

Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ И Л. ФЕЙЕРБАХ: ОБ ОДНОМ ИЗ ВОЗМОЖНЫХ ИСТОЧНИКОВ ДИАЛОГИЗМА ДОСТОЕВСКОГО

Рассматривается вопрос о возможном влиянии философии Л. Фейербаха на творческие поиски Ф.М. Достоевского. Этот вопрос особенно важен в связи с тем, что Фейербах одним из первых ставит проблему «Ты» и считается предтечей философии диалога. В данном исследовании сопоставляются формула Фейербаха «Человек человеку Бог» и евангельский принцип «Относись к другому, как Бог относится к тебе», действующий у Достоевского, и устанавливается их несовпадение. В отличие от Достоевского, у немецкого философа нет принципиального различия полномочий Я и Другого, активной диалогической позиции Другого – «Ты» оказывается лишь объективацией самосознания. Однако «преддиалогическая» модель Фейербаха может быть сближена с «белкинской» конвенциональной моделью взаимоотношения с Другим, которая со времен «Бедных людей» опознается Достоевским как главное прозаическое открытие А.С. Пушкина. И в этом отношении Фейербах (наряду с Пушкиным) мог быть одним из стимулов в истории формирования диалогизма Достоевского.

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский; Л. Фейербах; диалог; русская литература XIX в.

Л. Фейербах традиционно считается одним из предтеч философии диалога. Можно ли считать идеи мыслителя истоком художественного диалогизма Ф.М. Достоевского?

В.А. Туниманов в комментарии к «Полному собранию сочинений» Достоевского показывает, что писатель прекрасно знал работы немецкого философа еще с 1840-х гг., когда трактаты Фейербаха были в центре внимания кружка Петрашевского – и в первую очередь его знаменитая книга «Сущность христианства» (1841) [1. Т. 12. С. 221–223]. В современном литературоведении эта проблема освещается в исследованиях И.П. Смирнова [2] и С.А. Кибальника¹.

Идеи немецкого мыслителя, рассматривающего сущность христианства с атеистической точки зрения, для Достоевского, конечно, являются предметом напряженной полемики, отталкивания. Но эта полемика ведется предельно заинтересованно и страстно, идеи Фейербаха, несомненно, проникают в самые глубокие складки религиозной философии Достоевского, что еще должно стать предметом внимательного изучения.

В главе «Бунт», в одном из важнейших диалогов Алеши и Ивана Карамазовых, говорится:

«– Я думаю, что если дьявол не существует и, стало быть, создал его человек, то создал он его по своему образу и подобию.

– В таком случае, равно как и Бога» [1. Т. 14. С. 217].

В философском контексте XIX столетия эта мысль четко ассоциируется именно с мыслью Фейербаха из «Сущности христианства»: Бог – необходимый элемент самосознания человека, объективированная потребность человека в бесконечном, идеальном и возвышенном, которая и делает человека человеком. Бог – это объективированная сущность человека, человек создал Бога по своему образу: «Сперва человек бессознательно и произвольно создает по своему образу Бога, а затем уже этот Бог сознательно и произвольно создает по своему образу человека» [3. С. 118].

Возможно, вопрос Ивана Карамазова о «слезинке ребенка» тоже навеян Фейербахом:

«Мы знаем, что бог *сострадает* нам и не только видит наши слезы, но и ведет счет всем нашим “слезинкам”, – как сказано в 56-м псалме”. – “Сын божий испытывает истинное сочувствие к нашим страданиям” (Melanchtonis et aliorum Declam. Argentor., Т. III, с. 286, 450). “Ни одна слезинка, – говорит Лютер по поводу девятого стиха цитированного выше 56-го псалма, – не

проливается даром; огромными выразительными буквами отмечается она на небе”. Но ведь существо, которое считает и “собирает” человеческие слезинки, несомненно, – в высшей степени сентиментальное существо» [3. С. 68].

В указанном псалме (55-й в славянской Библии) образ Бога, ведущего счет каждой человеческой слезинки, не дан с такой выразительностью, которую мы видим у Достоевского, но во фрагменте «Сущности христианства» Л. Фейербаха проявлен пафос, соизмеримый с тем, что мы видим в монологах Ивана Карамазова. У героя Достоевского противоположный пафос: он обвиняет Бога в том, что последний пренебрегает «слезинкой ребенка», но эта инверсия не нарушает тематического единства контекста.

Впрочем, у Достоевского мог быть и специальный интерес именно к Лютеру, цитируемому немецким философом, в первую очередь именно в связи с Иваном Карамазовым, поднимающим тему «слезинки» (общезвестно, например, что эпизод с бросанием стакана в черта имеет прообразом знаменитую историю о Лютере, бросавшем в черта чернильницу). Возможно также, что специфический образный подтекст «Иван – Лютер» воссоздается Достоевским через посредничество Фейербаха.

Однако самое важное в контексте вопроса о возможном влиянии Фейербаха на русского писателя то, что на этом материале вопрос о диалогизме Достоевского может быть переведен в контекст позитивного историзма (именно в этом аспекте немецкий мыслитель интересует названных выше исследователей темы «Достоевский и Фейербах»).

Насколько архитектоника отношений Я и Другого в мире Достоевского соотносима с концепцией другого человека у Фейербаха?

В «Сущности христианства» впервые делается попытка понятийного осмысления «ты-отношения»:

«Сознание мира есть смиряющее сознание; творение было “актом смирения”, но первым камнем преткновения, о который разбивается гордость личности, является “ты”, другое “Я”. Прежде чем вынести взгляд, не отражающий в себе образа нашего “Я”, “Я” должно закалить свой взор созерцанием “ты”. Другой человек является связующим звеном между мною и миром. Я завишу от мира и сознаю эту зависимость, ибо сперва я чувствую свою зависимость от другого человека» [3. С. 90].

Однако философскую концепцию Фейербаха нельзя считать в том же смысле диалогической, как художественную вселенную Достоевского, – мыслитель действительно может быть назван только предтечей диалогизма. Архитектоническая природа позиции Другого (Другой может сделать для меня то, что принципиально невозможно изнутри моей собственной жизни; в свою очередь, я как Другой в его кругозоре, могу сделать для него то, что он и я не можем сделать для самих себя) у Фейербаха не ухвачена. Смирение перед «Ты» у немецкого философа – это смирение самопознания. «Ты» для него – это объективация Я, объект самосознания Я:

«Человек сознает *самого себя* из предмета: сознание предмета есть *самосознание* человека. По предмету мы можем узнать человека, в нем проявляется его сущность: предмет представляет собой *явленную* сущность человека, его *истинное, объективное “Я”*» [3. С. 27].

Именно в таком ключе Фейербах интерпретирует антропологическую подоплеку разделения Бога на ипостаси в Троице – необходимость самосознания порождает саморазличение в Боге:

«Но одинокий Бог исключает существенную потребность всякой *двойственности*, любви, общения, действительного, полного самосознания – у него нет *другого “Я”*. Религия удовлетворяет эту потребность тем, что соединяет одинокое божественное существо с *другим*, вторым, *отличающимся* от него как *личность*, но однородным с ним по существу – с Богом-*Сыном*, отличным от Бога-*Отца*. Бог-Отец – это “Я”, Бог-Сын – “ты” <...> Второе лицо есть сознающий себя Бог, отличающий себя от себя в себе, противопоставляющий себя самому себе и поэтою являющийся своим собственным *объектом*. *Самоотличение* Бога от себя самого есть *основа* того, что от него отличается; следовательно, первопричина мира есть самосознание» [3. С. 78, 89].

Фейербах одним из первых ставит проблему другого человека, указывает на значимость его инаковости, «недостаточность» Я, но все-таки архитектурный смысл дружности остается вне его теоретического кругозора. Так или иначе точкой отсчета остается Я, «Ты» оказывается не более чем продуктом его объективации, саморазличения².

В диалогическом мире Достоевского архитектурно-основополагающим (в том числе для понимания отношений автора и героя) является различение позиций Я и Другого. В круг ценностных полномочий Я входит суд над собой и долг (с позиции Другого они не имеют событийной силы), Другой имеет право утверждать позитивную значимость Я, прощать, ценностно оправдывать Я (это невозможно изнутри Я).

Достоевский формулирует эту разницу полномочий Я и Другого в письме к А.Г. Ковнеру (1877 г.):

«Мне не совсем по сердцу те две строчки Вашего письма, где Вы говорите, что не чувствуете никакого раскаяния от сделанного Вами поступка в банке. <...> если я Вас и оправдываю по-своему в сердце моем (как приглашу и Вас оправдать меня), то все же лучше, если я Вас оправдаю, чем *Вы* сами себя оправдаете. <...> Христианин, то есть полный, высший, идеальный, говорит: “Я должен разделить с меньшим братом мое

имущество и служить им всем”. А коммунары говорят: “Да, ты должен разделить со мною, меньшим и нищим, твое имущество и должен мне служить”. Христианин” будет прав, а коммунары будут не прав» (выделено Достоевским. – А.К.)» [1. Т. 29. С. 139–140].

Разница между подходом коммунара и христианина в ценностных полномочиях, которые дает именно позиция в архитектонике диалога: то, что возможно для Я, невозможно для Другого, и наоборот³. Диалогизм Достоевского основывается именно на архитектурном (событийно-позиционном) различении Я и Другого, на торжестве «ты-отношения». С.Г. Бочаров так подытоживает результаты своего многолетнего пристального чтения, издания и комментирования книги Бахтина о Достоевском: «“Ты еси” вьячеславивановское, понятое как структурный принцип романа, и есть бахтинская полифония» [5. С. 55].

Диалог нельзя понимать как взаимодействие множества Я, как многокрасочность и многоликость проявлений реальности в духе шеллингианско-гегельянской модели. Диалог возможен только как корреляция Я и Другого. Речь идет не об обобщенной значимости еще одного конкретного бытия в контексте богатства вариаций действительности, а о настоящей *личной* нужде в Другом: Другой дает Я то, что оно не способно породить само, но без чего оно не может существовать: подтверждает его бытийную значимость, то, что это Я не напрасно живет на этом свете, что оно достойно любви и т.д.

На этой же *нужде* в Другом, «прибыльности» его ценностной активности (невозможности восполнить ее изнутри Я) основывается и позиция автора, эстетическая деятельность: художник (Другой) дает жизни то, что она не может породить сама [6]. Наиболее очевидно эта природа эстетического в диалогическом мире Достоевского.

Впрочем, Достоевский идет к выстраиванию «ты-отношения», ответственной авторской Дружести непросто, путем проб и ошибок. Динамику обретения автором ответственной позиции Другого по отношению к герою можно проследить по черновикам «Преступления и наказания». Следует помнить, что, согласно первоначальному замыслу Достоевского, это произведение должно было быть написано как исповедь от лица преступника, т.е. по той же модели, что и «Записки из подполья». Но потом в работе Достоевского происходит перелом, отраженный в следующей записи: «*Рассказ от себя*, а не от него. <...> Предположить нужно автора существом *всеведущим* и *не погрешающим*» [1. Т. 7. С. 148–149]. Видеть в другом человеке «ты» – значит, по Достоевскому, воспринимать его так же, как это делает Бог.

Как говорит Бахтин, христианский принцип отношения к Другому: «Чем я должен быть для другого, тем Бог является для меня» [6. С. 133]. Эту бахтинскую идею развивает и разъясняет С.Г. Бочаров. По указанию последнего так Бахтин перефразирует заповедь из Евангелия от Иоанна: «Как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин 13:34), которая может быть противопоставлена более известной заповеди из синоптических Евангелий «возлюбить ближнего, как самого себя» [7. С. 81, 95]. К.А. Степанян анализирует движение До-

стоевского от заповеди «возлюби ближнего, как самого себя» к «возлюби ближнего, как любит его Господь» (первая определяется как ветхозаветная) [8. С. 80].

Вот как это формулируется в «Братьях Карамазовых»: «Приидите, все равно приидите, любим вас. Ибо нас Господь столь возлюбил, что и не стоим того, а мы вас» [1. Т. 15. С. 246].

Этот контекст имеет отношение к теме «Достоевский и Фейербах». Если учитывать, что диалогическая архитектура Другого у Достоевского соотносится с позицией Бога («Относись к другому, как Бог относится к тебе» – в формулировке Бахтина), то возникает необходимость сопоставить этот тезис с теорией Людвиг Фейербаха о том, что религиозная интуиция Бога смежна с функцией другого человека в нашем кругозоре, со знаменитым афоризмом названного мыслителя «Человек человеку Бог» [3. С. 152].

При всей кажущейся близости этих подходов к проблеме Другого гораздо принципиальнее оказываются различия. В «Сущности христианства» показано, как нужно воспринимать другого человека в его значимой инаковости, но ничего не сказано, что значит быть Другим для какого-либо живущего и самосознающего Я – и это неизбежно, изнутри системы Фейербаха нет подхода к этому вопросу. В художественной вселенной Достоевского показано именно это архитектурное наполнение событийной позиции Другого. «Возлюби ближнего, как Бог любит тебя» – это понимание, что делать, будучи Другим для живущего человека (для какого-либо Я). «Человек человеку бог» – это модель восприятия другого⁴ изнутри Я.

Однако Фейербах, несомненно, мог быть одним из стимулов, под влиянием которых формируется диалогическая вселенная Достоевского. Более того, фейербаховская философия другого должна быть сопоставлена с одним из аспектов поисков русского писателя в этом проблемном поле.

Формула «Человек человеку бог» возникает у Фейербаха, когда он определяет Бога как родовое измерение человеческого. Бог, согласно исходной мысли философа, объективация человеческого самосознания, некая отделенная от человека сущность человеческого. Но отдельный индивид может не вмещать в себе бесконечную и идеальную сущность человека – именно в этом смысле Бог является родовым измерением. С этим измерением для самосознающего Я должен соотноситься, по Фейербаху, и другой человек: «Между мною и другим, – а другой есть представитель рода, и, даже будучи один, он заменяет мне потребность во *многих* других, имеет для меня *универсальное* значение, является как бы уполномоченным человечества и говорит мне, одинокому, как бы от его имени, поэтому я даже в обществе одного лица веду общественную, человеческую жизнь, – между мною и другим имеется сущностное, *качественное* различие. Другое есть мое «Ты» – хотя это относится к обеим сторонам – мое *второе “Я”*, *объективированный* для меня человек, мое *вскрытое внутреннее “Я”*, око, видящее самого себя» [3. С. 151].

Эту модель взаимодействия с Другим Достоевский тоже использует (восстанавливая его событийно-ценностную подоплеку, редуцированную у Фейербаха).

Через все творчество Достоевского, начиная с «Бедных людей», проходит освоение еще одной важной модели отношений Я и Другого, которую можно условно (хотя и в соотношении с понятийным контекстом Достоевского) назвать «белкинской». С одной из «Повестей Белкина» соотносит свой аксиологический идеал Девушкин, «белкинское» начало (по прямым указаниям Достоевского) важно также в «Униженных и оскорбленных» и «Подростке».

Поле ценностного напряжения организуется здесь следующим образом: аксиологическая обеспеченность дается не прибыльной активностью Другого (хотя и на основе Другости, за счет существенной потери Я в среде Другости), само живущее Я вкладывает в поступки материал для возможной оценки окружающих (т.е. ценностную выстроенность с точки зрения Другого), все делается с учетом существующих представлений о том, что хорошо и что плохо, по которым потом поступок будет оценен, жизнь строится из конвенциональных, всеми принятых и утвержденных в своей значимости аксиологических «кирпичиков». М.М. Бахтин характеризует такого рода ценностную систему как «биографическое» смысловое целое [6. С. 215–229].

По мысли Бахтина, в рамках такой аксиологической модели архитектурное различие Я и Другого нарушается не в направлении утраты подхода к Другому и растворении в Я – наоборот точкой отсчета является Другой, теряется архитектурное своеобразие Я [6. С. 226–227]. Не будем определять, применим ли этот тезис к системе немецкого философа (сам Фейербах, как показано выше, использует категории «Я» и «самосознание»), но такого рода склонность действительно характерна для материалистического объективизма. Не случайно мерилом ценностной значимости здесь оказываются предметно доказуемые свойства («заслуги»), которые можно документировано предъявить Другому (а не непредметная событийность «внутренней правды», которая признается Другим помимо мотивации) – этот принцип аксиологического обоснования Фейербах распространяет и на Бога:

«Уверенность в бытии Бога, которое, по свидетельству многих, кажется человеку более достоверным, чем его собственное существование, не есть нечто *непосредственное*: она обуславливается уверенностью в *качествах* Бога» [3. С. 39].

Конвенциональная «белкинская» аксиологическая модель занимает важнейшее место в творчестве Достоевского – но все же подчиненное. В романах Достоевского показан кризис этой традиционалистски-конвенциональной ценностной системы. Оказалось невозможным сохранить «честь смолоду», по пушкинской модели, просто следуя нормам порядочности (судьба Вареньки Доброселовой, матери Нелли и Наташи Ихменевой реализует эту идею буквально; так или иначе эта же проблема воплощена и в судьбах других героев). Конвенциональная аксиология беззащитна перед лицом провокации, перед позицией, не принимающей ее основ (гоголевский вариант такой провокации действует в «Бедных людях» и «Двойнике», авантюрно-фельетонный – в «Бедных людях» и «Униженных и оскорбленных»). Можно также вспомнить невозможность сохранить свое доброе имя в истории Ду-

ни Раскольниковой (в ее столкновении со Свидригайловым).

«Белкинская» система аксиологического выстраивания действительности совершенно незащищена перед Другим, цинически пренебрегающим ее правилами, ее нормами должного и недолжного, перед провокацией (ср. также проделанный Э.М. Жиликовой анализ кризиса такой модели жизни, которая оказывается «слабосердостью» перед лицом жестких требований реальности [9. С. 68–77]). Героям Достоевского приходится искать за пределами такого рода конвенциональной системы, без возможности опоры на значимые для всех аксиологические «кирпичики», в точке непосредственной встречи Я и Другого, перед лицом свободы Другого (в том числе свободы быть враждебным).

Несмотря на указанные точки несовпадения концепции другого человека у Фейербаха и художествен-

ной модели Другого у Достоевского, философские труды немецкого мыслителя могут считаться одним из источников, специфическим стимулом в истории формирования диалогического мира Достоевского.

Отдельного внимания заслуживает проблема влияния идей Фейербаха на концепцию почвы у русского писателя. Последняя родственна описанной выше «белкинской» модели ценностного взаимодействия с Другим, но не совпадает с ней полностью, поскольку для почвенной модели, по мысли Достоевского, характерна устойчивость перед испытанием, перед лицом зла (будь ли это пограничный опыт каторги или драматические страницы истории народа и т.д.).

Исследование возможного влияния философии Фейербаха позволяет по-новому осмыслить своеобразие художественных открытий Достоевского.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹С.А. Кибальник выступал с докладом о философских истоках Достоевского на конференции «Достоевский и мировая культура» в Санкт-Петербурге (2011).

²Ср.: «В молитве человек обращается к Богу на ты, т.е. громко и открыто объявляет бога своим *вторым* “Я”» (курсив автора. – А.К.) [3. С. 121].

³Ср. у М.М. Бахтина: «Иван – “глубокая совесть” – неизбежно даст рано или поздно категорический утвердительный ответ: я убил. Да себе самому, по замыслу Достоевского, и нельзя дать иного ответа. И вот тогда-то и должно пригодиться слово Алеши, именно как слово другого <...>. Алеша, как “другой”, вносит тона любви и примирения, которые в устах Ивана в отношении себя самого, конечно, невозможны» [4. С. 284–285].

⁴Слово «другой» пишется в данной работе с маленькой буквы, если речь идет о нейтральном смысле слова («другой человек») или о другом как пассивном объекте восприятия Я. С большой буквы («Другой») – если речь идет об архитектурно-напряженной позиции, когда Другой является источником диалогической активности по отношению к Я.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений и писем : в 30 т. Л. : Наука, 1972–1990.
2. *Смирнов И.П.* Отчуждение в отчуждении // *Текстомахия: Как литература отзывается на философию.* СПб. : Петрополис, 2010.
3. *Фейербах Л.* Сущность христианства // *Фейербах Л. Сочинения* : в 2 т. М. : Наука, 1995. Т. 2.
4. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского // *Бахтин М.М. Собрание сочинений* : в 7 т. М. : Русские словари ; Языки славянской культуры, 2002. Т. 6.
5. *Бочаров С.Г.* Бахтин-филолог: книга о Достоевском // *Вопросы литературы.* 2006. № 2.
6. *Бахтин М.М.* <Автор и герой в эстетической деятельности> // *Бахтин М.М. Собрание сочинений* : в 7 т. М., 2003. Т. 1.
7. *Бочаров С.Г.* Пустынный сеятель и Великий инквизитор // *Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»: Современное состояние изучения.* М. : Наука, 2007.
8. *Степанян К.А.* Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. СПб. : Крига, 2010.
9. *Жиликова Э.М.* Традиции сентиментализма в творчестве раннего Достоевского (1844–1849). Томск : Изд-во ТГУ, 1989.

Статья представлена научной редакцией «Филология» 24 апреля 2012 г.