

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 128–142.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2021. Vol. 4, no. 4. P. 128–142.

Научная статья / Original article

УДК 821.161.1:1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-128-142

ДРУГОЙ В РЕЛИГИОЗНО-ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО


Николай Викторович Рябчинский

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»,

Москва, Россия, rnv98@yandex.ru



 **Аннотация.** Несмотря на обширные исследования, направленные на рассмотрение экзистенциальных и религиозных аспектов творчества Ф. М. Достоевского, проблеме *Другого* как основополагающему концепту в данной исследовательской области не было уделено должного внимания. Задача статьи — восполнить этот пробел. На основе анализа некоторых художественных произведений, дневниковых и черновых записей Достоевского, а также их сопоставления с некоторыми местами Священного Писания и экзистенциальной мыслью XX столетия, в частности представленную философией М. Хайдеггера, высказывается гипотеза, что концепт Другого — одна из детерминант мысли Достоевского, дающая ключ к осмыслению религиозно-экзистенциальных воззрений писателя. Утверждается, что в вопросе онтологических оснований природы человека Достоевский исходит из понятия Всеединства, под которым понимается изначальная онтологическая укорененность субъекта в Боге посредством со-бытия с ближним. Ближний представлен как Другой,

© Рябчинский Н. В., 2021

соприсутствие которого необходимо для полноты бытия субъекта. Показывается, что грехопадение осмысливается Достоевским не просто как отпадение человека от Бога, но прежде всего как его отчуждение от своего ближнего, который вследствие отчуждения становится Другим. Как христианский мыслитель, Достоевский постулирует необходимость человеку вернуться к изначальному состоянию Всеединства, что возможно осуществить только при готовности субъекта принять Другого в качестве ближнего. Таким образом, доказывается, что проблема Другого — ключевая для осмысления религиозно-экзистенциальных воззрений Достоевского. Кроме того, концепт Другого позволяет рассматривать религиозно-экзистенциальные воззрения Достоевского в контексте современного философского дискурса, тем самым открывает новые перспективы философского исследования его творчества.



Ключевые слова: Другой, ближний, Всеединство, Ф. М. Достоевский, М. Хайдеггер, философская антропология, экзистенциализм



Благодарности: Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).



Ссылка для цитирования: Рябчинский Н. В. Другой в религиозно-экзистенциальной мысли Ф. М. Достоевского // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 128–142.
<https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-4-128-142>.

Literature. Philosophy. Religion

THE OTHER IN THE EXISTENTIAL THOUGHT OF F. M. DOSTOEVSKY

Nickolay V. Ryabchinskiy

National Research University “Higher School of Economics”
(HSE University), Moscow, Russia, rnv98@yandex.ru



Abstract. Despite extensive research aimed at examining the existential and religious aspects of F. M. Dostoevsky's work, the problem of the Other as a fundamental concept in this field of research has not been given due attention. The purpose of the article is to fill this gap. We set a hypothesis that the concept of the Other determines

Dostoevsky's existential thought, which is based on the analysis of Dostoevsky's writings, as well as their comparison with select places of the Holy Scripture and with the existential thought of the 20th century, particularly so the work of M. Heidegger. We argue that Dostoevsky understands the ontological basis of human nature as proceeding from the concept of Unity, which he understands as the original ontological rootedness of the subject in God through the co-existence (being-) with his neighbor. Here the neighbor is represented as the Other, whose co-presence is necessary to complete the subject's being. We show that Dostoevsky interprets the Fall not just as the falling of man from God, but also as alienation from his neighbor, who is now represented as the Other as a result of alienation. As a Christian thinker, Dostoevsky postulates the necessity for man to return to the original state of Unity. Man will realize this state only if the subject is ready to reaccept the Other as his neighbor. Thus, we try to prove that the problem of the Other is the key for understanding Dostoevsky's religious and existential views. Additionally the concept of the Other allows us to consider Dostoevsky's religious and existential views in the context of modern philosophical discourse, thereby opening up new prospects for the philosophical study of his works.



Keywords: Other, neighbor, Unity, F. M. Dostoevsky, M. Heidegger, philosophical anthropology, existentialism



Acknowledgments: The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).



For citation: Ryabchinskiy, N.V. (2021) ‘The Other in the Existential Thought of F.M. Dostoevsky’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(4), pp. 128–142. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-128-142.

В связи с кризисом классической философии, который характеризуется прежде всего так называемой «смертью субъекта»¹, в философском дискурсе XX века возникает и приобретает особое значение концепт Другого. Эксплицитная разработка проблемы Другого как экзистенциальной категории представлена в работах М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра, имплицитно же

¹ Метафора, означающая невозможность существования в философии прежнего картезианского субъекта, постулируемого как нечто изначально «самоданное», целостное и самодостаточное.

эта тема осмысливалась М. М. Бахтиным, М. Бубером, Э. Мунье и др. Однако особое развитие экзистенциальная проблема Другого получила именно в работах Э. Левинаса, который, по собственному признанию², во многом вдохновлялся произведениями Ф. М. Достоевского. Большую роль творчество Достоевского сыграло и в становлении философских взглядов Бахтина, Сартра, Бубера, как и многих других экзистенциальных мыслителей. Это дает основания полагать, что задействовать концепт Другого непосредственно для раскрытия экзистенциальных аспектов творчества самого Достоевского было бы правомерно и продуктивно. Между тем какого-либо обширного исследования на этот счет до сих пор не было осуществлено, а те известные немногочисленные исследования, в которых осуществляется попытка задействовать концепт Другого при осмыслении отдельных произведений Достоевского, носят преимущественно филологический характер. С целью частично восполнить этот пробел данная статья представляет собой попытку философской интерпретации религиозно-экзистенциальных аспектов творчества Достоевского в контексте тех перспектив, которые непосредственно открываются при обращении к концепту Другого.

Исходный пункт исследования заключается в признании невозможности раскрытия экзистенциальных аспектов творчества Достоевского в отрыве от той религиозной, в частности христианской, традиции, в контексте которой мысль Достоевского развивалась. Причем стоит учитывать специфику этой традиции, поскольку Достоевский развивал свои идеи не просто в согласии с общехристианской парадигмой, но в русле именно «почвеннического» христианства, с присущим ему специфичным пафосом соборности и «всемства». В этом смысле христианство для Достоевского — это религия в первую очередь не *личного* Бога³, но единого Бога для всех. Идею эту, в частности, Достоевский наметил уже в 1864 году в одном черновом наброске для будущей (так и не реализованной) статьи с характерным названием «Социализм и христианство». Текст начинается словами: «Бог есть идея человечества собирательного, массы⁴, *всех*» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 191]. Примечательно, что Достоевский сам подчеркивает слово «всех». Из этого фрагмента видно, что он связы-

² См. его последнее интервью [Левинас, 2000, с. 357–359].

³ Идея личного Бога свойственна скорее протестантизму, нежели восточному и католическому христианству (поскольку *katolikos* буквально означает «вселенская», «соборная»), что отмечал и сам Достоевский. В отечественной философской традиции наиболее последовательно идея личного Бога была развита в философии Л. Шестова.

⁴ Стоит учитывать, что во времена Достоевского слово «масса» еще не приобрело той характерной негативной коннотации, которую мы имеем в виду сегодня в связи с «массовым обществом». Такое понятие возникает лишь в XX веке.

вает с Богом некое «соборное» состояние человека. Более наглядно эта мысль выражена Достоевским в другой черновой записи того же периода, которую он делает на следующий день после смерти своей первой жены Марии Дмитриевны. Эта запись по сути своей глубоко экзистенциальна, представляет собой рассуждения Достоевского на тему бессмертия и цели человека в мире и среди прочего содержит крайне интересное место, где писатель прямо называет Бога «лоном всеобщего синтеза» [там же, с. 173]. Причем такое состояние синтеза или соборности нужно понимать как нечто первичное по отношению к состоянию отдельности, *субъектной выделенности*⁵.

В этом отношении Достоевский особенно близок Вл. Соловьеву, поскольку исходит из ситуации некоего Всеединства, понимаемого как изначальная онтологическая укорененность человека в *со-бытии* с ближним⁶. Для прояснения этой точки зрения обратимся к Священному Писанию. В книге Бытия читаем: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божьему сотворил его; мужчину и женщину сотворил *их*» (Быт. 1:27), и далее: «Когда Бог сотворил человека, по подобию Божьему создал его, мужчину и женщину, сотворил *их* и благословил *их*, и нарек им имя — человек — в день сотворения *их*» (Быт. 5:1–2). При обращении к данным местам Священного Писания необходимо делать акцент не на последовательности — сначала мужчина, потом женщина, — но на *единовременности* их сотворения («сотворил *их*» и т. д.). Исходя из такого прочтения, концепция Всеединства уже имплицитно подразумевает фигуру Другого, который в данном контексте представлен в модальности *ближнего*. Этот Другой-ближний⁷ оказывается тем, чье *соприсутствие* изначально необходимо для полноты бытия субъекта⁸.

Кроме того, все в том же черновом наброске «Социализм и христианство» Достоевский пишет: «Когда человек живет массами (в первобытных патриархальн<ых> общинах, о которых остались предания) — то человек живет *непосредственно*» [там же, с. 192]. Можно предположить, что те самые «первобытные патриархальные общины, о которых остались только предания», в представлении Достоевского соответствуют именно райской жизни человечества, предшествовавшей его грехопадшему состоянию. Так, если вне-

⁵ На это, в частности, указывает то специфическое слово, которое Достоевский использует, когда, рассуждая дальше о положении отдельного человека, он именно говорит о «*раздробленном* на личности состоянии» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 192].

⁶ Подробнее об этом см. статью Т. А. Касаткиной [Касаткина, 2018, с. 263 и далее].

⁷ В дальнейшем эти два понятия будут разведены.

⁸ Примечательно, что такому взгляду абсолютно противоположна позиция Сартра, согласно которому Другой всегда ограничивает субъекта и грозит ему потерей собственной свободы.

теистические экзистенциальные философы постулируют, что человек всегда себя обнаруживает уже *заброшенным* в мир⁹, то Достоевский этой заброшенности предпосылает некое состояние «непосредственности», характеризующееся прежде всего отсутствием какой-либо выделенности *субъективного Я*.

Однако в таком случае возникает вопрос: каким образом происходит субъектная выделенность человека из состояния изначального Всеединства? Сам Достоевский описывает эту ситуацию следующим образом:

Затем наступает время переходное, то есть дальнейшее развитие, то есть цивилизация. (Цивилизация есть время переходное.) В этом дальнейшем развитии наступает феномен, новый факт, которого никому не миновать, это развитие личного сознания и отрицание непосредственных идей и законов (авторитетных, патриархальных, законов масс). <...> Это состояние, то есть распадение масс на личности, <...> есть состояние болезненное. Потеря живой идеи о Боге тому свидетельствует. Второе свидетельство, что это есть болезнь, есть то, что человек в этом состоянии чувствует себя плохо, тоскует, теряет источник живой жизни, не знает непосредственных ощущений и все сознает.

[Там же]

Нетрудно обнаружить, что в этом фрагменте мы явно имеем дело со специфической интерпретацией Достоевским библейского сюжета грехопадения. На это, в частности, указывает множество деталей, наиболее очевидные из которых — момент возникновения у человека самосознания («развитие личного сознания»), а также утрата своего богоподобия («потеря живой идеи о Боге»), равно как и потеря «источника живой жизни».

Для наглядности снова обратимся к тексту Священного Писания. Искушая Еву плодами с древа познания добра и зла, змий говорит: «...в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3:5), что, собственно, и происходит, когда соблазнившаяся Ева подносит плоды Адаму. Ибо сказано: «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясание» (Быт. 3:7). Согласно этому сюжету, вследствие вкушения запретного плода у человека возникает самосознание (рефлексия), что знаменует его выход из состояния «непосредственности», а значит, и прекращение восприятия Другого (ближнего) как самого себя, как продолжения себя. Так, человек увидел себя со стороны — увидел отдельным, *отделенным* от своего ближнего и от Бога. Следствием это-

⁹ Причем «мир» понимается прежде всего не как мир объектов, но как мир Других.

го самосознания оказывается двойное отчуждение: сначала отчуждение от Бога, затем — *отречение* от ближнего. Так, когда Бог спрашивает Адама: «Не ели ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?» — тот отвечает: «Жена, которую Ты мне дал, она мне дала, и я ел» (Быт. 3:12). В этот момент он отрекается от Бога, поскольку слова «Ты мне дал» знаменуют снятие с себя ответственности и перенос ее на Бога; затем Адам отрекается от жены, которая и есть его единственный ближний: «она дала мне, и я ел». Таким образом, вследствие своего грехопадения человек не просто отпал от Бога, но оказался отчужденным от своего ближнего, который теперь стал Другим. Отсюда можно прямо вывести определение: *Другой* есть *отчужденный ближний*, то есть сам концепт Другого в данном контексте приобретает специфику именно *грехопадшего состояния*. Причем само грехопадение мыслится Достоевским прежде всего как отчуждение ближнего, следовательно, выпадение из Всеединства и уже как следствие этого выпадения — отпадение и от Бога¹⁰.

Кроме того, анализируя цитированный фрагмент чернового наброска «Социализм и христианство», невозможно не обратить внимание, что для описания современного, то есть грехопадшего состояния человека Достоевский весьма специфическим образом использует понятие «цивилизация». Помимо того, что цивилизация в тексте прямо обозначена как некое *переходное время*, которое характеризуется «развитием личного сознания» и, как следствие, «отрицанием непосредственных идей и законов» и «потерей веры в Бога» (что в рамках общехристианской парадигмы полностью соответствует грехопадшему состоянию человека), Достоевский прямо определяет ее как *процесс* «распадения масс на личности». В таком контексте цивилизация — это переходный период, который сменяет время онтологической укорененности человека в событии с ближним и знаменует распад изначального Всеединства. Неспроста в «Братьях Карамазовых» старец Зосима будет говорить о современном состоянии человечества как *периоде всеобщего уединения* [см. там же, т. 14, с. 275]. Подобная тенденция к уединению, то есть обособлению личности от всех, согласно Достоевскому, достигла своего апофеоза именно в западноевропейской цивилизации, где «развитие лица дошло до крайних пределов» [там же, т. 20, с. 192]. Сам Достоевский имел возможность убедиться в этом лично во время заграничной поездки 1862 года, непосредственные впечатления от которой он изложил в своем публицистическом очерке «Зимние заметки о летних впе-

¹⁰ Так, Достоевский пишет: «Человек как личность всегда в этом состоянии [то есть грехопадшем. — Н. Р.] <...> становился во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и всех [то есть закону Всеединства. — Н. Р.]. Терял поэтому *всегда* веру и в Бога» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 192].

чатлениях», вышедшем в 1863 году в журнале «Время». Главная особенность этого произведения заключается в том, что оно, пользуясь выражением протестантского теолога и мыслителя Ф. Либ, содержит «убийственную критику западноевропейской буржуазии» [Либ, 2021, с. 57], то есть современной европейской цивилизации. В частности, рассуждая в одном месте о неудачах западного социализма¹¹, Достоевский замечает: цивилизованный европеец больше всех «толкует о братстве как великой движущей силе человечества», однако сам в себе он не находит основания для братского единства всех людей, поскольку в западной цивилизации больше не осталось «братского начала», а осталось лишь «начало личное, начало особняка, усиленного самосохранения, самопромысления, самоопределения в своем собственном Я» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 79]. Западная цивилизация, таким образом, в глазах Достоевского приобретает роковой характер, поскольку способствует именно укоренению современного человека в его грехопадшем состоянии отчужденности и самозамкнутости.

Линия критики западной цивилизации с позиции разоблачения всей ее деструктивности для основ духовной природы человека была продолжена Достоевским в повести «Записки из подполья». Эта повесть, впервые вышедшая в свет зимой 1864 года, стала как бы предварительным итогом размышлений Достоевского по поводу самых насущных для него вопросов и в этом отношении имеет несомненную значимость для уяснения основных его идей¹², в том числе относящихся к проблеме Другого.

В «Записках из подполья» Достоевский, среди прочего, представил свое виденье логического следствия тенденции к атомизации общества, провоцируемой именно развитием «лица» в западной цивилизации. Так, например, не столько в размышлениях, сколько в самом образе героя повести автор изобразил весь ужас и деструктивность для человека состояния «отброшенности к своему собственному Я» [Либ, 2021, с. 59]. В этом смысле «подпольный человек» не просто типичный представитель «русского большинства», как в одном месте о нем говорит сам Достоевский¹³ — он воплощает образ именно совре-

¹¹ Представленного прежде всего в социальном учении французских «утопистов» Ш. Фурье и П. Ж. Прудона.

¹² Указание, что все последующее за «Записками» творчество Достоевского есть лишь развитие его идей, уже сформулированных со всей отчетливостью или только намеченных в этой повести, давно стало общим местом в достоевистике.

¹³ В одном из черновых набросков, написанных уже в контексте только вышедшего тогда в свет романа «Подросток» (1875), Достоевский вспоминает «Записки из подполья», про которые пишет: «Я горжусь, что впервые вывел настоящего человека русского большинства и впервые разоблачил его уродливую и трагическую сторону» [Достоевский, 1972–1990, т. 16, с. 329].

менного человека, «тронутого развитием европейской цивилизации» и «отрепившегося от почвы и народных начал» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 107]. В его образе узнается цивилизованный человек вообще — *беспочвенный* человек, выпавший из «лона всеобщего синтеза» и утративший непосредственную экзистенциальную связь со своим ближним. Действительное отличие «подпольного» героя от любого реального цивилизованного человека, согласно мысли Достоевского, только одно — «подпольный человек» лишь усиливает изначальное противоречие между «всеми» и собственным «Я», доводя ситуацию до логического предела¹⁴. Так, он провозглашает окончательный разрыв вселенских связей во имя утверждения своего «Я», когда гордо выкрикивает из недр своего «подпольного» одиночества знаменитые слова: «...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» [там же, с. 174].

Такая позиция «подпольного» героя явно напоминает хайдеггеровский возвращенный самому себе *Dasein*, что служит интересным основанием для сопоставления взглядов двух мыслителей. Как известно, в центре философского проекта М. Хайдеггера находится вопрос *о бытии*, одной из главных форм которого, с точки зрения философа, выступает *Dasein*. Несмотря на то что *Dasein* всегда относится к реальности существования человека, ибо представляет собой бытие, «какое мы всегда сами суть»¹⁵, Хайдеггер принципиально разводит это понятие с понятием картезианского субъекта¹⁶, предлагая разуметь его прежде всего как «бытие-в-мире». Это «бытие-в-мире» изначальное обнаруживает себя не в одиночестве, а в повседневном совместном пребывании с Другими. В этом плане повседневное существование уже предполагает присутствие Другого, по отношению к которому *Dasein* выступает как со-бытие. Так, по Хайдеггеру, раскрывается экзистенциально-онтологический смысл этого понятия: «“Другие” означает не то же что: весь остаток прочих помимо

¹⁴ На это указывает сам «подпольный»: «Что же собственно до меня касается, то ведь я только доводил в моей жизни до крайности то, что вы не осмеливались доводить и до половины, да еще трусость свою принимали за благоразумие, и тем утешались, обманывая себя сами» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 178].

¹⁵ См. замечание французского философа Доминика Жанико по поводу проблем перевода понятия *Dasein* на французский язык, которое приводит А. Г. Черняков в своем послесловии к переводу лекций Хайдеггера [Черняков, 2001, с. 443].

¹⁶ В откровениях «подпольного человека», которые составляют первую часть «Записок из подполья», содержатся все предпосылки для критики картезианского субъективизма классической философии. В этом смысле размышления «подпольного» героя отчасти как бы предвзвешивают философию Хайдеггера.

меня, из коих выделяется Я, другие это наоборот те, от которых человек сам себя большей частью *не* отличает, среди которых и он тоже» [Хайдеггер, 1997, с. 118]. Как в концепции Всеединства, из которой исходит Достоевский, человек изначально онтологически укоренен в совместном бытии со своим ближним (*единовременность сотворения*), так и хайдеггеровский Dasein изначально обнаруживает себя уже сосуществующим с Другими в контексте единого мира на общем основании: «На основе этого *совместного* бытия-в-мире мир есть всегда уже тот, который я делю с другими. Мир присутствия есть *совместный-мир*. Бытие-в есть *со-бытие* с другими. Внутримирное по-себе-бытие есть *со-присутствие*» [там же].

Однако существенное отличие философской позиции Хайдеггера заключается в том, что это изначальное со-бытие с Другими рассматривается им как *неподлинный способ бытия* Dasein, поскольку предполагает именно неопределенное, безличное существование, лишенное собственной аутентичности. Под понятием «другие» Хайдеггер подразумевает не конкретного Другого как личность человека или совокупность всех других людей, но именно способ повседневного бытия в мире, выраженный принципом «*быть как все*», то есть растворить свою идентичность в das Man: «“Другие”, которых называют так, чтобы скрыть свою сущностную принадлежность к ним, суть те, кто в повседневном бытии с другими ближайшее и чаще всего “*присутствуют*”. Их кто не этот и не тот, не сам человек и не некоторые и не сумма всех. “Кто” тут неизвестного рода, *люди*» [там же, с. 126].

Растворенности Dasein в безличности и бессмысленности das Man как неподлинному способу бытия-в-мире Хайдеггер противопоставляет путь индивидуализации, предполагающий выход из неопределенности со-бытия с другими и обретение собственной *самости* (аутентичности). Эта самость проявляет себя как чистая спонтанность и свобода Dasein, то есть способность Я утвердить самого себя в бытии и реализовать собственный жизненный проект, исходя из собственных возможностей. Так, обретение подлинности Dasein, по Хайдеггеру, достигается за счет смены установки с «*бытия-с-другими*» на установку «*бытие-для-себя*».

В этой же логике находится и «подпольный человек», который воспринимает Других как массовое *Они*, угрожающее его самости потерей себя, что характерно выражено в его словах: «Я-то один, а они-то *все*» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 125]. Как и хайдеггеровский Dasein, «подпольный человек» больше всего ценит *собственную личность и индивидуальность*, для спасения которой он сознательно оставляет служебное место, разрывает все свои социальные связи и окончательно изолируется от всех: «*моя квартира была мой особ-*

няк, моя скорлупа, мой футляр, в который я прятался от всего человечества» [там же, с. 168]. В этой изоляции он создает себе искусственную микросреду («особняк», «скорлупа», «футляр»), где нет никаких посягательств безличного «*всемства*», а есть только его воля, которая, согласно «подпольному человеку», единственная способна удовлетворить его потребность в самоопределении и самоутверждении.

В этом месте становится наглядным расхождение позиций Хайдеггера и Достоевского. Согласно Хайдеггеру, именно преодоление изначальной растворенности в «*бытии-с-другими*» делает возможным «услышать зов бытия» и обрести *Dasein* свою аутентичность. Для Достоевского же такой путь ведет к окончательной потере себя.

Достоевский показывает на примере «подпольного человека», что в основании потребности к самоопределению заложен эгоистический механизм, поскольку она направлена на определение собственного «Я» через отчуждение от *иного* и противопоставление тому, что является принципиальным «не-Я», то есть в первую очередь противопоставление Другому. Это противопоставление приводит к неизбежному конфликту с Другим, в котором личность должна отстоять себя и свое право на *самость*. Порождением этого конфликта становится гордость, которая возникает в результате столкновения *Я* с *Другим*. В этом отношении очень показательным воспоминанием «подпольного» героя о своих отношениях со школьными товарищами: «Товарищи встретили меня злобными и безжалостными насмешками за то, что я ни на кого из них не был похож. Но я не мог насмешек переносить; я не мог так дешево уживаться, как они уживались друг с другом. Я возненавидел их тотчас и заключился от всех в пугливую уязвленную гордость» [там же, с. 139]. Так, в своем исследовании, посвященном психоаналитическому и философскому анализу проблематики «подполья» в произведениях Достоевского, Р. Жирар¹⁷ именно гордость считает «основополагающим психологическим и метафизическим» фактором, определяющим все «проявления подпольной жизни» [см. Жирар, 2012, с. 68].

«Подпольная» гордость проявляет себя как стремление личности самоутвердиться, но не в пределах собственной *самости*, а путем расширения границ своего *Я* за счет подавления Другого, что в конечном итоге приобретает патологическую форму ницшеанской воли к власти. В финальной сцене «Записок из подполья», когда проститутка Лиза приходит к «подпольному человеку», этот мотив довольно четко артикулируется в его словах: «Что ты мне

¹⁷ В этом плане работа Жирара оказывается замечательным примером исследований, в которых обосновывается необходимость рассматривать проблему «подполья» исключительно как магистральную и во многом определяющую все творчество Достоевского.

тогда же не кинула в рожу, когда я тебе рацеи-то читал: “А ты, мол, сам зачем к нам зашел? Мораль, что ли, читать?” *Власти, власти мне надо было тогда, игры было надо, слез твоих надо было добиться, унижения, истерики твоей — вот чего надо мне было тогда!* [курсив мой. — Н. Р.]» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 173]. Впрочем, по сравнению со многими другими героями Достоевского, которые впоследствии оказываются носителями «подпольной» идеи самоутверждения, «подпольный человек» только «школьничает с краю», пользуясь выражением Кириллова. Главная заслуга героя «Записок из подполья» в том, что он эту идею с предельной отчетливостью формулирует, однако сам не идет в ней до конца.

На примере образа «подпольного человека» Достоевский попытался выразить мысль, что эгоистическая установка на «бытие-для-себя» есть путь, который ведет лишь к духовному разложению личности и смерти, ибо выпадение из со-бытия с Другим есть выпадение в чистое *ничто*. Однако наиболее показательно эта мысль была выражена писателем на примере других его героев, наследующих «подпольную» идеологию своеволия. Так, например, Раскольников, чья полная ницшеанского духа воля к власти оформилась в так называемую «наполеоновскую идею», согласно которой крайнее проявление собственной власти есть отрицание Другого, то есть убийство, уже после совершенного им преступления сделал характерное признание: «Разве я старушонку убил? Я себя убил, а не старушонку! Тут-таки разом и ухлопал себя, навеки!» [там же, т. 6, с. 322]. Из этого признания следует, что убийство Другого оказывается символическим самоубийством, поскольку субъект изначально укоренен в совместном бытии с Другим и сам в себе основания не имеет. Так, в частности, проблематика «подполья» раскрывает перед нами всю «беспочвенность предоставленного самому себе человека», дерзнувшего обосновать собственный экзистенциальный проект из самого себя. Идея, что зацикленность личности на своей *самости* в конечном итоге приводит к утрате основы собственного бытия, была также выражена Достоевским в «Братьях Карамазовых»: «Ибо всякий-то теперь стремится отделить свое лицо наиболее, хочет испытать в себе самом полноту жизни, а между тем *выходит из всех его усилий вместо полноты жизни лишь полное самоубийство*, ибо вместо полноты определения существа своего впадают в совершенное уединение [курсив мой. — Н. Р.]» [там же, т. 14, с. 275].

Какое решение предлагает сам Достоевский? В том же черновом тексте он пишет: «Если б не указано было человеку в этом его состоянии [то есть грехопадшем, состоянии распавшегося Всеединства. — Н. Р.] цели — мне кажется, он бы с ума сошел всем человечеством. Указан Христос» [там же, т. 20, с. 192].

Следовательно, *сам Христос* и есть путь. Ведь что, собственно, сделал Христос? Он пришел в мир и умер *за всех*, тем самым восстановил в полноте сущностное единство всех, ибо, как сказано апостолом, «мы примирились с Богом смертью Сына Его» (Рим. 5:10). Своей смертью Христос фактически открыл человеку путь к утраченному в результате грехопадения источнику «живой жизни». Он открыл ему путь к нарушенному Всеединству. Достоевский прямо пишет, что цель человека — «возвращение в непосредственность, в массу» [там же, с. 192]. Именно в со-бытии с Другим, согласно Достоевскому, и возможно обрести подлинную *самость*. Для этого необходимо только понять, что Другой — это не угроза и не граница собственного Я, а его продолжение, и что для обретения субъектом всей первоизданной полноты бытия необходимо не отрицать Другого, а приобщить его в качестве *ближнего*. Такое приобщение Другого в качестве ближнего достигается за счет конкретной этической установки, которую воплощают все «христологические» герои Достоевского (прежде всего Соня Мармеладова, князь Мышкин и Алеша Карамазов). Эта установка выражается, во-первых, в отказе субъекта от какого-либо осуждения Другого (принципиальное «неосуждение») и, во-вторых, в осознании своей личной ответственности за него.

Список источников

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1972–1990. 30 т.

Жирар Р. Достоевский. От двойника к единству // *Жирар Р.* Критика из подполья. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 42–133.

Кантор В. К. «Подпольный человек» против «новых людей», или О торжестве зла в мироустройстве // *Кантор В. К.* Две родины Достоевского: попытка осмысления. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. С. 341–365.

Касаткина Т. А. Философия всеединства Ф. М. Достоевского // Литература и религиозно-философская мысль конца XIX — первой трети XX века: К 165-летию Вл. Соловьева. М.: Водолей, 2018. С. 262–271.

Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.-СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.

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.

Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639 с.

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

Черняков А. Г. Послесловие переводчика // Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 442–445.

References

Dostoevskii, F.M. (1972–1990) *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh* [Complete Works: in 30 vols] (30 vols). Leningrad: Nauka Publ. Leningradskoe otdelenie.

Zhirar, R. (2012) ‘Dostoevskii. Ot dvoynika k edinstvu’ [‘Dostoevsky. From the Double to the Unity’], in Zhirar, R. *Kritika iz podpolia* [Resurrection from the Underground]. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye Publ., pp. 42–133.

Kantor, V.K. (2021) “‘Podpolnyy chelovek’ protiv “novykh lyudey”, ili O torzhestve zla v miroustroystve’ [“‘The Underground Man’ against “the New People”, or On the Triumph of Evil in the World Order’], in Kantor, V K. *Dve rodiny Dostoyevskogo: popytka osmysleniya* [The Two Motherlands of Dostoevsky: An Attempt at Comprehension]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., pp. 341–365.

Kasatkina, T.A. (2018) ‘Filosofiya vseystva F.M. Dostoyevskogo’ [‘The Philosophy of the Unity of F.M. Dostoevsky’], in *Literatura i religiozno-filosofskaya mysl kontsa XIX — pervoy trety XX veka: K 165-letiyu Vl. Solovyeva* [Literature and religious and philosophical thought of the late XIX — first third of the XX century. To the 165th anniversary of Vl. Solovyov]. Moscow: Vodoley Publ., pp. 262–271.

Levinas, E. (2000) *Izbrannoye. Totalnost i beskonechnoye* [Selected Works. Totality and Infinity]. Moscow-St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ.

Lib, F. (2021) ‘Problema cheloveka u Dostoyevskogo (popytka bogoslovskogo tolkovaniya)’ [‘The Dostoevsky’s Problem of Man (An Attempt of Theological Interpretation)’], *Filosoficheskiye pisma. Russko-evropeyskiy dialog* [Philosophical Letters. Russian and European Dialogue], 4(2), pp. 53–86. (In Russ.)

Sartre, J.-P. (2000) *Bytiye i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology]. Moscow: Respublika Publ.

Heidegger, M. (1997) *Bytiye i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem Publ.

Chernyakov, A.G. (2001) ‘Poslesloviye perevodchika’ [‘Translator’s Afterwords’], in Heidegger, M. *Osnovnyye problemy fenomenologii* [The Basic Problems of Phenomenology]. Translated from the German by A.G. Chernyakov. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., pp. 442–445.

Информация об авторе: Н. В. Рябчинский — стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: N. V. Ryabchinskiy — Research Assistant at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 02.12.2021;
одобрена после рецензирования 06.12.2021;
принята к публикации 07.12.2021.

The article was submitted 02.12.2021;
approved after reviewing 06.12.2021;
accepted for publication 07.12.2021.