

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 4

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ  
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА  
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2011

МОСКВА

*Журнал издается под руководством  
Президиума Российской академии наук*

“НАУКА”

---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

Философия России второй половины XX века (материалы “круглого стола”). Участвовали: В.А. Лекторский, Б.И. Пружинин, А.А. Гусейнов, А.Н. Дмитриев, В.А. Подорога, Ю.В. Пуцаев, Б.Г. Юдин. .... 3

### Философия и общество

**К.С. Сердобинцев** – Взаимодействие общества и власти в контексте проблем модернизации и развития институтов гражданского общества в России ..... 31

**М.С. Каз** – Знак и значение в моделях трудовой деятельности: от истории вещей к истории идей ..... 41

### Философия и культура

**М.Н. Кузьмин** – Образовательный процесс в России и Европе в Новое время: антропологический аспект ..... 53

**В.В. Бычков, Н.Б. Маньковская** – Искусство техногенной цивилизации в зеркале эстетики ..... 62

### Философия и наука

**В.И. Аршинов** – Синергетика конвергирует со сложностью ..... 73

**Л.А. Маркова** – Субъект как наблюдатель ..... 84

**Достоевский в философском контексте  
Материалы конференции**

<b>В.К. Кантор</b> – Исповедь и теодицея в творчестве Достоевского (рецепция Аврелия Августина) .....	96
<b>В.Е. Багно</b> – Европа как крестная дочь (вторая родина Достоевского) .....	104
<b>В.Н. Захаров</b> – Сколько будет дважды два, или Неочевидность очевидного в поэтике Достоевского.....	109
<b>М.В. Киселева</b> – Диалог и двойничество в романах Федора Достоевского и Роберта Музиля .....	115
<b>В.А. Котельников</b> – Теология истории Иоахима Флорского в рецепциях Ф. Достоевского и З. Красиньского .....	122
<b>К.А. Баршт</b> – Религиозная мысль и научное познание в художественной системе Ф.М. Достоевского .....	128
<b>И.Л. Волгин</b> – Толстой и Достоевский: посмертная переключка.....	136

**Из истории отечественной философской мысли**

<b>В.Н. Мусолов</b> – Соловьевский антихрист как литературно-философский персонаж: смыслы и функции образа .....	143
<b>Т.В. Бернюкевич</b> – О рецепции буддийских идей в философии России конца XIX – первой половины XX в. ....	153

**История философии**

<b>Т.И. Ойзерман</b> – К характеристике философии Фридриха Ницше .....	164
<b>О.П. Панафидина</b> – Трансцендентализм И. Канта и немецкий идеализм (К вопросу о некоторых стереотипах экспликации кантовской теоретической философии) .....	177

**Критика и библиография**

<b>В.Г. Горохов</b> – В.И. Курашов. История и философия химии. Учебное пособие .....	187
Коротко о книгах .....	188
Наши авторы.....	190

**Председатель Международного редакционного совета –  
Лекторский Владислав Александрович**

**МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:**

Э. Агацци (Италия), Ань Цинянь (Китай), А.А. Гусейнов (Россия),  
В.П. Зинченко (Россия), А.Ф. Зотов (Россия), А.Н. Нысанбаев (Казахстан),  
А.П. Огурцов (Россия), Т.И. Ойзерман (Россия), М.В. Попович (Украина),  
В.Н. Садовский (Россия), В.С. Степин (Россия), Ю. Хабермас (Германия),  
Р. Харре (Великобритания)

**Главный редактор – Пружинин Борис Исаевич**

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**

П.П. Гайденок, А.А. Гусейнов, В.К. Кантор, В.А. Лекторский, В.Л. Макаров,  
В.В. Миронов, Н.С. Мотрошилова, И.С. Разумовский (ответственный секретарь),  
А.М. Руткевич, Ю.Н. Солонин, В.С. Степин,  
Н.Н. Трубникова (заместитель главного редактора), Т.В. Черниговская  
Сайт журнала – <http://www.vphil.ru>

# Исповедь и теодицея в творчестве Достоевского (рецепция Аврелия Августина)\*

В. К. КАНТОР

Две классических проблемы христианской философии – теодицея и исповедь – были развернуты в новую, невиданную в XIX в. в европейской культуре художественно-философскую систему Федором Достоевским. Теодицея и исповедь – это первое в европейской мысли проявление личности. В библейском мире теодицея обретает трагический смысл: Иов говорит о Боге: “Предал Он землю во власть злых, // Завесил лица судей земли; // А если не Он, кто еще?” (Иов 9:24). Не случайно, книга Иова была любимой книгой Августина (написал “Заметки на книгу Иова”) и Достоевского, к которой он обращался не раз. Замечу, кстати, что Августин равно почитался и западной и восточной церквями.

Когда Достоевский начинал свою творческую деятельность, в русской мысли необычайно остро шли споры о развитии христианской культуры в России и на Западе. Прогривались мотивы католичества, лютеранства, православия. Обсуждалось, способен ли русский народ к христианству? Есть ли в нем вера или сплошное суеверие? Святые отцы, монахи и священники Запада и Востока, создавали великую теологию.

Россия такого опыта не имела. “У православной церкви нет ни своего Фомы Аквинского, ни своего Лютера. Сильная своею мистической традицией и символическою глубиною культура, восточная церковь уже с VII в. утрачивает напряженность и отчетливость богословски-спекулятивной мысли” [Степун 2000, 404], – писал Федор Степун. Религиозную философию надо было создать. Достоевский не был академическим ученым, хотя известно, что читал Гегеля и Канта. Но как заметил Л. Шестов: “Что касается диалектики, то даже сам Гегель спасовал бы пред подпольным философом Достоевского”. Подпольный философ в своей страшной диалектически написанной исповеди ставит проблему теодицеи, гораздо более страшную, нежели ставил, скажем, немецкий философ Лейбниц. Кант тоже не принимает, как и Вольтер, лейбницианского оптимизма. Но если Вольтер насмехается, то Кант говорит о невозможности для человеческого разума в принципе решить проблему теодицеи: “Вопрос этот будет оставаться нерешенным, пока нам не удастся с достоверностью показать абсолютную неспособность нашего разума проследить *отношение*, в котором доступный когда-либо опытному познанию мир стоит к высшей мудрости, – ибо тогда все дальнейшие попытки мнимой человеческой мудрости постичь пути мудрости господней полностью исключаются. Остается только доказать, что для нас достижима хотя бы негативная мудрость, а именно сознание неизбежной ограниченности наших дерзаний, наших посягательств увидеть то, что гораздо выше нашего зора, – и тогда этот судебный процесс будет *раз и навсегда закончен*” [Кант 1980, 68–69]. Ссылаясь на историю Иова, Кант требует от человека смирения и терпения.

Безымянный герой Достоевского из “Записок из подполья” поворачивает проблему: он просто не находит Богу оправдания. И характерно, что герой – без имени: его устами словно говорит человек как таковой. Герой грозит разрушить не только Добро фурийеров и социалистов, но и вообще Добро как таковое. Герой повести, бедный и униженный, не верит, что, узнав бы свои нормальные интересы, “человек тотчас же перестал бы делать

© Кантор В.К., 2011 г.

\* “Индивидуальный исследовательский проект В.К. Кантора, профессора философского факультета ГУ-ВШЭ № 10-01-0033 “Крушение кумиров: критический пафос русской философии” выполнен при поддержке Программы “Научный фонд ГУ-ВШЭ”.

пакости, тотчас же стал добрым и благородным” [Достоевский 1973, 110]. А потому восклицает, что из принципа противодействия Зло будет делать<sup>1</sup> – и совершает его, поглумившись над человеческим достоинством проститутки Лизы. Он утверждает: “О, скажите, кто это первый объявил, кто первый провозгласил, что человек потому только делает пакости, что не знает настоящих своих интересов; а что если б его просветить, открыть ему глаза на его настоящие, нормальные интересы, то человек тотчас же перестал бы делать пакости, тотчас же стал бы добрым и благородным, потому что, будучи просвещенным и понимая настоящие свои выгоды, именно увидел бы в добре собственную свою выгоду, а известно, что ни один человек не может действовать зазнамо против собственных своих выгод, следственно, так сказать, по необходимости стал бы делать добро? О младенец! о чистое, невинное дитя! да когда же, во-первых, бывало, во все эти тысячелетия, чтоб человек действовал только из одной своей собственной выгоды? Что же делать с миллионами фактов, свидетельствующих о том, как люди *зазнамо*, то есть вполне понимая свои настоящие выгоды, отставляли их на второй план и бросались на другую дорогу” (5, 110).

Кто же виноват в таком устройстве мира и человека?

В последнем романе эта позиция приобретет великую формулу в устах Ивана Карамазова: “Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, Им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять”. Русский философ Э. Голосовкер утверждал, что роман “Братья Карамазовы” есть полемика с “Критикой чистого разума” Канта. “Достоевский не только был знаком с “Критикой Чистого Разума”, но и продумал ее. Более того, отчасти сообразуясь с ней, он развивал свои доводы в драматических ситуациях романа” [Голосовкер 2010, 336]. Соображение интересное, хотя и спорное. Ясно одно, что точку зрения Канта Достоевский учитывал. Но много серьезнее он отнесся к мыслителю, заложившему основы европейской христианской мысли, – к Аврелию Августину. Достоевского и впрямь нельзя, как теперь принято, объяснить только современными спорами, хотя он и болел газетными фактами, но провидел за ними коренные мифы христианской культуры. Как говорят, Достоевский создал русскую глубину. Не случайно один из российских мыслителей начала XX в. “провозгласил Достоевского национальным русским мыслителем. <...> Когда я думал, неужели за последнее столетие в России не было ни одного выдающегося философа европейского уровня, я не мог припомнить ни одного, кроме Достоевского. <...> Толстой как мыслитель был принят на Западе. Но Толстой как мыслитель – неоригинален. Все мы знаем <...> влияние философии Шопенгауэра. Я никак не могу согласиться с тем, что Лев Толстой – национальный русский философ. <...> Ну, мудрец! <...> А Достоевский <...> захотел понять все в единстве” [Штейнберг 2009, 89]. И именно потому он опустился к истоку появления духовной личности, увидел, где и как в христианстве дух начинал дышать, понял важность исповедального обращения к Богу для проникновения в суть человеческой души. Современность такого опыта все же не давала. По словам немецкого культурфилософа Карла Виттфогеля: “Достоевский – это не русские будни, не русская повседневность!” [Wittfogel 1921, 43]. Как писал русский поэт-метафизик Серебряного века Вяч. Иванов: “Он жив среди нас, потому что от него или через него все, чем мы живем, – и наш свет, и наше подполье. Он великий зачинатель и предопределиватель нашей культурной сложности. До него все в русской жизни, в русской мысли было просто. Он сделал сложными нашу душу, нашу веру, наше искусство. <...> Он принес нам, еще не пережившим того откровения личности, какое изживал Запад уже в течение столетий, – одно из последних и окончательных откровений о ней, дотоле неведомое миру” [Иванов 1916, 7].

Скорее всего, Достоевский знал Августина, ибо блаженный Августин православием признавался, и православные писатели на него ссылались. Как писал знаменитый православный мыслитель Л.П. Карсавин: “Августин был и остается на протяжении всей европейской истории одним из самых современных авторов. Именно он обнаружил ту индивидуальность, которой не знали ни Платон, ни Плотин” [Карсавин 1992, 235]<sup>2</sup>. Существенно и то, что Достоевский ставил те же проблемы, с которых начиналось философское христианство. Тертуллиан еще противопоставлял Философии – Веру, Афинам – Иерусалим. Августин – ученик античных философов. Этьен Жильсон писал: “Мы знаем, сколь сильно

Августин восхищался и был признателен философам, которые, как он считал, привели его к христианской вере и в книгах которых он находил самое существенное содержание христианства” [Жильсон 1984, 85]. Достоевский замечал про себя, что в философии он шваховат, но не в любви к ней.

Вообще желая найти новые принципы, мыслители ищут корни культуры. Достоевский опустился на ту глубину, из которой вырастала христианская Европа. Пожалуй, только Тютчев в России, кроме Достоевского, использовал теологический ход Августина: просить Бога преодолеть неверие обращающегося к нему человека.

“Впусти меня! – Я верю, Боже мой!  
Приди на помощь моему неверью!”.

\* \* \*

Повторю, что он первым в России обратился к проблематике теодицеи, так волновавшей западную мысль, начиная еще с античности. Он хотел написать “Русского Кандида”, то есть (наподобие вольтеровской) свою полемику с теодицеей Лейбница (1710), который, в сущности, принял идею Августина, что в господствующем в мире зле виноват не Бог, а сам человек. Они строили свои концепции, допуская, что Бог пользуется злом в целях добра. В своей “Исповеди” Августин впервые в обращении к Богу ставит проблему теодицеи, оправдывая Бога и обвиняя себя, человека: “Вот сердце мое, Господи, вот сердце мое, над которым Ты сжалился, когда оно было на дне бездны. Пусть скажет Тебе сейчас сердце мое, зачем оно искало быть злым безо всякой цели. Причиной моей испорченности была ведь только моя испорченность” (“Исповедь”, 2, IV, 9). Ответ Достоевского по-своему страшен, такого ответа и такого вопроса до него философская мысль не ставила. Он принимает Бога, несмотря на зло и несовершенство мира. Но...

В этом “но” и есть великий вопрос. Иван Карамазов говорит: “Итак, принимаю Бога, и не только с охотой, но, мало того, принимаю и премудрость Его, и цель Его, нам совершенно уж неизвестные, верую в порядок, в смысл жизни, верую в вечную гармонию, в которой мы будто бы все сольемся, верую в Слово, к которому стремится вселенная и которое само “бе к Богу” и которое есть само Бог, ну и прочее и прочее, и так далее в бесконечность. Слов-то много на этот счет наделано. Кажется, уж я на хорошей дороге – а? Ну так представь же себе, что в окончательном результате я мира этого Божьего – не принимаю и хоть и знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе. Оговорюсь: я убежден, как младенец, что страдания заживут и сгладятся, что весь обидный комизм человеческих противоречий исчезнет, как жалкий мираж. <...> Пусть даже параллельные линии сойдутся и я это сам увижу: увижу и скажу, что сошлись, а все-таки не приму. Вот моя суть, Алеша, вот мой тезис” (курсив мой. – В.К.; 14, 214–215).

И далее объясняет, почему. Не потому, что Бог виноват, виноват, наверно, генерал, затравивший собаками мальчика, виноваты родители, запиравшие на ночь пятилетнюю дочку в отхожем месте и т.п. Не Бог вложил им в душу это зло. И тут он вроде разделяет мысль Августина. Верит и в будущую гармонию, где все страдания объяснятся и сольются в великую гармонию. Но *вечности* герой писателя противопоставляет неутоленное гармонией *сегодня*. Не случайно называл Достоевский себя писателем, “одержимым тоской по текущему” (13, 455). “Текущее” он судил с точки зрения обещанной Богом гармонии. Именно эта позиция приведет в XX в. и к религиозному (Хайдеггер) и к антирелигиозному экзистенциализму поклонника Достоевского Камю (не просто писателя, но автора диссертации об Августине), Камю, родившегося в Северной Африке, как и Августин, Камю, который в “Чуме” даст развернутую критику августинианства. Человек не в состоянии воспринять время Бога, который держит в себе прошлое, настоящее и будущее. И знает поэтому все. Человек не может понять причины напастей, особенно массовых, когда гибнут без разбора все. Несмотря на веру в Бога, человек живет земной жизнью, и иначе не может. Поэтому Достоевский оправдывает даже Великого Инквизитора, утешающего и опекающего униженных и оскорбленных. Ведь он и в самом деле пытается исправить Зло мира.

У Достоевского спор *человеческого сегодня* с временем Бога, которое, строго говоря, и не совсем вечность, но *длящееся сегодня, вбирающее в себя все времена, прошедшее и будущее*. Богу все внятно. Августин обращался к Нему: “Ты во времени был раньше времен, иначе Ты не был бы раньше всех времен. Ты был раньше всего прошлого на высотах всегда пребывающей вечности; и Ты возвышаешься над всем будущим: будет и, придя, пройдет. <...> Годы Твои не приходят и не уходят, а наши, чтобы прийти им всем, приходят и уходят. Все годы Твои одновременны и недвижны: они стоят; входящие не вытесняют идущих, ибо они не проходят; наши годы исполнятся тогда, когда их вовсе не будет. “Годы Твои как один день”, и день этот наступает не ежедневно, а сегодня, ибо Твой сегодняшний день не уступает места завтрашнему и не сменяет вчерашнего” (“Исповедь”, 11, XIII, 16). Человеку такого знания не дано. Он может только вопрошать Бога. Но в этом вопрошании он может проявить свободу духа, дарованную ему тоже Богом, но эта свобода может в нравственном отношении, не отвергая Божественную гармонию, предложить свои этические нормы. **Этот дуализм и есть открытие Достоевского.**

Об этом слова Ивана Карамазова: “Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу. Я хочу оставаться лучше со страданиями неотомщенными. Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленным негодованием моим, *хотя бы я был и не прав*. Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно. <...> Не Бога я не принимаю, Алеша, я только билет Ему почтительнейше возвращаю” (14, 223).

Первая как бы прототеодицея в Библии – это книга Иова. Однако Иов хочет спорить с Богом: “Но я к Вседержителю хотел бы говорить и желал бы состязаться с Богом” (Иов, 13, 3). В отличие от многих исследователей, считающих, что Иван полемизирует с Богом, как Иов (сам я тоже когда-то так писал), полагаю, что герой Достоевского уходит в *религиозный аутизм*. Поэтому черт и думает, что легко с ним справится. Но выясняется, что, несмотря на сладострастие своей природы, Иван скорее праведник, чем грешник. И черт души его не получает. Как не получает нечистый и Иова. Бог не мешает черту издеваться над избранными Сынами мира сего. Иван эту проверку проходит. Значит, религиозный аутизм оценен Высшей силой. Если прав Розанов и в образе Великого инквизитора дан вариант Иова, спорящего с Богом (инквизитор – образ, рожденный сознанием Ивана, или, точнее, самого Достоевского), то это углубляет проблему.

Устами Христа Господь не может ответить новому Иову. Получается, что позиция Иова на сей раз не отрицается, а признается. Но возможность такого признания его позиции возникает только в результате *абсолютной откровенности перед Богом, в Исповеди*.

\* \* \*

Достоевский создавал в России религиозную философию. И создание это шло через соподчиненную систему разнообразных исповедей в его романах. Где высшая – прямое обращение к Богу. Он ироничен, когда описывает покаяние Раскольников перед народом. И весьма серьезен, когда в исповеди Мити послушнику Алеше он говорит о греховности человеческого сердца, а в исповеди Ивана тому же Алеше он твердит снова и снова о практически неразрешимой человеческим (“евклидовым”) умом проблемы теодицеи. Через Алешу братья говорят с Богом. Как замечает Л.М. Баткин: “Поскольку христианский персонализм состоит в идее непосредственной связи души с Провидением, самонаблюдения Августина не психологичны: они онтологичны” [Баткин 1993, 6]. Онтологичен и Достоевский. Не случайно отказывался он от звания психолога, называя себя реалистом в высшем смысле слова, изображающим все глубины души человеческой. Душа связана с Провидением, с Богом, так что высшие сущности бытия для Достоевского реальны, они заключены уже в уме Бога (вспомним схоластический спор номиналистов и реалистов). Отсюда знаменитый лозунг великого реалиста (Ансельма Кентерберийского: 1033–1108), повторенный им вслед за Августином: “Верю, чтобы понимать!”. Именно вера – основа всего философствования Достоевского, но вера, ведущая к пониманию. Он, конечно, тут абсолютный европеец.

Сошлюсь на современного российского автора: “На Западе, когда речь заходит о русской литературе, в первую очередь упоминается именно Достоевский. Люди удивляются тому, какой величины писатель мог существовать в России. А настоящие корни остаются забытыми. Какой величины ум мог существовать на стыке античности и средних веков? Когда Платон и Аристотель уже канули в прошлое, а прапрадеды просвещенцев еще не успели даже родиться? Нет, разумеется, Августин – это не Достоевский своего времени <...> Конечно, не все труды Августина являются такими значимыми как “Исповедь”, но с другой стороны, “Исповеди” вполне достаточно, для того чтобы признать неординарность ее автора” [Каломельский]. Исповедь – это открытие Августина, исповедь главный инструмент прозы Достоевского. Но исповедь – это основное условие христианского бытия. Достоевский мучительно шел к христианству, однако, придя, сказал самое важное. В письме Н.Д. Фонвизиной от января-февраля 1854 г. он высказывает весьма непростую мысль: “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 <...> я сложил в 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” (28, кн. 1, 176). Дело в том, что истина – явление “сего мира”, человеческого, где правит дьявол. Христос вне земной истины, поэтому именно он способен принять исповедь человека-грешника. А потому и припадание с мольбой к Христу – “прийти на помощь человеческому неверию”.

\* \* \*

Когда говорят о диалогичности Достоевского, о бесчисленных исповедях его героев, нельзя забывать, что ориентир его, “Исповедь” Августина, обращена не к людям: “Августин судит о себе *не по горизонтали*, то есть не в сопоставлении себя (особенного) с другими (тоже особенными) людьми. Но *по вертикали*: в движении от себя как одного из малых сих – к Творцу” [Баткин 1993, 7]. Поэтому далее исповедаться можно лишь священнику, а через него Богу. Достоевский рисует разные типы исповедального слова, которое, как он показывает, не всегда и исповедально. Скажем, в “Бесах”, когда архиерей Тихон, которому исповедует Ставрогин, бросает замечание о недостатке “слога”, он намекает Ставрогину, что у того не исповедь, не обращение к Богу, а откровенно дразнящие эротическое воображение мемуары.

– А нельзя ли в документе сем сделать иные исправления?

– Зачем? Я писал искренно, – ответил Ставрогин.

– Немного бы слоге” (11, 23).

И не случайно слова архиерея вызывают бурное раздражение Ставрогина: “Проклятый психолог! – оборвал он вдруг в бешенстве и, не оглядываясь, вышел из кельи” (11, 30). Психологизм подчеркивает фальшь Ставрогина.

Самые главные исповеди его романов – человека из подполья, Ивана и Мити через послушника Алешу обращены прямо к Богу, где Бог выступает исповедником. Проза Достоевского приобретает онтологический статус. Внешний эффект героев не интересует.

Но знал ли так хорошо Достоевский Августина? Тексты великого богослова были на французском, которым Достоевский вполне владел. Конечно, достаточно и проблематики его, его мыслительных структур, но можно говорить и о близком знакомстве писателя с идеями бл. Августина – не прямо, но через юного друга Владимира Соловьева.

Известно, что теснейшим другом его последних лет, начиная с середины 70-х, был В.С. Соловьев. Писатель ездил в Соляной городок слушать его “Чтения о Богочеловечестве” в 1877 г. Во Вл. Соловьеве находят черты и Ивана, и Алеши<sup>3</sup>. Спросим, однако, как примирял в своей душе и мысли Достоевский католические пристрастия юного друга и свою православность. Но для него Запад не был антихристианским, на это он ответил до-

вольно резко: “Вы скажете, что на Западе померк образ Спасителя? Нет, я этой глупости не скажу” (27, 56). Стоит отметить, что племянник великого философа (С.М. Соловьев), разделяя его жизнь и творчество на три периода, замечает: “Деление жизни на три периода находит аналогию у основателя западного богословия бл. Августина, столь родственному Соловьеву в основных идеях” [Соловьев 1997, 6]. Строго говоря, свой последний роман Достоевский начинает с проблемы чисто августиновской, а возможно ли построение Града Божьего, если учесть, что государство – явление абсолютно языческое. Достаточно сравнить некоторые тексты из начала романа, где монахи обсуждают статью Ивана Карамазова, с отрывком из “Чтений о Богочеловечестве”, где Вл. Соловьев перефразирует Августина.

“Это вот как, – начал старец. – Все эти ссылки в работы, а прежде с битьем, никого не исправляют, а главное, почти никакого преступника и не устрашают, и число преступлений не только не уменьшается, а чем далее, тем более нарастает. <...>. Только сознав свою вину как сын Христова общества, то есть церкви, он сознает и вину свою пред самим обществом, то есть пред церковью. Таким образом, пред одною только церковью современный преступник и способен сознать вину свою, а не то что пред государством. Вот если бы суд принадлежал обществу как церкви, тогда бы оно знало, кого воротить из отлучения и опять приобщить к себе. Теперь же церковь, не имея никакого деятельного суда, а имея лишь возможность одного нравственного осуждения, от деятельной кары преступника и сама удаляется” (14, 59–60).

Сравним высказывание старца с позицией Соловьева, известной Достоевскому: “С религиозной точки зрения на этот вопрос возможен только один общий ответ: если церковь есть действительно царство Божие на земле, то все другие силы и власти должны быть ей подчинены, должны быть ее орудиями. Если церковь представляет собою божественное безусловное начало, то все остальное должно быть условным, зависимым, служебным. Двух одинаково самостоятельных, двух верховных начал в жизни человека быть не может” [Соловьев 1911–1914, 17]. Именно это и проговаривает далее отец Паисий, как бы рефрен и подголосок старца Зосимы: “Совершенно обратно изволите понимать! – строго проговорил отец Паисий, – не церковь обращается в государство, поймите это. <...> А, напротив, государство обращается в церковь” (14, 62). Если вспомнить, что государство бл. Августин именовал “шайкой разбойников”, что вся его идея Града Божия была направлена против Рима как государства, то близость полемики православных монахов этой идее просто удивительна.

Евг. Трубецкой писал об Августине: “Сознательно или бессознательно он участвует в строении нового христианского Рима, в котором дает себя чувствовать Рим старый, языческий. Его идеал *вечного града Божия* есть прямая антитеза языческого *вечного города – идеальный анти-Рим*” [Трубецкой 2004, 138]. Также и Достоевский, не раз провозглашавший любовь к царю и государству, тайно по сути дела пытался найти убежище для России, когда государство падет. А что он падет, он предчувствовал: “Герои Достоевского как бы кричат из глубин своего молчания – это какая-то кричащая гримаса молчания. И молчание это связано с тем, что для таких духовно и нравственно чутких, чувствительных людей, как Достоевский, или, скажем, Ницше, вся судьба цивилизации зависела от того, насколько наши обычаи, законы, мораль, привычки имеют корни (в том числе, что они вырастают из каждого лично), а не просто являются законами силы, поддерживаемой пленкой цивилизации. Оба они чувствовали, что если цивилизация только пленка, то это не путь, это взорвется – что и случилось. Достоевский и Ницше в глубине своей души чувствовали эти колебания почвы и сдвиги, которые вулканически должны были поднять все это на воздух” [Мамардашвили 1995, 173]. Отсюда, от этого ощущения – страстный поиск убежища (в отличие от Ницше, ждавшего гибели, мечтавшего о ней). И ему казалось, что он его нашел. “Христианство есть единственное убежище Русской земли от всех ее зол” ((30, кн. 1, 68), – писал он. Но не просто христианство, как полагал Соловьев, понимавший, как и Августин, важность Церкви для строения общества. Поэтому в своих речах в память Достоевского он так определяет его позицию: “Если мы хотим одним словом обозначить тот общественный идеал, к которому пришел Достоевский, то слово это будет не народ, а Цер-

ковь” [Соловьев 1911–1914, 197], а точнее – Град Божий. Именно это он взял у Августина и пытался усвоить именно эту идею Достоевскому, ибо сам был захвачен августиновской концепцией: “В сочетании страстного религиозного чувства с железной мощью философско-исторических схем и построений, в понимании церкви как развивающегося в историческом процессе Града Божия – Соловьев является прямым наследником Августина” [Соловьев 1916, 171], – писал его племянник.

Повторю: Достоевский не занимался философией религии, он **создавал** религиозную философию, укоренял ее в России. И вот из этой материнской плаценты вырастает религиозная философия России. Он сотворил из своих романов для России ту основу, сквозь которую некогда прошла философия всех европейских стран. Не случайно многие русские мыслители называли писателя “своим детоводителем ко Христу”. Достоевский опирался на Пушкина в самостоятельном подходе к проблемам бытия, именно опыт Пушкина и Достоевского лег в основу русского философствования. И первым, кто самостоятельно поставил все философско-христианские проблемы европейской мысли (от Исповеди и Теодицеи), был Достоевский.

Бердяев определил линию, идущую от Достоевского, как центральную для русской мысли: “Когда в начале XX века в России возникли новые идеалистические и религиозные течения, порвавшие с позитивизмом и материализмом традиционной мысли радикальной русской интеллигенции, то они стали под знак Достоевского. В. Розанов, Мережковский, “Новый путь”, неохристиане, Булгаков, неоидеалисты, Л. Шестов, А. Белый, В. Иванов – все связаны с Достоевским, все зачаты в его духе, все решает поставленные им темы. Людми нового духа открывается впервые Достоевский. Открывается огромный новый мир, закрытый для предшествующих поколений. Начинается эра “достоевщины” в русской мысли и русской литературе” [Бердяев 1993, 217]. Наступала эпоха массовых катастроф, а Достоевский гораздо жестче решает проблему теодицеи, чем Августин, ибо прозревает и те времена, где зло искренно объявляет себя добром, подменяя собой Божественный замысел о человечестве. Августин сказал, что в грехе виноват человек, Достоевский показал, до какого уровня зла человек способен опуститься. Этот уровень оказался беспредельным, вызывая философскую мысль на новое испытание – объяснить причины и пределы зла в человеческой природе. Вместе с тем он показывает и правоту человека, которому Бог даровал свободу, а потому и право оправдывать или не оправдывать Бога, создавшего эту чреватую злом свободу. Поэтому оказался столь востребован духовный опыт Достоевского.

## ЛИТЕРАТУРА

- Баткин 1993 – *Баткин Л.М.* “Не мечтайте о себе”. О культурно-историческом смысле “Я” в “Исповеди” бл. Августина. М.: РГГУ, 1993.
- Бердяев 1993 – *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского / *Бердяев Н.А.* О русских классиках. М.: Высшая школа, 1993. С. 26–148.
- Голосовкер 2010 – *Голосовкер Я.Э.* Достоевский и Кант / *Голосовкер Я.Э.* Избранное. Логика мифа. М., САб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 311–386.
- Достоевский 1973 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. В 30-ти т. Т. 5. Л.: Наука, 1973. Далее все сноски на это издание даны прямо в тексте.
- Жильсон 1984 – *Жильсон Этьен.* Учение Декарта о свободе и теологии / *Жильсон Этьен.* Избранное: Христианская философия. М.: РОССПЭН, 1984.
- Иванов 1916 – *Иванов Вяч.* Достоевский и роман-трагедия / *Иванов Вяч.* Борозды и межи. Опыт эстетические и критические. М.: Мусaget, 1916. С. 3–72.
- Кант 1980 – *Кант И.* О неудаче всех философских попыток теодицеи / *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 60–77.
- Каломельский – *Каломельский Касьян.* Рецензии. <http://pattern.narod.ru/txt/kalomen7.htm>
- Карсавин 1992 – *Карсавин Л.П.* Святой Августин и наша эпоха // Символ. Париж. 1992. № 28. С. 233–241.
- Мамардашвили 1995 – *Мамардашвили М.К.* Лекции о Прусте. М.: Ad Marginem, 1995.

Соловьев 1911–1914 – *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского / *Соловьев В.С.* Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское Товарищество “Просвещение”, [1911–1914]. Т. 3.

Соловьев 1916 – *Соловьев С.М.* Богословские и критические очерки. М.: изд. И. Кушнерев, 1916.

Соловьев 1997 – *Соловьев С.М.* Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997.

Степун 2000 – *Степун Ф.А.* Христианство и политика / *Степун Ф.А.* Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 399–422.

Трубецкой 2004 – *Трубецкой Е.Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства. СПб.: РХГИ, 2004.

Штейнберг 2009 – *Штейнберг А.З.* Литературный архипелаг. М.: НЛЮ, 2009.

Витфогель 1921–1922 – *Wittfogel Karl August.* Dostoevski und der Bolschevismus // *Vivos Voco. Zeitschrift für neues Deutschtum. Begründet von Hermann Hesse und Richard Woltereck.* II. Jahrgang. März 1921 – Juni 1922. S. 43 (“Dostoevski – das ist nicht der russische Alltag!”).

## Примечания

<sup>1</sup> Его речи воспринимают обычно только как полемику с социалистами, но в письме к брату от 26 марта 1864 г. сам Достоевский назвал их “богохульством” (28, кн. II, 73).

<sup>2</sup> Стоит отметить, что творчество Августина стало для русских философов после Достоевского как бы неким ориентиром. Достаточно вспомнить вышедший в 1911 г. сборник статей С.Н. Булгакова «Два града. О природе общественных идеалов», чтобы увидеть не скрываемую рифмовку с книгой бл. Августина «О Граде Божьем», подчеркнутую еще и двумя эпиграфами из этого трактата гиппонского епископа.

<sup>3</sup> О месте Соловьева в образной системе романа уже говорилось: «“Братья Карамазовы” написаны под влиянием Соловьева и его идей. Это мы чувствуем на каждом шагу, читая роман. Существует предание, что Достоевский изобразил Соловьева в лице Алеши Карамазова. <...> Но все же Соловьев был прежде всего философ, а не добрый мальчик, живущий одним сердцем. Первая статья Ивана “О церковном суде” <...> очень напоминает статьи Соловьева» [Соловьев 1997, 180].