



УДК 1(470)+929Достоевский

ДИНАМИКА ФИЛОСОФСКОГО ПРОЦЕССА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

В.П. Рожков

Саратовский государственный университет,
кафедра религиоведения и философской антропологии
E-mail: RozhkovVP@info.sgu.ru

В статье рассматривается движение философской мысли Ф.М. Достоевского. Источником процесса, по мнению автора, является духовный максимализм писателя как основа имманентной динамики его мировоззрения. В «героях-идеях» созданных им романов происходит постоянное отрицание максимализма разума максимализмом религиозной веры. Каждая мысль, каждое чувство доводится до абсолютного предела, момента абсурда собственного отрицания.

The Dynamics of Philosophical Process in F.M. Dostoevsky's Works

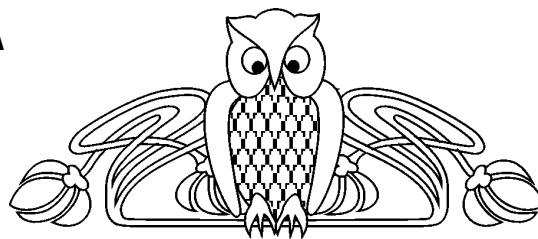
V.P. Rozhkov

The article is about the evolution of F.M. Dostoevsky's philosophical reflection. According to the author's spiritual maximalism as the basis of immanent dynamics of the writer's world out-look. There is constant negation of mind maximum by religions maximum in the «characters-ideas» of his novels and vice versa. Each thought, each feeling reach an extreme limit the absurdity his own moment of absurd negation.

В своих произведениях Ф.М. Достоевский ярко проявляет себя как писатель-философ. О его мировоззренческих позициях писали многие русские мыслители, и каждый из них выразил свое чувство и понимание его философии. Если попытаться объединить их характеристики, чтобы создать целостное представление о направлениях и особенностях философской рефлексии писателя, то, наверно, прежде всего можно привести заключение В.В. Зеньковского.

В своем труде по истории русской философии он правомерно отмечает, что «в главных «героях» Достоевского перед нами не только живая, конкретная личность, но в ее судьбе, во внутреннем логосе и диалектике ее развития прослеживается диалектика той или иной идеи»¹. Об этом размышляет и Ф.А. Степун. «Все герои Достоевского, – справедливо утверждает он, – живут идеями, исповедуют идеи, борются за идеи и разгадывают идеи. Иван Карамазов носится со своей идеей, Алеша пытается разгадать «тайну этой идеи», Смердяков снижает идею Ивана... Кириллов не перенес своей идеи, отчего и повесился. У Шатова своя идея, он страстно исповедует религиозный национализм. Сам Достоевский силится постигнуть «идею Европы»².

Но на каком основании и в какую философию выстраиваются эти идеи? И каков результат? Что возникает перед нами? Выстроенное из отдельных



идей целостное философское мировоззрение или философский процесс художественно-литературного синтеза мироощущения и миропонимания?

В первом случае необходимо выявление доминирующей мировоззренческой составляющей. И нельзя не заметить, что многие мыслители, представляющие русскую духовную традицию, обнаруживают такую безусловную доминанту в религиозном сознании. Достаточно обратиться к работам В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, Г.В. Флоровского, Н.О. Лосского, Б.В. Вышеславцева, В.В. Зеньковского, чтобы увидеть различные варианты выделения ими религиозного основания философии Достоевского. Показательно, например, что, усматривая преимущество и особенность творчества писателя в обращении к «общественному движению», В.С. Соловьев писал: «В силу своей веры Достоевский верно предугадывал высшую далекую цель всего движения, ясно видел отклонения от этой цели, по праву судил и справедливо осуждал их. Это справедливое осуждение относилось только к неверным путям и дурным приемам общественного движения, а не к самому движению, необходимому и желанному; это осуждение относилось к низменному пониманию общественной правды, к ложному общественному идеалу <...> Этот последний и для Достоевского был впереди: он верил не в пришедшее только, но и в грядущее Царство Божие <...>»³.

По другому выразил религиозность мировоззрения писателя Г.В. Флоровский. «Перед духовным взором Достоевского, – заключал он, – всегда стоял образ Христа. И он свидетельствовал о бесконечности Божественной любви к человеку»⁴.

В то же время, осмысливая творчество писателя-философа, даже представители религиозно-духовного миропостижения не могли не увидеть проявления идей-антиподов в его образах. Тот же В.С. Соловьев так характеризует динамику художественного мира Достоевского: «Здесь все в брожении, ничего не установилось, все еще только становится»⁵. Антиномии духа писателя ощутит С.Н. Булгаков, раскрывая трагедийность романа «Бесы». «Нет сомнения, – заявляет он, – что всеми «бесами», о которых рассказывает Достоевский в своем романе, был одержим он сам, и все его герои, в известном смысле, суть тоже он сам, во всей антиномичности своего духа. И ту духовную борьбу, которая раздирает Россию, он изживал в



своим всеобъемлющем духе»⁶. Автор фундаментального труда по истории русской философии В.В. Зеньковский прямо укажет на «имманентную диалектику религиозного сознания» великого соотечественника⁷. «Неверно утверждать, как это делает, например, Шестов, – настаивает он, – что у Достоевского после каторги произошло полное перерождение его прежних взглядов, что “от прошлых убеждений у Достоевского не осталось и следа”. Наоборот, его мысль до конца дней движется в линиях антиномизма...»⁸.

Современный отечественный философ И.И. Евлампиев кроме религиозной выделяет иную «модельную» интерпретацию характера метафизики Достоевского, связывая ее с определением литературной формы произведений писателя М.М. Бахтиным как «полифонического романа». По его мнению, в подобном определении отражается восприятие «метафизического плюрализма»⁹. В итоге, исследователь приходит к выводу, что в творчестве писателя отражается борьба веры и неверия¹⁰. Рассмотренные суждения позволяют увидеть в «героях-идеях» Достоевского отражение процесса его философской рефлексии. Но в таком случае должна измениться и задача осмысления его философских воззрений. Как представляется, акцент должен быть перенесен с обнаружения основания философского мировоззрения на открытие духовного энергийного источника, дающего импульс процессу философской рефлексии.

Могут ли составлять такой источник вера и неверие? Наверное, нет, – они являют энергии чувственного уровня духовного состояния личности, энергии полярные и в столкновении своем способные разрушить цельность характера личности. Но Ф.М. Достоевский и его «герои-идеи» – цельные по характеру личности, личности-максималисты. Русский духовный максимализм, являя цельность его духовного склада, одновременно представляет энергийный источник его антиподных духовных проявлений в страданиях и размышлениях его героев. Именно максимализм дает импульс антиномизму, что проявляется во всепоглощающем устремлении к доведению каждого чувства, каждой мысли до крайнего, абсолютного проявления, что неизбежно приводит к абсурду собственного отрицания.

Все «герои-идеи» романов Ф.М. Достоевского – воплощение духовного максимализма. И если под духовным проявлением понимать чувственно-интеллектуальное проявление, то максимализм может проявиться и на чувственном, и на рациональном уровнях. В философском процессе у писателя происходит постоянное отрицание сциентистского максимума разума религиозным максимумом веры и наоборот. В этом и проявляется имманентная диалектика сознания как метод выражения духовного максимализма в целом.

Проанализируем с представленных методологических позиций метафизические идеи автора. Показателен в этом отношении один

из фрагментов беседы Ивана и Алеши Карамазовых, и интересен он именно столкновением рациональной и религиозной составляющих мировосприятия Ивана. Начинается тирада, как известно, с предложения старшего брата отказаться от аксиом «русских мальчиков» относительно вопроса: «Человек ли создал бога или бог человека?» При этом следует очень меткое замечание о том, что все эти «аксиомы» выведены из европейских гипотез и дается реплика (наверное, отражающая мнение самого Ф.М. Достоевского), объясняющая такое заключение: «...что там гипотеза, то у русского мальчика аксиома, и не только у мальчиков, но, пожалуй, и у ихних профессоров...»¹¹.

Далее Иван объясняется: «А потому и объявляю, что принимаю бога ясно и просто. Но вот надо отметить: если бог есть и если он действительно создал землю, то как нам совершенно известно, создал он ее по эвклидовой геометрии, а ум человеческий с понятием лишь о трех измерениях пространства. Между тем находились и находятся даже и теперь геометры и философы, которые сомневаются в том, чтобы вся вселенская или, еще обширнее – все бытие было создано лишь по эвклидовой геометрии. Я, голубчик, решил так, что если я даже этого не могу понять, то где мне про бога понять <...> Итак, принимаю бога <...> Принимаю и премудрость его, и цель его, нам совершенно уж неизвестные, верую в порядок, в смысл жизни, верую в вечную гармонию, в которой мы будто бы все сольемся, верую в Слово, к которому стремится вселенная и которое само «бе к богу» и которое есть само бог, ну и прочее и прочее, и так далее в бесконечность <...> Я не бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то божьего не принимаю и не могу согласиться принять»¹².

Что же просматривается в данном рассуждении? Рациональное объяснение создания земли «по эвклидовой геометрии» доводится в максимуме утверждения до научного же сомнения в верности изначальной концепции. Сомнение, в свою очередь, доходит до максимума признания ограниченности познавательных возможностей ума вообще. Последнее переводится в максимум религиозно-православного, апофатического по характеру, положения о невозможности познания Бога средствами разума и дополняется характерным для русской религиозно-философской мысли суждением о невозможности научно-рационального достижения цельного знания. Об этом выскажется отец Паисий, поясняя Алеше, «...что мирская наука, соединившись в великую силу, разобрала, в последний век особенно, все, что завещано в книгах святых нам небесного, и после жестокого анализа у ученых мира сего не осталось изо всей прежней святости решительно ничего. Но разбирали они по частям, а целое просмотрели, и даже удивления достойно до какой слепоты...»¹³.



Итак, образованным человеком Иваном Карамазовым воспроизведены онтолого-гносеологические составляющие христианско-религиозного мировоззрения:

– разделение бытия на нетварное бытие и тварное бытие;

– невозможность познания нетварного бытия посредством разума.

И в этом максимуме принятия религиозного мировоззрения возникает сомнение в возможности для Ивана принятия тварного бытия, т.е. «созданного богом мира». Это даже – не сомнение героя, это, наверное, – «идея» сомнения автора. У Ивана оно звучит как обоснованное им для себя утверждение. Обоснование оглашается для Алеши Карамазова на уровне разрешения ключевой для религиозного сознания проблемы связи человека и бога. Рациональное разрешение ее, естественно, начинается с антропологического измерения, с попытки ответить на вопрос: «Кто ты есть, человек?». И, конечно, предлагается вариант максималистского обнажения зверской сущности человека. Бунтующий разум Ивана «выхватывает» ее во множестве вопиющих случаев насилия над людьми и, более того, в максимуме насилия над детьми. Показав же на страшных примерах проявление этой зверской сущности, он логично отвечает на свои вопрошания о возможности обретения высшей божественной гармонии путем искупления. «Не стоит она (высшая гармония – В.Р.) слезинки хотя бы одного только замученного ребенка, который бил себя кулачком в грудь и молился в зловонной конуре своей неискупленными слезинками своими к «боженьке»! Не стоит потому, что слезки его остались неискупленными. Но чем ты искупишь их? Разве это возможно? Неужто тем, что они будут отомщены? Но зачем мне их отмщение, зачем мне ад для мучителей, что тут ад может поправить, когда те уже замучены? И если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены»¹⁴, – таков вывод героя, а, следовательно, идея сомнения в божественной любви. В речи Ивана сомнение дорастает до максимума отрицания. Беспощадно обнажив зверскую сущность человека на максимуме страдания детей, разум Ивана подводит к отрицанию принятия божественной любви. Бог-любовь не предотвращает мучения детей. Разум не понимает и не принимает такой любви, а потому и «билет» за вход в пространство вечной «гармонии» любви герой возвращает. «Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству. Я хочу оставаться лучше со страданиями неотомщенными. А потому, – поясяет он, – свой билет на вход спешу вернуть обратно... Не бога я не принимаю, Алеша, я только билет ему почтительно возвращаю»¹⁵.

В этом максимуме рационального отрицания отражается вопрос о сущности божественной любви. Разрешение этого вопроса вновь прово-

дится Иваном в рациональном ключе, хотя и в размышлениях Великого инквизитора о свободе духа, открытой человеку любовью Христа. Зверская сущность человека в речи инквизитора дополняется и конкретизируется. Слабое, подлое, порочное и ничтожное существо – человек, как считает он, пленяется не свободой, а чудом, тайной и авторитетом. Это существо жаждет насыщения хлебами земными, а не свободы. Дар свободы для него – непосильное бремя. «Свобода, свободный ум и наука, – предрекает инквизитор, – заведут их в такие дебри и поставят перед такими чудами и неразрешимыми тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих, другие непокорные, но малосильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим... Тогда мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы»¹⁶.

Что это? Провидение и горькая усмешка разочарованного в человеке талантливом писателя? Во всяком случае, разочарование осмысленное, разочарование максимальное, до отрицания Христа. «Рассердись, я не хочу любви твоей, – обращается к Христу инквизитор, – потому что сам не люблю тебя. И я ли скрою от тебя тайну нашу? Может быть ты именно ее хочешь услышать из уст моих, слушай же: мы не с тобой, а с ним...»¹⁷. Таков выбор человека? Еще один аргумент в пользу неприятия тварного бытия и «почтительного возвращения» билета в пространство гармонии божественной любви? Аргументы, сильные для разума образованного человека, подтверждаются историей и реалиями повседневности.

Можно искать исторические и фактические альтернативы суждениям инквизитора, что и делает Алеша, восклицая: «Это Рим, да и Рим не весь, это неправда – это худшие из католичества, инквизиторы, иезуиты!»¹⁸. Но как быть с попусшением страдания детей за грехи наши? Вопрос о «высокой цене» постижения божественной истины любви через страдание детей остается для разума без ответа. Слова Алеши о существе, которое «может все простить, всех и вся и за все, потому что само отдало неповинную кровь свою за всех и за все», т.е. слова о Христе в этом случае не объясняют самого попусшения им страдания детей. Существо-то есть, но его «прощение» не оградило детей от страдания. Где же любовь как сущность связи человека с богом? Почему эта беспредельная, абсолютная любовь не защищает детей от страдания и не наказывает мучителей? Ни Алеша, ни старец Зосима не объясняют этого и, может быть, не должны объяснять. В них отражены «идеи» веры, а вера не объясняет, объяснения – прерогатива разума. Вера – максимум чувства любви. Разум – максимум логики. И разум может ответить на возникший вопрос, доведя логическое суждение до максимума и, следовательно, исходя из аб-



солюта. Потому и не может Христос защитить детей от зла и страданий, что он – Абсолютная Любовь, а это значит абсолютная неспособность наказания, «отмщения», разрушения. В том и причина «попущения» зла. Но не защищая от страдания *Абсолютная Любовь* означает *Абсолютное сострадание* или *страдание в Абсолюте*, что несоизмеримо со страданием человека. Распятие Христа продолжается в страданиях людей и их детей. Иван Карамзев не постигает этой логики Любви. И это естественно, так как на максимуме этой логики разум отрицается религиозным чувством. Разум доходит до грани понимания. Он может вывести понятие *Абсолютного сострадания*, но испытать, почувствовать муки его он не может. Это – измерение не его, а религиозного чувства. «Идея» подобного религиозного чувства выражена Достоевским в князе Мышкине. Жалостью и состраданием он любит Настасью Филипповну. «И разве одну только страстность внушает ее лицо? – вопрошает он. И отвечает: «Оно внушает страдание, оно захватывает душу, оно... и жгучее мучительное воспоминание прошло вдруг по сердцу князя»¹⁹. Он любит Рогожина и страдает от его «безумной ревности». «Нет, Рогожин на себя клеветает, – убеждает князь Мышкин, – у него огромное сердце, которое может страдать и сострадать <...> Сострадание осмыслит и научит страдать самого Рогожина. Сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия человечества»²⁰.

Сострадание Рогожину пронизывает все его существо. Князя охватывают «ужасные предчувствия», но в этом ужасе нет страха за свою жизнь. Он испытывает ужас страдания от ощущений страдания «названного брата». Ужас сострадания прозвучит в его крике: «Парфен, не верю!»²¹. Мышкин и не подумает останавливать занесенную Рогожиным над ним руку с ножом. Не физическая сила противостоит Парфену, а чувство в максимуме. Апогей сострадания достигается князем тогда, когда Рогожин совершит убийство Настасьи Филипповны. «Какое-то совсем новое ощущение, – описывает это состояние Достоевский, – томило его сердце бесконечною тоской. Между тем совсем рассветло; наконец он прилег на подушку, как бы совсем уже в бессилии и отчаянии, и прижался своим лицом к бледному и неподвижному лицу Рогожина; слезы текли из его глаз на щеки Рогожина, но, может быть, он уже и не слышал тогда своих собственных слез и уже не знал ничего о них...»²². Так, достигнув максимума сострадания, князь Мышкин уходит за грань разума и чувства. Это предел сострадания для человека. За этим пределом безумие и бесчувствие являют отрицание разума и чувства. Но Бог-любовь не имеет предела и сострадание его беспредельно. Таков ответ религиозного сознания вопрошанию человеческого разума относительно сущности

человека. Удовлетворится ли разум этим ответом? Дети продолжают страдать, а князь Мышкин в восприятии обыденного сознания – идиот. Антиномия не разрешена?

Динамика философско-исторической мысли также определяется максимализмом духовного настроения писателя. Почвеннические мотивы естественно доводятся до максимума. Русский народ, являющий церковь в восприятии религиозного сознания Ф.М. Достоевского, должен выполнить миссию вселенского единения. «Вся глубокая ошибка их (интеллигентных людей – В.Р.), – напишет он в «Дневнике писателя», – в том, что они не признают в русском народе Церкви. Я не про здания церковные говорю и не про причты, я про наш русский «социализм» теперь говорю (и это обратно-противоположение Церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным) – цель и исход которого всенародная и вселенская Церковь, осуществленная на земле, поскольку земля может вместить ее»²³. Исторические ориентации, характер выполнения обозначенной цели определяется максималистскими установками и религиозного чувства, и рационального мышления Достоевского. Так, в соответствующем фрагменте знаменитой речи о Пушкине явно доминирует религиозное чувство. «О, народы Европы и не знают, – заявляет писатель, – как они нам дороги! И впоследствии, я верю в это, мы, то есть, конечно не мы, а будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловеческой и всеобъединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону»²⁴.

Однако, в третьем разделе второй главы посмертного выпуска «Дневника писателя» обозначается уже приоритет азиатских ориентаций России, а в его обосновании просматривается рациональная составляющая. «...Россия, – утверждает Ф.М. Достоевский, – не в одной только Европе, но и в Азии; русский не только европеец, но и азиат. Мало того, в грядущих судьбах наших может быть Азия и есть наш главный исход <...> Надо прогнать лакейскую боязнь, что нас назовут в Европе азиатскими варварами <...> Они ни за что и никогда не поверят, что мы воистину можем участвовать вместе с ними и наравне с ними в дальнейших судьбах их цивилизации»²⁵. Что проявляется в этом утверждении? Антиномия исторического сознания в отрицании максимализма религиозного чувства максимализмом историко-политического мышления? Несомненно одно – это процесс философской рефлексии.



Примечания

- ¹ См.: Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. I, ч. 2. С. 225.
- ² Степун Ф.А. Мирозерцание Достоевского // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М., 1990. С. 341.
- ³ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Там же. С. 37.
- ⁴ Флоровский Г.В. Религиозные темы Достоевского // Там же. С. 389–390.
- ⁵ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 36.
- ⁶ Булгаков С.Н. Русская трагедия // О Достоевском. Творчество Достоевского... С. 214.
- ⁷ См.: Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 228.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2000. Ч. I. С. 95.
- ¹⁰ Там же. С. 101.

УДК 271.2:1

ПРАВОСЛАВНАЯ ТРАДИЦИЯ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ

В.А. Фриауф

Саратовский государственный университет,
кафедра религиоведения и философской антропологии
E-mail: kosyhinvg@rambler.ru

Что такое имя? Лингвистический феномен или онтологическая трансценденталия? Анализ автора приводит к нетривиальному ответу: семантические и культурные аспекты Имени основаны на паламитском богословии энергий, закрепленном догматически в Православии со времен знаменитых споров вокруг исихазма в Византии XIV века. Предложена оригинальная трактовка идей русской философии Имени, развитой в трудах П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и А.Ф. Лосева.

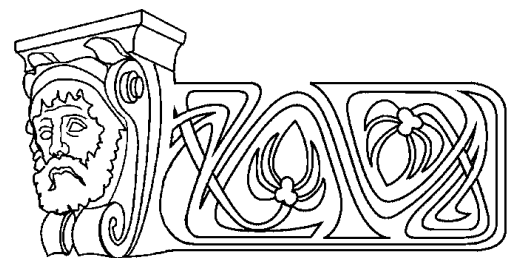
The East-orthodox Tradition and Russian Philosophy of Name

V.A. Friauf

What is name? Linguistic phenomenon or ontological transcendental? Author's analysis leads to nontrivial answer: semantic and cultural aspects of Name are based on Palama's theology of energies, fixed dogmatically in Orthodoxy since times of famous argues around hesychasm in Byzantium in the XIV century. Original interpretation of Russian philosophy of Name ideas developed in Florensky's, S.N. Bulgakov's and A.F. Losev's works is offered.

Современная западная философия, которую исследователи номинируют как постструктуралистско-деконструивистско-постмодернистский комплекс, в своей рефлексии над собственными основаниями и истоками все более отдает себе отчет в том, что она, столь богатая своим про-

- ¹¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Л., 1991. Т. 9. С. 264.
- ¹² Там же. С. 264 – 265.
- ¹³ Там же. С. 191.
- ¹⁴ Там же. С. 275.
- ¹⁵ Там же. С. 276.
- ¹⁶ Там же. С. 291.
- ¹⁷ Там же. С. 289 – 290.
- ¹⁸ Там же. С. 293.
- ¹⁹ Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Л., 1989. Т. 6. С. 231.
- ²⁰ Там же. С. 232.
- ²¹ Там же. С. 236.
- ²² Там же. С. 612.
- ²³ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. СПб., 1881. Январь. Гл. I, разд. IV. С. 13–14.
- ²⁴ Достоевский Ф.М. Пушкин // Достоевский Ф.М. Избранные сочинения. М., 1990. С. 546.
- ²⁵ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. СПб., 1881. Январь. Гл. II, разд. III. С. 26 – 27.



шлым и своими славными именами, окончательно исчерпала свои темы и вынуждена бесконечно блуждать в лабиринтах «ризомы». Некоторое время тому назад, начиная с Шопенгауэра, европейская философская мысль пыталась к собственным, христианским истокам, добавить мотивы восточной традиции – в буддизме, веданте, даосизме западные исследователи надеялись получить темы и мотивы для новых и впечатляющих синтезов. Однако получился вовсе не органический синтез, но феномен, удачно названный Германом Гессе игрой в бисер. На исходе XX столетия от Р.Х. в Германии и во Франции интеллектуальная элита внезапно (ибо вопреки сложившемуся в Европе мнению о «невозможности русской философии») заинтересовалась феноменом русской мысли Серебряного века, особенно теми течениями, которые принято номинировать как «русскую идею» и которые прямо заявляют о своих православных истоках и конфессиональной ориентации. Особое внимание при этом уделяется имяславскому движению и возникшему на его основе феномену русской философии Имени; направлению, которым мы обязаны таким выдающимся представителям русской мысли как священник Павел Флоренский, священник Сергей Булгаков и монах Андроник, в миру известный как Алексей Федорович Лосев.