он есть органичная часть человеческой целостности, и его жизнь должна быть направлена на совершенство этого целого. Как пишет Белинский, основание нравственного закона заключается в том, что «человек есть человек, орган сознания природы, сосуд Духа Божия, и еще в том, что человек есть член великого семейства, которое называется “человечеством”»⁴⁵. Только предвосхищение будущего блаженства, связанного с достижением совершенства всем человеческим родом, дает нам силы для борьбы за достижение личного, индивидуального совершенства: «...уничтожьте необходимость совершенствования целого человечества — и вы лишите человеческое бытие и смысла и значения; уничтожьте веру в эту необходимость — и вы лишите человека всей его нравственной жизни, унижите его в собственном сознании»⁴⁶ (это высказывание напоминает один из аргументов рассуждения героя рассказа «Приговор» Достоевского; см. ниже).

⁴⁴ Там же. С. 335.

⁴⁵ Там же. С. 336.

⁴⁶ Там же. С. 337.

Причем это совершенное состояние всего человечества, которое можно назвать «Царствием Божиим», не является «запредельным» идеалом, оно не только будет осуществлено в деятельности людей, но фактически уже неявно присутствует в нашем мире, постепенно расширяя сферу своего господства. И Белинский констатирует: «Да — оно наступит, это время Царствия Божия, когда не будет ни бедного, ни богатого, ни раба, ни господина, ни верного, ни неверного, ни закона, ни преступления; когда не будет минут восторга, но целая жизнь будет непрерывным мгновением восторга, когда дисгармония частных сознаний разрешится в единую полную гармонию общего сознания; когда все люди признают друг в друге своих братьев во Христе и, подав другу руки, составят общий братский хор <...>»⁴⁷ (можно отметить явное сходство этого суждения с тем, что будут говорить о «земном рае» главные герои-идеологи Достоевского, Кириллов и Зосима).

В связи с описанием грядущего Царства Божьего на земле Белинский единственный раз прямо упоминает Фихте, в связи с его идеей о том, «что государство, как все человеческие постановления, стремится к собственному уничтожению и что цель всех законов есть — сделать ненужными все законы <...>»⁴⁸.

Против убежденности подлинно религиозного и нравственного человека в осуществимости Царства Божьего можно выдвинуть только одно, но весьма веское возражение — это конечность человеческой жизни, наличие смерти, лишаящей нас надежды. Но это возражение Белинский отводит точно так же, как немецкий философ — отрицая существенность смерти и предполагая точно такое же диалектическое единство времен и вечности в жизни человека, какое сформулировал Фихте. Признавая, что мысль о конечности и мгновенности всего существующего возмущает наш дух, Белинский утверждает, что это не только не уничтожает веры в бессмертие, но, наоборот, питает ее: «...что несообразно с законами нашего духа, то ложно, следовательно, мысль о мгновенности и конечности человеческой жизни есть мечта, а мысль о бессмертии есть действительность. Вселенная вечна, в природе нет смерти, нет уничтожения, но есть видоизменение; метаморфоза есть символ природы»⁴⁹.

⁴⁷ Там же. С. 338.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же. С. 339.

При этом бессмертие Белинский вновь понимает в полном соответствии с представлениями Фихте — как продолжение «посюстороннего» существования в новой форме. Такое понимание бессмертия он обосновывает тем, что наше сознание стремится к форме высшего, абсолютного сознания, но никогда его достигнуть не может, хотя бесконечно приближается к нему. «Сознание бесконечно, как вселенная, но оно возможно только под формою пространства и времени, следовательно, конечного (окончательного. — *И. Е.*) сознания, как свободного от всякой формы и исключаящего все, кроме себя, нет и быть не может, а есть прогрессивное и бесконечное приближение к нему, без достижения его. Из этого закона, который есть закон необходимости, выходит, тоже необходимо, закон нашего бессмертия, нашего индивидуального существования за гробом, под новою формою, но с сознанием прежнего сознания, без которого нет индивидуальности. Человек создан для сознания, следовательно, и его жизнь должна состоять в непрерывном развитии этого сознания, а так как сознание бесконечно, то и жизнь человека должна быть непрерывным и никогда не оканчивающимся переходом из низшего сознания в высшее»⁵⁰.

Рассмотренное сочинение Белинского представляет собой своего рода конспект главных слагаемых религиозно-философской системы Фихте, и в этом качестве оно является важной вехой не только в творческом развитии самого критика, но и в развитии русской философской мысли как таковой. Оно показывает безусловную известность и востребованность среди русской читающей публики идей позднего Фихте.

Отметим, что номер журнала со статьей Белинского вышел в свет в октябре 1836 г., хотя на его титульном листе стоял 1835 г. — этот номер должен был погасить задолженность перед подписчиками журнала за прошлый год. В результате получилось, что статья вышла из печати одновременно с известным первым «Философическим письмом» П. Чаадаева; содержащий ее 15-й номер журнала за 1836 г. стал последним номером «Телескопа».

Как показывают письма молодого Достоевского, конец 30-х гг. был для него и для его брата Михаила временем интенсивного личностного развития, временем чрезвычайного интереса как к классическому художественному и философскому наследию, так и к интеллектуальным новинкам, по-

⁵⁰ Там же.

являвшимся в популярных журналах. Весьма вероятно, что братья Достоевские прочитали статью Белинского еще во время своей молодости; через десять лет начинающий писатель вполне мог обсуждать идеи этой работы уже непосредственно с ее автором. Известно также, что Фихте был в числе тех мыслителей, которые обсуждались (и осуждались за свой идеализм) в кружке М. Петрашевского, который Достоевский посещал в 1847–1849 гг. Таким образом, с большой долей уверенности можно говорить о том, что Достоевский еще до каторги должен был достаточно хорошо знать философские идеи Фихте.

Еще одним косвенным источником идей Фихте для Достоевского могли стать философские труды А. Герцена, в первую очередь его «Письма об изучении природы». Достоевский очень высоко ценил творчество Герцена и был хорошо с ним знаком еще до тесного личного общения в 60-е гг.⁵¹ Существует устойчивое мнение, что «Письма об изучении природы» написаны под определяющим влиянием гегелевской философии. На деле, хотя Герцен и использует некоторые идеи Гегеля (особенно его представление о логике исторического развития философии), он достаточно критично оценивает его систему; вовсе не Гегеля, а Лейбница и Фихте (!) Герцен называет в качестве главных фигур новейшей европейской философии⁵².

Но самое важное, что в своем сочинении Герцен специально обращается к значению христианства для истории европейской культуры и достаточно точно воспроизводит точку зрения Фихте о том, что в католической церкви, начиная с самых первых веков ее существования, произошло радикальное искажение великого христианского учения⁵³. Средневековое мировоззрение

⁵¹ Согласно воспоминаниям В. В. Тимофеевой, Достоевский в 1872 г. говорил ей, что «Письма об изучении природы» являются лучшей философией «не только в России, — в Европе» (Тимофеева В. В. Год работы с знаменитым писателем // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2 т. Т. 2. С. 151).

⁵² Описывая философию Нового времени, Герцен констатирует, что «после Бруно философия имеет одну великую биографию del gran Ebreo науки (Спинозы)». И добавляет в качестве примечания: «Разве прибавить Лейбница и Фихте?» (Герцен А. И. Письма об изучении природы // Герцен А. И. Собр. соч. В 9 т. М., 1954–1959. Т. 2. С. 251).

⁵³ Подробнее см.: Евлампиев И. И. А. Герцен об истории философии // Вестник РХГА. 2012. № 3. С. 122–127.

(«схоластика», в терминологии Герцена) имело с этим учением малого общего. «Не думайте, — констатирует Герцен, — чтоб схоластика была вообще христианской мудростью, — нет, ее ищите в отцах церкви первых веков, особенно восточных»⁵⁴. При этом сущность указанного искажения христианской истины Герцен видит в радикальном отделении конечного и относительного человека от бесконечного и абсолютного Бога: «Схоластики не уразумели настолько христианства, чтоб понять искупление *не отрицанием конечного, а спасением его*. Христианство снимает собственно дуализм — суровое воззрение католических теологов не могло постигнуть этого»⁵⁵.

В том представлении об истории европейской философии и всей европейской культуры, которое описывает Герцен, вовсе не историческая церковь оказывается носителем истинного христианства — оно сохраняется только в философских учениях отдельных великих мыслителей, которые преследовались церковью в качестве еретиков. Среди них Герцен упоминает Дж. Бруно и Я. Бёме, из мыслителей последних двух столетий он безусловно позитивно оценивает только Гете и Лейбница: «Лейбниц — человек, почти совсем очистившийся от средних веков <...>»⁵⁶; и, наконец, как уже отмечено, в качестве последней фигуры ставит в этот ряд Фихте.

Те оценки, которые Достоевский будет давать западному христианству, весьма близки к оценкам Герцена в «Письмах об изучении природы» и в других его работах, но одновременно сквозь тексты Достоевского ясно виден и общий источник этих оценок — поздняя философия Фихте. В связи с этим нужно подчеркнуть, что наличие таких вторичных источников идей Фихте, как работы Белинского и Герцена, конечно же, не только не исключает, но, напротив, делает еще более вероятным знакомство Достоевского с сочинениями самого Фихте.

4

О духовном развитии Достоевского в период 1854–1864 гг. мы знаем очень мало, тем более что его произведения этой эпо-

⁵⁴ Герцен А. И. Письма об изучении природы. С. 232.

⁵⁵ Там же. С. 233.

⁵⁶ Там же. С. 283.

хи, кроме «Записок из Мертвого дома» содержат очень мало автобиографических элементов, присутствовавших почти во всех докаторжных сочинениях. Все, что мы имеем, — это несколько важных свидетельств из писем и дневников, которые дают некоторое представление о происходящей в душе писателя работе.

Первым из таких свидетельств является известное высказывание из письма к Н. Д. Фонвизиной, написанное в 1854 г. сразу после освобождения из каторги и начала свободной жизни. «Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (28₁, 176).

В этом высказывании важно каждое слово, и каждое слово требует внимательного рассмотрения и расшифровки. Тем не менее кое-что кажется достаточно очевидным. Прежде всего это констатация своей «современности», означающей невозможность остаться в рамках нерассуждающей веры, которая для мыслящих людей навеки принадлежит прошлому. Констатируя, что он «дитя неверия и сомнения <...> до гробовой крышки», Достоевский показывает не только свою предельную искренность, но и свою духовную глубину. Всем своим последующим творчеством он будет доказывать, что это его признание говорит вовсе не о его «ущербности», наоборот, оно показывает его превосходство над множеством его современников, продолжавших верить, полагаясь на авторитет и традицию (чаще всего просто из-за неспособности к минимальной форме самостоятельности), но на деле не представляющих, что такое подлинная вера. Достоевский на своем жизненном опыте наглядно показывает, что «средневековое» мировоззрение, построенное

на традиционной христианской вере, окончательно отходит в прошлое и больше уже не может служить тем целям, которые ставят перед собой люди новой эпохи. Новая эпоха *требует* трагических сомнений и отречения от старой, не оправдавшей себя веры, и если у христианства и христианской веры все еще есть будущее, если христианство еще живо и способно животворить культуру, оно требует обновления, точнее, требует освобождения от всех напластований формализма и лжи, которые образовались на нем в течение многих столетий из-за того, что одни использовали его в корыстных целях для господства над «массой», а другие заслонялись им от всех сложных и трагич- ных вопросов бытия.

Достоевский решительно идет по пути освобождения христианства от всего ложного и наносного ради того, чтобы восстано- вить его в качестве основы европейской культуры, всей европейской жизни. И ради этого он готов противостоять го- сподствующей тенденции к нигилистическому отрицанию значения религии и веры в жизни. Он говорит об этом в том же письме: «...не знаю, почему некоторые предметы разговора совершенно изгнаны из употребления в обществе, а если и за- говорят как-нибудь, то других как будто коробит?» (Там же). Замечательно, что похожие протесты против все более рас- пространяющегося в «культурном» обществе иронического отношения к религии высказывал и Фихте (и в очень похожих выражениях): «...безнадежная извращенность понятий эпохи обнаруживается в отношении религии. <...> согласно основным началам любых суждений о чести, безрелигиозного человека следовало бы презирать и относиться к нему пренебрежительно, религиозного же человека глубоко уважать. Господствующий в нашу эпоху образ мысли переворачивает это отношение. Ничем не навлечешь на себя позора вернее и непосредственнее (в глазах большинства разделяющих этот взгляд), чем если тебя застанут за религиозной мыслью или таким же пережива- нием; ничто, как уже и из этого следует, не принесет нам чести вернее, чем если мы уберем себя от подобного рода мыслей и ощущений»⁵⁷. Вслед за немецким мыслителем Достоевский убежден, что наша цивилизация может спастись, только восста- новив значение христианства, для чего прежде всего нужно его сделать из «мертвого» снова «живым».

⁵⁷ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. С. 152.

Как Фихте, а следом за ним Белинский, Достоевский отвергает в обновленном христианстве идею о «карающем» Боге, который демонстрирует безраздельное всемогущество своей воли, произвольно играя судьбами людей, — такого Бога мы не найдем ни в одном из его сочинений. Как видно из процитированного отрывка, для Достоевского суть христианства полностью сводится к образу Христа, причем понятого как *прекрасный, разумный, мужественный и совершенный образ человека*. Применяемые при описания Христа понятия совершенно определенно показывают, что Достоевский мыслит его именно как совершенного человека, который не противопоставлен всем остальным людям, а един с ними в стремлении сделать их такими же совершенными, как он сам. Особо нужно сказать о прилагательном *симпатичный*, в нем особенно ясно проступает желание Достоевского представить Христа в неразрывном единстве с людьми, ведь симпатия — это взаимное тяготение, стремление к соединению в духовную общность, позволяющее каждой из личностей стать совершеннее.

Самыми неожиданными, даже загадочными словами в высказывании Достоевского является последнее суждение о Христе и истине. Оно до сих пор вызывает дискуссии и не имеет однозначного толкования среди исследователей творчества Достоевского. Для того чтобы попытаться понять его, обратим внимание на то, что в том же письме, непосредственно перед процитированным выше фрагментом, Достоевский уже использует слово «истина», причем в совершенно другом смысле. Рассказывая Фонвизиной о пережитых страданиях и о минутах, когда он, вспоминая эти страдания, остро переживает их вновь, Достоевский заключает: «...в такие минуты жаждешь, как “трава иссохшая”, веры, и находишь ее, собственно потому, что в несчастье яснее *истина*» (Там же; курсив мой. — И. Е.). Очевидно, что та истина, о которой говорит здесь Достоевский, имеет совершенно иной смысл, чем появляющаяся несколькими строками ниже истина из фразы о «Христе вне истины».

Сравнивая эти смыслы, можно понять, что в первом случае речь идет о глубоко выстраданной истине личности, суть которой в обретении некоторой абсолютной опоры в жизни. Этот же смысл имеет и желание остаться со Христом, поскольку Христос и дает такую опору. Но тогда можно предположить, что та истина, которая «вне Христа», — это истина *всеобщая*, составляющая основание социального мира людей, признавае-

мая людьми в качестве истины, но оказывающаяся ложью в сопоставлении с неповторимой личностью Христа. Нам кажется, что возникающее здесь противопоставление во многом похоже на аналогичное противопоставление личной и субъективной истины, с одной стороны, и истины объективной и принудительной, с другой, которое формулирует в своих сочинениях С. Кьеркегор⁵⁸.

В. Дудкин попытался понять это противопоставление через различение истины *экзистенциальной* и *гносеологической*⁵⁹. Нам кажется, что такой подход в целом правилен, но только нужно уточнить, что экзистенциальной истине (т. е. истине, обретаемой личностью в своем собственном неповторимом опыте) противостоит вовсе не гносеологическая (т. е. научная) истина, а истина *общезначимая*, ставшая нормой для всех, но не выдерживающая проверки личным опытом. В определенном смысле это противопоставление очень похоже на рассуждение героя «Записок из подполья», который не желает признавать «очевидности» — « $2 \times 2 = 4$ » и «каменную стену», не желает считаться с общепринятыми истинами и, противопоставляя им свою собственную экзистенциальную истину, и при этом убежден, что он выше всего косного мира (закономерного мира природы и устоявшегося мира людей) и должен обладать способностью «отменить» любую из навязанных ему истин. Но если подпольный человек не знает, где найти оснований для этого

⁵⁸ Суть кьеркегоровского понимания истины ясно выразила П. П. Гайдено: «...истина — это не то, что ты знаешь, а то, что ты есть; истину нельзя знать, в истине можно быть или не быть. Поэтому истина, с точки зрения Кьеркегора, не есть нечто отвлеченное от личности, пребывающее только в сфере ее знания и не затрагивающее ее бытия, не есть нечто одинаковое для всех, общезначимое, не зависящее от человека, — напротив, истина может быть только личной или, как говорит Кьеркегор, экзистенциальной, т. е. внутренне неразрывной с существованием человека, неотделимой от его личности» (Гайдено П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997. С. 15).

⁵⁹ Дудкин В. В. Достоевский — Ницше: (Проблема человека). Петрозаводск, 1994. С. 89. Б. Тихомиров пытался оспорить этот вариант интерпретации высказывания о Христе вне истины, утверждая, что в последнем речь идет именно об экзистенциальной истине. Однако, как кажется, он недостаточно учитывает наличие явного противопоставления двух пониманий истины в самом письме Достоевского (см.: Тихомиров Б. Н. Христос и истина в поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор» // Достоевский и мировая культура. Альманах № 13. СПб., 1999. С. 147–148).

своего убеждения, то Достоевский в письме, написанном за несколько лет до повести, знает такое основание — это *единство с Христом*, с абсолютной человеческой личностью (т. е. с личностью, выявившей свое тождество с Богом), которая отменяет все общие истины, поскольку они противоречат ее божественной сущности, ее абсолютной свободе.

Еще раз повторим, что такое понимание Христа несовместимо с его канонической, церковной интерпретацией, в которой он сам выступает такой же точно «общей истиной», как и все остальные истины, обосновывающие наш несовершенный и *неистинный*, с точки зрения глубоко чувствующей личности, мир.

В самые последние годы жизни, подготавливая ответ критикам романа «Братья Карамазовы» (этот ответ так и остался в виде рукописных набросков в записной книжке писателя), Достоевский вновь вернулся к формуле «Христос вне истины» и дал ей несколько иное выражение: «Подставить ланиту, любить больше себя — не потому, что полезно, а потому, что нравится, до жгучего чувства, до страсти. Христос ошибался — доказано! Это жгучее чувство говорит: лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами» (27, 57). В данном случае ясно, что «ошибка» Христа («безумное» требование любить людей больше себя и жертвовать собой ради них) — это самая суть его учения и его жизни, которая не приемлется и даже понастоящему не понята «всемством»; это господствующее «всемство» «подправило» слишком радикальные требования Христа, свело их к набору формальных и необременительных ритуалов, освятив их именем «христианства» и потребовав, чтобы каждый признал его «истиной». В свете этого суждения становится еще более очевидным, что и первое высказывание Достоевского о «Христе вне истины» подразумевает именно общую истину традиционного христианства, в которой почти не осталось *подлинной истины* Христа.

5

Через 10 лет в апреле 1864 г., умирает жена Достоевского Марья Дмитриевна; в день ее смерти он заносит в записную книжку известное рассуждение, начинающееся словами: «Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?» Оно показывает, что его

символ веры не изменился и что теперь он еще более напряженно размышляет о перспективах грядущего совершенствования человека.

«Возлюбить человека, *как самого себя*, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек. Между тем после появления Христа, как *идеала человека во плоти*, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, — это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье. Таким образом, закон я сливается с законом гуманизма, и в слитии, оба, и я и все (по-видимому, две крайние противоположности), взаимно уничтож~~енн~~ые друг для друга, в то же самое время достигают и высшей цели своего индивидуального развития каждый особо.

Это-то и есть рай Христов. Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели.

Но если это цель окончательная человечества (достигнув которой ему не надо будет развиваться, то есть достигать, бороться, прозревать при всех падениях своих идеал и вечно стремиться к нему, — стало быть, не надо будет жить) — то, следственно, человек, достигая, окончивает свое земное существование. Итак, человек есть на земле существо только развивающееся, след~~овательно~~, не оконченное, а переходное» (20, 172–173).

Как и раньше, Достоевский понимает Христа как идеал, к которому должен стремиться каждый из нас, т. е. как человека, который достиг полноты раскрытия своей сущности и тем самым стал Богочеловеком. Это значит, что и в сущности каждого человека есть то же самое божественное начало, которое, будучи раскрытым, могло бы сделать его тождественным Христу. Это очень похоже на то, как мыслил отношение Христа к любому человеку Фихте. Подобно Фихте, Достоевский мог бы сказать, что главное в благовестии Христа — это осуществимость в земной

жизни тождества человека и Бога, причем это тождество потенциально задано в каждом человеке, и задача отдельного человека и человечества в целом — это реализация указанного тождества и преобразование мира в соответствии с «явленностью» Бога в мире через человека.

Хотя здесь нужно обозначить и некоторое различие во взглядах Фихте и Достоевского. Как полагает Фихте, каждый земной человек *уже способен* выявить свое тождество с Богом, т. е. он уже готов стать «носителем» Бога в мире, готов к мгновенному преобразению своего бытия к божественной, абсолютной жизни. Достоевский в данном фрагменте выступает более реалистичным мыслителем, он признает, что в настоящий исторический момент человек еще не способен к переходу в то божественное состояние, образец которого дал Христос. Только в длительном историческом процессе человек должен *измениться*, стать *новым существом*, которое уже будет способно совершить этот акт выявления всей полноты своей абсолютной, божественной сущности. Причем сам процесс движения к тому состоянию, которое явил Христос, Достоевский мыслит как совершенно непрерывный и целиком принадлежащий именно земной жизни человека. Это явно сказано в следующем рассуждении: «Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной природы, то есть в Христа» (20, 174). Здесь Христос изображается как сила, всецело *имманентная* человечеству, преобразующая человечество изнутри и в итоге объединяющая всех людей в себе, хотя и не выводящая их за пределы все того же земного мира.

Несмотря на обозначенное различие, Фихте и Достоевский очень похоже представляют себе конечную форму земной истории человека: оба мыслителя видят смысл истории в постепенном воцарении «Царствия Небесного», «рая Христова» *на земле*. Путь к этой цели Фихте видит в том, что все большее число людей будет принимать истинное христианство, осознавать великую истину о тождестве человека и Бога и будет осуществлять это тождество в своей жизни, упрочивая и расширяя «Царствие Небесное». По Достоевскому, этот путь выглядит более сложно и трагично: люди постепенно будут изменяться, точнее изменять себя, принимая истинное учение Христа, и только в конце этого процесса, все вместе, уже став

совершенно новыми, «сверхчеловеческими» существами, совершат акт преобразования своего совместного бытия — акт объединения своих личностей в абсолютную целостность «рая Христова».

Переход от самостоятельного существования отдельных «я» к существованию божественному, выявляющему тождество человека и Бога, Фихте и Достоевский понимают очень похожим образом. Достоевский видит этот акт, это «высочайшее употребление» своего «я», в том, чтобы «как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно». У Фихте об этом же читаем: «Пока человек еще жаждет быть сам чем-бы-то-ни-было, Бог не придет к нему, ни один человек не может стать Богом. Но как только он чисто, вполне и вплоть до самого корня уничтожит себя, останется только один Бог, и будет все во всем. Человек не может создать себе Бога, но он может уничтожить себя самого как истинное отрицание, и тогда он погрузится в Бога»⁶⁰.

Здесь вновь ясно выступает уже отмеченное выше различие: Фихте мыслит акт отречения от собственного «я» как слияние с Богом, выявление тождества с Богом, Достоевский же в данном месте говорит о слиянии не с Богом, а с другими личностями. Эта разница может показаться не столь существенной в связи с тем, что, с одной стороны, Фихте часто описывает тождество человека с Богом как служение человеческому роду, и, с другой стороны в связи с тем, что Достоевский в заключение своих рассуждений также пишет о явлении Бога в конце истории человека и мира.

У Фихте мы читаем: «...существует лишь одна добродетель — забывать себя как личность, и лишь один порок — думать о себе»⁶¹. Однако, призывая личность служить роду и как бы «раствориться» в роде, в человечестве, Фихте, в противоположность Достоевскому, вновь не считает это сколько-нибудь трудным делом, в его изображении неразрывная слитность человека с человечеством принадлежит к самой сущности человека и поэтому может быть реализована непосредственно в наличном состоянии человека. Как он пишет, «с точки зрения истины и подлинной действительности, индивидуум вовсе не существует, ибо не должен иметь никакого значения и должен погибнуть, и, напротив,

⁶⁰ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. С. 114.

⁶¹ Его же. Основные черты современной эпохи. С. 37.

существует единственно род, ибо последний должен быть рассматриваем как единственно существующий»⁶².

Достоевский завершает свои размышления констатацией «явления» Бога в конце истории: «Учение материалистов — всеобщая косность и механизм вещества, значит смерть. Учение истинной философии — уничтожение косности, то есть мысль, то есть центр и Синтез вселенной и наружной формы ее — вещества, то есть Бог, то есть жизнь бесконечная» (20, 175). Чуть выше он пишет более подробно о сущности Бога: «Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многообразии, в Анализе» (20, 174). Здесь имеется в виду, что состоявшееся преобразование совместного бытия людей, переход их из отдельного, эгоистически обособленного состояния в состояние «слитности», должно привести к преобразению всего мироздания, к «переработке» самой косной материальной стороны вселенной к духовному единству («Синтезу»). Именно это *преобразенное состояние вселенной*, в центре которого оказывается преобразенный и бессмертный человек, Достоевский и называет *Богом*. Совершенно очевидно, что этот Бог ничего общего не имеет с Богом традиционного христианства, который является трансцендентным миру, неизменным, чисто духовным существом и никаким образом не может быть «результатом» развития человека и мира. У Достоевского же Бог имманентен миру и человеку и «выявляется» в результате преобразования человека, а затем и всей вселенной.

Заметим, что само учение о Боге как высшей цели вселенной Достоевский называет истинной *философией*, а не религией, это показывает, что свое видение христианства он соотносит не с церковным учением и не с церковной традицией, а с его интерпретациями в новейшей философии, видимо, в первую очередь — в философии Фихте⁶³. Это подтверждается фрагментом, который следует за приведенным суждением о противостоянии двух форм философии (учений материалистов и «истинной философии») и внутренне связан с ним, фактически обосновывает его: «Путаница и неопределенность

⁶² Там же. С. 39–40.

⁶³ «Что было высшей и последней задачей философии, если не верное постижение христианского учения и не его исправление?» — риторически вопрошает Фихте. Но именно поэтому верно и обратное утверждение: «...вся новая философия непосредственно (а через ее посредство все здание науки — косвенно) создана христианством» (Там же. С. 228).

теперешних понятий происходит по самой простейшей причине: отчасти оттого, что правильное изучение природы происходит весьма недавно (Декарт и Бэкон) и что мы еще собрали до крайности мало фактов, чтоб вывести из них хоть какие-нибудь заключения. А между тем торопимся делать эти заключения, повинувшись нашему закону развития. Выводить же окончательные результаты из теперешних фактов и успокоиваться на этом могут разве только самые ограниченные натуры, кто бы они ни были и как бы ни назывались» (20, 175). Это означает, что сформулированное им понимание Бога и христианского учения Достоевский считает возможным обосновывать с помощью все более полного познания природы! Как тут не вспомнить главную цель философии Фихте — построение универсального «Наукоучения», которое призвано объединить в одной системе знания и науку, и философию, и религию⁶⁴ (можно увидеть здесь также близость к позиции Герцена, выраженной в «Письмах об изучении природы»).

Фихте менее определено говорит об окончательном состоянии человечества, его в большей степени интересует путь к этому состоянию. Тем не менее, описывая в «Основных чертах современной эпохи» этапы исторического развития человечества, он прямо утверждает, что последний, пятый этап, определенный тем, что человечество окончательно устраивает свои отношения на основе главных принципов разума — свободы и любви, заканчивается переходом в совершенно новую форму бытия, которую Фихте метафорически (как и Достоевский) называет «раем». При этом он дает и вполне рациональное (хотя не очень конкретное) описание этого конечного состояния: человечество на последних этапах своего развития усваивает законы разума в форме науки, а затем присоединяет к науке искусство (в его высшей творческой форме), которое способно преобразовать земную жизнь; «после этого цель земной жизни будет достигнута, наступит конец этой жизни и человечество вступит в высшие сферы вечности»⁶⁵.

Таким образом, Фихте, точно так же, как и Достоевский, представляет себе окончательное состояние человечества про-

⁶⁴ Весьма положительное отношение к науке Достоевский выказывает в еще одном суждении из рассматриваемой записи: «Человек по великому результату науки, идет от многообразия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию» (20, 174; курсив мой. — И. Е.).

⁶⁵ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 12.

тивопоставленным земной жизни, хотя и следующим из нее. Но для него важнее, что «блаженство», совершенный характер жизни достижимы для человека уже сейчас, в каждый момент времени. Достоевский же это категорически отрицает, относя такую возможность только к конечному состоянию. В этом смысле мировоззрение Фихте оказывается гораздо более оптимистичным, чем мировоззрение Достоевского. Тем не менее точка зрения Фихте кажется менее логичной, ведь утверждая, что отдельный человек уже в нынешнем его состоянии непосредственно способен выявить тождество с Богом, он заставляет нас задуматься над тем, как возможно, что явившийся в человеке Бог все еще должен бороться с остающимся в мире и в других людях несовершенством и только в длительном историческом процессе добивается воцарения собственного Царства. Видимо, все-таки понимая, что явление Бога во всей полноте делает бессмысленным временной процесс и борьбу, Фихте предполагает, что возможно «одностороннее и ущербное существование божественного существования»⁶⁶ в человеке; кроме того он признает, что «в большинстве индивидов, по собственной их воле и по недостатку в них высшей свободы, <Бог> остается сокровенным и потому не является действительно ни им самим, ни другим в их поступках»⁶⁷.

Тем не менее, утверждение Достоевского о том, что Христос, выступающий как реализованное тождество человека и Бога, есть для нас, в нашей земной жизни, *недостижимый идеал*, оказывается более пронизательным и верным, чем убеждение Фихте в том, что каждый из нас вполне может стать в своей жизни равным Христу, т. е. реализовать тождество Богу. Достоевский видит окончательное совпадение человечества с Христом (явление Бога в человечестве) только в «конечной» точке исторического процесса. Как мы увидим, в последующем своем творчестве, размышляя над этой проблемой, писатель пришел к еще более гибкой позиции, которая имеет еще меньше точек соприкосновения с традиционным христианством: он вообще отказался от представления о достижимости этой «конечной» точки в истории; Христос-Бог и «рай Христов» стали для Достоевского *только* идеалом, не допускающими *никогда* полного воплощения в жизни. В окончательной версии религиозного

⁶⁶ Его же. Наставление к блаженной жизни. С. 112.

⁶⁷ Там же. С. 130.

мировоззрения писателя Бога как *онтологической реальности* вообще нет, он превращается в предельное («регулятивное», по выражению Канта) представление, существующее только в сознании человека как цель его бесконечных устремлений.

Однако вернемся к тексту Достоевского. Можно отметить еще одно выразительное совпадение его мыслей с мыслями Фихте, а именно одинаковое представление о пути от современного несовершенного состояния человека к грядущему совершенству и блаженству и одинаковое использование в этом контексте учения Христа о мече. Достоевский пишет: «Сам Христос проповедовал свое учение только как идеал, сам предрек, что до конца мира будет борьба и развитие (учение о мече), ибо это закон природы, потому что на земле жизнь развивающаяся, а там — бытие, полное синтетически, вечно наслаждающееся и наполненное, для которого, стало быть, “времени больше не будет”» (20, 173–174). Фихте более конкретно описывает смысл той борьбы, которую должен вести человек за воплощение идеала, выраженного Христом: «Так же как Богу угодно, чтобы никто не нашел мира и покоя для себя иначе, как в Нем, и чтобы каждый, вплоть до уничтожения себя самого и обращения в Бога, претерпевал постоянные муки и страдания, — так желает того же и преданный Богу человек. Вновь обретая их бытие в Боге, он станет любить их бытие; бытие же их вне Бога он от всей души ненавидит, и в том-то именно и заключается любовь его к их подлинному бытию, чтобы ненавидеть ограничивающее их бытие. Вы мните, говорит Иисус, что я пришел принести на землю мир — мир, т. е. эту самую примиренность со всем сущим; нет, раз уж вы таковы, каковы вы есть, я несу вам меч»⁶⁸.

Здесь Фихте достаточно ясно предвосхищает известный тезис Ницше о необходимости отвергнуть традиционный христианский тезис о любви к ближнему (в его «греховном», т. е. несовершенном состоянии) — точнее, о необходимости довести любовь к ближнему до «ненависти» к его несовершенному бытию, ради того, чтобы заставить его стать «подлинным», т. е. совершенным. Достоевский не уточняет, что конкретно он имеет в виду под «учением о мече» в его применении к развитию человечества; однако, возможно, он имеет в виду тот же самый смысл «борьбы», что и Фихте, на это явно намекают некоторые герои его последующего творчества, в первую очередь

⁶⁸ Там же. С. 140.

Христос из поэмы Ивана Карамазова «Великий инквизитор». Ведь Инквизитор совершенно справедливо говорит о том, что любовь Христа к людям, «коснеющим» в своем несовершенстве, является «жесточкой» любовью, и мы можем добавить, что это поистине «нищенская» жестокость — требовательная и возвышающая.

Еще один важный мотив в рассматриваемом фрагменте из записной книжки Достоевского касается идеи бессмертия. «Коли веришь во Христа, то веришь, что и жить будешь вовеки./ Есть ли в таком случае будущая жизнь для всякого я? Говорят, человек разрушается и умирает *весь*. / Мы уже потому знаем, что не *весь*, что человек, как физически рождающий сына, передает ему часть своей личности, так и нравственно оставляет память свою людям <...>, то есть входит частью своей прежней, жившей на земле личности, в будущее развитие человечества. Мы наглядно видим, что память великих развивателей человека живет между людьми (равно как и злодеев развитие), и даже для человека величайшее счастье походить на них. Значит, часть этих натур входит и плотью и одушевленно в других людей. Христос *весь* вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. <...> Как воскреснет тогда каждое я — в общем Синтезе — трудно представить. Но живое, не умершее даже до самого достижения и отразившееся в окончательном идеале — должно ожить в жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную. Мы будем — лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не желясь, и в различных разрядах (в дому отца моего обители многи суть). Всё себя тогда почувствует и познает навечно. Но как это будет, в какой форме, в какой природе, — человеку трудно и представить себе окончательно» (20, 174–175).

Вновь можно констатировать, что представления Достоевского невозможно согласовать с традиционным христианством, в котором бессмертие понимается совершенно иначе — как будущее существование *в вечности* и *в потусторонней, трансцендентной* реальности, никакого отношения не имеющей к земному бытию; при этом «переносит» человеческую личность в указанную реальность непосредственно Бог, сам человек никоим образом не участвует в этом мистическом процессе. Достоевский в противоположность этому развивает (в духе Фихте) парадоксальную концепцию *посюстороннего бессмертия* — бессмертия, достигаемого в самом земном бытии и в потоке времени.

В этом рассуждении писателя бессмертие мыслится состоящим, условно говоря, из двух «этапов». Первый непосредственно относится к земной жизни, продолжающейся после смерти отдельной личности; Достоевский отрицает окончательность и радикальность смерти, утверждая, что человек продолжает «частично» жить и после смерти — физически в детях и нравственно-духовно в памяти людей и в их коллективном бытии. При этом Достоевский вовсе не считает такое «частичное» продолжение существования личности условным или метафорическим, оно есть *буквальное* существование в «несобственной» форме бытия других личностей и человечества в целом. Это следует из того, что точно таким же образом он мыслит бессмертие Христа, которое, конечно, невозможно понимать «метафорически»: вопреки церковному учению, помещающему воскресшего Христа «на небеса», в потустороннюю реальность, Достоевский и бессмертного Христа помещает в коллективное бытие человечества («Христос весь вошел в человечество»). Совершенство Христа как абсолютной человеческой личности проявляется в этом случае только в том, что он, в отличие от остальных людей, существует в человечестве *целиком*, а не частично. Очень характерно и то, что Христос в размышлениях Достоевского оказывается в одном ряду с «великими развивателями» человека. Можно сделать вывод, что 40-летний Достоевский почти не изменил своих воззрений на Иисуса Христа в сравнении с теми, которые он имел в 18-летнем возрасте, когда в письме к брату Михаилу, излагая свое понимание роли Христа для человечества, он ставил его в один ряд с Гомером!

«Частичное» бессмертие, осуществляемое внутри несовершенного человечества, сменяется, согласно мысли Достоевского, окончательным и полным бессмертием в том финальном состоянии человечества и мира, которое является совершенным и которое Достоевский в равной степени называет и Богом, и «общим Синтезом». Может показаться, что эта вторая и окончательная форма бессмертия больше похожа на бессмертие церковного христианства, поскольку Бог-Синтез существует уже не во времени, а в вечности, и противопоставляется, как совершенное бытие, несовершенному земному бытию. Однако, на деле, и это представление Достоевского весьма далеко от традиционных церковных воззрений на бессмертие. Ведь окончательное состояние человека есть результат некоторого развития самого земного бытия, не предполагающего никакого внешне-

го божественного действия (напомним, что Христос действует внутри человечества!), поэтому оно противостоит земному несовершенному бытию только по своим качествам, но непосредственно связано с ним как следствие со своей причиной. В связи с этим логично предположить, что и полное «восстановление» личности каждого человека в указанном Синтезе вызвано некоторыми действиями внутри самого земного мира, развивающегося к своему естественному итогу.

Нужно обратить внимание еще на один любопытный мотив в рассуждениях Достоевского. Как можно понять, он предполагает, что *не все личности* достигнут окончательного бессмертия; возможно, есть такие, которые обретут не окончательную, вечную жизнь, а окончательную *смерть*. Нам кажется, что только так можно понять фразу: «Но живое, *не умершее даже до самого достижения* и отразившееся в окончательном идеале — должно ожить в жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную» (курсив мой. — И. Е.). Получается, что окончательное бессмертие не просто «даруется» личности внешней божественной силой, но *достигается самой личностью* в ее существовании в земной жизни и в некотором «промежуточном» бытии между земной жизнью и жизнью вечной. Что должна делать личность, чтобы обрести окончательное бессмертие, в тексте Достоевского остается неясным, однако понять это, как и многое другое в религиозных представлениях писателя в этот период его жизни, помогает обращение к религиозному учению Фихте.

Как мы видели выше (см. раздел 2 настоящей главы), представление о бессмертии в учении Фихте имеет те же самые главные черты: он, как и Достоевский, мыслит бессмертие как «модификацию» земного бытия человека, не выводящую его за пределы земной реальности. При этом для Фихте очень важное значение имеет *идея единства времени и вечности в каждый момент времени*. Это единство означает, что бессмертие достигается не в конце всего процесса временного развития мира, человека и человечества, а *в каждый момент времени*, причем от самой личности зависит, будет ли достигнуто вечное бытие, будет ли оно соединено с ее земным существованием — или нет. Помимо процитированных выше (в разделе 2) суждений Фихте можно привести еще одно, в котором он говорит о человеке, принявшем истинное христианство: «Все страхи перед уничтожением в смерти и все стремления найти искусственное доказательство бессмертия души остались глубоко под таким человеком. Во

всякое мгновение он непосредственно и всецело живет в вечной жизни и обладает ею со всем ее блаженством, не нуждаясь в хитроумных доказательствах того, что всегда неотъемлемо *принадлежит* ему и *чувствуется* им. Если есть убедительное доказательство в пользу того, что познание истинной религии издавна было очень редким среди людей и особенно было чуждо господствующим системам, то оно состоит в том, что эти системы помещают вечное блаженство лишь по ту сторону гроба и не подозревают, что всякий, в ком только есть к этому воля, может обрести его уже в здешней жизни»⁶⁹.

В результате в концепции Фихте совершенно естественно возникает различие между «живой жизнью», уже связанной с вечностью и уже достигающей бессмертия в каждый момент времени, и «мертвой жизнью», которая знает только поток времени, но не имеет связи с вечностью и поэтому обречена на *бесконечное умирание в бесконечном ряде жизней*, продолжающих земную и столь же несовершенных. Фихте говорит таким людям, причастным только «мертвой жизни»: «Уверяю вас (и вспомните однажды обо мне, когда это случится): если во второй жизни, которой вы, бесспорно, достигнете, вы вновь поставите свое счастье в зависимость от окружающих обстоятельств, то вам будет так же точно не по себе, как и здесь; и вы станете утешать себя тогда третьей жизнью, а в третьей жизни — четвертой и так далее до бесконечности; ибо ведь Бог и не может, и не хочет даровать блаженство по обстоятельствам, потому что желает даровать нам скорее себя самого, без всякого внешнего облика»⁷⁰.

В рассматриваемом фрагменте из записной книжки Достоевский не очень подробно описывает свое понимание бессмертия, однако в ходе дальнейшего развития этого центрального элемента своей философии, он удивительным образом будет воспроизводить все новые и новые детали из концепции Фихте (см. ниже, глава 3). Учитывая совершенно неординарный характер этой концепции, представляется невероятным, что Достоевский сформулировал свое понимание бессмертия, столь явно повторяющее концепцию Фихте, без прямого влияния последней. Мы еще будем говорить об этом в дальнейшем, однако уже теперь можно уверенно констатировать, что именно совпадение

⁶⁹ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 252.

⁷⁰ Его же. Наставление к блаженной жизни. С. 117.

основных контуров концепции бессмертия является наиболее веским аргументом в пользу не только знакомства Достоевского с идеями Фихте, но и значительного влияния этих идей на его мировоззрение.

В заключение обратим внимание на еще один интересный момент в рассуждениях Достоевского — на его интерпретацию греха. Вот как он вводит это понятие: «...человек стремится на земле к идеалу, *противуположному* его натуре. Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, то есть не приносил *любовью* в жертву своего я людям или другому существу (я и Маша), он чувствует страдание и назвал это состояние грехом. Итак, человек непрерывно должен чувствовать страдание, которое уравнивается райским наслаждением исполнения закона, то есть жертвой. Тут-то и равновесие земное. Иначе земля была бы бессмысленна» (20, 175). Очевидно, что Достоевский отвергает традиционное христианское учение о первородном грехе, ведущее к представлению о радикальном несовершенстве человека и невозможности для него спастись своими силами, без помощи «внешней» (божественной) силы. Для него грех — это недостаточность исполнения высшего предназначения человека к отдаче своего «я» другим людям; но так понимаемый грех вполне преодолим, и он постепенно преодолевается в истории через «перерождение» человека, причем преодолевается силами самого человека, его настойчивостью в жертвовании собой. При таком понимании греха представление об Иисусе Христе как «искупителе» оказывается совершенно излишним, не случайно Достоевский ни словом не упоминает о Голгофе и об искупительной жертве Христа, хотя постоянно возвращается к его образу и к тому великому смыслу, который он несет.

Здесь вновь имеется точное соответствие между взглядами Достоевского и взглядами Фихте, который решительно отрицал существенность понятий греха и искупления для истинного христианства и утверждал, что выдвижение этих понятий на первый план в церковном христианстве есть результат искажения подлинного учения Иисуса Христа, результат внедрения в это учение совершенно чуждых ему иудейских представлений. Отметим, что Фихте сам использует термин «грех», более того, он считает его важным для определения современной ему эпохи. Но при этом его понимание греха ничего общего не имеет с библейской концепцией и вполне соответствует тому, как термин «грех» использует Достоевский в процитированной

фразе. Отождествляя третью из пяти выделяемых им в истории эпох с современностью, Фихте дает ей такое описание: «...эпоха освобождения, непосредственно — от повелевающего авторитета, косвенно — от господства разумного инстинкта и разума вообще во всякой форме, — время безусловного равнодушия ко всякой истине и лишенной какой бы то ни было руководящей нити, совершенной разнузданности — *состояние завершенной греховности* <...>»⁷¹. Главным качеством человека в эту эпоху оказывается абсолютный индивидуализм, непризнание какого-либо авторитета и стремление к собственной позиции по любому вопросу и в отношении любой ценности.

Представляется, что Достоевский мог бы не задумываясь подписаться под приведенной характеристикой эпохи, к которой он принадлежал вместе с Фихте и по отношению к которой так и напрашивается обозначение *нигилизм*. Собственно говоря, именно он, раньше Ницше, стал активно использовать это определение применительно к современному обществу, которое, утратив уважение к «средневековому», уже ничего не значащему христианству, так и не смогло найти путь к *истинному христианству*, принять которое его призывали немногочисленные пророки этого истинного христианства, подобные Фихте. Понимая, что без преодоления нигилизма и без обретения новой формы христианской веры у европейской цивилизации нет никаких перспектив в истории, Достоевский встает в один ряд с этими пророками и начинает самоотверженную борьбу как с призраками старой веры, мешающими двигаться вперед, так и с радикальным безверием, которое рано или поздно с неизбежностью приведет человечество к духовной, а затем и физической гибели. И в той борьбе, которую он будет вести до конца своей жизни, Фихте останется для него верным соратником и учителем.

6

Дополнением к важному в идейном отношении отрывку, написанному Достоевским на смерть жены, является более поздний фрагмент из записной тетради 1864–1865 гг., озаглавленный «Социализм и христианство». Параллели с идеями Фихте

⁷¹ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 13.

в этом тексте настолько очевидны, что они уже были замечены и частично проанализированы В. Н. Белопольским⁷², который справедливо увидел в лаконично изложенной Достоевским концепции исторического развития человечества достаточно точное воспроизведение главных идей работы Фихте «Основные черты современной эпохи».

Начинается этот текст с двух общих положений, которые связывают его с рассмотренным ранее фрагментом: «В социализме — лучиночки, в христианстве крайнее развитие личности и собственной воли. / Бог есть идея, человечества собирательного, массы, всех» (20, 191). На первый взгляд в двух высказанных здесь тезисах о Боге и христианстве содержится явное противоречие: если Бог, согласно христианству, есть «собирательное человечество», кажется невозможным утверждать, что в христианстве главным является развитие отдельной личности и ее собственной воли. Однако, на деле, никакого противоречия здесь нет, и это становится особенно ясным, если мы обратимся к источнику этих идей — к философии Фихте. Второй тезис Достоевского почти буквально воспроизводит один из тезисов Фихте, который мы уже цитировали выше (см. раздел 2 настоящей главы): «Согласно содержанию истинной религии и в частности — христианства, *человечество есть единое, внешнее, мощное, живое и самостоятельное существование Бога*». Впрочем, аналогичные идеи были характерны и для великих современников Фихте, для Шеллинга и Гегеля, поэтому в данном случае Достоевский воспроизводит важный принцип всей немецкой идеалистической философии начала XIX в. Кроме того, можно заметить, что тезис Достоевского все-таки немного отличается от тезиса Фихте, ведь Фихте, называя человечество *существованием* Бога, различает это существование и собственное *бытие* Бога, т. е. у него Бог не сводится полностью к человечеству. В утверждении Достоевского, напротив, Бог оказывается только обозначением человечества в его совершенном, «слитном» состоянии, т. е. он ни в каком смысле не может быть понят, как существующий вне человечества.

Но вот предшествующий тезис Достоевского о личности является характерным именно для философии Фихте, его гораздо труднее приписать Шеллингу и Гегелю. Фихте постоянно

⁷² В книге «Достоевский и философская мысль его эпохи. Концепция человека» (Ростов-на-Дону, 1987).

подчеркивает, что истинное христианство означает тождество человека и Бога, как бы «растворение» человека в Боге, но это вовсе не ведет к выводу о нивелировании, стирании личности и индивидуальности в человеке; наоборот, раскрывая в себе Бога, человек не уходит от себя и своей самобытности, не «растворяет» ее в какой-то общей субстанции (как это мыслилось в новоевропейской философии, например у Декарта и Спинозы), а по-настоящему *раскрывает* эту самобытность, по-настоящему становится собой, индивидуальной, развитой и волевой личностью. Истинная религиозность, пишет Фихте, «не обнаруживается в явлении и не побуждает человека ни к чему такому, чего бы он не делал помимо нее. Но она внутренне завершает его в себе, делает его совершенно согласным с собою, совершенно свободным, ясным и блаженным; иными словами, *она завершает его достоинство*»⁷³.

Конечно, этот парадокс — утверждение, что «растворение» в Боге ведет к полному раскрытию личности — связан с тем, что Фихте понимает Бога совершенно не так, как это было принято в предшествовавшей философской и религиозной традиции. В этой традиции Бог, во-первых, обладал качеством *трансцендентности*, т. е. был противоположен всему конкретно-человеческому и земному, и, во-вторых, был неизменной и завершенной *субстанцией*, исключающей такие важнейшие характеристики человека, как временное становление и развитие. Фихте отказывается от этого глубоко неверного представления о Боге и мыслит его как *бесконечную и непостижимую бытийную полноту, имманентную* человеку и земной реальности. В этом случае каждый человек именно своей индивидуальной неповторимостью являет отдельную сторону указанной бытийной полноты, составляющей сущность Бога. Чем больше он сливается с Богом, тем более явной и развитой становится его личная определенность; причем верно и обратное: чем больше он выявляет свою неповторимую индивидуальность и чем решительнее реализует ее в мире, тем в большей степени в нем «является» Бог, тем большее значение он имеет в мире.

Отметим, что с этими идеями Фихте очень хорошо «рифмуется» высказывание Достоевского в записной книжке 1863–1864 гг., расположенное чуть ниже рассмотренного ранее текста «Маша лежит на столе»: «Никто не может быть *чем-нибудь* или

⁷³ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 247.

достигнуть *чего-нибудь*, не быв сначала самим собою»⁷⁴ (20, 176). Перед этим суждением стоит важная фраза «Воротиться к почве» (Там же), которая обозначает начало размышлений Достоевского над национальной судьбой России, начало разработки той системы идей, которая позже получит название «почвенничество».

Здесь еще не вполне ясно, относится ли требование «быть самим собой» к отдельной личности или к нации — вполне вероятно, что имеется в виду и то и другое. Но дальше, в самом конце той же записной книжки, Достоевский формулирует похожее положение уже с использованием понятия нации: «Только общечеловечность может жить полной жизнью. / Но общечеловечность не иначе достигнется как *упором в свои национальности* каждого народа. / Идея почвы, национальностей есть точка опоры; *Антей*. Идея национальностей есть новая форма демократии» (20, 179). Видно, как очень важное для позднего творчества Достоевского понятие «общечеловечности» постепенно формируется из представления об идеальном, «слитном» человечестве как Боге, как «рае Христовом». Однако в данном контексте писатель мыслит его уже не как предельное состояние, а скорее, как некоторое наиболее благоприятное (но все же не идеальное и не божественное) состояние, из которого можно будет двигаться к окончательному религиозному идеалу, о котором говорилось ранее («рай Христов»). Можно отметить еще одно изменение в рассуждениях Достоевского о движении

⁷⁴ Это суждение происходит из очень древней и влиятельной традиции понимания Бога. Сначала Августин, а затем Бозций, пытаясь понять отличие Бога от сотворенных вещей, утверждали, что Бог есть такое бытие, которое полностью совпадает со своей сущностью, а сотворенные вещи есть не то, чем они должны быть по своей сущности. Вот, например, как это выражает Бозций: «Разные вещи — просто быть чем-нибудь и быть чем-нибудь по своей сущности <...>. Для всего простого его бытие и то, что оно есть, одно и то же, для сложного — не одно и то же» (Бозций. «Утешение Философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 162). Позже аналогичный тезис формулировал Спиноза. Однако именно Фихте придал этому положению антропологический характер: то что раньше описывало важнейшее качество Бога, стало требованием, предъявляемым к человеку (именно потому, что он способен достичь тождества с Богом). Уже после Фихте и Достоевского похожий императив решительно высказывал ницшевский Заратустра: «Стань таким, каков ты есть!» (Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 171).

к идеалу: теперь Достоевский мыслит это движение не столько через развитие (преображение) отдельных личностей, сколько через становление наций до состояния полной самобытности, полного соответствия своей сущности. Преобразование личностей к идеалу, выражаемому Христом, при этом не отрицается, но признается зависимым от становления полноценной национальности.

Однако вернемся к тексту заметки «Социализм и христианство», которая записана позже двух процитированных высказываний. В основной части этой заметки Достоевский формулирует концепцию исторического развития человечества, которая с большей исторической конкретностью развивает то представление о идеальной цели истории, которое было высказано в более раннем фрагменте «Маша лежит на столе». История предстает здесь в виде трех эпох, в первой из которых человек «живет массами», т. е. «живет непосредственно» (20, 191), не осознавая значение своей личности и не реализуя ее в мире. Самым важным оказывается описание второй эпохи, которая простирается на всю цивилизованную историю: «Затем наступает время переходное, то есть дальнейшее развитие, то есть цивилизация. (Цивилизация есть время переходное.) В этом дальнейшем развитии наступает феномен, новый факт, которого никому не миновать, это развитие личного сознания и отрицание непосредственных идей и законов (авторитетных, патриархальных, законов масс). Человек как личность всегда в этом состоянии своего общегенетического роста становился во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и *всех*. Терял поэтому *всегда* веру и в Бога. (Тем кончались всякие цивилизации. В Европе, например, где развитие цивилизации дошло до крайних пределов, то есть до крайних пределов развития лица, — вера в Бога в личностях пала.) Это состояние, то есть распадение масс на личности, иначе цивилизация, есть состояние болезненное. Потеря живой идеи о Боге тому свидетельствует. Второе свидетельство, что это есть болезнь, есть то, что человек в этом состоянии чувствует себя плохо, тоскует, теряет источник живой жизни, не знает непосредственных ощущений и всё сознает» (20, 192).

Кажется почти несомненным, что эту историческую концепцию Достоевский заимствовал из работы Фихте «Основные черты современной эпохи». Фихте выделяет не три, а пять эпох, из них две первых характеризуются неявным господством всемир-

ного разума над отдельной личностью сначала через инстинкт (первая эпоха), а затем через авторитарные, деспотические государства (вторая эпоха). Третья эпоха, которая соответствует второй эпохе в исторической схеме Достоевского, описывается им как эпоха освобождения от авторитета и полного раскрепощения личности, т. е. совершенно так же, как и у Достоевского. Четвертую и пятую эпохи Фихте описывает как постепенное восстановление господства разума над человечеством, над всеми отношениями людей, причем различие между этими двумя эпохами достаточно условно: сначала человечество только осознает необходимость разумного устройства жизни, а затем реализует его с помощью особой формы деятельности (особого «искусства»). Сам Фихте признает, что в его концепции можно ограничиться тремя главными периодами истории: «...наше время находится в самом центре всей совокупности времени, и если две первые из указанных нами эпох, когда разум властвует сперва непосредственно, через инстинкт, а затем — косвенно, как инстинкт, через авторитет, характеризовать как одну эпоху *слепого* господства разума, а две последние эпохи, когда разум проникает первоначально в знание, а затем — через посредство искусства в жизнь, также определить, как одну эпоху *зрячего* господства разума, — то современная эпоха соединяет концы двух совершенно противоположных в своем принципе миров: мира темноты и мира ясности, мира *принуждения* и мира *свободы*, не принадлежа однако ни к одному из них»⁷⁵.

При этом «господство разума» в начале и в конце истории Фихте понимает именно как отсутствие личной обособленности людей, их органичное соединение в целое. Про совпадение представлений о конечном состоянии общественного целого у Фихте и Достоевского мы уже сказали выше, теперь можно зафиксировать точное совпадение их представлений о современной эпохе как эпохе нигилизма, утраты подлинной религиозной веры и забвения высших ценностей человеческого бытия. Уже сравнение приведенной характеристики Достоевского с определением современной эпохи как «состояния завершенной греховности» у Фихте (см. предыдущий раздел) достаточно показательно. Однако в описании Фихте можно найти и другие детали, очень близкие к формулировкам Достоевского. Так Фихте замечает, что, оставшись с «одной голой индивидуальностью», наша

⁷⁵ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 20.

эпоха перестает понимать род, то целое, в котором живет человек, как высшую реальность, превращает его в пустую абстракцию и «не способна мыслить иного “целого”, кроме сложенного из частей, т. е. отнюдь не завершеного в себе, не *органического* целого»⁷⁶. Но именно это имеет в виду Достоевский, описывая ложный идеал современного общества, социализм, как попытку соединить развитые индивидуальности в формальное единство, единство «лучинок».

Утрата чувства целого, принадлежности личности к объемлющему ее роду, дающему высшие смыслы жизни, ведет, согласно Фихте, к низведению всех ценностей и целей человеческого существования к материальному благополучию, к «брюху», как метафорически пишет о том же Достоевский. Но, конечно, самым главным негативным процессом в эту эпоху Фихте полагает вырождение подлинного религиозного чувства, и это приводит к тому, что самого Бога начинают понимать как «гаранта» полной меры положенных человеку наслаждений: «...что касается *религии*, то и последняя превращается рассматриваемой нами эпохой в учение о счастье, напоминающее нам, что для того, чтобы наслаждения были в надлежащей мере продолжительны и обильны, мы должны соблюдать умеренность в пользовании ими; Бог существует здесь только для того, чтобы заботиться о нашем благополучии, и лишь наша нужда вызвала Его к существованию и привела Его к решению существовать»⁷⁷. Кажется, что и здесь Достоевский прямо следует за Фихте, описывая «потерю живой идеи Бога» современной цивилизацией и констатируя, что теперь господствует «бог-чрево».

Очень характерно, что в своем суждении об утрате современным человечеством религиозной веры и связи с Богом, Достоевский использует выражение «живая жизнь»; как он пишет, человечество вместе с верой в Бога «теряет источник живой жизни». Этот термин, как мы уже говорили, является одним из наиболее важных в философии позднего Фихте, он обозначает правильное существование человека в единстве с Богом. В исторической концепции, изложенной в работе «Основные черты современной эпохи», этот термин играет весьма заметную роль. Говоря об историческом предназначении человечества, о необходимости для него *самостоятельно* пройти весь предначер-

⁷⁶ Там же. С. 28.

⁷⁷ Там же. С. 33.

танный ему путь, вплоть до идеального состояния, Фихте констатирует, что в этом движении человечества к своей идеальной цели заключен смысл всего бытия, в нем являет себя высшая (абсолютная и божественная) форма бытия, которую Фихте и описывает термином «живая жизнь»: «Если бы оно <человечество> не было в состоянии собственными силами *сделать себя самим собою*, оно не было бы *живою жизнью*, и в этом случае не существовало бы вообще никакой жизни, но все коснело бы в мертвом, неподвижном и застывшем бытии»⁷⁸. Отметим, что здесь присутствует также уже упоминавшийся выше, общий для Фихте и Достоевского, тезис о необходимости «стать самим собой» ради того, чтобы достичь высшего смысла жизни.

Достоевский верит, что современная эпоха разобщенности и нигилизма может закончиться, поскольку у человека все еще есть идеал и сохраняется возможность следовать за ним; этот идеал — Христос. «В чем закон этого идеала? Возвращение в непосредственность, в массу, но свободное и даже не по воле, не по разуму, не по сознанию, а по непосредственному ужасно сильному, непобедимому ощущению, что *это ужасно хорошо*. <...> Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я — и отдать это *всё* самовольно для *всех*. <...> Есть нечто гораздо высшее бога-чрева. Это — быть властелином и хозяином даже себя самого, своего я, пожертвовать этим я, отдать его — всем. В этой идее есть нечто неотразимо-прекрасное, сладостное, неизбежное и даже необъяснимое» (20, 192–193).

Несколько странное стремление Достоевского подчеркнуть непосредственное *ощущение* красоты акта жертвования собой ради других, его *сладостность*, также можно объяснить влиянием концепции Фихте, ведь последний постоянно повторяет, что возвращение человека в правильное, нормальное положение по отношению к человечеству, к роду, т. е. отказ от индивидуализма и эгоизма и беззаветное служение высшим целям человечества (идеям), дарует человеку неизъяснимое *блаженство*, намного превосходящее все удовольствия обычного эгоистического существования. И хотя людей, способных на такое самопожертвование, в нашу эпоху очень мало, Фихте настаивает, что именно они определяют ход истории и готовят все человечество к переходу в лучшее состояние (видимо, это и есть те «развиватели человека», которых упоминал Достоев-

⁷⁸ Там же. С. 13.

ский в записи на смерть жены): «...все великое и хорошее, что составляет основу и источник теперешнего нашего существования и что является необходимым условием своеобразной жизни и деятельности нашей эпохи, стало действительным исключительно благодаря тому, что благородные и сильные люди приносили в жертву идеям всякое житейское наслаждение; и мы сами со всем, что в нас есть, представляем результат жертв, принесенных всеми прежними поколениями и особенно их достойнейшими членами»⁷⁹.

Завершает свое рассуждение о социализме и христианстве Достоевский кратким повторением изложенной исторической схемы и провозглашением необходимости вывода из нее идеи бессмертия. «Патриархальность было состояние первобытное. Цивилизация — среднее, переходное. Христианство — третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал, след<овательно>, уж по одной логике, по одному лишь тому, что в природе всё математически верно, след<овательно>, и тут не может быть иронии и насмешки, — есть *будущая жизнь*» (20, 194).

В этом фрагменте особенно обращает на себя внимание «*математически*» верный вывод о будущей жизни, однако, на деле, самое неожиданное и даже загадочное здесь — это уверенное суждение о христианстве как *третьей* и последней степени развития человека. Если считать, что под «христианством» Достоевский имеет в виду традиционное, историческое христианство (как и полагают все читатели и исследователи этого фрагмента и всех аналогичных рассуждений писателя), то это утверждение должно вызвать глубокое недоумение. Как можно согласиться с ним, если христианство, в общем мнении, является и являлось уже на протяжении многих столетий незыблемой основой той самой цивилизации, о которой пишет Достоевский? На каком основании его можно называть сущностью еще только грядущей, предстоящей эпохи в жизни человечества?

Можно было бы попытаться объяснить этот тезис как констатацию кризиса христианства в современную эпоху и одновременно как убеждение писателя в необходимости и неизбежности его возрождения в будущем, как основы окончательного расцвета европейской культуры. Однако эта логика (которую кажется естественным использовать, чтобы объяснить резкие

⁷⁹ Там же. С. 43–44.

суждения Достоевского по поводу современного ему состояния христианской церкви) не работает по отношению к данному фрагменту, поскольку здесь «современная эпоха» понимается не в обычном, узком смысле, как обозначение Нового времени (XVII–XIX вв.), разрушившего основы средневековой цивилизации, а в широком смысле, заданном исторической концепцией Фихте и обозначающем всю европейскую историю, начиная от античности. Важно обратить внимание также на тот весьма странный (с точки зрения традиционного понимания христианства) факт, что ни в этом, ни в более ранних фрагментах аналогичного содержания, посвященных истории человечества и роли в ней Христа, Достоевский ни разу не упоминает о самом главном событии, определяющем сущность исторического христианства, о голгофской жертве Христа. Здесь возможно, на наш взгляд, только одно единственное объяснение — необходимо признать, что Достоевский понимает и христианство и образ Христа именно так, как их понимает Фихте. Он точно так же, как последний, видит в христианстве *абсолютную* религию, которая существовала *всегда*, с самых ранних этапов истории человечества, но всегда была тайной и гонимой, непонятой людьми в ее истинной сути. Точно так же, как и Фихте, для Достоевского исторический Христос — это *только человек*; его значение в том, что он первым до конца осознал и выявил в себе тождество с божественным началом бытия и сумел рассказать о своем «опыте» и привлечь учеников, которые оставили нам свидетельства состоявшегося явления Бога в человеке. Как и Фихте, Достоевский отвергает ветхозаветные «добавки» к учению Христа в виде мифа о грехопадении и необходимости искупления; все это противоречит сути подлинного христианства, которого в этом смысле *еще не было в истории* как влиятельного учения, определяющего судьбу человечества.

Вероятно, Достоевский был полностью солидарен с мнением Фихте о том, что подлинное христианство только в последние столетия стало постепенно раскрывать свое содержание (в форме новейшей философии), и ему еще предстоит показать свое значение в истории, показать, что оно способно радикально преобразить жизнь людей и саму их сущность. И главным препятствием на пути распространения христианства в мире выступает как раз его ложная версия, продолжающая господствовать над европейским человечеством в виде церкви и ее догматического учения. Не случайно рядом с рассматриваемы-

ми записями Достоевского мы находим суждения о том, что именно безраздельное господство католицизма и католической церкви привело Запад к духовной деградации и к таким явлениям, как атеизм и социализм: «...папство гораздо глубже и полнее вошло во весь Запад, чем думают, что даже и бывшие реформации есть продукт папства, и Руссо, и французская революция — продукт западного христианства, и, наконец, социализм, со всей его формалистикой и лучиночками, — продукт католического христианства»⁸⁰ (20, 190).

Впрочем, в это же время в записях Достоевского появляется и противопоставление православия католицизму как более «правильной» формы христианства, способной привести к «братству», а не к «лучиночкам» социализма: «Из католического христианства вырос только социализм; из нашего вырастет братство» (20, 177). Однако такого рода суждения невозможно интерпретировать в том смысле, что православную церковь в ее исторически неизменном виде Достоевский представлял в качестве той грядущей, окончательной формы христианства, которая приведет человечество к идеалу «рая Христова». Ведь по своим радикальным догматическим «недостаткам» (идея греха) православие ничем не отличается от католицизма, и в последующем творчестве Достоевского будет немало критики традиционного христианства, которая совершенно не касается различия его конфессий, особенно наглядно это проявится в самых важных фрагментах романа «Братья Карамазовы»,

⁸⁰ В этом суждении, помимо влияния идей Фихте, можно увидеть отражение точки зрения Герцена на историю христианства, изложенной в «Письмах об изучении природы» (о влиянии этой работы на взгляды Достоевского уже говорилось выше). Герцен раньше Достоевского высказал мысль о том, что Реформация и Просвещение во всех их крайних проявлениях есть продолжение католицизма и «феодальности», сохраняющееся господство которых ведет человечество в прошлое, а не в будущее. «Многие воображают, что последние три столетия <XVI–XVIII века> так же отделены от средних веков, как средние века от древнего мира; это несправедливо: века реформации и образованности представляют последнюю фазу развития католицизма и феодальности; может быть, они во многом перешли круг, которого очертание сделано было из Ватикана, — но тем не менее они представляют органическое продолжение предыдущего <...>. Ни Лютер, ни Вольтер не провели огненной черты между былым и новым <...>» (Герцен А. И. Письма об изучении природы. С. 228–229).

посвященных этой теме, — в истории бунта Ивана Карамазова и в его поэме «Великий инквизитор», а также в сцене молитвы Алеши перед гробом старца Зосимы, когда ему предстает видение брачного пира в Канне Галилейской (об это мы будем подробно говорить ниже).

Достоевский оценивает православие более позитивно, чем католицизм, только потому, что в конкретной жизненной практике православия сохранилось больше элементов подлинного христианства, чем в западных вероисповеданиях, и, значит, народ, причастный православию, в большей степени способен осуществить то возрождение подлинного христианства, которое необходимо для спасения человечества от гибели и окончательного разложения на отдельные эгоистические элементы. Ни один здравый критик христианства никогда не отрицал, что, при всей ложности основной тенденции исторической церкви, внутри нее существовали и существуют элементы подлинной веры и того образа жизни, которого требовал от окружающих Иисус Христос. Не отрицал этого, конечно же, и Фихте; он подчеркивал, что подлинное христианство, хотя и было тайным и гонимым, но все же оставалось живым на протяжении всей истории, потому что отдельные личности даже внутри господствующей церкви, наперекор ее явной идеологии, в своей жизни воплощали его возвышенное содержание и его глубокий смысл.

Тема непростой исторической судьбы христианства не оставляла Достоевского до самого конца жизни, но можно уверенно говорить, что никаких существенных изменений в его взглядах не произошло — вопреки распространенному мнению о том, что к концу жизни писатель окончательно «принял» историческое православие и православную церковь как адекватное выражение христианской истины. Несмотря на то что отдельные его высказывания из «Дневника писателя» можно интерпретировать в таком духе, рассмотрение всего комплекса его суждений на эту тему не оставляет никаких сомнений в том, что и перед самой смертью он продолжал быть в убеждении, что подлинное христианство еще не раскрыто в истории, и только отдельные христиане и на Западе, и в России (в России, может быть, больше, чем на Западе) причастны этому подлинному христианству. Вот, например, высказывание из записной тетради 1880–1881 гг.: «Вы говорите: да ведь Европа сделала много христианского помимо папства и протестантства. Еще бы, не

сейчас же там умерло христианство, умирало долго, оставило следы. Да там и теперь есть христиане, но зато страшно много извращенного понимания христианства» (27, 57). И рядом суждение о православии, которое, на первый взгляд, говорит о принятии исторической церкви: «Русский народ весь в православии и в идее его. Более в нем и у него ничего нет — да и не надо, потому что православие всё. Православие есть церковь, а церковь — увенчание здания и уже навеки. Что такое церковь — из Хомякова. <...> кто не понимает православия — тот никогда и ничего не поймет в народе» (27, 64). Однако прежде чем утверждать, что мы ясно поняли смысл этого высказывания, нужно до конца осознать значение тезиса Достоевского о том, что именно Хомяков выразил сущность православной церкви.

Исходным принципом концепции Хомякова является различие реальной исторической церкви и мистической Церкви, именно последняя, по Хомякову, составляет невидимый центр христианской веры. Но мистическая Церковь оказывается формой *соединения* человека с Богом; в своем описании Церкви Хомяков совершенно расходится с догматическим учением, полагающим непреодолимую границу между человеком и Богом: «...Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати. <...> Единство же Церкви не мнимое; не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом»⁸¹. Если здесь единая мистическая Церковь, имманентная земному бытию людей, отождествляется только с «божьей благодатью», то далее Хомяков (возражая католикам) признает столь же *имманентными* земному бытию Бога и Христа: «...Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время *жизнь христианина, внутренняя жизнь его*; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительною, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах <...>»⁸² (курсив мой. — И. Е.). Отметим, что это суждение абсолютно согласуется с интерпретацией истинного христианства в философии Фихте.

⁸¹ Хомяков А. С. Работы по богословию // Хомяков А. С. Соч. В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 5.

⁸² Там же. С. 43–44.

Таким образом в процитированном позднем фрагменте, важность которого подчеркнута заголовком «Формула», Достоевский имеет в виду не реальную православную церковь, а ту идеальную мистическую Церковь, которую описывает в своих богословских трудах Хомяков. Но это означает, что и здесь он говорит о грядущем христианстве, которого в равной степени еще нет в историческом православии, как и в западных вероисповеданиях. Это явно подтверждается суждением в конце того же фрагмента, названного «Формула»: «Церковь как бы в параличе, и это уже давно. Не знают православия — нельзя на них и сердиться, ибо они ничего не понимают и в сущности народ честный <...>» (27, 65). Чуть раньше в той же записной книжке находится похожее суждение о церкви: «Церковь в параличе с Петра Великого» (27, 49). Здесь уже речь явно идет о реальной исторической церкви и о том, что русский народ еще *не знает* (истинного) православия. В итоге, представляется совершенно ясным, что приводимая Достоевским «формула» не констатирует существующее положение дел, а является *предвосхищением* будущего развития в русском народе истинного православия.

Теперь вернемся к фрагменту «Социализм и христианство» из записной тетради 1864–1865 гг. и обратим наконец внимание на последнюю фразу Достоевского в этом фрагменте. Она любопытна тем, что здесь вывод о бессмертии человека представлен как «математически точный», обусловленный логикой и законами природы, которая не допускает «иронии и насмешки». Понять причины неожиданного обращения писателя к «математическому» обоснованию бессмертия вновь помогает историческая концепция Фихте. Ведь в ней Фихте постоянно апеллирует к разуму как к движущей силе истории и идеальной ее цели. «Жизнь человеческого рода, — пишет Фихте, — не зависит от слепой случайности и не есть, как часто полагает поверхностное суждение, нечто всегда себе равное, что было всегда и будет таким, каково оно теперь, — но она величественно шествует и движется вперед по твердому плану, который необходимо должен быть осуществлен и потому несомненно *осуществляется*. Вот этот план: *человечество в этой своей жизни свободно превращает себя в чистое отражение разума*»⁸³.

⁸³ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 19.

«Разум» у Фихте, как и человечество, есть явленность в форме «существования» абсолютного бытия, которое одновременно есть «живая жизнь» и Бог. В связи с этим «разум» не есть чистая и самодостаточная рациональность, он есть явленность бесконечной и непостижимой полноты Бога, т. е. выдвижение разума на первый план не ведет Фихте к прямолинейному рационализму; он, наоборот, критикует рационализм за его стремление устранить в бытии *непостижимое*. Тем не менее полагание конечного состояния человечества результатом действия разума приводит Фихте к определенному «фатализму» в представлении о достижимости этого конечного состояния, он безусловно уверен в том, что эта идеальная цель развития будет достигнута. Но это означает, что человечество с *неизбежностью* придет к состоянию полной тождественности с Богом, а это в свою очередь с *неизбежностью* означает переход в бессмертное, вечное состояние, поскольку дальше будет существовать не столько земное человечество, сколько Бог.

Здесь может возникнуть впечатление, что в теории Фихте итогом является коллективное, а не индивидуальное бессмертие личностей, ведь конечное состояние человечества в истории — это состояние полного органического слияния личностей. Однако Фихте категорически отвергает такое предположение. С одной стороны, он решительно утверждает, что «всегда себе равная жизнь разума раздробляется <...> на множество различных индивидуальностей только с точки зрения земного воззрения и в этом воззрении; *множество индивидуальностей существует исключительно в этом земном воззрении только через его посредство, а отнюдь не сами по себе или независимо от него*»⁸⁴. Однако при переходе в конце истории в окончательное единство все указанные индивидуальности не растворяются в разуме, а продолжают существовать в каком-то преображенном виде: «...земное воззрение продолжает жить, по крайней мере в воспоминании, также и в вечной жизни как основание и носитель последней, и вместе с ним продолжает жить все содержащееся в нем, т. е. все индивидуальности, на которые раздробляется единый разум благодаря этому воззрению: следовательно, из моего утверждения не только не вытекает возраже-

⁸⁴ Там же. С. 26.

ний *против* индивидуального бессмертия, но, напротив, оно дает единственное выдерживающее критику доказательство *в пользу* последнего. Выражаясь короче и решительнее: личности вечно продолжают существовать, как существуют здесь, — в качестве необходимых явлений земного воззрения, но никогда не могут стать тем, чем они никогда не были и не бывают, — *существами в себе*⁸⁵.

С помощью таких рассуждений Фихте и приходит к логически обоснованному и неизбежному выводу о существовании вечной жизни. Кажется, что Достоевский в своем высказывании полностью следует за Фихте, и именно из этого источника происходит его «математически точное» убеждение.

7

Подводя итоги проведенному сравнению религиозных и исторических представлений Фихте и Достоевского, еще раз подчеркнем, что самые главные элементы зрелого философского мировоззрения писателя имеют очевидные параллели в позднем религиозно-философском учении Фихте. Именно в этом учении Достоевский нашел основание для более детального и последовательного развития тех представлений о человеке и его положении в мире, которые он выработал в своем раннем творчестве.

Среди главных принципов, заимствованных Достоевским у Фихте, можно прежде всего указать на представление о наличии в истории двух форм христианства и признание того, что истинное христианство все еще не раскрыло своего содержания в истории, в то время как именно ложное христианство в форме церкви привело европейскую цивилизацию к кризису. В своей публицистике Достоевский чаще всего отождествляет это ложное христианство с католицизмом, противопоставляя ему православие как «более правильную» версию христианства. Однако, если Достоевский и полагал, что грядущее истинное христианство будет явлено миру русским народом и возникнет внутри русского православия, он никоим образом не уравнивал его с собственно православием и православной церковью. На уровне догматических учений он не видел никакой разницы

⁸⁵ Там же. С. 26–27.

между католицизмом и православием и в равной степени признавал их ложной религиозной традицией⁸⁶.

Главной идеей истинного христианства Достоевский полагал вслед за Фихте идею тождества человека и Бога, которая вела к тому, что высшей целью человеческой деятельности признается радикальное преобразование своего существа к абсолютному, божественному состоянию, через которое земное человеческое общество и вся земная реальность должны перейти в совершенное состояние, в состояние «рая Христова».

Смысл того преобразования, которое должен совершить в своей жизни человек, оказывается парадоксальным, оно включает противоположные, но внутренне связанные устремления: предельное раскрытие и развитие собственного «я», собственной личной индивидуальности и своей воли, которая должна обрести способность господствовать над всем окружением — над людьми и над материальным миром, и одновременно «отдачу» своего «я» всем людям и всему миру, «слияние» со всем бесконечным бытием ради преобразования этого бытия к тому идеальному состоянию, представление о котором содержит в себе соединяющаяся с ним личность.

Свершившийся и цельный вариант такого преобразования личности и ее слияния с людьми и с миром дал Иисус Христос, но даже Христос не мог *один* добиться полного преобразования бытия (ведь он всего лишь *человек*, хотя и совершенный), он только задал тенденцию к такому преобразению, и теперь всем нам необходимо следовать этой тенденции, стремиться повторить в себе Христа. Современный, несовершенный человек не может осуществить это в полной мере, отсюда трагичность его попыток изменения себя, сопротивление нашей природы тому акту жертвования собой, которого требует пример Христа.

⁸⁶ В начале XX в. точно такое же отношение к православию демонстрировал В. Розанов (во многом следуя за Достоевским). Он полностью отвергал догматическое учение православной церкви, не видя никакого различия в этом смысле между православием и католицизмом, но одновременно признавал живым и устремленным в будущее ту практику личного общения, которая содержалась в православии и во всей русской общественности. Точка зрения Розанова, выраженная совершенно ясно и прямо, помогает понять и точку зрения Достоевского, который, конечно же, в большей степени, чем Розанов, был вынужден считаться с такими факторами, как церковная цензура и косность взглядов русского образованного общества.

Достоевский не признает никакой «потусторонней» действительности и никакого «потустороннего» Бога; Бог для него возможен только как результат исторического развития человечества, как то окончательное, преображенное и совершенное состояние, к которому должно прийти человечество. Говорить о Боге в нынешнем, еще несовершенном состоянии человека и человечества можно только имея в виду Христа и ту потенциальную непостижимую глубину каждой личности, явив которую личность станет подобной Христу.

Воспринимая эти идеи из философии Фихте, Достоевский, конечно же, творчески перерабатывает их. В связи с этим нужно отметить и наиболее заметные различия в позициях немецкого и русского мыслителей. Особенно важно увидеть характерное различие в последнем из сформулированных тезисов, в понимании Бога. В философии Фихте новые идеи, предвосхищающие будущую неклассическую философию, борются с сохраняющимися элементами классической традиции. Это и сказывается в противоречивом понимании Бога. С одной стороны, Фихте в качестве главной идеи христианства выделяет тождество конкретного человека и Бога, причем очень часто интерпретирует эту идею в самом радикальном смысле — в том смысле, что нет двух самостоятельных «существ», человека и Бога, а данный конкретный человек (прежде всего Христос, но в перспективе и каждый из нас) и есть *явленный Бог*. Напомним, как об этом пишет Фихте: «...во всех без исключения <личностях> положена и может также, если только они освободят ее, действительно явиться единая и неизменная божественная сущность, как она есть в себе самой; только эта сущность является в каждом в ином и ему одному свойственном облике. <...> Ясно поэтому прежде всего, что об этом предмете, который может открыться каждому лишь в нем самом, невозможно говорить общими словами, и я по необходимости должен прервать разговор о нем»⁸⁷.

Чрезвычайно характерно, что Фихте приходит к выводу о невозможности описывать явленность Бога в человеке в «общих словах», тем самым он подходит к мысли о необходимости радикальной трансформации классической философии не только по своему содержанию, но и по форме. Тем не менее он так и не переходит окончательно через границу, отделяющую

⁸⁷ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. С. 126–127.

классическую философию от неклассической. Это сказывается в том, что Фихте разделяет *Бога как такового* и его воплощение («существование») в отдельной человеческой личности. В результате, иногда он высказывает суждения, которые можно понять как признание несущественности бытия отдельной человеческой личности «на фоне» Бога.

Именно в этом пункте Достоевский идет дальше Фихте и доводит ту же концепцию до наиболее последовательной формы: невозможно мыслить Бога существующим независимо от человеческой личности, реальность Бога целиком определяется усилиями личности по выявлению своего абсолютного содержания. В анализируемых выше фрагментах из записных книжек Достоевский высказывает убеждение, что «окончательная», «полная» реальность Бога все-таки достижима и составляет «конец истории». При этом, став актуальным, Бог не только завершит историю, но и «исчерпает» бытие человека, «рождение» Бога станет метафизическим концом человеческого существования. В кратких заметках абстрактно-философского содержания Достоевский ясно делает такой вывод, однако в своих художественных произведениях, подойдя к такому итогу, он *отвергает его*, признавая человека и его существование (пусть никогда не достигающее полного совершенства) абсолютно фундаментальным и, значит, *не позволяющим* Богу существовать *актуально*. Про эту самую сложную и даже загадочную черту мировоззрения Достоевского мы еще будем говорить ниже. Ведь это, в частности, означает, что даже Христа невозможно мыслить как «актуального» Бога; только в рамках такой системы идей можно объяснить необычный образ Иисуса в поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор» — ту странную черту его образа, согласно которой он сам не уверен в своей божественной природе. Эта особенность образа Иисуса была уже подмечена Б. Тихомировым, который охарактеризовал ее как «незнание» Христом «замысла Бога-Творца»⁸⁸.

В результате, именно человеческая личность является «началом» и «концом» философии Достоевского, все другие традиционные для философии понятия он интерпретирует только через человека, как вторичные по отношению к нему. Человеческую личность можно назвать Абсолютом филосо-

⁸⁸ Тихомиров Б. Н. Христос и истина в поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор». С. 149.

фии Достоевского, но только сам термин «Абсолют» в этом случае нужно понимать не в классическом смысле — как нечто завершенное, неизменное, вечное и трансцендентное, а в том смысле, который станет привычным для неклассической философии (например, в варианте Ф. Ницше и А. Бергсона) — как динамичное, становящееся сущее, переходящее от бесконечной потенциальности к изменчивой актуальности, диалектически сочетающее в себе время и вечность, устремленное к замыканию всего бытия в органическую целостность через себя, но никогда не достигающее этой идеальной цели. *Абсолютность* человеческой личности в этом случае означает вовсе не завершенность и не отрешенность ее от всего, наоборот — причастность всему, первичность по отношению к каждому наличному и становящемуся сущему.

Описание такого Абсолюта, существующего только в форме конкретных, неповторимо индивидуальных человеческих личностей, оказывается задачей, невыполнимой для классической философской традиции. В этом смысле Фихте оказывается чрезвычайно проницательным мыслителем, когда утверждает, что «об этом предмете, который может открыться каждому лишь в нем самом, невозможно говорить общими словами». Своей философией он только подготавливает новые формы размышлений о главных проблемах человеческого бытия, но сам не решается пойти по открывающемуся пути и окончательно порвать с классической традицией. Для Достоевского в этом смысле отсутствие последовательного философского образования (на что он изредка жалуется в своих письмах) оказывается, как ни странно, не недостатком, а преимуществом. Не будучи связанным стереотипами, обязательными для профессионального философа, он в своих философских романах осуществляет гениальную разработку именно такого новаторского представления о человеке как абсолютном центре бытия и тем самым подготавливает основу для изменения метода самой философии. В результате, радикальное изменение и содержания и формы философии в конце XIX в. оказалось возможным во многом благодаря тем смелым преобразованиям, которые внес в нее своим художественным творчеством Достоевский.