

Grzegorz Przebinda
Uniwersytet Jagielloński

ДОСТОЕВСКИЙ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ И РАЕ НЕЗЕМНОМ

Теперь представьте себе, что нет Бога и бессмертия души (бессмертие души и Бог — это всё одно, одна и та же идея). Скажите, для чего мне тогда жить хорошо, делать добро, если я умру на земле совсем? Без бессмертия-то ведь всё дело в том, чтоб только достигнуть мой срок, и там хоть всё гори. А если так, то почему мне (если я только надеюсь на мою ловкость и ум, чтоб не попасться закону) и не зарезать другого, не ограбить, не обворовать, или почему мне если уж не резать, так прямо не жить на счет других, в одну свою трубу? Ведь я умру, и всё умрет, ничего не будет!

(Из письма Ф.М. Достоевского Н.Л. Озмидову, февраль 1878 г.)¹.

Поздний Достоевский, писавший в 1878 году свой последний большой роман *Братья Карамазовы*, был свято уверен, что человек с высоким уровнем сознания (не «цветок» или «корова»), не верящий в бессмертие души, с необходимостью придет к идее рационального самоубийства². Интересно, что приверженцем и глашатаем такого взгляда еще десятью годами ранее писатель сделал своего самого демонического героя, Алексея Кириллова из *Бесов*. Этот несостоявшийся инженер-мостостроитель (напомним, что и Достоевский был по образованию инженером), который с отчаянием отбросил любую мысль о существовании жизни за рубежом естественной смерти, хотел вместе с тем — причем в буквальном смысле — построить вечную жизнь на земле, и эта вечная жизнь должна была иметь «досмертную» форму, то есть не предваряться фактом Воскресения. Кириллов отбрасывал

¹ Ф.М. Достоевский: *Полное собрание сочинений в тридцати томах*. Ленинград: Издательство Наука, Ленинградское отделение 1972–1990. Ленинград 1988. Т. 30, кн. 1: *Письма 1878–1881*, с. 10.

² Там же, т. 23: *Дневник писателя за 1876 год. Май–Октябрь*. Ленинград 1981, с. 146–148.

«будущую вечную жизнь», а верил — в «здешнюю вечную»³. Как новый Прометей, он возжигал лампаду перед иконой Спасителя, считая Его высшим человеком на всей земле. Тем не менее (и это составляло фундамент его трагико-героического мировоззрения) он не мог уверовать в личное воскресение Иисуса. Вот что Кириллов говорит молодому Верховенскому:

— Слушай большую идею: был на земле один день, и в середине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: «Будешь сегодня со мною в раю». Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения. Не оправдывалось сказанное. Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека — одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после Ему такого же, и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда. А если так, если законы природы не пожалели и Этого, даже чудо свое же не пожалели, а заставили и Его жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и диаволов водевиль. Для чего же жить, отвечай, если ты человек?⁴.

Чтобы самому не впасть в мировоззренческий скептицизм и не совершить самоубийство от отчаяния, Кириллов должен был восстать против идеи «прежнего Бога», а затем рациональным поступком утвердить свой бунт. «Для меня нет выше идеи, что Бога нет»⁵, поскольку традиционный, а по сути «фиктивный Бог» не исполнил своего великого обетования, ибо не сумел дать людям личного бессмертия. На пустое место необходимо поэтому поставить себя самого, и только тогда наступит рай на земле, в котором не будет зла, а люди станут «как боги». Однако подвиг низвержения традиционного Бога, как утверждал Кириллов, чрезвычайно труден и должен завершиться трагическим действием. Доказательство смерти Бога только тогда приобретет неопровержимую силу, если будет подкреплено осознанным самоубийством ниспровергателя. Эсхатологическое самоубийство, которое теоретически обосновывает Кириллов, не имеет ничего общего с самоубийством от отчаяния, ибо после совершения становится преддверием новой жизни:

Но я заявлю своеволие, я обязан уверовать, что не верую. Я начну, и кончу, и дверь отворю. И спасу. Только это одно спасет всех людей и в следующем же поколении переродит физически; ибо в теперешнем физическом виде, сколько я думал, нельзя быть человеку без прежнего бога никак. Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего — Своеволие! Это всё,

³ Там же, т. 10: *Бесы*. Ленинград 1974, с. 188.

⁴ Там же, с. 471.

⁵ Там же, с. 471.

чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую страшную свободу мою. Ибо она очень страшна. Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою⁶.

Кириллов таким образом, как никто из героев Достоевского, соперничал с Богом на эсхатологическом уровне, перенеся свой спор с Создателем на арену битвы за индивидуальное бессмертие для всех. Даже Людвиг Фейербах, сторонник и глашатай идеи естественного человекобога, никогда не решился провозгласить, что необходимо отправить в небытие физическую смерть. А созданный Достоевским Кириллов — это, возможно, лучшее свидетельство того, как европейские идеи обретали на российской почве экзистенциально-апокалиптический масштаб. Осуществляемый здесь акт «улучшения созданного Богом» должен был служить реабилитации тезиса из Книги Бытия, что всё, Богом сотворенное, было хорошо⁷. Эсхатологическое самоубийство как трагическое начало преобразования человека в бога становилось восьмым, самым важным днем творения. Герой заявил также о возможности задержать время исключительно усилием земного человека. Ведь время было исключительно «субъективной идеей», которая без надобности убивает людей. Новый человекобог сам должен уничтожить идею времени, чтобы осуществить главное предсказание Апокалипсиса: «В Апокалипсисе ангел клянется, что времени больше не будет»⁸. А это «отсутствие времени» означает вечное личное существование в истории.

Если, однако, в Божественном Откровении бессмертие было гарантировано воскресением Богочеловека, то в «проекте» Кириллова оно должно было стать следствием индивидуального, первого и последнего эсхатологического самоубийства человекобога. Кириллов выводит из этого также следствия для этики на времена перед последним преобразованием человека и мира. Перед самоубийством, как он объясняет Ставрогину, всё было «хорошо», т.е. безразлично. Если кто-то «размозжит голову» в отмщение за обиду ребенка, это будет так же хорошо, как если бы этого не делать, подобно тому точно так же, как если кто-то «с голоду умрет, а кто обидит и обесчестит девочку»⁹. В мире, где правит смерть, всё «хорошо» и всё «позволено». Именно поэтому Кириллов соглашается пойти на переговоры с Петром Верховенским, хотя искренне его ненавидит. Ведь сегодня «всё хорошо», а завтра, когда наступит первый день без смерти, молодой Верховенский будет раздавлен, как гнида.

⁶ Там же, с. 472.

⁷ См. там же, с. 450.

⁸ Там же, с. 188. Ср. Откр 10, 6.

⁹ Там же, с. 189.

Пока же, однако, Прометей и человекобог *in spe* действует в соответствии с поручением гниды, хотя бы из каприза. Рай начнется назавтра.

Конструируя образ этого героя, автор иногда придавал ему и собственные черты, что делало Кириллова одержимым глашатаем личного бессмертия, понимаемого, однако, в чуждом Достоевскому имманентном духе. Сам писатель, понятно, никогда не верил в возможность вечного индивидуального существования в границах биологически-исторической имманентности, но был непоколебимо уверен, что без личного бессмертия вся человеческая жизнь вместе с наукой и человеческой деятельностью была бы абсолютно бессмысленной. Для автора *Бесов* настоящий противник Господа Бога должен был прежде всего победить физическую смерть. Сам Достоевский был уверен, что образ Кириллова — не плод его авторской фантазии, но отражение главных черт и устремлений русских атеистов XIX века, которые надеялись собственными силами привести мир к спасению. Можно указать также на влияние *Сущности христианства* Фейербаха: этой книгой русские анти-теисты 1840-х годов зачитывались взахлеб, а тому, кто не знал немецкого, восторженно пересказывали. И всё же, несмотря на многочисленные существенные сближения с программой тогдашних русских анти-теистов, план Кириллова выразительно перерастал свою эпоху. Ведь даже Фейербах в конечном счете согласился с фактом, что человек как личность умирает безвозвратно, живя затем только в природе и памяти близких. Так что же, Достоевский, как некоторые полагают, навязал Кириллову свои собственные проблемы и велел их решать в острой схватке с Богом христиан? Отнюдь нет. Писатель вообще не экстраполировал на русских анти-теистов своих собственных экзистенциальных забот, но в гениальном озарении сумел провидеть дальнейшее развитие секуляризованного эсхатологизма в России. Достоевский, создавая своего Кириллова, не знал еще учения Николая Федорова (1829–1903), который в конце 1870-х выдвинул прометеевский проект Воскрешения Умерших Отцов. Это полагалось научно-техническим процессом, который позволит «достигнуть через всех, конечно, людей познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира, так чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, т.е. сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине»¹⁰. Прозорливость Достоевского, однако, доказывается, прежде всего, фактом, что в образе Кириллова он предугадал развитие марксизма и квазимарксизма в России. Александр Солженицын сказал в Лихтенштейне, что главные беды современнос-

¹⁰ Н.Ф. Федоров: *Философия общего дела. Статьи, мысли и письма*. Под ред. В.А.Кожевникова и Н.П. Петерсона, т. 1. Верный: Типография Семиреченского Областного Правления 1906. Reprint: Lausanne: L'Age D'Homme 1985, с. 442.

ти проистекают из взгляда, утверждающего, что смерть индивидуума — это финал всего космоса. «Après moi le déluge!» („После меня хоть потоп!“), — как говорит один из героев *Идиота*, смертельно больной Ипполит Терентьев¹¹. Корни этого этического эгоизма кроются, как позже утверждал Солженицын, в Просвещении и марксизме¹². Такой тезис писателя вызвал бы однако неприятие многих ортодоксальных марксистов, например Георгия Плеханова, который смерть отдельного человека считал естественным явлением, даже органичным обогащением космоса¹³. И все же Солженицын был прав, хотя не удосужился логически обосновать свой тезис. Интуиция смерти как неустранимого элемента физического космоса является центральным ядром классического марксизма. Солженицын считает, что истинным выражением этой идеологии была практика российского большевизма — как ленинизма, так и сталинизма. И абсолютно прав Солженицын в вопросе большевистского понимания индивидуальной смерти. Еще в раннем СССР существовало убеждение, стойкое в некоторых кругах и по сей день, что смерть будет существовать лишь до тех пор, пока ее не устранил наука. «Пусть всегда будет солнце, пусть всегда буду я...».

Великая цель Кириллова — достичь личного бессмертия — была и целью самого Достоевского, как минимум, с периода каторги в Омске и ссылки в Семипалатинск (1850–1859). Еще пребывая в крепости в Тобольске, в январе 1850 года писатель получил из рук жены декабриста Натальи Фонвизиной Евангелие, которое затем набожно хранил всю жизнь. Сразу же после каторги он написал письмо дарительнице, которое представляется одним из важнейших источников для понимания его тогдашнего мировоззрения:

Не потому, что Вы религиозны, но потому, что сам пережил и прочувствовал это, скажу Вам, что в такие минуты жаждешь, как «травя иссохшая»¹⁴, веры, и находишь ее, собственно, потому, что в несчастье яснее истина. Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до

¹¹ Ф.М. Достоевский: *Полное собрание сочинений в тридцати томах*. Т. 8: *Идиот*. Ленинград 1973, с. 321.

¹² А. Солженицын: *На пороге нового тысячелетия: политика, нравственность, прогресс*, „Русская мысль“. Париж 1993, № 3997, с. 16–17.

¹³ Г.В. Плеханов: *Избранные философские произведения в пяти томах*. Москва: Государственное издательство политической литературы 1956–1958. Т. 3. Москва 1957, с. 376. Ср. S.H. Baron: *Plekhanov. The Father of Russian Marxism*. Stanford: Stanford University Press 1963, с. 376. Ср. G. Przebinda: *Marksizm jako ukoronowanie immanencji (Gieorgij Plechanow)*. W: G. Przebinda: *Od Czaadajewa do Bierdajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*. Kraków: Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności 1988, с. 376.

¹⁴ Ср.: Пс 102 (101), 5, 12; Ис 42, 15.

гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной¹⁵.

Таким образом, скептицизм Кириллова по отношению прежде всего к вере в личное воскресение Христа был отчасти и скептицизмом самого Достоевского. Открытая Бахтиным полифония (многоголосье) его романов имела свои глубинные истоки в коренном конфликте в мировоззрении самого писателя, который метался между надеждой на жизнь вечную и мрачным скептицизмом, «что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»... Что бы это могло означать? Отбросим сразу два толкования, которые напрашиваются едва ли не сами. Первое состоит в том, что Христос Достоевского не был всемирным, но исключительно «русским Христом». Однако письмо Фонвизиной было написано более чем за двадцать лет до *Дневника писателя*, и Достоевский был тогда далек от своих более поздних националистических идей. Второе же толкование — это то, что под словом «истина» Достоевский мог подразумевать атеистически-рационалистическую «истину» людей 40-х годов. Если бы так, то это не составляло бы для Достоевского существенной проблемы, поскольку, когда он писал свое письмо, у него уже не было сомнений, на стороне какой «истины» он находится. Откуда всё же исходит этот конфликт и почему Достоевский предпочитает остаться со Христом, нежели с истиной (в прямом ее значении)? Ответ можно получить как раз через образ Кириллова. Истина в понимании Достоевского состоит исключительно в личном воскресении Христа, что, по мнению писателя, не является стопроцентно достоверным в рамках скептического человеческого *ratio*. В записных книжках Достоевского 1860–1862 гг. можно найти следующее откровение:

Чудо воскресения нам сделано нарочно для того, чтоб оно впоследствии соблазняло, но верить должно, так как этот соблазн (перестанешь верить) и будет мерою веры¹⁶.

¹⁵ Ф.М. Достоевский: *Полное собрание сочинений в тридцати томах*. Т. 28, кн. 1: *Письма 1832–1859*. Ленинград 1985, с. 176.

¹⁶ Там же, т. 20: *Статьи и заметки 1862–1865*. Ленинград 1980, с. 152.

Из этого следует, как заметил в связи с творчеством Достоевского Чеслав Милош, что на земле уже давно невозможна детская вера, поскольку искреннее верование в жизнь после смерти всегда требует героизма, чтобы пройти сквозь «огонь сомнения»¹⁷. Коль скоро сам Основатель христианства не навязывал людям своей точки зрения, то Достоевский — вопреки тому, что приказал затем совершить Кириллову, — предпочитал отказаться от истины, как только в его сознании она оказалась внеположной Христу. Иными словами, если бы Иисус не воскрес, то самостоятельный поиск человеком этого пути стал бы, как интуитивно судит писатель, причиной еще больших несчастий, чем отказ от воскресения¹⁸. Но в мире Достоевского при этом выразительно различаются возможный в перспективе «рай Христов» и внеисторический «рай Бога Отца»¹⁹. Рай Христов, который должен осуществиться как всеобщее братство на земле, писатель противопоставлял «разумному эгоизму» просветителей, способному, как полагал Достоевский, привести только к земному «царству Ваала». Однако рай Христа — названный в *Дневнике писателя* в 1881 году «нашим русским социализмом» и «всесветным единением во имя Христово»²⁰ — был для писателя только увенчанием земной жизни человека, то есть необходимым вступлением для внеисторического существования:

Но достигать такой великой цели [«рая Христов»] — Г.П., по моему рассуждению, совершенно бессмысленно, если при достижении цели всё угасает и исчезает, то есть если не будет жизни у человека и по достижении цели. Следственно, есть будущая, райская жизнь. [...] Антихристы ошибаются, опровергая христианство следующим главным пунктом опровержения: 1) «Отчего же христианство не царит на земле, если оно истинно; отчего же человек до сих пор страдает, а не делается братом друг другу?» Да очень понятно почему: потому что это идеал будущей, окончательной жизни человека, а на земле человек в состоянии переходном. Это будет, но будет после достижения цели, когда человек переродится по законам природы окончательно в другую натуру, которая не женится и не посягает, и, 2-е. Сам Христос проповедовал свое учение только как идеал, сам предрек, что до конца мира будет борьба и развитие (учение о мече), ибо это закон природы, потому что на земле жизнь

¹⁷ Cz. Miłosz: *Ziemia Ulro*. Kraków: Wydawnictwo Znak 1994, с. 72.

¹⁸ Писатель, который пронзительно жаждал личного бессмертия, переживал вместе с тем минуты тяжких сомнений — например, когда созерцал в Базеле картину Гольбейна-младшего *Мертвый Христос* и говорил, «что от такой картины вера может пропасть» — Л.П. Гроссман: *Семинарий по Достоевскому. Материалы, библиография и комментарии*. Москва–Петроград: Госиздат 1922, с. 59.

¹⁹ Иначе считает Милош: «Достоевский был, я бы сказал, лишен Бога Отца, и единственной его надеждой было держаться Христа» — Cz. Miłosz: *Ziemia Ulro*..., с. 69.

²⁰ Ф.М. Достоевский: *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, т. 23, с. 19.

развивающаяся, а там — бытие, полное синтетически, вечно наслаждающееся и наполненное, для которого, стало быть, «времени больше не будет»²¹.

Достоевский добавлял еще, что внеисторический Бог (и здесь не шла речь о Христе, а именно о Боге Отце) — «это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многообразии, в Анализе». Человек же «идет от многообразия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию»²². В терминологии Достоевского это означало «рай Христов» как преддверие «будущей райской жизни». Но писатель часто задавал себе вопрос, может ли человек, находящийся по эту сторону вечности, иметь хотя бы приблизительное представление о «крае вневременном». В *Преступлении и наказании* Свидригайлов высказывает опасение, что вечность, которая всем кажется «великой идеей», неподвластной человеческому разуму («что-то огромное, огромное!»), может на деле оказаться тесной «одной комнаткой» или чем-то вроде «деревенской бани, закоптелой», со страшными пауками по грязным углам²³. Совершенно иначе представляет себе рай князь Мышкин из *Идиота*, уверенный, что его болезнь (эпилепсия) — точнее, не сама болезнь, а короткий миг перед приступом, так называемая аура, и первая секунда приступа — переносит человека в вечность, а ощущение жизни и самосознание в такие моменты десятикратно сильнее. В здравом рассудке Мышкин часто считает, что эти проблески высшего сознания являются результатом болезни. Поэтому они не могут возвращаться после контакта с «высшим бытием», но, напротив, делают человека «низшим созданием». Однако герой *Идиота* силой сердца отбрасывал этот рационалистический скептицизм и человеческое здравомыслие:

Какое до того дело, что это напряжение ненормальное, если самый результат, если минута ощущения, припоминаемая и рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слития с самым высшим синтезом жизни?²⁴

«Вечная секунда», или начало эпилепсии, становилась, в понимании князя, воплощением апокалиптического «времени больше не будет». Это, как написал Достоевский, «та же самая секунда, в которую не успел пролиться опрокинувшийся кувшин эпилептика Магомета, успевшего,

²¹ Там же, т. 20, с. 173–174.

²² Там же, т. 20, с. 174.

²³ Там же, т. 6: *Преступление и наказание*. Ленинград 1973, с. 221.

²⁴ Там же, т. 8, с. 188.

однако, в ту же самую секунду обозреть все жилища аллаховы»²⁵. Сохранилось воспоминание современницы Достоевского, которое также подтверждает, что писатель трактовал эпилепсию как «священную болезнь». После восклицания «Есть Бог, есть!» Достоевский добавил:

Вы все, здоровые люди, и не подозреваете, что такое счастье, то счастье, которое испытаем мы, эпилептики, на секунду перед припадком. Магомет уверяет в своем Коране, что видел рай и был в нем. Все умные дураки убеждены, что он просто лгун и обманщик. Ан нет! Он не лжет! Он действительно был в раю в припадке падучей, которою страдал, как и я. Не знаю, длится ли это блаженство секунды, или часы, или месяцы, но верьте слову, все радости, которые может дать жизнь, не взял бы за него!²⁶

Очень близко и Кириллов в *Бесах* описывал Ивану Шатову свое эсхатологическое напряжение:

Всего страшнее, что так ужасно ясно и такая радость. Если более пяти секунд — то душа не выдержит и должна исчезнуть. В эти пять секунд я проживаю жизнь и за них отдаю всю мою жизнь, потому что стоит. Чтобы выдержать десять секунд, надо перемениться физически²⁷.

В ответ же услышал: «Берегитесь, Кириллов, падучая!»²⁸. Естественно, не любая болезнь и не любая эпилепсия были в глазах Достоевского взглядом в вечность. Ведь падучей болезнью страдал и Смердяков (в романе *Братья Карамазовы*), но для него болезнь могла только стать алиби при обвинении в отцеубийстве. Очень сильным интуитивным ощущением «метафизического рая», утраченным сразу же после отказа от веры в бессмертие души, обладал Иван Карамазов... Проблема теодицеи — одна из центральных в мировоззрении и Ивана, и самого Достоевского, который, как и его герой, чрезвычайно остро ощущал проблему зла в мире и прекрасно знал, что в сердце «широкого человека» борются между собою два идеала красоты — идеал Мадонны и идеал содомский:

Красота! Перенести я притом не могу, что иной высший даже сердцем и с умом высоким человек начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, что уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы

²⁵ Там же, с. 189.

²⁶ С.В. Ковалевская: *Из «Воспоминаний детства»*. В кн.: *Достоевский в воспоминаниях современников*. Т. 1–2. Москва: Художественная литература 1964, т. 1, с. 347.

²⁷ Ф.М. Достоевский: *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, т. 10, с. 450.

²⁸ Там же, с. 451.

сузил. [...] Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В содоме ли красота? Верь, что в содоме-то она и сидит для огромного большинства людей. [...] Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей²⁹.

В 1877 году в своем *Memento. На всю жизнь* Достоевский поместил замечание, что планирует написать *Русского Кандида*. Частью нереализованного замысла стал именно литературный образ Ивана Карамазова. Как русский Кандид, он бунтовал против оптимистической теистической гармонии Лейбница, дополняя иронию вольтеровского *Лиссабонского землетрясения* своей мрачной поэмой *Великий Инквизитор*... Чтобы в полной мере понять это «произведение», необходимо предпринять попытку вписать *Великого Инквизитора* в драматическую эволюцию мировоззрения самого Ивана. Такой подход позволит более полно оценить полифонический характер романа Достоевского, обусловленный прежде всего внутренней логикой всех фигурирующих в романе идеологий, даже анти-теистической. Великий Инквизитор хотел следующего: обеспечив людей хлебом, сохранить в них при помощи трех сил — «чуда, тайны и авторитета»³⁰ — сохранить в них веру в трансцендентность и личное бессмертие:

Тихо умрут они, тихо угаснут во имя твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградой небесною и вечною³¹.

Эта цитата приводит нас к сути прометеевской миссии Великого Инквизитора, которая, с точки зрения ее внутренней логики, состоит в обеспечении счастья людскому стаду в мире смерти. Однако этого счастья Великий Инквизитор не жаждал для себя, ибо для его разума не могло быть никакой радости в мире без Бога, где каждая человеческая личность обречена в итоге на гибель:

Будет тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла³².

Таков у Ивана, вопреки радостному мировоззрению тогдашних социалистов, последний его рациональный вывод, который вместе с тем должен был стать великим воплощением мечты и устремлений всех

²⁹ Там же, т. 14: *Братья Карамазовы. Книги I–X*. Ленинград 1976, с. 100.

³⁰ Там же, с. 232.

³¹ Там же, с. 236.

³² Там же, с. 236.

предшествующих атеистических героев из *Пятикнижия Достоевского*. Но Иван высказывает еще и такое удивительное суждение: «Ибо если бы и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они»³³.

А для кого же это «сослагательное» нечто? Ответ несложен: именно для той горстки, которая сумела здесь, на земле, взять в свои руки судьбы всего космоса. Вот та великая цель, для которой стоило бы пожертвовать «сотней миллионов голов» — чужих голов, естественно. Вот способ найти ген бессмертия для горстки героев-жрецов...

* * *

Единственным противоядием от подобных бредней была в мире Достоевского вера в бессмертие вечное, которая, однако, трудно приходила и к «положительным» героям, балансирующим между христианством и атеизмом. В этом отношении наиболее характерна фигура одухотворенного Алеши, который мог быстро перейти на позиции Ивана, как, впрочем, и Иван мог потенциально признать правоту своего младшего православного брата, о котором Достоевский замечает:

Едва только он, задумавшись серьезно, поразился убеждением, что бессмертие и Бог существуют, то сейчас же, естественно, сказал себе: «Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю». Точно так же, если б он порешил, что бессмертия и Бога нет, то сейчас бы пошел в атеисты и в социалисты (ибо социализм есть не только рабочий вопрос, или так называемого четвертого сословия, но по преимуществу есть атеистический вопрос, вопрос современного воплощения атеизма, вопрос Вавилонской башни, строящейся именно без Бога, не для достижения небес с земли, а для сведения небес на землю)³⁴.

Итак, Достоевский упрекает «социалистов» не за утопизм, то есть за мечту о рае на земле, а вменяет им в вину низведение рая на землю, то есть «приземление» горнего идеала, а соответственно, и ограничение человека лишь эмпирическим масштабом. Но и великий Федор Достоевский был ли сам свободен от подобных искушений?

Когда в *Бесах* Шатов оглашал идеологию, которая в XX веке привела к печам нацистских крематориев: «Никогда еще не было, чтоб у всех или у многих народов был один общий бог, но всегда и у каждого был особый. [...] У всякого народа свое собственное понятие о зле и добре и свое собственное зло и добро», — то услышал из уст нигилиста Ставрогина, что такой взгляд низводит Бога до «простого атрибута

³³ Там же, с. 236.

³⁴ Там же, с. 25.

народности»³⁵. Распространено суждение, что в этом споре Достоевский на стороне Шатова, доказательством чему могут служить некоторые фрагменты *Дневника писателя*. Однако Владимир Соловьев хотя и замечал, что Достоевский при обсуждении национального вопроса становился «выразителем самого элементарного шовинизма»³⁶, но утверждал вместе с тем, что образ Шатова по самому замыслу был критикой национализма:

Уже в *Бесах* есть резкая насмешка над теми людьми, которые поклоняются народу только за то, что он народ, и ценят православие как атрибут русской народности³⁷.

Не все, однако, считали так, как Владимир Соловьев. Многие критики, повторим, отождествляли героя с автором. „Национализация” христианства Шатовым-Достоевским уже в 1873 году встретила справедливую отповедь со стороны атеиста и народника Николая Михайловского, который в отношении тезиса, что „каждый народ должен иметь своего Бога”, заявлял:

Сказать, что русский народ есть единственный народ-„богоносец” [...] значит «дерзать» еще не меньше, чем дерзал Лямшин или Петр Верховенский, пуская мышь в киоту, и чем вообще дерзают герои *Бесов*. Границы добра и зла забыты здесь не меньше, чем у Ставрогина, Шигалева, Верховенских. И, как они, г. Достоевский — Шатов — грешник не раскаянный, гордящийся своим грехом и не помышляющий об искуплении³⁸.

Квази-православный национализм стал позже объектом жестокой критики тех русских мыслителей, которым был близок «христоцентризм» Достоевского, но которые не могли согласиться со скандальной шовинизацией христианства у автора *Дневника писателя*. Снова обратимся к Владимиру Соловьеву, который в 1881 году написал:

Мы уже никак не можем сочувствовать выходкам того же Достоевского против «жидов», поляков, французов, немцев, против всей Европы, против всех чужих исповеданий³⁹.

³⁵ Там же, т. 10, с. 199.

³⁶ *Собрание сочинений В. С. Соловьёва*. Под редакцией и с примечаниями С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Фототипическое издание. Т. 11–12. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien 1966–1970, т. 6. Брюссель 1966, с. 414 (статья: *Из вопросов культуры*).

³⁷ Там же, т. 3. Брюссель 1966, с. 197 (статья *Три речи в память Достоевского. Первая речь*).

³⁸ Н.К. Михайловский: *Литературная критика и воспоминания*. Москва: Искусство 1995, с. 78.

³⁹ *Собрание сочинений В.С. Соловьёва*, т. 5. Брюссель 1966, с. 420 (статья: *Русский национальный идеал*).

В 1914 году Сергей Булгаков тоже весьма критически вспоминает идеологию Шатова, считая ее отражением взглядов самого Достоевского. Бог в трактовке Шатова становился атрибутом «народности», и такому роду религии Булгаков дал определение как «ветхозаветной или даже политеистической точки зрения, допускающей множество равноправных, борющихся между собою национальных богов»:

Шатов поистине оказывается идеологическим предшественником того болезненного течения в русской жизни, в котором национализм становится выше религии, а православие нередко оказывается средством для политики. Этот уклон был и в Достоевском, который знал его в себе и художественно объективировал в образе Шатова этот соблазн беса национализма, прикрывающегося религиозным облачением⁴⁰.

Николай Бердяев в начале 1920-х годов написал, что Достоевский в образе Шатова раскрыл существенную часть своей собственной души. „Изумительный диалог” Ставрогина и Шатова, в котором последний свою будущую веру в Бога хотел опереть на уже актуализированную веру в Россию и русский народ, в глазах Бердяева — «изобличение лжи религиозного народничества, религиозного идолопоклонства, изобличение опасности народнического мессианского сознания»⁴¹.

В этом и состоит главный, не разгаданный по сей день парадокс Достоевского, величие и вместе с тем слабость писателя-мыслителя... С одной стороны, он сумел гениально показать в русском атеизме квазирелигиозную компоненту, из которой произрастают великие трагедии человечества в XX веке, а с другой — сегодня любой либерал и атеист может заявить, что если христианство, описанное во всей своей отвратительной красе в *Дневнике писателя*, — это «истинное христианство», то, пожалуй, лучше пройти катехизацию у постмодернистов.

Статья представляет собой расширенный вариант текста, который впервые появился, в сокращенном виде, на страницах журнала «Новая Польша» 2009, № 7–8 (110), с. 37–46.

⁴⁰ С. Булгаков: *Тихие думы. Из статей 1911–15 гг.* Paris: YMCA-Press 1976, с. 23 (статья: *Русская трагедия*).

⁴¹ Н.А. Бердяев: *Миросозерцание Достоевского*. В кн.: *Н.А. Бердяев о русской философии*. Ч. 1–2. Сост., вступ. ст. и примеч. В.В. Емельянова, А.И. Новикова. Ч. 1. Свердловск: Издательство Уральского университета 1991, с. 122.

Grzegorz Przebinda

DOSTOJEWSKI O NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY I RAJU POZAZIEMSKIM

Streszczenie

Celem artykułu jest przedstawienie prawosławnej ideologii Fiodora Dostojewskiego na podstawie jego wielkich powieści (*Braci Karamazow*, *Biesów* i *Idioty*) w konfrontacji z pisarskimi tezami z *Dziennika pisarza*. Pierwszy główny paradoks tego twórcy polegał na tym, że w jego światopoglądzie nie było miejsca na „ideowy środek”, czyli „humanizm areligijny”. Obowiązywała tam natomiast zasada „albo–albo” — albo ktoś wierzył w Boga i czynił dobrze bliźniemu, albo nie wierzył w Stwórcę i nieśmiertelność duszy ludzkiej i konsekwentnie uznawał, że „wszystko wolno”. Drugi paradoks Dostojewskiego był jeszcze większy. Pisarz bowiem, z jednej strony, zupełnie słusznie przestrzegał Rosję i Europę przed nadejściem antyludzkiej „cywilizacji ateistycznej” w XX wieku. Z drugiej jednak strony — sam sformułował w sensie pozytywnym takie idee światopoglądowe (np. nacjonalizm religijny), które w drugiej połowie XX wieku nieomal dorównały w swym okrucieństwie wobec człowieka bezbożnemu komunizmowi.

Grzegorz Przebinda

DOSTOEVSKY ON THE IMMORTALITY OF THE SOUL AND UNEARTHLY PARADISE

Summary

The article's aim was to present the Orthodox ideology of Fyodor Dostoevsky on the basis of his great novels (*The Brothers Karamazov*, *Demons* and *The Idiot*) in confrontation with the claims contained in a *Writer's Diary*. The principal paradox of the writer was that in his worldview there was no room for “ideological middleground” or “areligious humanism.” It was dominated by the either-or principle — either someone believed in God and did good to his neighbor or he did not believe in the Creator and immortality of the human soul and consequently accepted that “everything was allowed.” The second paradox of Dostoevsky was even greater. On the one hand, the writer, quite rightly, warned Russia and Europe against the arrival in the 20th century of an anti-human atheistic civilization. On the other, however, he himself developed such ideological concepts (e.g. religious nationalism) which when applied in the second half of the 20th century nearly equaled godless communism in the ruthless treatment of the human being.