

## ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА У ДОСТОЕВСКОГО (попытка богословского толкования)

**Сведения о переводчике:** *Александр Сергеевич Цыганков* — кандидат философских наук, старший научный сотрудник.

Международная лаборатория исследований русско-европейского интеллектуального диалога, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4;

Институт философии РАН. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1216-1042>

Researcher ID: I-9039-2018

E-mail: [alexandertsygankov.unterwegs@gmail.com](mailto:alexandertsygankov.unterwegs@gmail.com)



**Аннотация.** Вниманию читателя предлагается перевод работы протестантского богослова и мыслителя, знатока русской духовной культуры, поддерживавшего связи с ведущими русскими философами-эмигрантами, Фрица Либ (1892–1970). Его статья, вышедшая в немецкоязычном журнале “Orient und Occident” в 1930 году, представляет собой попытку богословского толкования проблемы человека в творчестве Ф. М. Достоевского. По мнению Либ, антропология Достоевского неразрывно связана с его богословием, а сущность самого понимания русским писателем ключевых мировоззренческих и идеологических противоречий его эпохи можно уяснить, лишь принимая во внимание и анализируя его богословские взгляды. В ходе анализа Либ часто обращается к наследию современной ему русской эмигрантской мысли, в особенности к работам Д. Чижевского, в которых рассматривается проблема двойничества в творчестве Достоевского, а также философские аспекты романа «Братья Карамазовы». Данная статья протестантского мыслителя прежде не переводилась на русский язык и была практически не знакома отечественному читателю.

Перевод с немецкого осуществлен по изданию (Lieb, 1930). Примечания, за исключением специально оговоренных, принадлежат Ф. Либу. Цитаты из произведений Ф. М. Достоевского и Н. А. Бердяева приводятся по русскоязычным источникам, из статьи Д. И. Чижевского — по русскому переводу.



**Ключевые слова:** творчество Ф. М. Достоевского, антропология Ф. М. Достоевского, богословские аспекты романа «Братья Карамазовы», швейцарская рецепция русской мысли, Ф. Либ, Д. Чижевский



**Благодарности:** Перевод осуществлен в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.



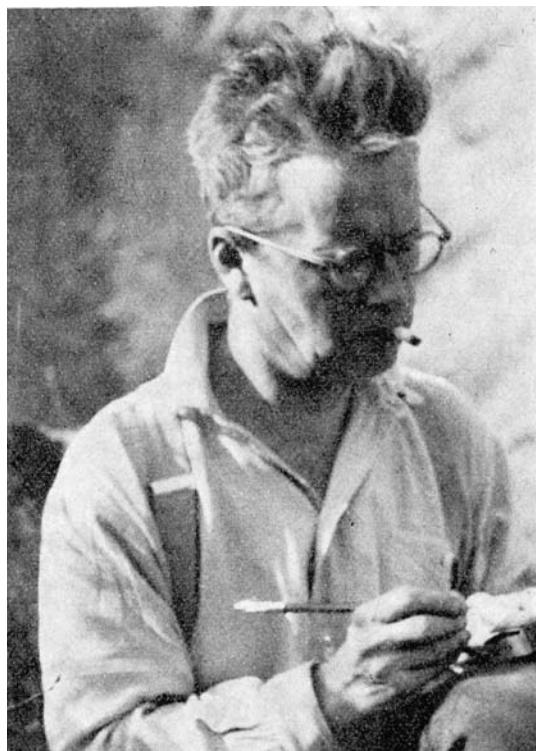
**Ссылка для цитирования:** Либ Ф. Проблема человека у Достоевского (попытка богословского толкования) / пер. с нем. А. С. Цыганкова // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. 2021. Т. 4, № 2. С. 53–86.



**DOI:** 10.17323/2658-5413-2021-4-2-53-86

---

Вероятно, не существует ничего, что было бы ближе человеку, чем сам человек, но в то же время нет ничего более загадочного, тайного и непроницаемого, чем человек, чем наша собственная сущность. Можно было бы даже без преувеличения рассматривать всю историю человечества как непрерывный поиск человеком самого себя. Этот простой факт указывает на то, что в самом человеке открывается бездна, которую он не может заполнить самостоятельно, бездна, которая является открытой раной, заставляющей человека кричать от боли. При этом существует много людей и, возможно, имеются целые эпохи в истории человечества, которые это практически не чувствуют, но потом вновь — и в первую очередь это относится к критическим людям и эпохам — появляется человек или даже целое поколение людей, которых эта бездна потрясает и волнует до самой последней глубины их существа, и именно в этом волнительном состоянии они осмысливают глубокую проблематику своего собственного бытия.



Фриц Либ (1892–1970)

Представляется, что есть народ, который как таковой отмечен и вместе с тем глубочайшим образом испытан тем, что он особенно сильно переживает загадочность и темную глубину своего собственного человеческого бытия,

задумывается над ним и именно в осознании этой проблематики своего собственного бытия, в его неясном созерцании, влачит сонное существование, а потом вновь, словно охваченный жаром, в дикой, безудержной развязности своих несдерживаемых сил, пытается в мощном порыве за один раз разрешить проблему человеческого бытия. Это — русский народ. О русском человеке, о том, как он сам себя понимает и проблематизирует, с невиданной художественной силой говорила вся русская литература от Пушкина и Гоголя до самых последних ее представителей (к примеру, Леонова), но наиболее сильно и убедительно это сделал Достоевский. Человек — главная проблема всех работ Достоевского, всех его великих романов.

Именно это делает его тексты особенно ценными с богословской точки зрения. Ведь вопрос о человеке (антропология), находящийся в неразрывной связи с вопросом о Боге, имеет основополагающее значение для богословия. Напомним лишь о знаменитых словах Кальвина в начале его «Наставления»<sup>1</sup>: “Summa fere sacrae doctrinae duabus his partibus constat: Cognitione Dei ac nostri”<sup>2</sup>; чтобы тем самым подчеркнуть решающее значение антропологии для богословского познания. Этот вопрос вместе с тем выступает основной проблемой богословия: кем является человек, с которым имеет дело Бог? Если мы можем говорить о Боге, как о Творце, Судье и Спасителе, то все это мы говорим о нем именно потому, что он является Творцом, Судьей и Спасителем человека. Вопрос о Боге, который задается в Священном Писании, потому необходимым образом становится также вопросом о человеке, при этом вопросом о совершенно конкретном человеке, в отношении которого и исходя из которого речь идет о самом живом Боге. Мы можем говорить о Боге лишь постольку, поскольку он открыл себя нам; однако он открыл себя лишь потому, что заботился о человеке, и именно об этом определенном человеке, которого мы имеем в виду, когда говорим об истории. Факт заботы Бога — скажем смело, страдания Бога за и для человека — только и делает Бога Богом для нас, — говоря словами Лютера, — делает его Эммануилом, «историческим» Богом, поскольку он есть Бог по существу, господин становления, в котором и через которое он открывает себя человеку. Это сущностное отношение Бога к истории является не чем иным, как его отношением к конкретному человеку, у которого есть история и бытие которого связано со временем. Таким образом, если мы хотим понять, что есть Бог Священного Писания, «Бог Авраама, Исаака и Якова, а не философов»

<sup>1</sup> Имеется в виду трактат Ж. Кальвина «Наставление в христианской вере». — *Примеч. пер.*

<sup>2</sup> Между познанием Бога и познанием самих себя существует взаимосвязь, и одно служит другому (*лат.*)

(Паскаль)<sup>3</sup>, то мы сможем сделать это только в том случае, если проясним для себя, что есть человек, исторический человек, временный человек, человек, который рождается и умирает. Лишь при помощи проблематизации этого человека, то есть проблематизации нашего собственного существования, только и возможно дать осмысленный ответ на вопрос о том, что мы имеем в виду, когда говорим о живом Боге, потому что в этом случае экзистенциальное отношение к Богу является условием разговора о нем. Однако с самого начала необходимо отметить, что подобная богословская антропология, о которой здесь идет речь, может быть лишь *Anthropologia Crucis*<sup>4</sup>, а не *Anthropologia Gloriam*<sup>5</sup>.

Проблема человека является главным предметом художественного творчества Достоевского, именно, исходя из этой проблемы, в его великих романах ставится не только скрытый и данный в неясных намеках, но также *expressis verbis*<sup>6</sup> вопрос о Боге. Достоевский проходит до конца тот путь, которым шли многие русские писатели (в первую очередь Гоголь), но ему удается поставить вопрос о человеке с такой пронизательностью, что он становится для тех, кто способен слышать, вопросом, заданным самим Богом: Адам, где ты? Говоря иначе, Достоевский ставит вопрос о существовании человека так радикально и проникновенно, что он неизбежно становится для нас вопросом о Боге. В первую очередь Достоевский сделал это со всей очевидностью в своих уникальных «Записках из подполья» (1864) (Dostojewskij, 1920a). Понимание Достоевским сущности человека в этих записках без сомнения возникло из его осмысления проблемы отношения русского человека к западноевропейскому (хаотичного русского к цивилизованному, образованному и искаженному европейцу). Здесь следует сказать несколько слов о том, какое направление приняли подобные размышления Достоевского. Вначале Достоевский принимает критику западноевропейского человека, которая была развита в работах славянофилов, а также радикального Александра Герцена, однако фактически берет в ней лишь исходный пункт, чтобы углубить эту критику в своих романах настолько, что она превратится в критический вопрос о самом человеке в таком смысле, в котором уже невозможно проводить противопоставление между Востоком и Западом. При этом для более точного понимания его вопрошания этот исходный пункт также имеет значение. Ведь вся проблематика челове-

<sup>3</sup> Начальные строчки из так называемого «Мемориала Паскаля», созданного в ночь с 23 на 24 ноября 1654 года. — *Примеч. пер.*

<sup>4</sup> Антропология креста (*лат.*)

<sup>5</sup> Антропология славы (*лат.*)

<sup>6</sup> Выраженный в словах (*лат.*)

ческого бытия стала рассматриваться Достоевским первоначально на основании исторической диалектики отношения русского человека к западноевропейскому (Lieb, 1929), и именно отсюда она получила свою конкретность и остроту.

Не вызывает сомнения, что «Записки из подполья» были написаны под впечатлением, которое Достоевский получил во время своего первого путешествия на Запад, в «страну святых чудес», и которое он изложил в «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1863) (Dostojewskij, 1921). В них содержится убийственная критика западноевропейской буржуазии, но вместе с тем также отрицание западноевропейской формы социализма.

«Записки» есть не что иное, как протест чувствующего себя загнанным в угол русского человека против угрожающей окончательной европеизации России, объявление войны против собственного разума, который уже полностью поддался западноевропейской гуманистической идеологии. Это — отчаянная попытка «вычесать прогрессивную вошь из русской действительности»<sup>7</sup>. Однако этот протест становится общим и принципиальным протестом против тенденции превращения человеческой души в “*tabula rasa*”<sup>8</sup>, в «вощичек, из которого можно сейчас же вылепить настоящего общечеловека» (ibid.: 213)<sup>9</sup>. При этом Достоевский не противопоставляет западноевропейскому человеку русского идеального человека, романтизированного русского, который бы воплощал настоящую русскую действительность, обладающую с самого начала — благодаря своей исконности — преимуществом перед действительностью западноевропейской.

Это кардинальным образом отличает Достоевского от русских романтиков более раннего поколения, славянофилов. Его отношение к духовной жизни Запада было значительно сложнее, потому что она являлась для него частью самой русской действительности, которую необходимо воспринимать очень серьезно, а не просто игнорировать при помощи возвращения в прошлое, не обращая при этом внимание на вопрос о том, не было ли чего-то сущностного в русском человеке, что изначально вело его навстречу к радикальным вопросам Запада. Так, к примеру, славянофил Иван Киреевский указывал — выступая против западноевропейского индивидуализированного расщепления познания, против чистого единичного познания, ведущего к

<sup>7</sup> Так выразился Достоевский в отношении тургеневского изображения интеллектуальной женщины (Кукшина) в «Отцах и детях» (Dostojewskij, 1921: 210). [Цит. по: (Достоевский, 1973а: V, 59–60). — Примеч. пер.]

<sup>8</sup> Чистая доска (лат.). — Примеч. пер.

<sup>9</sup> Цит. по: (Достоевский, 1973а: V, 59). — Примеч. пер.

позитивизму и материализму, — на возможное, доступное русскому православному человеку, целостное, конкретное, синтетическое познание, идущее из единства Бога. Однако то, что даже русскому человеку, несмотря на все его православие, недостает целостности в его сущности, было глубочайшим образом познано именно Достоевским. Русская душа в ее исконности была для писателя ни много ни мало *anima naturaliter Christiana*<sup>10</sup>, и именно в этой исконности ему открылась сомнительность человека во всей ее радикальности и незамутненности.

Таким образом, Достоевский, посредством критического познания западноевропейского человека, но и не менее критического самопознания русского человека, открыл проблематику человеческого бытия во всей ее двойственности. Это дало ему возможность поставить вопрос о внутренней глубине (или омуте) человеческого бытия у протестующего против западной идеологии и, одновременно, сомневающегося в этом протесте совершенно одинокого человека. Персонажи Достоевского, и особенно подпольный человек, — прототип всех его проблемных образов, — уже находятся посередине борьбы между «Западом и Востоком»; их души взбудоражены диалектическим расколом, к которому привела эта борьба. Подпольный человек чувствует себя беспомощным и загнанным в угол из-за вторжения западной цивилизации, он сослан в подполье и обречен на бездеятельность, хотя он и сам «тронут развитием и европейской цивилизацией» и отрешен «от почвы и народных начал» (Dostojewskij, 1920a: 20)<sup>11</sup> — отсюда его беспочвенность. Его душа ранена и страдает, и именно поэтому в ней с пугающей очевидностью открывается настоящий омут. Однако подпольный человек не сдается: он громко протестует и при этом высвобождает все свои необузданные силы в диком и отчаянном сопротивлении. В нем «сгущается вся тьма русской жизни, русской судьбы» (Berdjajew, 1924: 18)<sup>12</sup> в самой концентрированной и самой зловещей форме. В нем из человеческого подполья ярким, ужасным и все уничтожающим пламенем пробивается на свет вся нужда и все ничтожество человека — все то, что лишь по необходимости скрывают, и то, что никогда нельзя спрятать до конца. В нем становится явлена беспочвенность предоставленного самому себе человека.

Это происходит в превосходящем весь гуманный нигилизм русской радикальной интеллигенции — и разоблачающем этот самый нигилизм как идеологический компромисс — радикальном протесте во имя человеческой

<sup>10</sup> Душа по своей природе христианка (лат.)

<sup>11</sup> Цит. по: (Достоевский, 1973b: V, 107). — *Примеч. пер.*

<sup>12</sup> Сказано Бердяевым о самом Достоевском [цит. по: (Бердяев, 1923: 26). — *Примеч. пер.*].

свободы против любых притязаний абстрактного, всеобщего разума, который подчинил себе людей посредством призыва к вечным истинам вымышленного абсолютного мира, математического порядка так называемых законов природы, мнимо существующей гармонии вещей, направляющей все к лучшему исходу и обещающей человеку счастье и благополучие. Очевидно, что в подобной идеологии отражено русское радикальное, пронизанное гегельянством, а вернее левогегельянством, позитивистское и материалистическое мировоззрение русской интеллигенции 1850–1860-х годов.

Именно подобный мир отвергает подпольный человек, потому что он уничтожает во имя гармонии, счастья и всеобщего блага самого человека и отнимает у него самое важное — свободу и индивидуальность. Протест против такого мира доводит подпольного человека до высшей степени ожесточения и злобы. Он заползает, исполненный ненависти к угрожающим стремлениям окружающего мира лишить его свободы, в свой угол. Достоевский изображает его как отвратительного человека, который, будучи отброшенным к своему собственному Я, прямо-таки в извращенном самоедстве начинает наслаждаться своей собственной злобой, получающей все новую пищу посредством враждебного столкновения с серыми буднями, представленными в образе «человека девятнадцатого столетия», имеющего моральные обязательства и вынужденного быть «существом по преимуществу бесхарактерным» (Dostojewskij, 1920a: 20)<sup>13</sup>. Сам он также является человеком девятнадцатого столетия, но при этом таким человеком, который благодаря своей пронизательности знает, что «до последней стены дошел» (ibid.: 11)<sup>14</sup>. Эта стена — есть невозможность сделаться «другим человеком» (ibidem)<sup>15</sup>, невозможность свободы. «Невозможность — значит каменная стена? Какая каменная стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика» (ibid.: 17)<sup>16</sup>. «Помилуйте, — закричат вам, — восставать нельзя: это дважды два четыре! Природа вас не спрашивается; ей дела нет до ваших желаний и до того, нравятся ли вам ее законы или не нравятся. Вы обязаны принимать ее так, как она есть, а следственно, и все ее результаты. Стена, значит, и есть стена... и т. д., и т. д.» (ibid.: 18)<sup>17</sup>. Стена — знание человека девятнадцатого века, которое полностью подогнало его под категории естественнонаучного познания

<sup>13</sup> Цит. по: (Достоевский, 1973b: V, 100). — *Примеч. пер.*

<sup>14</sup> Цит. по: (там же: 102). — *Примеч. пер.*

<sup>15</sup> Цит. по: (там же). — *Примеч. пер.*

<sup>16</sup> Цит. по: (там же: 105). — *Примеч. пер.*

<sup>17</sup> Цит. по: (там же). — *Примеч. пер.*

и уравнило с наличным бытием (см. об этом: Heidegger, 1927), теперь угрожает также его озлобленной свободе «химическим разложением» (Dostojewskij, 1920a: 24)<sup>18</sup>. «Ведь прямой, законный, непосредственный плод сознания — это инерция, то есть сознательное сложа-руки-сиденье» (ibid.: 23)<sup>19</sup>. Во имя этой свободы подпольный человек отвергает так называемые вечные законы природы и выступает против значения логики «арифметического разума». С непревзойденной иронией он умеет бичевать отказ от человеческой свободы, который необходимым образом происходит в строго продуманном и организованном — не только в экономической, но и в моральной сфере — миропорядке, а сам человек становится частью жестко регламентированной системы подогнанных друг под друга единичных интересов, которые могут лишь представлять интерес всеобщий, да и то только в том случае, если действуют в соответствии с законами разума и истины. Подобная рационализация и вместе с тем механизация человеческого общества за счет свободы индивида и исключения всякой ответственности является целью просвещенного, гуманистического человека девятнадцатого столетия. Реализация подобного порядка может быть трудна, но она — как полагает подпольный человек — удастся, люди постепенно привыкнут поступать так, как им предписывают разум и наука, они станут подобием «фортепианной клавиши», на которой играют законы природы. «Следственно, эти законы природы стоит только открыть, и уж за поступки свои человек отвечать не будет и жить ему будет чрезвычайно легко. Все поступки человеческие, само собою, будут расчислены тогда по этим законам, математически, вроде таблицы логарифмов, до 108 000, и занесены в календарь». Все вопросы исчезнут и тогда будет возведен «хрустальный дворец». «Конечно, никак нельзя гарантировать (это уж я теперь говорю), что тогда не будет, например, ужасно скучно (потому что что ж и делать-то, когда все будет расчислено по табличке), зато все будет чрезвычайно благоразумно» (ibid.: 34)<sup>20</sup>. В подпольном человеке произвол свободы восстает против убивающего ее принуждения разумной организации, в этом человеке восстает сама воля к жизни — и в этой воле истинная сущность человека — против разума

<sup>18</sup> Цит. по: (там же: 108). — *Примеч. пер.*

<sup>19</sup> Цит. по: (там же). — *Примеч. пер.*

<sup>20</sup> [Цит. по: (там же: 113). — *Примеч. пер.*]. Здесь Достоевский делает намек на утопический социализм и эвдемонизм Фурье и его последователей, сучением которых писатель познакомился в кружке петрашевцев, но всегда отвергал его (см. об этом: Чешихин-Ветринский, 1912: 319; о самом фурьеризме см.: Stein von., 1921: 317). К примеру, французский фурьерист Виктор Консидеран сам сравнивает механизм серийной работы с механизмом фортепиано. Фаланги основаны на «вечных законах природы». Хрустальный дворец полностью соответствует Фаланстеру. Схожие образы можно найти также в романе Чернышевского «Что делать?».



(Vernunft), то есть против все просчитывающего, решающего все проблемы рассудка (Verstand). Его победа стала бы концом всякой свободы и концом самого человека. «Ведь если хотенье стакнется когда-нибудь совершенно с рассудком, так ведь уж мы будем тогда рассуждать, а не хотеть собственно потому, что ведь нельзя же, например, сохраняя рассудок, хотеть бессмыслицы и таким образом зазнамо идти против рассудка и желать себе вредного». Стало быть, следуя разуму мы должны принимать природу «так, как она есть, а не так, как мы фантазируем, и если мы действительно стремимся к табличке и к календарю, ну, и... ну хоть бы даже и к реторте, то что же делать, надо принять и реторту! не то она сама, без вас примется...» (ibid.: 37)<sup>21</sup>. Однако именно здесь получается загвоздка. Разум может быть хорошей вещью, но «хотенье есть проявление всей жизни, то есть всей человеческой жизни, и с рассудком, и со всеми почесываниями. И хоть жизнь наша в этом проявлении выходит зачастую дрянцо, но все-таки жизнь, а не одно только извлечение квадратного корня». Пусть мы будем жить неразумно, но при этом сохраним «самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность» (ibid.: 39)<sup>22</sup>. Лишь слепец может утверждать, что действительность человека, иными словами, история определена разумом. И чтобы воспрепятствовать тому, что история станет разумной, тому, что будет возведен хрустальный дворец и вся человеческая свобода будет уничтожена во имя общего счастья в муравейнике, человек делается сумасшедшим и показывает тем самым, что он не является винтиком. «Он так любит разрушение и хаос <...>, что сам инстинктивно боится достигнуть цели и довершить создаваемое здание? Почему вы знаете, может быть, он здание-то любит только издали, а отнюдь не вблизи; может быть, он только любит созидать его, а не жить в нем, предоставляя его потом аих *animaux domestiques*, как-то муравьям, баранам и проч., и проч. Вот муравьи совершенно другого вкуса. У них есть одно удивительное здание в этом же роде, навеки нерушимое, — муравейник» (ibid.: 46)<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Цит. по: (Достоевский, 1973b: V, 114–115). — *Примеч. пер.*

<sup>22</sup> [Цит. по: (там же: 115). — *Примеч. пер.*]. Здесь стоит также указать, что еще Белинский (наряду с Герценом один из первых представителей радикальной русской интеллигенции), находившийся одно время под влиянием младогегельянства, протестовал во имя конкретности и свободы против гегелевского «молоха» всеобщего объективного духа, хотя он и не делал это с такой радикальностью, которая присуща подпольному человеку и, следовательно, Достоевскому. См. в первую очередь письмо к Боткину от 1 марта 1841 года. Публикуется в конце в качестве приложения. [В конце статьи Ф. Либ в издании 1930 года действительно был опубликован немецкий перевод письма Белинского к Боткину в сокращенном варианте. См. “Als Anhang ein Brief” в (Lieb, 1930: 46). — *Примеч. пер.*]

<sup>23</sup> Цит. по: (Достоевский, 1973b: V, 118). — *Примеч. пер.*

Этому преклонению перед смертью (а как еще можно назвать подобное преклонение перед миром и перед счастьем толпы?) человек предпочитает сложность жизни, он выбирает страдание, а не благополучие. Подпольный человек убежден, что «человек от настоящего страдания, то есть от разрушения и хаоса, никогда не откажется. Страдание — да ведь это единственная причина сознания. Я хоть и доложил вначале, что сознание, по-моему, есть величайшее для человека несчастье» (ibid.: 47)<sup>24</sup>.

То, что здесь говорит не только подпольный человек, но и сам Достоевский, не вызывает сомнения, поскольку тут идет речь о защите свободы, нравственной свободы человека и основанном на этой свободе экзистенциальном познании, являющемся познанием страдания против всяких натуралистических и идеалистических спекуляций, которые в конце концов приносят человека в жертву идолу. Здесь Достоевский очень близок к Кьеркегору<sup>25</sup>.

Достоевский разделяет негативную позицию подпольного человека в отношении притязаний разума объяснить мир и на основании подобного объяснения установить смысл или бессмысленность человеческой жизни и деятельности. Он сам придерживался существующего раскола между свободой и свободной волей человека, с одной стороны, и разумом и сконструированным исходя из его законов абсолютным законом природы, а также покоящемся на нем нравственном законе, с другой стороны. Следовательно, человек не ограничивается только лишь разумом, в нем есть закрытая для поверхностного наблюдателя трансцендентная и потаенная область действительности, и именно эта область является основной, определяющей всю настоящую жизнь человека; она противоречит рассудительности и потому превращает историю в череду иррациональных событий.

На основании этого Достоевский убежден, что разум не подходит для того, чтобы исправить изъяны, существующие в жизни. Разум, сделанный единственной путеводной нитью жизни, уничтожает даже моральное существование человека, так как нивелирует его свободу. Он приносит смерть вместо жизни именно потому, что пытается уклониться от жизненных страданий. Кроме того, Достоевский отказывается признавать разум в качестве последней инстанции, потому что он не может дотянуться до истинных глубин жизни. Однако писатель приветствует лишь борьбу против западной идеологии разума, но не последующие выводы, которые делает подпольный человек.

---

<sup>24</sup> Цит. по: (там же: 119). — *Примеч. пер.*

<sup>25</sup> А также к И. Г. Гаману (см.: Lieb, 1927). На близость Достоевского к Кьеркегору указывает Д. Чижевский в своей прекрасной статье «К проблеме двойника» (Чижевский, 1929: 25).

Потому представляется неправильным в качестве фундамента «богословия» Достоевского постулировать радикальный антирационализм подпольного человека, как это делает Л. Шестов<sup>26</sup>, когда в целом говорит о невозможности всякого рационалистического обоснования познания Бога, последнего смысла жизни, истории и мира. Так, согласно Шестову, в понимании Достоевского Бог открывает себя и делает это именно в беспочвенности самого человеческого бытия как такового, в котором Логосу противостоит безосновность бытия в качестве всегда и везде неузнанного Бога, являющегося ужасной силой, которая наподобие молнии рассекает тьму и освещает все, что казалось осмысленным, и превращает это осмысленное в безумие, а все живое — в мертвое. Насколько бы сильно это не противоречило всевозможным рационалистическим спекуляциям, нельзя упускать из виду, что как для веры христианской церкви, так и для Достоевского неведомый Бог открывается именно как Логос, точнее, как воплотившийся в историческом бытии Логос, Иисус Христос, а не в пустых пространствах внеисторического бытия, то есть представший в конкретной действительности, как познаваемый, определенный, схватываемый свет, светящий во тьме, а не как не схватываемая тьма.

То, что, согласно Достоевскому, открывается в протесте подпольного человека против мира, никоим образом не является Богом, но есть ужасная, демоническая бездна. По причине того, что подпольный человек отдается этой бездне, а не истинной свободе, он теряет истинную действительность и самого себя, — а также лишается окружающих его людей, — настолько, что становится преступником. Подпольный человек выступает против идеологической сдачи человека в пользу наличного бытия (в позитивизме) или абстрактной идеи (в идеализме); он негативно реагирует на распад человека и его потерю в мире наличного (см.: Heidegger, 1927), материальных средств и техники, прогресса, ведущего к счастью и благосостоянию. Подпольный человек не приемлет предательского отречения от человеческой сущности во имя “Man”<sup>27</sup> муравейника, что крадет у человека возможность быть самим собой — нигилистическим отрицанием изначально соопределяющей (mitbestimmenden) человека действительности, которая заключена в соприсутствии ближнего.

<sup>26</sup> См.: «Откровения смерти», где показано значение «Записок из подполья» для становления Достоевского. См. также: (Shestov, 1924). [Имеется в виду работа Л. Шестова «На весах Иова. Откровения смерти. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф. М. Достоевского)», которая была опубликована в 1922 году. — *Примеч. пер.*]

<sup>27</sup> Здесь и далее хайдеггеровский неологизм “das Man” оставлен без перевода. Подробнее о значении этого экзистенциала в философии Хайдеггера см.: (Мотрошилова, 2013: 88–90). — *Примеч. пер.*

Он формулирует этот смысл в словах, напоминающих речи Штирнера: «я-то один, а они-то все» (Dostojewskij, 1920a: 60)<sup>28</sup>. Вместо того, чтобы свободно приветствовать ближнего посредством любви, подпольный человек пытается его унижить и оскорбить всюду, где только может: он жестоко отпихивает от себя назад, в бездну, оказавшуюся в глубокой душевной и телесной нужде женщину, которую мог бы спасти и которая доверилась ему<sup>29</sup>. «А на деле мне надо, знаешь чего: чтоб вы провалились, вот чего! Мне надо спокойствия. Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить» (ibid.: 175)<sup>30</sup>. В решающей ситуации — это последняя мудрость подпольного человека. Однако он унижает и оскорбляет других в том числе, чтобы унижить и оскорбить самого себя. Хотя он и не превращает себя и окружающих в объект буржуазной, социалистической, идеалистической или материалистической идеологии, но в своей чисто негативной, обостренной протестом манере поведения, свойственной беспочвенному произволу, он делает истинную действительность своего собственного бытия и бытия окружающих его людей ужаснее всякой идеологии<sup>31</sup>.

Если мы поищем глубочайший импульс, которым диктуется поведение подпольного человека в отношении общества и окружающих, то мы найдем его в совершенно примитивном страхе перед миром в целом, перед обществом и ближними и прежде всего перед самой «жизнью» (этот страх есть у других людей перед смертью), перед неопределенным Ничто и Всем действительности, в которой он пребывает и от чьего прикосновения не может уклониться. Таким образом, он боится как-либо ограничить себя, пожертвовать чем-либо из своей свободы, что может произойти, если он вмешается в обстоятельства других людей. Этот страх все время загоняет его назад, в его подполье, куда он и заползает, чтобы оттуда осыпать оскорблениями мир, человечество, самого себя и прежде всего человеческий разум. Именно человеческий разум, сам

<sup>28</sup> Цит. по: (Достоевский, 1973b: V, 125). — *Примеч. пер.*

<sup>29</sup> Достоевский изображает это в эпизоде «По поводу мокрого снега» во второй части своих «Записок».

<sup>30</sup> Цит. по: (Достоевский, 1973b: V, 174). — *Примеч. пер.*

<sup>31</sup> Вероятно, ничто не может выразить точнее «победу» и одновременно полное поражение абстрактного, идеологического человека, чем слова подпольного человека (Dostojewskij, 1920a: 187): «Мы даже и человеками-то быть тяготимся, — человеками с настоящим, собственным телом и кровью; стыдимся этого, за позор считаем и норовим быть какими-то небывальными общечеловеками. Мы мертворожденные, да и рождаемся-то давно уж не от живых отцов, и это нам все более и более нравится. Во вкус входим. Скоро выдумаем родиться как-нибудь от идеи» [цит. по: (Достоевский, 1973b: V, 181). — *Примеч. пер.*]

себя переоценивающий *sensus communis*<sup>32</sup> становится главным объектом его нападков, потому что мнимо всеобщее познание, общие истины превращаются в искушение по причине того, что разум полностью искажает действительное, истинное Я, как его понимает подпольный человек, и превращает его в безличное “Man”. То, что действительно является благом и может спасти человека (это же мнение разделяет и сам Достоевский), — это не истина, благо и красота абстрактного знания, которое не может понять даже настоящее зло. Разум может быть лишь инструментом иррационального, но никогда не будет его господином.

Однако существует ли путь, который не заканчивается саморазрушающим, самоуничтожающим протестом подпольного человека и не теряется в неразрешимом расколе между абстракциями разума и беспочвенным произволом? Ответом на этот вопрос служат великие романы Достоевского, но наиболее выразительно и лаконично этот ответ был дан в рассказе «Сон смешного человека» (1877) (Dostojevskij, 1920b). Этот рассказ также является исповедью одного человека — смешного человека. Он кажется смешным, потому что через него получает свой голос истина, но такая истина, которая недоступна самоуверенному, верящему в абстрактные идеи индивиду. Что это за истина? Как он пришел к ней? Сам он говорит, что прежде также был «подпольным человеком», сомневался в смысле жизни: «Я теперь почти убежден в этом. Ясным представлялось, что жизнь и мир теперь как бы от меня зависят» (ibid.: 488)<sup>33</sup>. Однажды он решил застрелиться. Абсолютное одиночество его Я, которое не знало никакого Ты рядом с собой, заставляет его относиться с пренебрежением к самому этому Ты, к ближнему. Он рассказывает о том, как в темную, туманную петербургскую ночь жестоко прогоняет прочь беспомощную маленькую девочку, которая зовет свою мать и доверительно обращается к нему. И в связи с этим событием происходит удивительное: он сердитый и отчаянный возвращается домой, садится в кресло и кладет заряженный револьвер перед собой: «Я знал, что уж в эту ночь застрелюсь наверно, но сколько еще просижу до тех пор за столом, этого не знал. И уж конечно бы застрелился, если б не та девочка» (ibid.: 493)<sup>34</sup>. Он действительно сострадал бедной девочке, «до какой-то даже странной боли» (ibid.: 494)<sup>35</sup>. «Ведь я потому-то и затопал и закричал диким голосом на несчастного ребенка, что,

<sup>32</sup> Здравый смысл (лат.)

<sup>33</sup> Цит. по: (Достоевский, 1983: XXV, 108). — Примеч. пер.

<sup>34</sup> Цит. по: (там же: 107). — Примеч. пер.

<sup>35</sup> Цит. по: (там же). — Примеч. пер.

дескать, не только вот не чувствую жалости, но если и бесчеловечную подлость сделаю, то теперь могу, потому что через два часа все угаснет» (ibid.: 495)<sup>36</sup>.

Теперь же он все больше чувствовал стыд за свою жестокость — «Я как бы уже не мог умереть теперь, чего-то не разрешив предварительно. Одним словом, эта девочка спасла меня, потому что я вопросами отдалил выстрел» (ibid.: 496)<sup>37</sup>. Во время этих размышлений он засыпает и видит удивительный сон, в котором ему и открывается истина. Сон «возвестил мне новую, великую, обновленную, сильную жизнь!» (ibid.: 496)<sup>38</sup>.

Что же произошло со спящим? Ему приснилось, что он застрелился и оказался похоронен. Но вдруг появилось удивительное существо, которое вывело его из ада и перенесло в космическое пространство. Там они приблизились к одной из планет и приземлились на нее. Это была счастливая планета. Ее заселяли «дети солнца, дети своего солнца, о, как они были прекрасны! <...> О, я тотчас же, при первом взгляде на их лица, понял все, все! Это была земля, не оскверненная грехопадением, на ней жили люди не согрешившие, жили в таком же раю, в каком жили, по преданиям всего человечества, и наши согрешившие прародители, с тою только разницею, что вся земля здесь была повсюду одним и тем же раем» (ibid.: 505)<sup>39</sup>. Он знакомится с этими людьми: они были совсем не такими, как люди на нашей земле, их знание было любовью ко всем сотворенным вещам, это была непосредственная, нерелефлексивная любовь, которая была единым целым с жизнью, а сама жизнь была счастливой и беспроблемной. Их любовь не была связана со страстью и жестокостью, их смерть была мягкой и светлой, полной уверенности в существовании вечной жизни. Все вместе являло собой настоящую гармонию. Однако «тогда случилось нечто такое, нечто до такого ужаса истинное, что это не могло бы пригрезиться во сне. <...> Дело в том, что я... развратил их всех!» (ibid.: 512)<sup>40</sup>.

Он стал причиной грехопадения. Он заразил жителей этой планеты своей земной атмосферой. Они научились от него лжи. Затем у них появились сладострастие, ревность и жестокость. «Они узнали стыд и стыд возвели в добродетель. Родилось понятие о чести <...>». Они отделились от любящей природы.

<sup>36</sup> Цит. по: (там же: 108). — *Примеч. пер.*

<sup>37</sup> Цит. по: (там же). — *Примеч. пер.*

<sup>38</sup> Цит. по: (там же: 109). — *Примеч. пер.*

<sup>39</sup> Цит. по: (там же: 112). — *Примеч. пер.*

<sup>40</sup> Цит. по: (там же: 115). — *Примеч. пер.*

Началось также отдаление друг от друга, разделение своего и чужого. «Они познали скорбь и полюбили скорбь <...>». «Когда они стали злы, то начали говорить о братстве и гуманности и поняли эти идеи. Когда они стали преступны, то изобрели справедливость <...>». Они начали возводить храмы идеалам и молиться им, одновременно зная о том, что никогда не достигнут их. Но важнее всего для них было знание — наука. Она стала важнее жизни. Они начали враждовать, унижать друг друга, охваченные жуткой самовлюбленностью и ревностью; так возникло рабство. При этом у них появлялись пророки. Дело дошло даже до войн за различные идеологии, которые рассказывали о том, как улучшить мир. Бесконечное страдание постигло их. «Они воспели страдание в песнях своих» (ibid.: 512–516)<sup>41</sup>.

Тогда смешной человек пал на колени и попросил их принести его в жертву, как единственного виновника происходящего, но они лишь высмеяли его и пригрозили поместить в сумасшедший дом. «Они говорили, что получили лишь то, чего сами желали, и что все то, что есть теперь, не могло не быть». И тогда он почувствовал, что сейчас умрет, и проснулся.

Именно в этом сне смешному человеку удалось найти истину. Эта истина двойственна. С одной стороны, знание о грехопадении человека, из-за которого не может быть непосредственного познания истины Абсолюта, познания смысла жизни и отсутствие возможности посредством одного лишь разума регламентировать нашу жизнь. Ведь человек раскололся. Познание и жизнь более не одно и то же. С другой стороны, смешной человек формулирует полученное им знание в евангельских словах: «возлюби ближнего своего, как самого себя». При этом высказанное в этих словах знание не является абстракцией или идеологией, напротив, это знание выводит из атмосферы безответственности абстрактной идеи; ведь сейчас речь идет о ближнем, которого он действительно встретил, об ответственности за него, о конкретной жизни человека в соприсутствии других ближних. Об этом говорит нам Евангелие. В осознании того, что он сделал ошибку, но все же теперь открыл в ближнем сам себя, смешной человек вырастает до своей жизненной задачи — найти смысл своей собственной жизни.

В этом произведении Достоевский однозначно высказывает то, что он хотел сказать еще в «Записках из подполья», и дает ответ на вопросы, которые ставит перед нами подпольный человек. При этом нельзя упускать из виду, что Достоевский уже в «Записках» хотел подвести читателя к необходимости веры в Христа, однако касающиеся этого фрагменты текста были вычеркнуты

<sup>41</sup> Цит. по: (там же: 117). — *Примеч. пер.*

цензурой<sup>42</sup>. Смешной человек нашел искомый ответ, который и заключается в открытой Иисусом Христом истине. В ее свете самопознание человека становится познанием своих грехов, познанием грехопадения. Бессилие человеческого разума, его неспособность познать истину и истинный смысл жизни при помощи абстрактных спекуляций своей причиной имеют отпадение человека от Бога. Потому человек потерял всякое истинное основание, стал беспочвенным, а все его мышление и вся его деятельность, его познание и его жизнь раскололись. Жизнь стала непродуктивной, она превратилась в мучение, которым мы терзаем себя и своих ближних, она стала страхом перед миром, перед окружающими людьми, даже перед самим собой, жизнь превратилась в непрерывное бегство от самого себя и погрузилась в беспочвенность нашего ставшего бесосновным Я, которое в итоге ведет нас к отчаянью, самоубийству и даже к отцеубийству (в «Братьях Карамазовых»). Это — оторванная от Бога, нашего истинного источника жизни, жизнь человека, который исказил свое собственное существование.

Это искажение — которое заключается или в рушащемся бытии мира, бытии «вечных истин», в развившемся до муравейника “Man” (что стало возможным из-за того, что мы превратили себя и окружающих нас людей в объекты мира, сделались «наличными»), или в безоглядном бегстве от мира в одиночество Я, в бездонную пропасть собственного Я, мнимой свободы, которая фактически равняется попаданию в плен к бесам отрицания, — есть двойное искажение собственного истинного существования и имеет свою причину в отпадении от Бога и вместе с тем есть выпадение из изначального единства творения, то есть всеединства творения, которое прежде всего представлено миром ближних, окружающих нас людей. Грех подпольного человека заключается главным образом в отрицании творения и своего собственного тварного бытия, в унижении ближнего и себя самого и тем самым в отрицании Бога, которое непосредственно превращается в активное противостояние ему и всему его творению.

Трагедия подпольного человека состоит в том, что он в тупом противостоянии против вынужденной, все пожирающей необходимости природы и разума

<sup>42</sup> В непереведенном в настоящее время письме Достоевского к своему брату Михаилу от 26 марта 1864 года (цитируется по последнему полному изданию писем Достоевского, которое было сделано А. С. Долининым: (Достоевский, 1928: 353)) говорится: «Пожалуюсь и за мою статью [первая часть «Записок из подполья», которая появилась в журнале Достоевского “Эпоха”. — Ф. Л.]; опечатки ужасные и уж лучше было совсем не печатать предпоследней главы (самой главной, где самая-то мысль и высказывается), чем печатать так, как оно есть, то есть с надерганными фразами и противуреча самой себе. Но что ж делать! Свины цензора, там, где я глумился над всем и иногда богохульствовал для виду, — то пропущено, а где из всего этого я вывел потребность веры и Христа — то запрещено».



видит лишь наш обезображенный безбожной гуманистической идеологией мир и отвергает его как единственный, но в то же время отрицает и отрекается от истинного мира Бога, Божьего творения в самом себе и в ближнем, то есть попадает в плен абсолютного отсутствия любви, точно так же, как это позднее произойдет с Иваном Карамазовым. Страх перед миром гонит его назад, в его подполье, в его изолированное Я, однако оно не может дать ему почвы и опоры, в нем открывается лишь негативная бездна, которая проглатывает его и отдает в лапы свирепых демонов. Страх<sup>43</sup> становится первым схватываемым проявлением греха, который заключается в сомневающемся во всем отрицании порядка творения. Сам по себе страх уже потенциально является грехом. Нигде кроме как у Достоевского не представлено так отчетливо<sup>44</sup>, что грех берет начало не в человеческой чувственности, но в человеческом духе. Нигде так ясно не показано, что человеческое бытие никоим образом не является замкнутым и не только в том смысле, что все существо человека связано с миром и его поведение предписано другими людьми, но еще и в том, что человек не обладает возможностью обосновать в себе самом свое собственное существование. При этом именно тогда, когда человек пытается при помощи своих собственных сил радикально уйти из мира, оставить не только окружающий мир “Man”, но также со-бытие с ближними, закрыться в своем Я, начать культивировать его, прорываться к абсолютной свободе, — именно тогда в нем самом открывается пропасть, та пропасть, которая отдает его в руки бесов (о них Достоевский умел прекрасно говорить и назвал их именем один из своих великих романов). Получается, что временное бытие человека возвышается над бездной, которую сам он не может заполнить, — это его «беспочвенность»<sup>45</sup>. Спасение из этого положения возможно для Достоевского только благодаря тому, что Творец сам становится страдающей тварью и тем самым заполняет ту бездну, ту пустоту небытия, которые есть в нас, то есть делает из нас новых созданий, имеющих свое основание в нем, повинующихся ему и потому пребывающих в мире как истинные, существующие люди, люди, которые свободны от необходимости и вечных истин, но в то же время свободны для любви к ближнему, к творческому принятию нашего тварного бытия и к противопоставлению его всякому

<sup>43</sup> См. об этом работу С. Кьеркегора «Понятие страха».

<sup>44</sup> Отчетливее, чем у Кьеркегора.

<sup>45</sup> Обвинитель Дмитрия Карамазова говорит о карамазовской натуре так: «мы природы широкие, карамазовские, — я ведь к тому и веду, — способные вмещать всевозможные противоположности и разом созерцать обе бездны, бездну над нами, бездну высших идеалов, и бездну под нами, бездну самого низшего и зловонного падения» (Dostojevskij, 1914; см. также: Tschyzewskij, 1929: 24). [Цит. по: (Достоевский, 1976а: XV, 129). — *Примеч. пер.*]

самозабвению и нигилизму. Достоевский отрицает то утверждение, согласно которому экзистенциальное, целостное в самом себе бытие человека возможно без его основания в Боге, то есть возможно без богосыновства. Ведь без Бога человек становится либо пленником мира «наличного» бытия и «подручных» вещей — что, согласно мнению писателя, происходит в позитивистской Европе, — либо превращается в заложника беспочвенности своего собственного Я, свободы, которая есть произвол (то есть соблазняется фантомом титанического сверхчеловека, для которого «все дозволено»). В любом случае такой человек — его собственное человеческое бытие, его собственная установка — упускает свое богоподобие, которое должно восторжествовать в творении. Следовательно, всякий нерелигиозный гуманизм, который отрицает богоподобие человека и тем самым его богосотворенное-бытие (Gottesgeschöpf-Sein), в конце концов обращается в антигуманизм или в нигилистический сверхгуманизм. При этом и тот и другой уничтожают человеческий облик. Однако вместе с потерей изначальной жизни в Боге люди также лишаются способности к истинной любви, которая связывает нас с ближними, то есть мы теряем ближнего так же, как мы утрачиваем истинных себя.

Спасение от этой тяжелой нужды заключается, следовательно, в новой жизни, исполненной любви. Ведь такая жизнь обозначала бы возвращение к нашему истинному основанию, к Творцу, в нем мы снова стали бы чистыми созданиями, детьми Божьими, богочеловеками (Gottesmenschen), девизом жизни которых стало бы — возлюби ближнего своего, как самого себя. Смешной человек пробудился от своего сна благодаря встрече с конкретным человеком, он пробудился с ясным знанием того, что он станет истинным человеком лишь тогда, когда он в ответственном со-существовании с другими ближними начнет серьезно воспринимать конкретную действительность в качестве того, чем она является, а именно — творением Божьим.

Однако путь к подобному преображению человека, путь к истинному Я ведет через страдания и является крестным путем, проходящим через покаяние — ведь только в нем открывается «новый человек», человек веры, и лишь его прощает Господь и дарует ему новую жизнь. Это и попытался показать Достоевский в своем романе «Преступление и наказание» в образе Раскольниковова. Здесь реализуется уже намеченная в «Записках из подполья» идейная диалектика: в Раскольниковове черты подпольного человека причудливым образом сочетаются с чертами человека, захваченного общей, абстрактной, разумной истиной (впрочем, схожее можно наблюдать также в «Бесах», «Подростке», «Идиоте» и «Братьях Карамазовых»). Во всех подобных образах Достоевский борется против рационализма, который угрожает человеку в его истинном

существовании и силится отнять у него свободу принимать решения на основании своего неповторимого человеческого бытия. В конце концов рационализм лишает человека его собственного Я<sup>46</sup> посредством абстрактной законности морального или социального характера. Раскольников скрывает от самого себя свою беспочвенность посредством идеи сверхчеловека, посредством своей наполеоновской мании величия и идеологии любви к дальнему, согласно которой все дозволено во имя идеи, и ближний, поскольку он представляется негодным, деградирует, становясь объектом подобной идеологии, до «гадкой вши». Из-за этой идеологии, которая делает невозможным любое экзистенциальное решение, Раскольников становится убийцей. Здесь так же, как и всегда у Достоевского, грех человека становится грехом в отношении ближнего и как таковой делается восстанием против конкретного миропорядка. Однако после того, как однажды убийца осознает свое собственное преступление, его чудовищный ужас перед обществом<sup>47</sup> обращается в страх перед самим собой, становится страхом перед собственной совестью и, в итоге, страхом перед Богом. В этом страхе, в конце концов, перестает работать даже самая изошренная идейная диалектика и всякая попытка самооправдания человека. В преступлении Раскольникова Достоевский открывает нам всю беспочвенность человеческого бытия в его отчужденности от Бога (и тем самым отчужденности от человека) — чем дальше от своего собственного Я, тем сильнее искажается образ Божий.

В такой нужде может помочь лишь сам Творец, ставший Спасителем, и не только открывший себя в Христе, в богочеловеке, но и показавший истинный образ человека, полностью потускневший из-за грехов. Наиболее выразительным образом Достоевский представил это в сцене из «Преступления и наказания», когда убийца внезапно оказывается вырванным из своего резонерства и самооправдания, из мук своей совести и отчаянья благодаря тому, что во время совместного чтения с Софьей Евангелия, истории о воскрешении Лазаря, он оказывается лицом к лицу перед живым, открывшим себя в Христе Богом. Все его попытки защитить свою совесть становятся тщетными; попытки самооправдания и оправдания своего убийства обращаются в ничто. Очевидно, что это пони-

<sup>46</sup> Эту потерю своего собственного Я Достоевский в первую очередь изобразил при помощи двойника (см.: Tschyzewskij, 1929: 33): «Двойник — это живой, реальный индивидуум, который на почве духовного бытия оспаривает право на онтологически полагающуюся ему область у другого индивидуума, двойником которого он является» [цит. по: (Чижевский, 2010: 47). — *Примеч. пер.*]. О том же более развернуто писал Чижевский в упомянутой выше статье «К проблеме двойника».

<sup>47</sup> См. Ф. М. Достоевский к М. Н. Каткову: «чувство разомкнутости и разъединенности с человечеством, которое он ощутил тотчас же по совершении преступления, замучило его» [цит. по: (Достоевский, 1985: XXVIII, 137). — *Примеч. пер.*].

мание, положенное в основу всего романа, было присуще самому Достоевскому. «Герой» Раскольников с силой сопротивляется практически до самого конца «Божьей истине»<sup>48</sup>, и лишь по причине столкновения с действительностью, которая в указанной сцене в первый раз приобретает для него экзистенциальное значение, он оказывается во власти слова Господа, желает он того или нет. Лишь здесь жизнь Раскольникова получает всю полноту, всю серьезность, и он, ступая на долгий и болезненный путь, познает смирение и понимает, что Бог лично обращается к нему через Евангелие и что он виноват перед ним. Вместо всеобщей истины, абстрактной идеологии здесь дается конкретное знание и демонстрируется уверенность веры в том, что Бог призывает его, грешника, как раз со всеми его грехами, берет его со всем его временным существованием и ставит перед абсолютным решением, о котором он прежде совершенно ничего не знал. Слыша теперь слово Божье, как то слово, которое призывает его, он получает способность воспринять не только слово, обвиняющее его, но и само слово веры; теперь, веруя, он узнает, что Иисус Христос воскрес, чтобы, простив его грехи, позволить воскреснуть и ему, и лишь теперь он получает силу не только предстать перед судьей и признать свое преступление, но и раскаяться вместе с по-настоящему найденным и любимым Ты ближнего (Соней).

Этот путь покаяния в своем основании более легок для тех, кто, будучи мытарями и грешниками, распутниками и преступниками, наполнены глубоким ужасом перед своей собственной беспочвенностью, чем для тех, кто считает себя праведным человеком. Именно это является причиной той любви, с которой Достоевский изображает проблемных и потерпевших полное фиаско в жизни людей.

Путь Раскольникова, путь раскаянья — это путь человека к самому себе, потому как именно он приводит назад к Богу и вместе с тем к ближнему. Об этом говорит Дмитрий Карамазов перед своим обвинением брату Алеше: «Брат, я в себе в эти два последние месяца нового человека ощутил, воскрес во мне новый человек! Был заключен во мне, но никогда бы не явился, если бы не этот гром. Страшно! И что мне в том, что в рудниках буду двадцать лет молотком руду выколачивать, не боюсь я этого вовсе, а другое мне страшно теперь: чтобы не отошел от меня воскресший человек! Можно найти и там, в рудниках, под землю, рядом с собой, в таком же каторжном и убийце человеческое сердце и сойтись с ним, потому что и там можно жить, и любить, и страдать! Можно возродить и воскресить в этом каторжном человеке замершее сердце» (Dosto-

<sup>48</sup> Согласно самому Достоевскому: «Божья правда, земной закон берет свое, и он кончает тем, что принужден сам на себя донести» [цит. по: (там же). — *Примеч. пер.*].

jewskij, 1914: 143)<sup>49</sup>. Так говорит ожидающий обвинения Дмитрий Карамазов о новой жизни, исполненной любви, которую Господь даровал грешнику; он прошел по следам «смешного человека», сделался «идиотом» (ср. одноименный роман) и приобщился к знанию, которое открылось ему лишь в кающемся страдании и в вере в прощение грехов. Самим же этим прощением — это как раз и есть то, во что верит Достоевский, — мы обязаны искупительной смерти Христа<sup>50</sup>. Именно об этой вере в Христа, которая высвобождает нас из глубины подполья, спасает нас от отчаянья и страха и дает возникнуть в нас «новому человеку», и говорит Достоевский. Этот новый человек начинает жить жизнью, исполненной любви и в совершенно новом отношении к ближнему. Это новое отношение в первую очередь заключается в силе прощения, в прощающей любви к ближнему, которая становится возможна благодаря прощению наших собственных грехов, какое мы получаем в нашей вере в Христа; именно через эту любовь другой человек в принципе становится для нас действительным ближним, впервые воспринимается, собственно, как человек, и приветствуется в своем конкретном, уникальном, временном человеческом бытии<sup>51</sup>. Ближний больше не рассматривается с идеологических позиций, его больше не превращают насильно в жертву наших собственных идей и каких бы то ни было всеобщих истин. Эта сила прощения происходит из глубины знания общей вины всех людей, всех созданий. Ведь «каждый за всех и за вся виноват». Эту мысль Достоевский выразил уже в своей рукописи «Братьев Карамазовых»: «Но если все всё простили (за себя), неужто не сильны они все простить всё и за чужих? Каждый за всех и за вся виноват, каждый потому за всех вся и силен простить, и станут тогда все христовым делом, и явится Сам среди их, и узрят его и сольются с ним, простит и первосвященнику Каифе, ибо народ свой любил, по-своему, да любил, простит и Пилата высокоумного, об истине думавшего, ибо не ведал, что творил» (Dostojewskij, 1926: 310)<sup>52</sup>.

Это признание вины и признание силы прощения является глубоким оправданием самого человека, который признает сам себя, а также признает само это признание за своим ближним, в отношении которого он чувствует свою вину. Оно возможно только в свете откровения Логоса, который вопло-

<sup>49</sup> Характерным образом сердце внутренне освобожденного Дмитрия Карамазова тут же обращается к страдающему ближнему [цит. по (Достоевский, 1976а: XV, 30–31). — *Примеч. пер.*].

<sup>50</sup> Здесь можно вспомнить Алешу в его решающем разговоре с Иваном Карамазовым.

<sup>51</sup> Здесь можно увидеть совершенное отличие от Ивана, который говорит: «Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался, а чуть лишь покажет лицо свое — пропала любовь» [цит. по: (Достоевский, 1975b: XIV, 231). — *Примеч. пер.*].

<sup>52</sup> Цит. по: (Достоевский, 1976b: XV, 249). — *Примеч. пер.*

тился в Иисусе Христе и, таким образом, является признанием веры, в которой мы признаем, что изначально были признаны самим Богом. Это изначальное и последнее признание, которое является таковым, потому что с самого начала оно не является *нашим*. Лишь при его помощи, при помощи света откровения утверждение, что «каждый за всех и за вся виноват», действительно приобретает смысл. Ведь в этом утверждении схвачено и высказано изначальное единство всех людей, единство, основанное на том, что оно происходит из творческой воли Бога, который сотворил человечество так же, как он сотворил церковь; единство, в котором со-бытие человеческого бытия окружающих нас людей уже связано с нашим бытием и таким образом всякое Я-бытие уже всегда включено в Мы-бытие. Лишь из подобного понимания всеединства человечества, которое основано в Боге, возможно уяснить, что Достоевский имел в виду под солидарностью в грехе каждого со всеми. Ведь один и единственный богочеловек Иисус Христос умер за всех. Как тогда может быть, чтобы все не образовывали всеединства, ведь Христос как богочеловек преодолевает пространственное и прежде всего временное разграничение каждое мгновение при помощи своей прощающей и примеряющей «всевременности»? По той же причине становится возможным, чтобы кто-нибудь по типу Дмитрия Карамазова за всех отправился в Сибирь. Бытие-для и свершение-для (Handel für) основано на изначальноем со-бытии, на изначальноем братстве всех людей.

В разделяющем скорби, сострадающем и прощающем бытии-для заключено новое обоснование или просто истинное основание человеческого бытия, бытия в Боге, бытия «новым человеком». Лишь в этом покоящемся в Боге бытии-для и Мы-бытии-для-ближнего человек находит обоснование своего истинного существования и истинной свободы, свободы, которую теперь можно утверждать в противоположность безличному, неконкретному “Man” с его всеобщими истинами, абстрактными законами и идеологиями, которые лишают нас возможности по-настоящему понять конкретного человека в его уникальности и истинной сущности, воспринять его в его Здесь и Теперь и которые подсовывают нам ложное и лживое равенство, братство и гуманность, чья реализация — возможная только посредством уничтожения истинной свободы человека и подчинения его индивидуального бытия — стала бы полной противоположностью истинного братства и гуманности.

Путь, который ведет человека в муравейник, в «Братьях Карамазовых» пытается навязать людям Великий инквизитор. Человек должен стать абсолютно счастливым, отказавшись от своей свободы и от любого индивидуального решения и, стало быть, отказавшись от своего истинного человеческого бытия; взамен он сможет уберечься от всякого страдания. Особенно ясно о том, что

это значит, Достоевский говорит в рукописях к «Братьям Карамазовым»: «Приходящий же, как ты, с тем чтоб овладеть людьми и повести их за собою, необходимо должен устроить их совесть, навести и повести их на твердое понятие, что такое добро и что зло. И вот, предпринимая такое великое дело, ты не знал, — о, ты не знал, что никогда не устроишь совести человеческой и не дашь человечеству спокойствия духа и радости, прежде чем не отнимешь у него свободы» (ibid.: 292)<sup>53</sup>. Это твердое понятие о добре и зле — есть всеобщие истины, предлагаемые «Man». Выстроенная на них организация совести, «устройство» совести, отнимает у человека возможность истинного решения, которое может быть принято, лишь исходя из его собственного, конкретного, временного человеческого бытия в его Здесь и Теперь; такая организация низводит человека до муравейника, но избавляет его — как это подчеркивал уже подпольный человек — от всякого страдания, всякой трагичности жизни, которые являются неизбежными при утверждении человеком своей свободы. Однако истинная свобода также не происходит из беспочвенности оторванного от Бога человека — она связана с верой в Христа, в божественную милость. «Без Христа и не будет ничего. Вот чему надо уверовать», объясняет Достоевский в черновиках (ibid.: 315)<sup>54</sup>. В «Подростке» писатель вкладывает в уста своего персонажа, Макара Ивановича, такие слова: «Невозможно и быть человеку, чтобы не преклониться; не снесет себя такой человек [тогда такой человек начнет бояться самого себя, испугается бездны, которая откроется в его собственном сердце. — Ф. Л.], да и никакой человек. И бога отвергнет, так идолу поклонится — деревянному, али златому, аль мысленному» (Dostojewskij, 1920c: 176)<sup>55</sup>. Человек — именно это хочет сказать Достоевский — либо посредством веры в Христа находит свое основание в Боге, либо становится жертвой абстрактной идеологии, которая выстроена на ничто (Nichts) его собственной безосновности. Но если человек позволит одержать победу в себе силе божественной, силе творческой милости и милосердия, прорывающейся в глубине его человеческого бытия, то он получит новое основание и опору, которая сделает его способным к смиренной и радостной любви. Именно такая любовь, согласно убеждению писателя, делает возможным преобразование мира и превращение его в рай.

Достоевский совершенно в духе библейского антропоцентризма и универсализма, которые восходят к теоцентризму, ставит человека в центр не только природной, но и духовной действительности. Ведь человеческое бытие, как ве-

<sup>53</sup> Цит. по: (там же: 235). — *Примеч. пер.*

<sup>54</sup> Цит. по: (там же: 250). — *Примеч. пер.*

<sup>55</sup> Цит. по: (Достоевский, 1975а: XIII, 302). — *Примеч. пер.*

нец творения, в конце концов определяет характер всего бытия, которого оно касается. «Мир», будь то природный или духовный космос, является для человека «окружающим миром», который присутствует как творение Божье. Здесь не говорится, что человек является творцом своего окружающего мира. Нет, этот мир как творение Господа присутствует и без человека, но по своему существу создан именно для него. Окружающий мир находится в ведении человека, который является «доверительным управляющим», поставленным Богом, или должен находиться в подобном ведении, согласно своему определению, в том случае, если сам человек исполняет собственное предназначение, если он по-настоящему является самим собой, то есть является свободным и основанным в Господе образом Божьим. В этом «если» заключена вся проблематика человеческого бытия в мире, ведь предназначение человека не достигнуто, и по этой причине искажено не только отношение человека к человеку, но и отношение человека к миру. Человек, призванный быть свободным, творческим существом, сам себя сделал чужим в отношении своего призвания, в отношении своего истинного места в мире: он подпал под духовную и природную власть окружающего мира и был захвачен этой властью. Именно эту захваченность Достоевскому удалось увидеть в русском рационализме и нигилизме и вступить с ней в борьбу.

Однако человек сам виноват в происходящем. Обмирщение человека Достоевский разоблачает как испорченность самого мира, к которой человек привел его. Отсутствие у человека любви, в конце концов, является причиной того, что мир делается чужим человеку, а сам человек становится жертвой восприятия отчужденного мира в качестве «наличного» бытия. Мир тем самым становится искушением для человека, мертвым миром, который крадет у него истинную жизнь.

Но здесь вновь все зависит от человека. Лишь он своим аутентичным человеческим бытием способен пробудить связанный с ним на вечно окружающий мир, как со-бытие к новой, истинной жизни, открыть и приветствовать мир в качестве творения Божьего в его изначальной красоте, которая сама стала раздвоенной (Berdjajew, 1924: 44; Tschydzewskij, 1929: 23). «Любите все создание божие, и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну божью постигнешь в вещах», — так говорит старец Зосима (Dostojewskij, 1914: 643)<sup>56</sup>. Тогда отчужденный мир вновь будет понят во всепрощающей любви в качестве творения Божьего, и станет истинным бытием с другими. Ведь «все, что истинно и прекрасно, всегда полно всепро-

<sup>56</sup> Цит. по: (Достоевский, 1975b: XIV, 289). — *Примеч. пер.*



щения» (Dostojewskij, 1926: 326)<sup>57</sup>. Подобное преображение никогда не сможет произойти посредством насилия<sup>58</sup> или науки и техники<sup>59</sup>, но возможно лишь через смиренную любовь, возникающую из знания человека о своей вине перед творением, ведь из-за него извратился весь облик сотворенного. Потому подобная смиренная любовь будет просить о прощении даже птичку, как говорит о том старец Зосима: «...Все как океан, всё течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдается. Пусть безумие у птичек прощения просить, но ведь и птичкам было бы легче, и ребенку, и всякому животному около тебя, если бы ты сам был благолепнее, чем ты есть теперь, хоть на одну каплю да было бы» (Dostojewskij, 1914: 642)<sup>60</sup>. Вряд ли можно найти более проникновенный комментарий к известным и все-таки загадочным словам апостола Павла о том, что вся тварь с нетерпением ожидает откровения сынов Божьих. Именно об этом ожидании и откровении хотел сказать Достоевский. Так ему стал явен в свободе и в любви новый человек, человек Божий.

Однако этот человек все же остается привязанным к миру преходящего до тех пор, пока он подчинен той силе, которая наиболее наглядным и неотвратимым образом демонстрирует эту привязанность, а именно — смерти. Всякая жизнь совершенно бессмысленна для Достоевского, если смерть имеет последнее слово. Если это так, то никакого Бога не существует, так же как не существует вечной жизни, которая была бы сильнее, чем процесс разложения: в этом случае прав подпольный человек и атеистическая диалектика Ивана Карамазова и Ставрогина. Тогда, действительно, все позволено и беспочвенность — единственное, что остается. Если же нет Бога, то не может быть истинной любви к конкретному ближнему (а не только к дальнему), нет в этом случае и прощения, которое в силах сделать бывшее не бывшим и преодолеть свершившееся страдание, остановить слезы и отменить зло и несправедливость. Это то, что так и не смог понять и принять Лев Толстой в своих теоретических работах, так как он, захваченный своей абстрактно-теоретической законностью, был не в состоянии полюбить настоящего, конкретного человека в его несовершенстве.

Однако великое спасающее и творческое деяние прощения, согласно вере Достоевского, свершилось Иисусом Христом и увенчалось воскресением бо-

<sup>57</sup> Цит. по: (Достоевский, 1976b: XV, 255). — *Примеч. пер.*

<sup>58</sup> Ср. в «Братьях Карамазовых»: «Мыслят устроиться справедливо, но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью, ибо кровь зовет кровь, а извлекший меч погибнет мечом. И если бы не обетование Христово, то так и истребили бы друг друга даже до последних двух человек на земле» (Dostojewskij, 1914: 641). [Цит. по: (Достоевский, 1975b: XIV, 288). — *Примеч. пер.*]

<sup>59</sup> Как, к примеру, полагал Н. Ф. Федоров.

<sup>60</sup> Цит. по: (Достоевский, 1975b: XIV, 290) — *Примеч. пер.*

гочеловека. Благодаря деянию прощения, которое было совершено Христом, только и возможно примирение человека с Богом, другими людьми и всем творением; вместе с тем собственное воскресение человека и новое творение мира возможно на основании воскресения Христа. Только в воскресении, как говорит Блумхард<sup>61</sup>, действительно становится явлен новый человек, богочеловек. В воскресении творение завершается через преобразование, а величайший враг — смерть — преодолевается.

Лишь в свете воскресения как возможности окончательного спасения и близости Бога и в то же время в свете смерти как наибольшей отдаленности от Бога, человеческая жизнь и существование получают последний смысл, а человеческая свобода — последнее значение. Ведь именно она выбирает между вечной жизнью или вечной смертью тогда, когда она принимает сторону Христа или антихриста. Перед необходимостью подобного выбора, согласно Достоевскому, стоит каждое человеческое существо; именно отсюда берется невероятное внутреннее напряжение в жизни всех его героев. Но вместе с тем эта жизнь имеет и эсхатологическое измерение: конец света может наступить в любой момент. Свобода человека — это всякий миг «обусловленная» свобода: она обусловлена либо Богом, либо бездной беспочвенности, которая является сатаной и явным противоречием против Бога и всего творения, хаосом, разрушением и смертью. Эта беспочвенность есть также последнее следствие всех абстрактных порядков захваченного ей, но все же беспочвенного человека. Человеческая свобода для Достоевского есть, таким образом, весы, на одной чаше которых Бог, на другой — сатана. Человеческое сердце есть поле битвы, как он однажды сказал, на котором сражаются Бог и дьявол. В этом сражении человек XIX и XX веков выбирал богочеловека — путь смиренной любви, ведущей к ближнему, спасению и воскресению, — или человекобога — путь сверхчеловека, нигилизма, безбожного социализма, «неограниченной» (то есть беспочвенной) свободы с безграничным деспотизмом<sup>62</sup>, путь оставшейся без Бога церкви (образ Великого инквизитора — это то, что может произойти с любой церковью) и ведущий к окончательному осуждению и смерти<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Имеется в виду Кристоф Блумхард (Christoph Blumhardt, 1842–1919) — протестантский богослов и священник, один из основателей религиозного социализма в Германии и Швейцарии. — *Примеч. пер.*

<sup>62</sup> Ср. слова Шигалева в «Бесах».

<sup>63</sup> Как тяжело Достоевский переживал проблему зла, дьявольских сил и окончательного осуждения, показывают его черновики к «Братьям Карамазовым», где все время повторяются слова «Что есть ад?»; об ужасной силе зла и связанной с ней смертью он писал: «Многие не захотят в рай и останутся с сатаной. Гордость же сатанинскую даже трудно нам и постичь. Знаем лишь, что бог есть жизнь <...> сатана есть смерть и жажда саморазрушения. Гордость же

Однако если Достоевский, принимая во внимание всеобщность творений, вопреки силе зла столь настойчиво подчеркивал всеобщее спасение и всеобщее воскресение целого мира, то делал это не по причине легковесного оптимизма и веры в прогресс, но на основании последней веры в то, что любовь Божья сильнее, чем злоба антихриста, и потому произойдет окончательное исцеление всего мира. Антропология Достоевского, таким образом, от начала до конца пронизана «предельными» вопросами, вопросами о Боге: ведь именно в Боге человек имеет свое основание и лишь в нем одном находит исцеление.

В конце кратко рассмотрим отношение богословской антропологии Достоевского к протестантским идеям<sup>64</sup>. Прямого соответствия здесь констатировать не приходится, но возможно говорить о существенных точках соприкосновения, существующих благодаря общим предпосылкам, которые есть в христианской вере. У Достоевского нельзя найти выраженного протестантского учения об оправдании верой, он может говорить о святой жизни благочестивых людей с той прямоотой, на которую реформаторы никогда бы не отважились; фантастическая черта в его мышлении, которая проявляется в первую очередь там, где речь идет о человеческих возможностях развития (здесь сказалось влияние такого своеобразного мыслителя, как Н. Федоров), является очевидной. Однако «евангельским», то есть библейским в творчестве Достоевского является то, что мы все — даже самые лучшие из нас — нуждаемся в прощении<sup>65</sup>. Сущность «нового», возрожденного человека, который еще не воскрес, остается

---

сатанинскую трудно нам на земле и постичь» (Dostojewskij, 1926: 308). [Цит. по: (Достоевский, 1976b: XV, 248). — *Примеч. пер.*]

<sup>64</sup> При этом нельзя забывать, что Достоевский не был богословом, но был писателем, и именно в качестве писателя свободно излагал свои мысли как личное признание веры.

<sup>65</sup> Так говорит Алеша своему брату Ивану в «Братьях Карамазовых»: «Неужели любой человек имеет право судить: кто мало достоин жить, а кто более достоин, а кто уже не достоин»; а Грушеньке: «Я не как судья тебе встал говорить, а сам как последний из подсудимых»; своего же брата Дмитрия Алеша пытается убедить в том, что «я то же самое, что и ты. <...> Все одни и те же ступеньки. Я на самой низшей, а ты вверху, где-нибудь на тринадцатой. <...> но это все одно и то же, совершенно однородное»; старец Зосима говорит, что для монаха необходимо знание о том, «что он хуже всех мирских и всех и вся на земле»; даже в Алеше Дмитрий может увидеть «сатанинскую природу»: «в тебе, ангеле, это насекомое живет и в крови твоей бури родит». На эти цитаты из «Братьев Карамазовых» я обратил внимание благодаря работе Д. Чижевского «Schiller und die Brüder Karamazow» (Zeitschrift für Slawische Philologie. VI. 1/2. S. 19–21). Здесь также стоит сравнить эти цитаты со словами Алеши к Грушеньке, направленными против индивидуалистического притязания на святость: «Что праведники! Не было бы их, были бы все братья, а ты всем сестра» (Dostojewskij, 1926: 325). [Цит. по: (Достоевский, 1976b: XV, 255). — *Примеч. пер.*]. Однако сама вера не есть непосредственное созерцание чуда, к примеру, чуда сохранности тела умершего старца Зосимы. Вера Алеши вопреки очевидности должна преодолеть всякие сомнения, которые возникают от запаха разложения, исходящего от мертвого тела Зосимы (Иван: «Старец свят, но бога-то нет») (Dostojewskij, 1926: 325). [Цит. по: (Достоевский, 1976b: XV, 255). — *Примеч. пер.*]

для Достоевского расколотов, диалектической. Однако то, что основные этические взгляды Достоевского являются евангельскими, представляется несомненным. Здесь вновь можно увидеть близость к Кьеркегору с его идеей неповторимости мига последнего решения, которое находится в противоречии со всем идеологическим рационализмом, оставляющим без внимания отдельного человека и конкретную ситуацию его временного бытия. При этом Достоевский из-за своего отрицания всякой моралистической идеологии является еще большим консерватором, чем Кьеркегор. Даже склонность ко всепрощающему аморализму и связанному с ним квиетизму решительно ближе Достоевскому, чем их противоположность (хотя такая противоположность в целом присуща русскому народу, и в особенности экстатически-оргиастическим сектам, ср., к примеру, Г. Распутина (см. В. Розанова)<sup>66</sup>.

Стоит воздержаться от того, чтобы слишком преждевременно и поспешно отнести Достоевского к «неевангелическому» лагерю на основании его православия. Надконфессиональное значение Достоевского должно быть признано со всей решимостью в той же степени, как и надконфессиональное значение В. Соловьева. Без сомнения, идейный мир Достоевского полностью укоренен в жизни и в учении русской православной церкви, и именно он трудился над тем, чтобы наполнить, или, говоря точнее, усилить ее библейским духом<sup>67</sup>. Альфа и омега христианского бытия Достоевского в любом случае — это лежащая в основании всякого истинного христианства вера в прощение грешников, которые смиряются перед Богом и людьми: «Ничего не бойся, и никогда не бойся, и не тоскуй. Только бы покаяние не оскудевало в тебе, — говорит старец Зосима великой грешнице, — и все бог простит. <...> О покаянии лишь заботься, непрестанном, а боязнь отгони вовсе. Веруй, что бог тебя любит так, как ты и не помышляешь о том, хотя бы со грехом твоим и во грехе твоём любит. А об одном кающемся больше радости в небе, чем о десяти праведных, сказано давно» (Dostojewskij, 1914: 92)<sup>68</sup>. Эта вера есть необходимое условие всякой истинной христианской церкви. То, что Достоевский понял это, так убедительно свидетельствовал об этой вере и изнутри ее говорил о глубочайшей нужде человека, делает его и его труд столь важными для всего христианства.

<sup>66</sup> Очевидно, имеется в виду работа В. В. Розанова «Апокалипсическая секта: хлысты и скопцы». — *Примеч. пер.*

<sup>67</sup> О проблеме отношений между православием и протестантизмом смотри мою статью в «Orient und Occident» I (переведена на русский В. Урну и издана в журнале «Путь»). [Имеется в виду статья (Либ, 1929). — *Примеч. пер.*]

<sup>68</sup> Цит. по: (Достоевский, 1975b: XIV, 48). — *Примеч. пер.*

## Литература

Бердяев, 1923 — *Бердяев Н.* Миросозерцание Достоевского. Прага: YMCA PRESS, 1923. 238 с.

Достоевский, 1985 — *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1985. Т. 28, кн. 2: Письма, 1860–1868. 616 с.

Достоевский, 1975b — *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1975. Т. 14: Братья Карамазовы: Роман в 4 ч. с эпилогом. Кн. 1–10. 510 с.

Достоевский, 1976a — *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976. Т. 15: Братья Карамазовы. Кн. 11–12. Эпилог. Рукописные ред. 623 с.

Достоевский, 1973b — *Достоевский Ф. М.* Записки из подполья // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1973. Т. 5: Повести и рассказы. 1862–1866; Игрок: Роман. С. 99–179.

Достоевский, 1973a — *Достоевский Ф. М.* Зимние заметки о летних впечатлениях // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1973. Т. 5: Повести и рассказы. 1862–1866; Игрок: Роман. С. 46–98.

Достоевский, 1928 — *Достоевский Ф. М.* Письма... / под ред. и с примеч. А. С. Долинина. М.; Л.: Государственное издательство, 1928. Т. 1: 1832–1867. VI, 590 с.

Достоевский, 1975a — *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1975. Т. 13: Подросток. 454 с.

Достоевский, 1983 — *Достоевский Ф. М.* Сон смешного человека // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1983. Т. 25: Дневник писателя за 1877 год. Январь–август. С. 104–118.

Достоевский, 1976b — *Достоевский Ф. М.* Черновые наброски // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976. Т. 15: Братья Карамазовы. Кн. 11–12. Эпилог. Рукописные ред. С. 199–374.

Либ, 1929 — *Либ Ф.* Протестантизм и православие // *Путь.* 1929. № 16. С. 69–81.

Мотрошилова, 2013 — *Мотрошилова Н. В.* Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие — время — любовь. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2013. 526 с.

Чешихин-Ветринский, 1912 — *Чешихин-Ветринский В. Е.* Достоевский в воспоминаниях современников, письмах и заметках. М.: Т-во И. Д. Сытина, 1912. LVI, 336 с.

Чижевский, 1929 — *Чижевский Д.* К проблеме двойника // *О Достоевском.* Сб. статей / под ред. А. Л. Бема. Прага, 1929. С. 9–38.

Чижевский, 2010 — *Чижевский Д. И.* Шиллер и «Братья Карамазовы» (Публикация и предисловие А. В. Тоичкиной, В. В. Янцена. Пер. с нем. С. П. Крав-

ца, В. В. Янцена) // Достоевский. Материалы и исследования. СПб.: Наука, 2010. Т. 19. С. 16–57.

Berdjajew, 1924 — *Berdjajew N.* Die Weltanschauung Dostojrwskijs. München: C. H. Beck, 1924.

Dostojewskij, 1920a — *Dostojewskij F. M.* Aus dem Dunkel der Großstadt: acht Novellen // *Dostojewskij F. M.* Sämtliche Werke. 2. Abt., 20. Bd. München: Piper, 1920.

Dostojewskij, 1921 — *Dostojewskij F. M.* Autobiografische Schriften // *Dostojewskij F. M.* Sämtliche Werke. 2. Abt., 11. Bd. München: Piper, 1921.

Dostojewskij, 1920c — *Dostojewskij F. M.* Der Jüngling // *Dostojewskij F. M.* Sämtliche Werke. Bd. 8. Zweiter Band. München: Piper, 1920.

Dostojewskij, 1920b — *Dostojewskij F. M.* Der Traum eines lächerlichen Menschen // *Dostojewskij F. M.* Sämtliche Werke. 2. Abt., 20. Bd. München: Piper, 1920.

Dostojewskij, 1926 — *Dostojewskij F. M.* Der unbekannte Dostojewskij / Hrsg. von Rene Fulop-Miller und Friedrich Eckstein. München: Piper, 1926. XV, 536 s.

Dostojewskij, 1914 — *Dostojewskij F. M.* Die Brüder Karamazow // *Dostojewskij F. M.* Sämtliche Werke. 1. Abt., 10. Bd. München: Piper, 1914.

Dostojewskij, 1928 — *Dostojewskij F. M.* Die Urgestalt der Brüder Karamasoff: Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente / Erläut. von W. Komarowitsch; Mit einer einleitenden Studie von Prof. Dr. S. Freud. München: Piper, 1928.

Heidegger, 1927 — *Heidegger M.* Sein und Zeit. Halle: M. Niemeyer, 1927.

Lieb, 1930 — *Lieb F.* Das Problem des Menschen. Versuch einer theologischen Exegese // *Orient und Occident.* 1930. H. 3. S. 22–46.

Lieb, 1929 — *Lieb F.* Das westeuropäische Geistesleben im Urteile russischer Religionsphilosophie. Tübingen: Mohr, 1929.

Lieb, 1927 — *Lieb F.* Glaube und Offenbarung bei Hamann. München: C. Kaiser, 1927.

Schestow, 1924 — *Schestow L.* Dostojewskij und Nietzsche. Köln: Marcan-Verlag, 1924.

Stein von, 1921 — *Stein L. von.* Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich. Bd. II. München: Drei Masken Verlag, 1921.

Tschyzewskij, 1929 — *Tschyzewskij D.* Schiller und die “Brüder Karamazow” // *Zeitschrift für slavische Philologie.* 1929. Bd. 6. S. 1–42.

© Цыганков А. С.,  
пер. с нем., аннотация, примеч., 2021

THE DOSTOEVSKY'S PROBLEM OF MAN  
(An Attempt of Theological Interpretation)



**Translator:** *Alexander S. Tsygankov* — PhD in Philosophy, Senior Research Fellow.

The International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics”. Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation;

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1216-1042>

Researcher ID: I-9039-2018

E-mail: [alexandertsygankov.unterwegs@gmail.com](mailto:alexandertsygankov.unterwegs@gmail.com)



**Abstract.** The translation of the work of the protestant theologian and thinker, as well as the expert on Russian spiritual culture, who maintained contacts with the leading Russian emigrant philosophers, Fritz Lieb (1892–1970) is offered to readers. Lieb's article, published in the German-language magazine *The Orient und Occident* in 1930, is an attempt of theological interpretation of the problem of man in the works of F. M. Dostoevsky. According to Lieb, Dostoevsky's anthropology is inextricably linked with his theology, and the entity of the Russian writer's comprehension of the key worldview and ideological contradictions of his epoch can only be understood by referring to his theological views. In the course of his analysis, Lieb often refers to the legacy of contemporary Russian emigrant thought, in particular, to the works of D. Chizhevsky, which examine the problem of duality in the Dostoevsky's work, as well as the philosophical aspects of the novel *The Brothers Karamazov*. This article of the Protestant thinker had not previously been translated into Russian and was practically unknown to the domestic readers.



**Keywords:** works of F. M. Dostoevsky, the anthropology of F. M. Dostoevsky, theological aspects of the novel “*The Brothers Karamazov*”, Swiss reception of Russian thought, F. Lieb, D. Chizhevsky



**Acknowledgments:** The translation is an output of a research project implemented as part of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University).



**For citation:** Lieb, F., 2021. ‘The Dostoevsky’s Problem of Man (an Attempt of Theological Interpretation)’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(2), pp. 53–86. (In Russ.)



**DOI:** 10.17323/2658-5413-2021-4-2-53-86

## References

Berdjajew, N., 1924. *Die Weltanschauung Dostojrwskijs*. München: C.H. Beck.

Berdyayev, N., 1923. *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [Dostoevsky’s worldview]. Prague: YMCA PRESS.

Cheshikhin-Vetrinskii, V.E., 1912. *Dostoevskij v vospominaniyah sovremennikov, pis'mah i zametkah* [Dostoevsky in the memoirs of contemporaries, letters and notes]. Moscow: Tovarishchestvo I.D. Sytina Publ.

Chizhevskii, D., 1929. ‘K probleme dvojnika’ [‘To the problem of the double’], in *O Dostoevskom. Sbornik statei* [About Dostoevsky. Collection of articles]. Ed. by A.L. Bem. Prague, pp. 9–38.

Chizhevskii, D.I., 2010. ‘Shiller i “Brat’ya Karamazovy” (Publikatsiya i predislovie A.V. Toichkinoi, V.V. Yantsena. Perevod s nemetskogo S.P. Kravtsa, V.V. Yantsena)’ [‘Schiller and “The Brothers Karamazov” (Publication and foreword by A.V. Toichkina, V.V. Yantsen. Translated from the German by S.P. Kravets, V.V. Yantsen)’], in *Dostoevskii. Materialy i issledovaniya. Tom 19* [Dostoevsky. Materials and research. Vol. 19]. St. Petersburg: Nauka Publ., pp. 16–57.

Dostoevskii, F.M., 1928. *Pis'ma... Tom 1: 1832–1867* [Letters. Vol. 1: 1832–1867]. Ed. by A.S. Dolinin. Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoe Publ.

Dostoevskii, F.M., 1973a. ‘Zimnie zametki o letnikh vpechatleniyakh’ [‘Winter notes on summer experiences’], in Dostoevskii, F.M., *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomah. Tom 5: Povesti i rasskazy. 1862–1866; Igrok: Roman* [Complete Works: in 30 vols. Vol. 5: Stories. 1862–1866; The Gambler: Novel]. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ., pp. 46–98.

Dostoevskii, F.M., 1973b. ‘Zapiski iz podpol’ya’ [‘Notes from the Underground’], in Dostoevskii, F.M., *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomah. Tom 5: Povesti i rasskazy. 1862–1866; Igrok: Roman* [Complete Works: in 30 vols. Vol. 5: Stories. 1862–1866; The Gambler: Novel]. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ., pp. 99–179.

Dostoevskii, F.M., 1975a. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomah. Tom 13: Podrostok* [Complete Works: in 30 vols. Vol. 13: The Teenager]. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ.



Dostoevskii, F.M., 1975b. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomah. Tom 14: Brat'ya Karamazovy: Roman v 4 ch. s epilogom. Knigi 1–10* [Complete Works: in 30 vols. Vol. 14: The Karamazov Brothers: Novel in 4 parts with epilogue. Books 1–10]. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ.

Dostoevskii, F.M., 1976a. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomah. Tom 15: Brat'ya Karamazovy. Knigi 11–12. Epilog. Rukopisnye redaktsii* [Complete Works: in 30 vols. Vol. 15: The Karamazov Brothers. Books 11–12. Epilogue. Handwritten revisions]. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ.

Dostoevskii, F.M., 1976b. 'Chernoye nabroski' ['Rough sketches'], in Dostoevskii, F.M., *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomah. Tom 15: Brat'ya Karamazovy. Knigi 11–12. Epilog. Rukopisnye redaktsii* [Complete Works: in 30 vols. Vol. 15: The Karamazov Brothers. Books 11–12. Epilogue. Handwritten revisions]. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ., pp. 199–374.

Dostoevskii, F.M., 1983. 'Son smeshnogo cheloveka' ['The Dream of a Ridiculous Man'], in Dostoevskii, F.M., *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomah. Tom 25: Dnevnik pisatelya za 1877 god. Yanvar'–avgust* [Complete Works: in 30 vols. Vol. 25: A Writer's Diary for 1877. January–August]. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ., pp. 104–118.

Dostoevskii, F.M., 1985. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomah. Tom 28, kn. 2: Pis'ma, 1860–1868* [Complete Works: in 30 vols. Vol. 28, bk. 2: Letters, 1860–1868]. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ.

Dostojevskij, F.M., 1914. 'Die Brüder Karamazow', in Dostojevskij, F.M., *Sämtliche Werke. 1. Abt., 10. Bd.* München: Piper.

Dostojevskij, F.M., 1920a. 'Aus dem Dunkel der Großstadt: acht Novellen', in Dostojevskij, F.M., *Sämtliche Werke. 2. Abt., 20. Bd.* München: Piper.

Dostojevskij, F.M., 1920b. 'Der Traum eines lächerlichen Menschen', in Dostojevskij, F.M., *Sämtliche Werke. 2. Abt., 20. Bd.* München: Piper.

Dostojevskij, F.M., 1920c. 'Der Jüngling', in Dostojevskij, F.M., *Sämtliche Werke. Bd. 8. Zweiter Band.* München: Piper.

Dostojevskij, F.M., 1921. 'Autobiografische Schriften', in Dostojevskij, F.M., *Sämtliche Werke. 2. Abt., 11. Bd.* München: Piper.

Dostojevskij, F.M., 1926. *Der unbekannte Dostojevskij.* Ed. by Rene Fulop-Miller and Friedrich Eckstein. München: Piper.

Dostojevskij, F.M., 1928. *Die Urgestalt der Brüder Karamasoff: Dostojevskis Quellen, Entwürfe und Fragmente.* Erläut. von W. Komarowitsch; mit einer einleitenden Studie von Prof. Dr. S. Freud. München: Piper.

Heidegger, M., 1927. *Sein und Zeit.* Halle: M. Niemeyer.

Lieb, F., 1927. *Glaube und Offenbarung bei Hamann.* München: C. Kaiser.

Lieb, F., 1929. *Das westeuropäische Geistesleben im Urteile russischer Religionsphilosophie*. Tübingen: Mohr.

Lieb, F., 1929. 'Protestantizm i pravoslavie' ['Protestantism and Orthodoxy'], *Put'*, 16, pp. 69–81.

Motroshilova, N.V., 2013. *Martin Khaidegger i Khanna Arendt: bytie — vremya — lyubov'* [Martin Heidegger and Hannah Arendt: Being — Time — Love]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.; Gaudeamus Publ.

Schestow, L., 1924. *Dostojewskij und Nietzsche*. Köln: Marcan-Verlag.

Stein, L. von., 1921. *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*. Bd. II. München: Drei Masken Verlag.

Tschezewskij, D., 1929. 'Schiller und die "Brüder Karamazow"', in *Zeitschrift für slavische Philologie*, vol. 6, pp. 1–42.