

УДК 1(091)

## Путь к спасению: две версии Ф.М. Достоевского

**Кузубова Тамара Сергеевна**

Доктор философских наук, профессор,  
профессор кафедры философии,  
Уральский гуманитарный институт,

Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина,  
620012, Российская Федерация, Екатеринбург, ул. Мира, 19;  
e-mail: tamara.kuzubova@mail.ru

### Аннотация

В статье исследуется осмысление перспектив человека в эпоху «смерти Бога» в творчестве Ф.М. Достоевского. Рассматриваются две версии спасения, соседствующие в метафизическом мире писателя. Одна из них намечает контуры неохристианской философии религиозно-экзистенциального типа, в которой негативный опыт свободы свидетельствует о трансценденции, предполагает прорыв от самодовлеющего сознания личности к высшей божественной реальности. Другая версия – «эстетическое оправдание» мира и человека, знаменитое учение о спасении мира Красотой. В этой версии мотивы немецкого романтизма, соединенные с мотивами православной духовности, трансформируются в неохристианскую версию эстетического пантеизма, в подоплеке которой утверждение красоты «идеала Христа». Показано, что данные версии воплощают две принципиально не сводимые друг к другу линии мысли. Религиозно-экзистенциальная версия спасения в своих истоках восходит к Канту, согласно которому Бог трансцендентен эмпирическому существованию человека и подлинное основание свободы заключено в сфере трансцендентного. Вторая версия восходит к Ф.В.Й. Шеллингу и немецким романтикам и предполагает имманентность божественного смысла, истины и добра самой первооснове сущего, являющей себя в красоте.

### Для цитирования в научных исследованиях

Кузубова Т.С. Путь к спасению: две версии Ф.М. Достоевского // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2017. Том 6. № 5А. С. 27-38.

### Ключевые слова

Спасение, нигилизм, трансцендентное, имманентное, экзистенциальная философия, красота, пантеизм, неохристианство.

## Введение

В письме Н.Д. Фонвизиной 1854 г. Достоевский признавался в «страшных мучениях», которых стоит ему «жажда верить». Открытие «подполья», духовный кризис, пережитый писателем в 1863 году, вероятно, усилили убеждение Достоевского, что «только благодаря вере возможно разрешение коренных вопросов мироустройства» [Ерофеев, 1990, 14]. Л. Шестов был уверен, что «перерождение всех убеждений» сводилось к реабилитации прав «подпольного человека». Достоевскому «пришлось испытать невообразимо страшное чувство перехода в инобытийное существование, состояние человека, вынужденного отказаться от той опоры, которая дается нам “принципами”» [Шестов, 1993, 48]. Несомненно, муки измены идеалам «прекрасного и высокого», а главное, муки неверия, утраты Бога, были духовным опытом самого Достоевского. Однако в метафору «перерождения всех убеждений» писатель вкладывал иной смысл, а именно отказ от «европейского либерализма» и возвращение к христианской вере, «возврат к народному корню» и, наконец, к православию. Именно таким был ответ Достоевского на страстное стремление его героев-нигилистов к последней достоверности, владеющее ими, несмотря на убеждение в отсутствии смысла и оправданности человеческого существования. Однако возврата к прежней непосредственной вере, не ведающей сомнений, в метафизическом мире Достоевского быть не могло.

## Основная часть

Некоторые исследователи творчества Достоевского утверждали в прошлом веке и утверждают сегодня, что в своей духовной эволюции писатель пришел к православию. Так, Н.О. Лосский писал: «Все его мировоззрение имеет православно-христианский характер»; «...религиозная основа души Достоевского, его вера в Провидение всегда была сильна и спасала его во всех жизненных катастрофах» [Лосский, 1994, 83]. Эту мысль с определенными вариациями можно встретить и в относительно недавних публикациях. Так, К.Г. Исупов трактует метафизику Достоевского в духе подлинного – средневекового – реализма, утверждающего онтологическое тождество Красоты, Истины и Добра; в Красоте сбывается божественный Промысел [К.Г. Исупов, 2010]. Однако нельзя не учитывать, что «софиологическое» учение о спасении мира Красотой служит у Достоевского ответом на диалектику «усиленного сознания», разрушившего этот классический синтез после тщетных поисков в мире «телеологии Божьей провиденции» (К.Г. Исупов), и далеко от ортодоксального христианства. В.К. Кантор, усматривая в мысли Достоевского параллели с идеями Августина, утверждает, что именно вера – основа всего философствования Достоевского; он создавал в России религиозную философию, решая таким образом ту задачу, которая много веков назад была решена на Западе и Востоке созданием «великой теологии» [Кантор, 2011]. В.К. Кантор так же, как К.Г. Исупов, находит у Достоевского веру в реальность высших существ, заключенных прежде всего в уме Бога. В то же время, считая Достоевского родоначальником целого направления религиозной философии в России, автор в подтверждение своей мысли ссылается на Н.А. Бердяева, который указывал на «неохристиан» и «неоидеалистов», «людей нового духа», как на последователей Достоевского. Не обсуждая вопрос о первенстве Достоевского в деле создания религиозной философии в России, отметим, что трудно отождествить это неохристианство, христианство «третьего Завета», с христианством Августина, усмотреть в нем средневековый реализм и считать выражением подлинного духа православия. Открытие трагического удела человека в эпоху «смерти Бога» заставляло Достоевского вновь и вновь продумывать перспективы человека в мире, который живет отныне

под знаком этого рокового события, искать путь от нигилизма к спасению и «воскресению». Цель данной статьи – показать, что в метафизическом мире писателя соседствуют две, не совпадающие друг с другом, версии спасения. Эти версии, оказавшие существенное влияние на русскую и европейскую неклассическую философию, можно условно обозначить как религиозно-экзистенциальную и эстетическую; и обе они не вписываются без каких-либо оговорок в православную метафизическую традицию.

Трансцендирование к безусловному. Называя Достоевского великим экспериментатором человеческой природы, Н. Бердяев указывал: «Он знает только экстатическую человеческую природу» [Бердяев, 1991, 32]. Об этом же говорил и М. Бахтин: «По художественной мысли Достоевского, подлинная жизнь личности совершается как бы в точке... несовпадения человека с самим собой, в точке выхода за пределы всего, что он есть как вещное бытие...» [Бахтин, 1979, 69]. Характерная черта героев-нигилистов – «усиленное сознание», ниспровергающее «тиранию прежних ценностей» (Ф. Ницше); это экстатическое, экзистирующее сознание, выходящее за пределы наличного бытия, обнаруживающее неискоренимую потребность в «высшей мысли», «жажду в чем-то другом». В характеристике Достоевским «усиленного сознания» нетрудно увидеть параллель кьеркегоровской экзистенции как «бытия-между»: отталкиваясь от «мира объективации» (Н.А. Бердяев), лишённого смысла и цели, «усиленное сознание» одержимо тоской по абсолюту, устремлено за собственные границы к тому, что должно заменить утраченную трансценденцию. Поиск «самобытной самости» (К. Ясперс), тождественный трансцендированию к безусловному, осуществляется в ходе испытания идеи, «разрешения мысли», целиком захватившей человека. Экспериментально испытываемая идея во всех романах писателя одна: «если Бога нет, то все позволено»; и она с неизбежностью предполагает другую – идею человекобога. (Так и у Ницше попытка оправдания человеческого существования в ситуации «смерти Бога» резюмируется в идее сверхчеловека).

Путь человекобожества, «переступания через черту» – это прообраз опыта трансцендирования к безусловному, выхождения за границы эмпирической реальности Я к его бытийственности, как он изображается в философии атеистического экзистенциализма. Как известно, Ж.-П. Сартр признавал знаменитое «если Бога нет, то все дозволено» исходным пунктом экзистенциализма, а для Камю Кириллов, Ставрогин, Иван Карамазов были воплощениями «абсурдного человека», реализующего своей жизнью человеческий удел вообще. Для нигилистов Достоевского их субъективность, «усиленно сознающее» Я – краеугольный камень всего существующего. Как известно, на пути испытания открывшейся им «страшной свободы» герои Достоевского так и не достигают предсказанной Ницше ступени нигилизма как «идеала *высшего могущества* ума, избытка жизни» [Ницше, 2005, 36]. Катастрофа отъединенного сознания, трансцендирование к Ничто указывают, по Достоевскому, на несамодостаточность этого сознания, необходимость прорыва к трансценденции из «субъективности самобытия» (К. Ясперс). Герои-нигилисты Достоевского фактически осуществляют «негативно-иррациональное полагание Бога в актах богоборчества и самообожествления» [Соловьев, 1991, 211].

Метафизический мир Достоевского чрезвычайно трудно представить в цельном и непротиворечивом виде, трагическая двойственность мирозерцания писателя отмечена неоднократно. По мнению Бердяева, «в религиозном сознании своем Достоевский никогда не достигал окончательной цельности (<...>, он был в пути» [Бердяев, 1991, 41]. Эта двойственность формулируется по-разному. Так, согласно В.В. Ерофееву, «все зрелое творчество Достоевского – это не прекращающийся ни на минуту спор двух начал: начала “личности” с его великими искусствами для развитого сознания, стремящегося к самоутверждению всеми возможными способами (<...>, и начала “родового”, освященного религиозными идеалами (<...>» [Ерофеев, 1990,

24]. Э. Ю. Соловьев интерпретирует двойственность художественного мира Достоевского так: «...в художественном мире Достоевского одновременно правят две державные идеи, восходящие к принципиально различным культурам, к внутренне несовместимым философиям. Первая – мысль о том, что человек не может жить без эсхатологического упования, без прочных надежд на “последнее будущее”... (представление, образующее самый глубокий слой религиозного сознания). Вторая – мысль об абсолютно незаслуженном, а потому принципиально неоправдываемом и неискупимом детском страдании (мысль, по сути дела, концентрировавшая в себе всю светскую моральную философию нового времени)» [Соловьев, 1991, 219-220]. Заметим, что, согласно Л. Шестову, если Иван Карамазов говорит о «слезинке ребенка», то Раскольников требует ответа за одного себя. А. Камю дал лаконичную формулировку дилеммы, вокруг которой строится все творчество Достоевского: «Существование либо обманчиво, либо вечно» [Камю, 1990, 81]. В конечном счете, речь идет о столкновении в одном сознании двух мироистолкований: христианства и нигилизма. Унаследованная от христианства неискоренимая «потребность высшей мысли и высшей жизни» соседствует со свойственным «развитому сознанию» непреложным осознанием исчезновения смысла и абсурдного удела человека. «Бог необходим, а потому должен быть. Но я знаю, что Его нет и не может быть», – так звучит эта антиномия в устах Кириллова в «Бесах».

Жажда смысла и спасения заставила Достоевского устранить антиномию Кириллова путем страстной проповеди идеи бессмертия души и смирения. Однако метафизическое решение, найденное Достоевским, лишь по видимости является возвратом к миропониманию и ценностям, которые, казалось бы, навсегда утрачены «русскими скитальцами». Оно, как и философия Кьеркегора, которого Л. Шестов считал «двойником» Достоевского, предвосхищает путь религиозно-экзистенциальной философии XX века. Достоевский, по терминологии Бердяева, был персоналистом, «фанатиком личного начала» в не меньшей степени, чем его герои-нигилисты. Свобода, «самостоятельное хотение» для него – синоним личности; человеческое существование, названное Кьеркегором «экзистенцией», – средоточие и смысл всего сущего. В своей метафизической «конструкции» Достоевский стремился узаконить эти «величайшие и обоснованнейшие претензии» (М.М. Бахтин) человеческого Я и, в то же время, устранить опасность человекобожества, превращения свободы в «своеволие». Центральное место в проекте спасения и преобразования человека занимает у Достоевского доказательство бессмертия души. Здесь два основных мотива. Первый – бессмысленность добродетели в свете конечности человеческого существования: «Теперь представьте себе, что нет Бога и бессмертия души (бессмертие души и Бог – это все одно, одна и та же идея). Скажите, для чего мне тогда жить хорошо, делать добро, если я умру на земле совсем?» [Достоевский, 1972-1990, т. 30, ч.1, 10]. Второй мотив – уникальность человеческого Я, которое не укладывается в земной порядок: «Прибавьте тут, сверх всего этого, *мое я*, которое все создало. Если оно это все создало, то есть землю и ее аксиому, то, стало быть, это *мое я* выше всего этого <...> Но в таком случае это *я* не только не подчиняется земной аксиоме, земному закону, но выходит из них, выше их имеет закон. Где же этот закон? Не на земле, где все закончено и все умирает бесследно и без воскресения. Нет ли намек на бессмертие души?» [Достоевский, 1972-1990, т. 30, ч.1, 10].

Уникальность человеческого существования, заключающего в себе «значение всех вещей мира», требует гарантии вечности; царственное Я, выходящее из земного порядка, указывает на высший исток своей суверенности, на трансценденцию. Человеческое существование с его атрибутами сознания и свободы «бесконечно выше» иррациональной, обрекающей человека на бесследное исчезновение природы. Основание этой «бесконечной высоты» следует искать в причастности «*моего я*» к бесконечному и безусловному божественному бытию. Связь человеческого существования с трансценденцией необходима, согласно Достоевскому, еще и

потому, что только она может быть противоядием от нигилизма, от бесплодного трансцендирования к Ничто, от разрыва всех человеческих связей. Этот мотив он настойчиво проводит в статьях «Приговор» и «Голословные утверждения» в «Дневнике писателя» за 1876 год, делая вывод: «Если убеждение в бессмертии так необходимо для бытия человеческого, то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и самое бессмертие души человеческой *существует несомненно*» [Достоевский, 1972-1990, т. 24, 49]. Нет необходимости доказывать, что логика Достоевского здесь далека от ортодоксальной христианской мысли. На первом плане не существование Божие, а вера в бессмертие души, более того, бессмертие души в качестве *«высшей идеи человеческого существования»*. Бессмертие души в таком истолковании напоминает постулат практического разума Канта с той разницей, что у Канта этот постулат относится к сфере надежды и нравственное решение принимается индивидом независимо от каких-либо упований, а у Достоевского сама мораль возможна только при условии, что личности гарантирована вечность. Очевидно, что Достоевского заботит, прежде всего, гарантия смысла и вечности для уникального человеческого Я. Это дало основание Л. Шестову утверждать: «Подобно тому, как Раскольников ищет своих надежд лишь в воскресении Лазаря, так и сам Достоевский видел в Евангелии не проповедь той или иной нравственности, а залог новой жизни...» [Шестов, 1993, 245]. С Шестовым соглашается и Камю: «...абсурду в этом произведении противоречит не христианство, а благовествование о будущей жизни» [Камю, 1990, 85–86].

Исходя из «оставленности современного человека посреди всего сущего» (М. Хайдеггер), из предположения «если Бога и бессмертия нет» Достоевский заключает о существовании Бога и бессмертия на основании невозможности принять метафизические и жизненные следствия из этой посылки. Поэтому он говорит о потребности преклонения «перед безмерно великим» как о неотъемлемой потребности человеческой природы и даже единственном «законе бытия бытия человеческого». В «Бесах» эту мысль высказывает Степан Верховенский: «Если лишить людей безмерно великого, то не станут они жить и умрут в отчаянии. Безмерное и бесконечное так же необходимо человеку, как и та малая планета, на которой он обитает <...> Всякому человеку, кто бы он ни был, необходимо преклониться перед тем, что есть Великая Мысль» [Достоевский, 1972-1990, т. 10, 506]. Это рассуждение очень близко по основной мысли к записи в черновиках романа «Бесы» о потребности «обожания», которая завершается выводом: «А чтоб было обожание, нужен Бог». У человека есть неотъемлемая от его природы «потребность обожания», а потому Бог должен быть, а значит, он и есть. Но, согласно христианству, потребность и возможность обожения человека следует из того, что он сотворен по образу и подобию Божию. И вновь мысль писателя как бы двоятся: человеку необходимо «безмерно великое» – Бог? «Великая Мысль»? Во всяком случае, ясно, что негативный опыт трансцендирования к Ничто требует, по Достоевскому, прорыва к трансцендентным основаниям человеческого существования. Он может совершиться только вопреки разуму, ясно осознающему, что мир «небожествен, неморален, “бесчеловечен”» (Ф. Ницше), что Бога «нет и не может быть». Это решение А. Камю оценивает как «полный метафизический переворот» в философствовании Достоевского; оно ставит его в один ряд с такими экзистенциальными мыслителями, как Кьеркегор, Шестов, Ясперс. Камю «решается назвать» такую логику «философским самоубийством», так как, по его мнению, мышление здесь идет к самоотрицанию. В мысли всех этих философов имеет место «скачок» от констатации иррациональности и абсурдности мира к трансцендентному божественному смыслу, от отчаяния к «безмерной надежде».

Эстетическая версия спасения. Проект преобразования человеческого существования, предложенный Достоевским, не вписывается, однако, целиком в парадигму религиозно-экзистенциальной философии. Наряду с версией спасения посредством «скачка» от абсурда к

высшему смыслу в метафизике Достоевского существенное место занимает и другая версия – эстетическая, символом которой являются знаменитые слова князя Мышкина «красота спасет мир». Начиная с «Записок из подполья», «усиленному сознанию» личности, бунтующей против мироздания и Бога, писатель противопоставляет «живую жизнь». Он подчеркивает иррациональный характер жизни, противостоящей всякого рода рациональным толкованиям, не укладывающейся ни в какие схемы, теории, «логистику». «Проявлением всей жизни», в противовес рассудку, оказывается воля, тождественная «беспрерывному достижению», становлению. Об этом говорит и Шатов в «Бесах», утверждая, что разум и наука никогда не были организующей и движущей силой в жизни народов. «Народы слагаются и движутся силой иною, повелевающей и господствующей, но происхождение которой неизвестно и необъяснимо. <...> Это есть сила беспрерывного и неустанного подтверждения своего бытия и отрицания смерти. Дух жизни, как говорит Писание, “реки воды живой”, иссякновением которых так угрожает Апокалипсис. Начало эстетическое, как говорят философы, начало нравственное, как отождествляют они же. “Искание Бога” – как называю я всего проще» [Достоевский, 1972-1990, т. 10, 99]. Из этого фрагмента видно, что разуму Шатов противопоставляет волю как синоним жизни: силу «повелевающую и господствующую», недоступную разумному постижению. Это «инстинктивно-творческое начало жизни» (Вяч. Иванов) оказывается тождественным эстетическому, нравственному и религиозному началам, то есть сама жизнь в ее иррациональном волевом устремлении рождает смысл, красоту, добро, предстает как восхождение к Богу. Однако понятие «живой жизни» у Достоевского двойственно: в его произведениях мы видим два лика жизни, олицетворенные «темными» и «светлыми» героями писателя, – иррациональное «демоническое» и иррациональное «ангельское», если воспользоваться метафорами Н. А. Бердяева. Писатель предпринимает попытку преодолеть противоположность между ними, найти точку слияния «живой жизни» как воли, «силы повелевающей и господствующей», с «живой жизнью» как «началом эстетическим», «началом нравственным», «исканием Бога».

В его художественно-метафизическом мире есть своеобразная эстетическая версия соединения жизни и высшего смысла, «земли» и «неба». Согласно этой версии, высший, божественный смысл имманентен «земле», природе и красота есть его явление и свидетельство. Эта линия мысли Достоевского представлена в «Бесах» откровением Хромоножки о «Богородице – матери сырой земле», в «Подростке» – притчами Макара Долгорукого о «красоте неизреченной» и тайне «мира Божия», в «Братьях Карамазовых» – поучениями старца Зосимы. «Откровение» Хромоножки, утверждающей святость земли – род пантеизма: «А по-моему, говорю, Бог и природа есть все одно». «Богородица – великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость» [Достоевский, 1972-1990, т. 10, 116]. С.Н. Булгаков и Вяч. Иванов увидели в Хромоножке «носительницу Вечной Женственности» (С.Н. Булгаков), отражение «вселенской живой сущности ... Души Мира» (Вяч. Иванов). Вероятно, Достоевский не случайно вкладывает в ее уста еретическое отождествление «матери сырой земли» и Богородицы, природы и Бога. В стремлении соединить «землю» и «небо», оправдать человеческое существование, спасти человека от кошмарного видения природы как «темной, наглой, бессмысленно-вечной силы» писатель должен был прийти к образу земли, являющей Бога. «Христос есть Бог, насколько Земля могла явить Бога» (?). По воззрениям православия и католичества, Богородица – «лестница, соединяющая небо и землю», «ибо через Нее Слово стало плотью, Сын Божий воплотился в образе человека» [Амвросий (Юрасов), 1994, 96]. Дерзающему человеческому Я, оторвавшемуся от бытийных корней, противопоставит Душа Земли, бессознательно хранящая в своей глубине истину и являющая в своей красоте Бога. С. Н. Булгаков отмечает, что Хромоножка – это «дохристианская или внехристианская душа», не

знающая Христа, «а о “Богородице” говорит совсем в особом, космическом смысле» [Булгаков, 1990, 200]. Однако именно это отождествление Богородицы с «матерью сырой землей» позволяет истолковать красоту природы не только как эстетическое явление, а как святость, как явление Бога. Само бессознательное начало жизни носит в своей глубине высший смысл, истину, добро. То же «чувство универсальной гармонии как красоты бытия» [Вышеславцев, 1990, 405] присутствует в проповедях Макара Долгорукого и старца Зосимы о любви к земле, ко «всему созданию Божию». В этих поучениях обращает на себя внимание соединение умиления перед «неизреченной красотой» природы с осознанием скрытой от человеческого разума «тайны Божией». «Тайна Божия», тождественная смыслу и цели всего сущего, бессознательно осуществляется «всем созданием и всей тварью» в силу их безгрешности. Для Зосимы и Макара «все хорошо», потому что все божественно, свято, прекрасно, и только человек нарушает эту гармонию своей греховностью. «Тайна земная», которая приводит в отчаяние Ивана Карамазова, должна быть, согласно поучению Макара и Зосимы, со смирением и благодарностью принята человеком. «Тайна земная» как будто указывает на «тайну небесную», и все земное, в том числе и жизнь человеческая, «живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным» [Достоевский, 1972-1990, т.14, 290-291].

Знаменитая мысль писателя «красота спасет мир», его представления о красоте земли как связующем звене между «землей» и «небом», как явлению Бога восходят к его увлечению романтизмом, Ф. Шиллером и, вероятно через посредство философии А.С. Хомякова, к учению Ф.В.Й. Шеллинга. Именно в философских идеях Шиллера, у которого эстетическое стало «мостиком между природным и нравственным» (П.П. Гайденко), следует искать истоки мыслей Достоевского о красоте как воплощенном идеале («прекрасное есть идеал»), как высшем синтезе морального, религиозного и эстетического начал. «Об эстетической потребности, ее глубине, где она неразрывно связана с моральной и религиозной сферой, Достоевский (...) учил так, как учил Шиллер: по своему существу влечение к красоте представляется ему однородным с исканием Бесконечности (то есть с религиозными движениями души), с исканием добра» [Зеньковский, 1991, 111]. Красота для романтиков – высшая сфера свободы, только в эстетической сфере человек достигает бесконечности, непостижимой для разума. К Шиллеру восходят и знаменитые картины «земного рая», «золотого века» в снах Ставрогина и «смешного человека», в «фантазии» Версилова. Достоевский, знакомый с теоретическими работами Шиллера, несомненно «принял близко к сердцу» его философско-исторические идеи. В «Письмах об эстетическом воспитании» Шиллер рисует картину движения человечества от изначальной цельности и гармонии, символом которых является «чудная человечность» древних греков, к расколу духовного единства и, затем, к перспективе восстановления утраченной целостности. И именно искусству и красоте отводится главная роль в этом восстановлении.

По сути дела, в рассказах Макара Долгорукого, в поучениях Зосимы присутствует та же мечта о возвращении к изначальной цельности и безгрешности человеческого существования, об инстинктивном знании смысла и следовании ему, о нераздельном единстве жизни, добра и красоты. В. В. Зеньковский оценивает эти мысли Достоевского как эстетическую утопию, «христианский натурализм», подчеркивая, что формула «красота спасет мир» имеет у Достоевского смысл религиозный (и, добавим мы, метафизический). «...Вера в то, что сила спасения дана миру от его создания, что она заключена в нем, что красота есть свидетельство и явление этой силы и что нужно лишь овладеть этой силой, – и образует основу христианского натурализма у Достоевского» [Зеньковский, 1991, 112]. В этой «основной интуиции его мистики и его эстетики, интуиции универсальной гармонии» (Б.П. Вышеславцев), красоты бытия, в пафосе целостности можно обнаружить влияние и русской православной духовности, и

романтизма, в особенности философии Шеллинга [Барабанов, 1991, 114; Хоружий, 1994, 78-79].

Как показывает П.П. Гайденко, Шеллинг, идя вслед за Шиллером, устранил принципиальное различие, которое Кант проводил между эстетическим и нравственным, устранил «нравственность как сферу соприкосновения с трансценденцией» [Гайденко, 1970, 117], сферу смысла, предполагающую выход за пределы чувственного мира. В философии тождества природа предстает как целесообразное целое, порождающее в процессе становления сознание. Нравственность и свобода, которые у Канта отнесены к сфере трансцендентного, становятся, по сути дела, имманентными самой природе. Высшей сферой совпадения бессознательного и сознательного, природного и нравственного, необходимости и свободы становятся искусство и красота. Идея Достоевского о спасении мира через красоту развивается именно в этом русле, она предполагает божественный смысл, истину и добро имманентными самой природе, отменяет необходимость трансцендирования к безусловному, ту прерывность духовного опыта, о которой говорит Бердяев как открытию экзистенциальной философии. По мнению Зеньковского, подлинное православие с его «светлым космизмом» сочетается в речах Зосимы с христианским натурализмом, «по существу упраздняющим Голгофу и смерть Спасителя» [Зеньковский, 1991, 112].

Однако наряду с «эстетическим оправданием мира», верой в спасительную силу красоты в метафизическом мире Достоевского есть другой цикл идей, называемый Зеньковским «трагической концепцией красоты». Философ считает, что начало разрушения эстетической утопии было положено «Бесами», образом Ставрогина, нашедшего наслаждение в обоих полюсах красоты, поставившего красоту по ту сторону добра и зла. Следует отметить, что, переоценка романтизма и разрушение синтеза красоты и добра произошли уже в «Записках из подполья», а знаменитый монолог Дмитрия Карамазова о красоте выступает как своеобразное резюме этой линии размышлений Достоевского. Далекий от интеллектуальной утонченности Ивана, Дмитрий в своем внутреннем опыте постиг соединение двух полюсов красоты, «идеала содомского с идеалом мадонны». Осознав в конце романа, когда «грянул гром», в себе «нового воскресшего человека», он говорит не о красоте «Божьего творенья», не о единении с матерью-землею. Вот что открылось Дмитрию: «Каторжному без Бога быть невозможно, невозможнее даже, чем некаторжному!» [Достоевский, 1972-1990, т.15, 31]. Единственная надежда человека, оказавшегося в бездне отчаяния, – не дивная красота и святость земли, а Бог, лик которого прозревает человек из глубины своего страдания. «В тысяче мук – я есмь, в пытке корчусь – но есмь! В столпе сижу, но и существую, солнце вижу, а не вижу солнца, то знаю, что оно есть. А знать, что есть солнце, – это уже вся жизнь» [Достоевский, 1972-1990, т.15, 31]. Дмитрий чувствует, что его торжествующее «Я есмь!» невозможно без веры, «что есть солнце», есть Бог. Как пишет Бердяев, «страдание есть лишь путь человека к иному, к трансцендированию» [Бердяев, Самопознание..., 1991, 304]. И это «Я есмь!», непреложное утверждение самобытия соединяется с прозрением, что «все за всех виноваты». «Удар грома» приводит к осознанию общего человеческого удела, открывает возможность прорыва к другому Я, делает возможным то «проникновение» как «некий transcensus субъекта», которое Вяч. Иванов считал главной чертой свойственного Достоевскому «реализма в высшем смысле». «Символ такого проникновения заключается в абсолютном утверждении, всею волею и всем разумением, чужого бытия: “ты еси”» [Иванов, 1994, 295]. Этот transcensus субъекта – как бы прообраз «экзистенциальной коммуникации» Ясперса, в которой гармонично соединяются «я есмь» и «ты еси»; Я и Другой узнают и понимают друг друга. «Все решающие встречи человека с человеком, сознания с сознанием всегда совершаются в романах Достоевского в “беспредельности” и “в последний раз” (в последние минуты кризиса), то есть совершаются в карнавальном-мистериальном пространстве и времени» [Бахтин, 1979, 208], – писал Бахтин. Возможно, точнее

было бы сказать, что они совершаются в «пространстве» между двумя экзистенциями, стоящими над бездной Ничто и прозревающими в открывшемся «просвете» бытие. К такому «проникновению» в чужое Я призывает Ставрогина Шатов в «Бесах»: «Мы два существа и сошлись в беспредельности... <...> в последний раз в мире. Оставьте ваш тон и возьмите человеческий!» [Достоевский, 1972-1990, т. 10, 195]. Перед нами модель экзистенциальной коммуникации под знаком конечности человеческого существования и перед лицом бытия и Вечности, надежда услышать подлинный голос человека и быть услышанным им.

Заключение. Вяч. Иванов указывал на катастрофизм духовной жизни Достоевского, отразившийся и в его героях. Вряд ли удастся представить метафизический мир Достоевского как стройную систему, в которой противоречия разрешаются в некоем высшем единстве. «Путь Достоевского, этого сильнейшего диалектика, но диалектика лишь *post factum* и в процессе возведения метафизических построек над основоположениями внутреннего опыта, не может быть представлен в виде логических звеньев последовательного познания» [Иванов, 1994, 296]. Две рассмотренных нами версии спасения человека в метафизическом мире Достоевского не сходятся в одну. Первая открывает возможность философии религиозно-экзистенциального типа. Она предполагает метафизический «скачок», трансцендирование в иррациональном акте веры из «субъективности самобытия» к высшей, божественной реальности. Именно на этом пути, как нам представляется, осуществляется не только прорыв к подлинности собственного Я, но и к прозрению: «...твое бытие переживается мною, как мое» (Вяч. Иванов). Именно здесь становятся возможными и даже неизбежными алогичная и «физически невозможная» любовь к ближнему и нравственность. Эта линия в своих истоках восходит к Канту, для которого Бог трансцендентен эмпирическому существованию человека и подлинное основание свободы заключено в сфере трансцендентного. Другой путь, не совпадающий с первым, – условно говоря, «эстетическое оправдание» мира и человека, предполагающее возвращение к утраченной цельности и осмысленности человеческого существования через красоту. На этом пути, восходящем к романтикам и философии Шеллинга, Достоевский склонялся к некоему варианту пантеизма, согласно которому божественный смысл, истина, добро оказываются имманентными самой первооснове сущего, являют себя в красоте, которая предстает как сила спасения человека. Эта первоизданная сила заключена и в самом человеке, и в ней залог освобождения собственными силами от тяготеющего над человеком греха.

Единственной точкой схождения всех линий мысли писателя, «последней защитой» от видения безбожного, неморального, бесчеловечного мира и «вечной осью» (Г. Померанц) его художественно-метафизического мира был Христос. В нем, согласно Достоевскому, осуществился невозможный для человека прорыв от высшего могущества Я к добровольному самоотречению и растворению в массе, от становления к бытию, от времени к Вечности. «Сияющая личность» Христа, Его «чудная и чудотворная красота» воплотили соприкосновение человеческого существования мирам иным, соединили небо и землю. «И то же проникновение в чужое я, как акт любви, как последнее усилие в преодолении начала индивидуации, как блаженство постижения, что “всякий за всех и за все виноват”, – содержало в себе постулат Христа, осуществившего искупительную победу над законом разделения и проклятием одиночества, над миром, лежащим в грехе и смерти» [Иванов, 1994, 29]. К этим словам Вяч. Иванова можно добавить, что «постулат Христа» был залогом не только преодоления начала индивидуации, но одновременно и сохранения высшего достоинства самосознающего Я, гарантией его бесконечности, «вечности мгновения».

Обе рассмотренные линии выводили мысль Достоевского за пределы метафизики христианства, к возможности некоей версии неохристианства. Сомнения в аутентичности христианства писателя высказали еще К. Леонтьев и В. Розанов, отождествлявшие христианство

Достоевского с мирозерцанием старца Зосимы. Для Леонтьева оказались неприемлемыми проповедуемый Зосимой «земной эвдемонизм с христианским оттенком» и идея мировой гармонии, неправоммерно приписываемая Достоевским Спасителю. В том же ключе звучит и критика Розанова, подчеркивавшего, что христианство «есть полная безнадежность о всем земном», усматривавшего элементы язычества в поучениях Зосимы. С другой стороны, Бердяев, соглашаясь с мыслью Леонтьева о нетрадиционности христианства Достоевского, назвал его трагическим, а не «розовым». Бердяев как раз высоко оценил открытие Достоевским «катастрофического прерывного момента в духовном опыте и духовном пути» и увидел возможность «нового откровения» в христианстве на этом пути. Неортодоксальность взглядов Достоевского, всей душой стремившегося к православию, очевидна. Нам близко мнение Зеньковского, который, обнаруживая элементы «христианского натурализма» в представлениях писателя, тем не менее писал: «Достоевский понял в Евангелии самое существенное, то, для чего оно явилось миру», – оно открылось ему «именно как сила спасения и как путь спасения» [Зеньковский, 1991, 109]. Думается, что к прежней, «авторитарной и богооткровенной вере» (Э.Ю. Соловьев), к вере в Промысел Божий Достоевский вернуться не мог. Во внутреннем опыте человека и гениального писателя, наделенного «ясновидением нервов» (С. Цвейг), существовали рядом муки богооставленности и неверия и «исступленная любовь к лику Христа», «физическая невозможность» любить ближнего и пронзенность человеческим страданием.

### Заключение

Философствование, выросшее из катастрофического духовного опыта, побуждаемое беспощадной честностью художника, должно было искать новых путей. Деятели русского модернизма в поисках «нового религиозного откровения», христианства «третьего Завета» апеллировали к метафизике Достоевского и испытали ее огромное влияние, равноценное влиянию философии Ницше.

### Библиография

1. Амвросий (Юрасов), архимандрит. Православие и протестантизм: Сопоставительный богословский анализ. Иваново: Свято-Введенский женский монастырь, 1994. 144 с.
2. Барабанов Е.В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы филос. 1991. № 8. С. 102-116.
3. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советская Россия, 1979. 320 с.
4. Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // Н. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. Ч. 1. С. 26-148.
5. Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991. 428 с.
6. Булгаков С.Н. Русская трагедия // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 гг. М.: Книга, 1990. С. 193-215.
7. Вышеславцев Б.П. Достоевский о любви и бессмертии // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 гг. С. 398-406.
8. Гайденко П.П. Трагедия эстетизма: Опыт характеристики мирозерцания Серена Киркегора. М.: Искусство, 1970. 247 с.
9. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука, 1972-1990.
10. Ерофеев В.В. Вера и гуманизм Достоевского // В лабиринте проклятых вопросов. М.: Советский писатель, 1990. С. 11-37.
11. Зеньковский В.В. Проблема красоты в мирозерцании Достоевского // Искусство кино. 1991. № 11. С. 108-116.
12. Иванов В.И. Достоевский и роман-трагедия // Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 282-336.
13. Исупов К.Г. Трансцендентальная эстетика Достоевского // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 99-109.
14. Камю А. Миф о Сизифе // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 23-100.

15. Кантор В.К. Исповедь и теодицея в творчестве Достоевского (рецепция Аврелия Августина) // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 96-103.
16. Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. С. 6-249.
17. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005. 880 с.
18. Соловьев Э.Ю. Вера и верование Ивана Карамазова // Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. М.: Политиздат, 1991. С. 210-229.
19. Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 75-88.
20. Шестов Л. Достоевский и Ницше: Философия трагедии // Избр. соч. М.: Ренессанс, 1993. С. 159-326.
21. Шестов Л. На весах Иова: Странствования по душам. М.: Наука, 1993. Т. 2. 560 с.

## Way to salvation: two versions of F.M. Dostoevskii

**Tamara S. Kuzubova**

Doctor of Philosophy, Professor,  
Professor of the Philosophy Department,  
Ural Institute of Humanities,  
Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin,  
620012, 19 Mira st., Yekaterinburg, Russian Federation;  
e-mail: tamara.kuzubova@mail.ru

### Abstract

The article explores the comprehension of human perspectives in the era of the "death of God" in the works of F.M. Dostoevskii. Two versions of salvation that are adjacent to the writer's metaphysical world are considered. One of them outlines the contours of a neo-Christian philosophy of a religious-existential type, in which the negative experience of freedom indicates transcendence, presupposes a breakthrough from the self-sufficient consciousness of the individual to the higher divine reality. Another version is the aesthetic justification of the world and human being, the famous doctrine of saving the world by Beauty. In this version, the motifs of German Romanticism, combined with the motives of Orthodox spirituality, are transformed into a neo-Christian version of aesthetic pantheism, in the background of which the statement of the beauty of the "ideal of Christ". It is shown that these versions embody two lines of thought that are fundamentally incompatible with each other. The religious-existential version of salvation in its origins goes back to Kant, according to which God is transcendental to the empirical existence of man and the true foundation of freedom is enclosed in the sphere of transcendence. The second version dates back to Schelling and the German Romantics and assumes the immanence of the divine meaning, truth and goodness of the very foundation of existence, which manifests itself in beauty.

### For citation

Kuzubova T.S. (2017) Put' k spaseniyu: dve versii F.M. Dostoevskogo [Way to salvation: two versions of F.M. Dostoevskii]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 6(5A), pp. 27-38.

## Keywords

Salvation, nihilism, transcendental, immanent, existential philosophy, beauty, pantheism, neo-Christianity.

## References

1. Amvrosii (Yurasov) (1994) *Pravoslavie i protestantizm: Sopostavitel'nyj bogoslovskii analiz* [Orthodoxy and Protestantism: Comparative Theological Analysis]. Ivanovo: Svyato-Vvedenskii monastery.
2. Bakhtin M.M. (1979) *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's poetics]. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ.
3. Barabanov E.V. (1991) Russkaya filosofiya i krizis identichnosti [Russian Philosophy and Identity Crisis]. *Vopr. filos.* [Questions of philosophy], 8, pp. 102-116.
4. Berdyaev N.A. (1991) Mirosozercanie Dostoevskogo [Dostoyevsky's world view] In: *N. Berdyaev o russkoi filosofii* [N. Berdyaev on Russian Philosophy]. Sverdlovsk. P. 1.
5. Berdyaev N.A. (1991) *Samopoznanie: Opyt filosofskoi avtobiografii* [Self-knowledge: Experience of the philosophical autobiography]. Moscow: Kniga Publ.
6. Bulgakov S. N. (1990) *O Dostoevskom: Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoi mysli 1881–1931 gg.* [About Dostoyevsky: Dostoyevsky's creativity in the Russian thought of 1881–1931]. Moscow: Kniga Publ.
7. Dostoevskii F.M. (1972-1990) *Polnoe sobranie sochinenii: V 30 t.* [Complete works: In 30 vols]. Leningrad: Nauka Publ.
8. Erofeev V.V. (1990) Vera i gumanizm Dostoevskogo [Belief and Dostoyevsky's humanity]. In: *V labirinte proklyatykh voprosov* [In a labyrinth of damned questions]. Moscow: Sovetskii pisatel' Publ.
9. Gaidenko P.P. (1970) *Tragediya estetizma: Opyt kharakteristiki mirosozercaniia Serena Kirkegora* [Tragedy of an estheticism: Experience of the characteristic of Seren Kirkegor's world view]. Moscow: Iskusstvo Publ.
10. Ivanov V.I. (1994) Dostoevskii i roman-tragediya [Dostoyevsky and novel-tragedy]. In: *Rodnoe i vselenskoe* [Native and universal]. Moscow: Respublika Publ.
11. Isupov K.G. (2010) Transcendental'naya ehstetika Dostoevskogo [Dostoyevsky's Transcendental Esthetic]. *Vopr. filos.* [Questions of philosophy], 10, pp. 99-109.
12. Kamyu A. (1990) Mif o Sizife [The myth about Sisyphus] In: *Buntuyushhii chelovek. Filosofii. Politika. Iskusstvo* [The revolting person. Philosophy. Policy. Art]. Moscow: Politizdat Publ.
13. Kantor V.K. (2011) Ispoved' i teodiceya v tvorchestve Dostoevskogo (receptiya Avreliya Avgustina) [Confession and theodicy in Dostoyevsky's creativity (Aurelius Augustine's reception)]. *Vopr. filos.* [Questions of philosophy], 4, pp. 96-103.
14. Khoruzhii S.S. (1994) Neopatristscheskii sintez i russkaya filosofiiia [Neopatristic synthesis and Russian philosophy]. *Vopr. filos.* [Questions of philosophy], 5, pp. 75-88.
15. Losskii N.O. (1994) Dostoevskii i ego hristianskoe miroponimanie [Dostoyevsky and his Christian outlook]. In: *Bog i mirovoe zlo* [God and world evil]. Moscow: Respublika Publ.
16. Nietzsche F. (1901) *Der Wille zur Macht*. Leipzig (Russ. ed.: Nietzsche F. (2005) *Volya k vlasti*. Moscow: Kul'turnaya revolyuciia Publ.)
17. Shestov L. (1993) Dostoevskii i Nicshe: Filosofiiia tragedii [Dostoyevsky and Nietzsche: Tragedy of philosophy]. In: *Izbr. soch.* [Chosen compositions] Moscow: Renessans Publ.
18. Shestov L. (1993) *Soch.: V 2 t.* [Works: In 2 vols]. Moscow: Nauka Publ. Vol. 2
19. Solov'ev E.Yu. (1991) Verovanie i vera Ivana Karamazova [Belief and Ivan Karamazov's belief] In: *Proshloe tolkuet nas: Ocherki po istorii filosofii i kul'tury* [The past interprets us: Sketches on stories of philosophy and culture]. Moscow: Politizdat Publ.
20. Vysheslavcev B.P. (1990) Dostoevskii o lyubvi i bessmertii [Dostoyevsky about love and immortality]. In: *O Dostoevskom. Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoi mysli 1881–1931 gg.* [About Dostoyevsky: Dostoyevsky's creativity in the Russian thought of 1881–1931].
21. Zen'kovskii V. V. (1991) Problema krasoty v mirosozercanii Dostoevskogo [Beauty problem in Dostoyevsky's world view]. In: *Iskusstvo kino* [Art of the cinema], 11, pp. 108-116.