

Ф. Г. Никитина

ДОСТОЕВСКИЙ ПРОТИВ ГЕГЕЛЯ

Обычно исследователи Достоевского, рассматривая тему «Достоевский и Гегель», ограничиваются выявлением «сходного звучания» отдельных положений, их сближающих.¹ Но есть проблемы, их принципиально разъединявшие. Это прежде всего *проблема соотношения Христа и истины*. В связи с исключительным значением, которое придавал Достоевский образу Иисуса Христа, сопоставим понимание Сына Божия и истины у писателя и у философа.

Как известно, образ Христа привлекал Гегеля, получившего богословское образование, с самого начала творческой деятельности. Одна из ранних его работ так и называлась — «Жизнь Иисуса». Ее иногда именуют «Евангелием от Гегеля», подчеркивая, что Христос Гегеля отличен от традиционного, евангельского. Автор «забыл» в ней о Благовещении, о непорочном зачатии девы Марии, о чудесах, о Воскресении. Для него Христос — проповедник, апеллирующий к разуму. Работа начинается с апофеоза разуму: «Чистый, не знающий пределов разум есть само божество. В соответствии с разумом упорядочен план мироздания, разум раскрывает его назначение»².

Назначением же Иисуса Христа, по Гегелю, было служение Богу, *проповедь* ради исправления «искаженных правил человеческого поведения» и ради познания людьми «подлинной нравственности», истины Разума.

Известный исследователь философии Гегеля А. Гулыга с полным основанием считал, что на протяжении времени толкование Гегелем Иисуса Христа менялось, что он обращался к образу Сына Божия «не как богослов, не как историк, а как философ, решающий свои общемировоззренческие задачи»³. Ранний Гегель близок к Канту. Одни считают, что в ранних работах мыслителя Христос как бы повторяет «категорический императив» основоположника немецкой классической философии. Другие говорят, что Христос у Гегеля — «глашатай кантовской этики».

Наиболее полно образ Сына Божия у зрелого Гегеля представлен в «Лекциях по философии религии», прочитанных четыре раза в Берлине (1821, 1824, 1827 и 1831 гг.), когда была уже создана общеполитическая концепция — универсальная схема творческой деятельности мирового духа, абсолютной идеи, разума. Теперь образ Христа рассматривался

¹ См.: Бачинин В. А. Достоевский и Гегель. (К проблеме разорванного сознания) // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1978. Т. 3. С. 13–20.

² Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М., 1975. Т. I. С. 35.

³ Там же. С. 11.

мыслителем как главный ориентир религии, а религию он называл религией «абсолютного духа».

Используя самое «теоретическое» из четырех Евангелий — Евангелие от Иоанна, Гегель обстоятельно разъяснял, что Иисус — Сын Божий. Он повторял начальные слова Евангелия: «В начале было Слово [Logos], и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1: 1), а далее подчеркивал, что Бог «дал Сыну жизнь», что «Он и Отец едины»⁴. Гегель скрупулезно разъяснял, что Бог послал Сына к людям в человеческом облике, чтобы божественное стало достоверней, чтобы оно обрело форму «непосредственного чувственного созерцания», чтобы абсолютная идея предстала перед людьми как «видимая и воспринимаемая»⁵.

Уже в ранней работе «Дух христианства и его судьба» он подчеркивал, что судьба Иисуса — «отказ от порождаемых жизнью отношений». Иисус, по Гегелю, не мог изменить страшный, гнилой мир, и в той мере, в какой Иисус его не изменял, Он должен был «бежать от него». «Он отказался от совместной жизни с другими людьми — от семьи, родственников, пропитания»⁶. Осуждая реальную действительность, порочную и испорченную, он «не входил в интересы мирской жизни», он жил только для истины, для возвышения истины; его деятельность состояла лишь в том, чтобы пробудить высшее сознание человека.⁷ Простая человеческая жизнь с ее радостями и горестями Христа не интересует. Сын Божий не нуждается ни в каких особых доказательствах своей святости, в «чудесах», ибо, по словам философа, «вера основана на свидетельстве духа не о чудесах, а об абсолютной истине», постигаемой разумом, и только им.

Достоевский узнал о Гегеле в кругу петрашевцев. Труды Гегеля внимательно читал близкий друг начинающего писателя Валериан Майков. В статье «Общественные науки в России» он осуждал немецкую философию, особенно Гегеля, за отрыв от реальности: «Величайшие представители науки в Германии не удовлетворяют требованиям ученой деятельности», так как «увлеклись чистым мышлением»⁸. Валериан Майков был одним из создателей и авторов статей лучшего коллективного сочинения петрашевцев «Карманного словаря иностранных слов, вошедших в состав русского языка» (Т. 1. СПб., 1845), в котором Иисус Христос был представлен совсем не так, как у Гегеля. Подчеркнем: Иисус Христос петрашевцев, многие из которых были христианскими социалистами, не столько Сын Божий, сколько реальный, живой, исторически существовавший человек — первый социалист. Об этом прямо говорил Петрашевский в одном из показаний на следствии.⁹ От имени Иисуса Христа даны призывы к социализму в «Карманном словаре».¹⁰ В статье словаря «Неоплато-

⁴ Там же. С. 152, 157.

⁵ Там же. М., 1977. Т. II. С. 303–310.

⁶ Там же. Т. I. С. 152.

⁷ Там же. С. 178–179.

⁸ Майков В. Н. Критические опыты. СПб., 1889. С. 563.

⁹ См.: Петрашевцы об атеизме, религии, церкви. М., 1986. С. 28–38.

¹⁰ Там же. С. 106, 109, 122.

низм», используя IV-е письмо из «Писем об изучении природы» Герцена, Валериан Майков писал о Христе, назаретянине, как о провозвестнике «нового порядка вещей», который должен был возродиться на обломках римской империи, как о своего рода «новаторе»¹¹. Петрашевцам было неприемлемо увлечение Гегеля и его адептов хитросплетениями разума. Н. С. Кашкин, используя «Дилетантизм в науке» Герцена, в своей речи о задачах общественных наук резко высказывался против гегельянцев, тех, кто поднялся «на точку равнодушия ко всему человеческому, считая ее за истинную высоту, <...> в морозные сферы отвлечений, отрываясь от всего живого...»¹².

Один из наиболее философски образованных петрашевцев, с которыми был близок Достоевский, Н. А. Спешнев решительно возражал гегельянцу Г. Каменьскому, считавшему, что «абсолют есть корень, основание всего, и все есть продукт абсолюта». Такая позиция, по его словам, «боится реальности — она считает действительной реальностью некую идею». Он замечал, что «все это противоположно здравому смыслу». По мнению Спешнева, в понимании Христа Гегель «не пошел дальше христианско-лютеранской точки зрения». Ссылаясь на Морелли, Кабе, Дезами, Спешнев говорил об Иисусе Христе, как о реальной исторической личности, «учителе», который поучал первых христиан правилам человеческого бытия.¹³

Почему Спешнев назвал именно эти имена? Потому что для всех троих Христос — великий учитель справедливости. К примеру, для Кабе коммунизм есть реализация моральных установок христианства, а проповеди Христа, оказывается, содержат в себе принципы коммунизма, показывают, как без войн и революций создать общество, не знающее антагонизмов, зависти и ненависти, преступлений и пороков. Основные принципы коммунистического общества Кабе изложил в романе «Путешествие в Икарию»¹⁴, который был в коллективной библиотеке петрашевцев. Сочинения Кабе читали Плещеев и Достоевский, Спешнев и Тимковский.

Большой популярностью среди петрашевцев пользовался Пьер Леру, в молодости испытавший влияние сен-симонизма, талантливый французский журналист, один из основателей христианского социализма, названный его русским современником П. Анненковым «фантастическим теософом»¹⁵.

Сочинениями Леру зачитывались во Франции. Им увлекались Жорж Санд и Бальзак. Он оказал влияние на Виктора Гюго. Гейне считал Леру одним из крупнейших философов XIX в. В России во время ссылки влияние Леру испытал Герцен. По мнению исследователей, именно в духе Леру в 1830-е гг. социалистические идеи у Герцена «связывались с евангельской проповедью братства, любви и мира»¹⁶.

¹¹ Там же. С. 97—99.

¹² Там же. С. 181.

¹³ Там же. С. 151, 152, 162.

¹⁴ См.: Волгин В. П. Французский утопический коммунизм. М., 1960. С. 207—238.

¹⁵ Анненков П. В. Литературные воспоминания. М., 1960. С. 209.

¹⁶ Смирнова З. В. Социальная философия А. И. Герцена. М., 1973. С. 30.

Сочинения Леру охотно читали петрашевцы — А. Ханыков, Н. Момбелли, Ф. Львов. И. Ястржембский. П. Ламанский обменивался с друзьями выписками из книги Леру «L'humanité, de son principe et de son avenir».¹⁷ По рукам петрашевцев ходил журнал Леру «Revue Independante» («Независимое обозрение»), редакция которого пригласила Н. Спешнева стать корреспондентом из России.¹⁸

Леру первый употребил слово «социализм». Он создал своеобразную науку об обществе. В центре ее — учение о новой религии, идущей на смену устаревшему христианству, — «религии человечества». Она, по его мнению, через моральные преобразования подготовит людей к «общности во Христе», к созданию мирным путем общества, не знающего социального неравенства. Главный принцип Леру: «Любите Христа в вас и в других». В отличие от традиционного христианства, противник загробного воздаяния, он не раз повторял: «Ваше спасение не на небе, а на земле». Для обоснования своей концепции Леру использовал гегелевскую триаду, но она играла у него лишь подсобную роль, иногда превращаясь в размышления о троичности Бога.¹⁹

По мнению известного исследователя Достоевского В. Л. Комаровича, мировоззрение молодого писателя поначалу не выходило из круга идей социальных утопий. «Оно близко Сен-Симону, а особенно Леру, идеи которого он в значительной степени почерпнул из романов близкой к Леру Ж. Занд». Именно через Жорж Занд Достоевский, считает Комарович, пришел к идее «Нового христианства» Сен-Симона и Кабе, к христианскому социализму Леру. Это был период, когда под влиянием западных утопистов рождается у писателя «мечта о Христе»²⁰.

Петрашевцев, в том числе Достоевского, в учениях утопических социалистов (и коммунистов) привлекал великий гуманизм, страстная любовь к человеку, иногда доходящая до молитвенного экстаза. Некоторые из них воспринимали позиции западных социалистов как противoves пугавшей их кровавой истории революции во Франции. Таковыми были Достоевский и И. Дебу, о котором будет речь ниже.

Необходимо подчеркнуть, что петрашевцы не принимали западных социалистов безоговорочно. С большими оговорками принимал социалистические идеи и Достоевский. Он исходил из того, что социальная организация общества, «соответствующая планам и видам Бога», возможна только «на почве равенства ранне-христианской общины». По его мнению, западные реформаторы предлагают человечеству счастье, «которое сохраняет зло под благовидной внешностью»²¹.

¹⁷ Дело петрашевцев. М.; Л., 1951. Т. 3. С. 328.

¹⁸ Егоров Б. Ф. Петрашевцы. Л., 1988. С. 161–162.

¹⁹ Волгин В. П. Очерки истории социалистических идей. Первая половина XIX века. М., 1976. С. 220–256.

²⁰ Комарович В. Л. Юность Достоевского // Былое. 1924. № 23. С. 4, 5.

²¹ См.: Ветловская В. Е. Религиозные идеи утопического социализма и молодой Достоевский // Христианство и русская литература. СПб., 1994. С. 253.

Немаловажную роль в понимании Христа у петрашевцев сыграла «безусловно запрещенная» цензурой книга немецкого философа-гегельянца, историка христианства, преподавателя Тюбингенского университета Давида Фридриха Штрауса (1808–1875) «Жизнь Иисуса. Критически переработанная» (*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von David Friedrich Strauss. Tübingen, 1835–1836*). Во время ареста петрашевцев книгу Штрауса во французском переводе Литтре обнаружили у Петрашевского и у Тимковского, на немецком языке у Ахшарумова. Из коллективной библиотеки ее брали П. И. Ламанский и Ф. М. Достоевский.²²

Поскольку в нашей литературе история книги Штрауса обычно не рассматривается, остановимся на ней подробнее. Сочинение Штрауса — два толстых тома — хотя и было написано тяжелым немецким слогом, сразу же с интересом было прочитано современниками, произвело ошеломляющее впечатление и сделало автора знаменитым. Вскоре книга была переведена во Франции, а затем в Англии и Америке. Она привлекала внимание своей критической направленностью, по-своему продолжавшей линию французских мыслителей XVIII в., их острокритический разбор библейских текстов. В книге Штрауса предпринималась попытка развенчать каноническое понимание Нового Завета, показать научную несостоятельность евангельских сказаний о жизни и чудесах Иисуса Христа — хотя в существовании Его как реальной личности автор не сомневался.

У Штрауса не было присущей французам легкости изложения и остроумия. Но у него был глубокий аналитический разбор новозаветной биографии Иисуса Христа, отличный от традиционного.

Как известно, к 30-м гг. XIX в. философия Гегеля получила в немецком обществе широкое распространение. Объявившая прусскую феодальную монархию венцом исторического развития человечества, она получила статус государственной философии. Воспринятая как апофеоз королевской власти, она преподавалась в немецких университетах. Элементы критики религии из философии Гегеля вытравлялись. На щит поднимались восхваления протестантизма — наиболее распространенной в Пруссии конфессии. Воинствующие теологи, ссылаясь на Гегеля, развернули борьбу против свободомыслия и атеизма, особенно французского. В своих «Письмах из Германии» Г. Гейне говорил, что в это время «завелись инквизиторы атеизма, которые готовы были живым сжечь Вольтера за то, что он был закоснелым деистом»²³.

И вдруг среди кажущегося единомыслия немецких философов и ортодоксов-теологов появилось смелое сочинение Штрауса. Оно разрушало гегелевское понимание тождественности философии и религии, из которого следовало, что библейские догмы — выражение философских категорий, а следовательно — они вполне рациональны и достоверны. Было

²² Лейкина-Свирская В. Р. Утопический социализм петрашевцев. История социалистических идей. М., 1964. С. 406.

²³ См.: Вороницын И. История атеизма. Рязань, 1930. С. 705.

очевидно, что гегельянец Штраус исходит из понимания философии Гегеля, отличного от того, что предлагалось с кафедр университетов. На него обрушилось бурное негодование почти всех немецких теологических школ и направлений, особенно последователей авторитетного богослова и философа, профессора Берлинского университета Шлейермахера. Как свидетельствует биограф Штрауса Э. Целлер, «в течение многих лет научные работы протестанских теологов вращались исключительно вокруг этой книги. Появились сотни возражений всякого рода; книга оспаривалась со всех точек зрения и всеми способами, но с одинаковой страстной враждебностью»²⁴. Однако у Штрауса были и защитники. В своей книге «История философии от Канта до Гегеля» (1838) его приветствовал французский историк Ж. Мишле. Немецкий историк философии К. Фишер поместил одобрительную статью о сочинении Штрауса в «Hallischen Jahrbücher» (1838), а публицист Бальцер предложил для кружков так называемых «свободных общин» Германии собственное изложение жизни Иисуса Христа по работе Штрауса. И тем не менее, тучи над Штраусом сгущались. В правительственных кругах возник вопрос о запрещении книги. Хотя ее так и не запретили, автора из Тюбингенского университета изгнали. Не помогли вышедшие вслед за книгой работы Штрауса в ее защиту (1837–1838).

Штраус положил начало «младогегельянству» — направлению в гегелевской философии, противостоящему протестантской ортодоксии и «правому гегельянству». В 1839–1842 гг. к неогегельянам, как известно, примкнули молодые К. Маркс и Ф. Энгельс.²⁵

Сочинение Штрауса дошло и до России. В 1836 г. Комитетом иностранной цензуры было принято специальное постановление об его «недопущении». В нем говорилось: «Автор потрясает христианскую веру в самых ее основаниях и уничтожает не только догматическую, но и историческую оной сторону, относя равномерно все чудесное и все затруднительное для изъяснения к поэтическим вымыслам и украшениям. Учение его [следует признать] тем опаснейшим и вреднейшим, что он объясняется с философским хладнокровием, с видом благонамеренности, устраняя оскорбительные толкования натуралистов, доказывая свои мнения филологическими изысканиями и сведениями, заимствованными из Библии, апокрифических евангелий и других источников, обнаруживающих его ученость и начитанность»²⁶.

Несмотря на запреты цензуры, книга Штрауса читалась в России. Знакомству с нею способствовал обостренный интерес молодой, думающей части русского общества в 1830–1840-е гг. к литературе и философии Германии, поиск в духовном опыте немецких авторов ответов на актуальные мировоззренческие и социальные вопросы.

²⁴ Цит. по: Кубланов М. М. Новый Завет. Поиски и находки. М., 1968. С. 171.

²⁵ См.: Пищик Ю. Б. Становление атеизма К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1985. С. 25–30.

²⁶ Каторга и ссылка. М., 1929. Кн. 6. С. 195.

Вспоминая свое путешествие по Европе в 1840-е гг., П. В. Анненков свидетельствовал о впечатлении, произведенном появлением книги Штрауса: «Германия произвела <...> книгу, исполненную теологической эрудиции и возбуждавшую на первых порах повсеместный ужас — не только в советах и канцеляриях, но и между отъявленными либералами». Говорил Анненков и о реакции на книгу Штрауса в России. Он воспроизводил заявление убежденного сторонника официальной идеологии «православия, самодержавия, народности», редактора журнала «Сын отечества» Н. И. Греча: «Не Франция, а Германия сделалась теперь рассадником извращенных идей и анархии в головах». И далее: «Нашей молодежи следовало бы запретить ездить не во Францию, а в Германию...»²⁷. Книгу Штрауса он считал более опасной, чем «фантазии» французских социалистов.

Первыми читателями книги Штрауса были молодые русские ученые, посланные на стажировку в Германию Министерством народного образования, в том числе — В. С. Печерин, который хотел сделать ее перевод, но затем отказался от этого, принимая в соображение трудности предприятия.²⁸

Идеи Штрауса оказали серьезное влияние на художника Александра Иванова — автора знаменитой картины «Явление Христа народу». Из Италии он специально приезжал к Штраусу в Германию и подолгу с ним беседовал.

Одним из первых читателей сочинения Штрауса в самой России был П. Я. Чаадаев. По поводу книги Штрауса он в 1836 г. переписывался со своим другом А. И. Тургеневым.²⁹ Родственник и хранитель архива Чаадаева М. И. Жихарев сообщал, что «во время появления и громкой знаменитости всем известной книги Страусса весьма образованные и очень неглупые люди различных верований и убеждений» ждали от Чаадаева ответа автору, как он говорил, — „опровержения“³⁰.

Имя Штрауса активно использовалось в полемике между славянофилами и западниками. Славянофилы считали ее знаменем всех пороков Европы Нового времени. И прежде всего — результатом «торжества рационализма над преданием», то есть над религией. На примере Штрауса они пытались доказать, что мировоззренческие ошибки мыслителей на Западе, главная из которых — пересмотр ортодоксального, библейского христианства, ведут к пагубным моральным и социальным последствиям в обществе. Идеи штраусового рационализма, как они считали, особенно опасны для России, ибо означают отказ от признания ее самобытности, религиозно-исторического и культурно-национального своеобразия, а в конечном итоге ведут к утрате способности «спасти» погрязшую во зле Европу и даже к крушению русского государства.³¹

²⁷ Анненков П. В. Литературные воспоминания. С. 199.

²⁸ См.: Русское общество 30-х годов XIX в. Мемуары современников. М., 1989. С. 210.

²⁹ Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 249.

³⁰ См.: Русское общество 30-х годов XIX в. Мемуары современников. С. 87.

³¹ Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 146.

Принципиально иную оценку книга Штрауса получила у Белинского. Он считал, что критика Библии Штраусом первая знаменует начало «конца средневековья» Европы в сфере религии.

Несомненно, что книга Штрауса «Жизнь Иисуса» была воспринята петрашевцами как важное подтверждение их убеждений в том, что социализм заложен в самой природе человека, а впервые «угадан» первым социалистом Иисусом Христом.

По мнению И. И. Лапшина (см.: 15; 465), громадное впечатление от книги Штрауса Достоевский сохранил на всю жизнь, что нашло отражение в подготовительных материалах к роману «Бесы», а также в «Дневнике писателя», в письме к В. А. Алексееву, наконец в поэме «Великий инквизитор» в «Братьях Карамазовых».

В Российском Государственном Военно-историческом архиве среди документов Комиссии по разбору бумаг арестованных петрашевцев сохранился неоконченный конспект сочинения немецкого автора на французском и частично на русском языке, сделанный Ипполитом Дебу.³² Вполне возможно, что выполнен он был с пропагандистскими целями. Ведь И. Дебу, младший из двух братьев Дебу — Константина и Ипполита, был другом А. В. Ханыкова — одного из первых привлеченных Петрашевским к пропаганде социалистических идей. Через Ханыкова И. Дебу получал из библиотеки петрашевцев книги западных социалистов и распространял их среди своих знакомых.

Заметим: книга Штрауса, которую держали в руках петрашевцы, до сих пор не переведена на русский язык. На русском языке существует перевод *другой книги* тюбингенца, которая вышла в свет позднее — в 1864 г., но под таким же названием. Она была переведена на русский язык и издана в 1907 г. в двух томах, а затем в 1992 г. переиздана в Москве в одном томе. Этим изданием пользуются и поныне. Если первый вариант книги был написан для богословов, то второй — для рядовых верующих. Он существенно уменьшен в объеме. Сократилось и число глав — с полутора ста до сотни. Из книги убраны чисто богословские темы и размышления.

Поскольку современному читателю первый вариант книги (1835–1836 гг.) не известен, разберем подробнее, чем он отличался от второго. В первом варианте книги весьма чувствовалось влияние Гегеля, лекции о религии которого Штраус слушал в Берлине. Бог у Штрауса, как и у Гегеля, абстрактен, безличен и существует для людей лишь через «богочеловека», через Иисуса Христа. Значительное место в книге занимает «Введение», рассматривающее историю интерпретации Евангелий, начиная от Филона Александрийского, кончая Кантом. Оно состоит из 16 параграфов, главный смысл которых — разбор понятия «миф» и его исторической основы.

Между прочим, постановка вопроса во Введении означала отход автора от Гегеля. Ведь Гегель считал, что обращение к истории для по-

³² РГВИА. Ф. 801, оп. 84 / 28, № 55, лл. 24–28 об.

стижения Иисуса Христа неправомерно, ибо оно «исходит из той точки зрения, будто значение имеет чувственная сторона явления, историческое». Реальная история для Гегеля не более чем «свидетельство духа и его истины». Она не имеет самостоятельного значения и смысла.³³

За Введением в книге следуют три главы. Первые две главы («История рождения и детства Иисуса» и «История публичной жизни Иисуса») составляют содержание I-го тома. Первая глава состоит из пяти разделов: 1. «Объявление и происхождение Крестителя», 2. «Давидово происхождение Иисуса согласно двух генеалогий», 3. «Объявление о зачатии Иисуса; Супранатуралистическое рождение; Посещение Марию Елизаветы», 4. «Рождение и судьба Иисуса», 5. «Первое посещение храма и воспитание Иисуса». Вторая глава более значительна по объему. Она состоит из 8-ми разделов: 1. «Взаимоотношение Иисуса и Иоанна-Крестителя», 2. «Крещение и искушения Иисуса», 3. «Факты и хронология публичной деятельности Иисуса», 4. «Иисус как Мессия», 5 «Ученики Иисуса», 6. «Проповеди Иисуса в трех первых Евангелиях», 7. «Проповеди Иисуса в четвертом Евангелии», 8. «События общественной жизни Иисуса (за исключением рассказов о чудесах)».

Первая глава включает §§ 17–42; вторая — §§ 43–88. I-й том — это 745 страниц текста.

Второй том содержит продолжение второй главы — разделы 9 и 10: 9 «Чудеса Иисуса» и 10 «Преображение Иисуса и последнее посещение Иерусалима». Оба раздела включают §§ 89–108.

Третья глава книги: «История страданий, смерти и воскресения Иисуса» состоит из пяти разделов: 1. «Иисус и идея страдающего и умирающего Мессии», 2. «Ловкие ходы врагов Иисуса; предательство Иуды; последняя трапеза с учениками», 3. «Путь в оливковую рощу, арест, допрос, приговор и распятие Иисуса», 4. «Смерть и воскресение Иисуса», 5. «Вознесение».

Третья глава включает §§ 109–141.

Особый интерес представляет последняя, заключительная глава книги под названием «Schlufsabhandlung. Die dogmatische Bedeutung des Lebens Jesu» («Заключительная статья. Догматический смысл жизни Иисуса»). В ней обстоятельно представлена история христологии, куда вошли христология ортодоксального христианства и полемика богословов вокруг нее, критика христианского рационализма и эклектики Шлейермахера, а также разбор христологии Канта и де Витте, наконец — попытка объединения различных христологических концепций. II-ой том — 758 страниц.

Большая часть сочинения Штрауса — это скрупулезный анализ евангельских сюжетов, долженствующий показать их историческую недостоверность, мифологичность. А мифы, по Штраусу, — результат своего рода творчества народа древней Иудеи. Евангельские чудеса для него не просто выдумки, а продукт коллективной мысли ожидавшего Мессию народа. Штраус утверждал, что реальный Иисус Христос был, но не совершал ни-

³³ Гегель Г. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 303.

чего сверхъестественного, что все Его чудеса — плод фантазии тех, кто ждал Мессию, Спасителя. Эти люди и объявили Мессией Христа и окружили Его жизнь фантастическими рассказами.

В обнаруженном во время ареста у И. Дебу конспекте использована небольшая часть книги: только Введение и первые три раздела I-й главы. И тем не менее, конспект важен как свидетельство интереса петрашевцев к евангельской истории, к образу Сына Божия, их стремления понять Библию с позиции современной им науки.

Конспект И. Дебу не простое переложение содержания работы Штрауса. Это выписки того, что он считал наиболее важным, а важным, вслед за Штраусом, он считал — отделить в Новозаветной истории реальное от фантастического, научное от ненаучного. Разбирая Штраусов анализ понятия «миф», Дебу приходил к многозначительному выводу: «Мы назовем евангельским мифом повествование, относящееся непосредственно к Иисусу, которое мы можем рассматривать не как выражение фактов, но как выражение идей его первых преемников», то есть древних иудеев. И далее подчеркивал, что эти идеи причудливо сочетали мифологическое, ненаучное и «подлинно исторический случай».

В самом начале конспекта И. Дебу, следуя за автором и предшествовавшими ему библеистами, рассматривает сложный характер библейского мифотворчества. Он особо выделяет мифы, облеченные «в историческую форму», пишет, что «таких сказаний немало в Библии и отказываться объяснять их не как мифы» означает непонимание «характера библейских книг». Совершенно очевидно, что Дебу интересовали не столько предлагаемые тюбингенским исследователем различные определения мифа и характеристики их видов, сколько выяснение реальной, исторической основы мифологии. Не все сказанное Штраусом и его предшественниками он принимает на веру. Так, по поводу различия между мифами философскими и мифами историческими Дебу замечает на полях конспекта: «Такое понятие о мифе и разделение его на исторический и философский не представляет настоящей ясности, и при объяснении исторического мифа легко власть в ошибки».

С особой тщательностью Дебу прослеживает сопоставление Штраусом евангельских повествований и древнегреческой мифологии, доказательство их близости и заимствований. Он выписывает места Евангелий, явно повторяющие фантастические, на его взгляд, истории из Ветхого Завета. Так, он сравнивает рассказ о пророчестве ангела престарелому священнику Захарии о рождении сына и рассказ о явлении Деве Марии архангела Гавриила (Лк. 1: 5–38) с рассказом из Первой книги Моисеевой о чудесном рождении сына у девяностодевятилетнего Авраама и девяностолетней Сары (Быт. 21: 1–8).

Не обошел Дебу вниманием и проведенный Штраусом анализ различий трех синоптических Евангелий в изложении генеалогии Христа и Его рождения. Вслед за немецким ученым он видел объяснения противоречий в Библии в различной позиции авторов Евангелий, иногда политической.

Конечно, используемые Дебу аргументы Штрауса современному читателю могут представляться недостаточными и устаревшими. Но в 30–40-х гг. XIX в. они казались оригинальными и смелыми, так как явно нарушали традиционное понимание текстов Библии.

На наш взгляд, в появлении конспекта И. Дебу «повинен» Ф. М. Достоевский, точнее — его чтение письма Белинского к Гоголю.

И. Дебу впервые увидел Достоевского в ноябре–декабре 1848 г. у своего знакомого по университету А. Плещеева, когда на квартире последнего читалась и обсуждалась статья Герцена «Москва и Петербург».³⁴ Второй раз он увидел писателя на «пятнице» у Петрашевского 15 апреля 1849 г., когда при общем одобрении Достоевский читал письмо Белинского к Гоголю. Между прочим, это посещение Петрашевского И. Дебу скрыл на следствии, но в своем донесении о посетителях Петрашевского тайный агент Антонелли назвал и имя И. Дебу.³⁵

Видимо, чтение Достоевского произвело на Дебу сильное впечатление тем, что в нем речь шла об Иисусе Христе — первым возвестившем идею свободы, равенства, братства. Вполне возможно, что именно это чтение и подтолкнуло его начать конспектировать книгу, где речь шла о Сыне Божиим. Ведь по своему мировоззрению Дебу, как и многие петрашевцы, был христианский социалист. Об этом свидетельствуют его письменные размышления о Фурье и фурьеристах, слова: «И вот нашлись люди с горячей любовью ко всем людям, к целому человечеству, а также и к Богу, которые посвятили всю жизнь свою на то, чтобы найти такое устройство общества, где б все были богаты, счастливы и довольны; где б самая жизнь наша, каждый день, час и минуты ее были бы благодарственным гимном Создателю...»³⁶.

Несомненно, И. Дебу принадлежал к числу тех петрашевцев, о которых Достоевский в «Дневнике писателя» за 1873 г. говорил как о людях, сравнивавших «зарождавшийся социализм» с христианством, принимавших его «лишь за поправку и улучшение последнего, сообразно веку и цивилизации» (21; 130).

Идею о том, что Иисус Христос — первый социалист, петрашевцы почерпнули, конечно, из известных им работ западных христианских социалистов. Прежде всего из трудов француза–аббата Фелесите Робера де Ламенне (1782–1854), которого принято считать «отцом» христианского социализма. В своем знаменитом памфлете «Слова верующего» призывы к изменению общества, к борьбе против сильных и богатых он сопровождал эмоциональными заявлениями в духе библейских пророков о скором пришествии Иисуса Христа. Вот его слова: «Вы живете в тяжелые времена, но времена эти пройдут <...> Распятый за вас Христос обещал освободить вас. Веруйте же Его обещанию <...> Он придет и обновит

³⁴ См.: Дрыжакова Е. Н. Статья Герцена «Москва и Петербург» в кругу петрашевцев // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1976. Т. 2. С. 169–175.

³⁵ См.: Дело петрашевцев. Т. 3. С. 441.

³⁶ Там же. С. 47.

лицо земли... Надейтесь»³⁷. В № 8 альманаха «Достоевский и мировая культура» я уже писала об энтузиазме, с которым относились петрашевцы к памфлету, о том, что «Слова верующего» были переведены на русский язык другом Достоевского А. Н. Плещеевым и Н. А. Мордвиновым, распространялись в кругу писателя, пропагандировались тем же Плещеевым в Москве, а «Введение» к памфлету под названием «Новое откровение митрополиту Антонию Новгородскому, С.-Петербургскому и проч.» было прочитано в кружке Дурова литератором А. П. Милюковым и произвело большое впечатление на Достоевского.³⁸

Логику рассуждений западных социалистов представил крупнейший отечественный исследователь истории социалистических идей В. П. Волгин: «Существующий строй не соответствует требованиям божьего закона, божьей морали. Это — строй греховный, результат грехопадения, испорченности, несовершенства, человеческой природы <...> выход из греховного строя, возврат к строю божественному мыслится религиозным социализмом (а социализм 30–40 гг. XIX в., как правило, в той или иной степени был религиозен. — Ф. Н.) как просветление духа светом божественной истины»³⁹, добавим, — которую несет людям Иисус Христос.

Одним из теоретических вопросов, который просматривается в концепциях западных социалистов, был вопрос об Иисусе Христе и истине. (К примеру, для Кабе Христос — проповедник коммунизма, а истина — это сами идеи коммунизма.) Общим для них было признание Христа Сыном Божиим, а истины — выражением сущности Бога. Но в понимании сущности между социалистами существует разница. Для одних сущность — реальное воплощение истины, начертанной Богом, — это некие производственные ассоциации, для других — уничтожение частной собственности, для третьих — изменение в духовной сфере, нравственности и т. д.

На наш взгляд, постановки вопроса о соотношении истины и Христа у социалистов 30–40 гг. XIX в. — во многом результат влияния Гегеля, у которого вопрос о соотношении Христа и истины — один из центральных в общемировоззренческой концепции.

Нельзя не учитывать, что в 1830–1840-е гг. были предприняты попытки соединить гегелевские идеи с принципами социализма, создать своего рода «философский социализм». Такого рода попытку предпринял, в частности, П. Леру. Известный историк философии В. И. Володин пишет, что Леру усматривал в идеях немецкой философии «одну из теоретических основ своего учения о развитии человечества к „земному раю“»⁴⁰. Попытку обосновать социалистические идеи с помощью гегелевских идей предпринял польский философ Г. Каменьский, подвергнутый критике петрашевцем Н. Спешневым. Русский мыслитель дал, по словам Володина,

³⁷ Paroles d'un croyant. 1833 par F. Lamennais. Paris. 1841. I—IV.

³⁸ См.: Никитина Ф. Идеи Ламенне в России // Достоевский и мировая культура. М., 1997. № 8. С. 208–212.

³⁹ Волгин В. П. История социалистических идей. М., 1963. Ч. I. С. 24, 25.

⁴⁰ Володин А. И. Гегель и русская социалистическая мысль XIX в. М., 1973. С. 83.

«очень близкое к истине определение идей Каменьского» в словах: «Это реминисценция гуманитарной теории Пьера Леру, видоизмененной под влиянием новейшей немецкой метафизики»⁴¹.

Можно спорить по поводу близости того или иного социалиста к Гегелю, но что они во многом соглашались в понимании Христа и истины — в этом нет сомнения.

Проблема *истины* у диалектика Гегеля разработана многосторонне. Это, во-первых, вопрос о том, *что* такое истина, во-вторых, это вопрос о том, *как* она открывается человеку и кто такой этот человек (последнее для западного мыслителя имеет принципиальное значение). В своей «Науке логики» Гегель доказывал, что Истина — Бог, а Бог это не что иное, как Абсолютный Дух — высший результат воссоединения религии и философии. Сотворенный Богом мир Гегель объявил неистинным, второстепенным, не играющим решающей роли в созданном им мире ценностей.⁴²

Истолковывая свое понимание соотношения между *Истиной* и Христом, он обращался к Евангелиям. Уже в ранней работе «Жизнь Иисуса» он почти дословно воспроизвел сцену из Евангелия от Иоанна — вопросы Понтия Пилата и ответы Христа об *истине*. В другой ранней работе — «Дух христианства и его судьба» — Гегель рассматривал проблему *истины* в связи с почти мистическим толкованием Бога как Логоса, замечая при этом, что следует отличать Иисуса — Сына Божия от Иисуса — сына человеческого. *Истина*, по Гегелю, остается с Богом, Христос — в бренном мире — вне *Истины*. Они существуют как бы в разных измерениях. Повторяю: Истина — в сфере абсолютного, Христос — в грешном мире.

Подчеркнем специально, что Гегель усиленно подчеркивал, каким образом грешный мир «испортил» Сына Бога. На эту сторону обратил внимание исследователь Гегеля Е. П. Ситковский. По Гегелю, объективный мир, природа — не более чем «инобытие *идеи*, Абсолютного Духа», «самоотчуждение Бога», которое лишено главного в Боге — его Любви. Попадая в этот мир, Христос как бы «выпадает» из сферы «любви» в сферу «страдания». Правда, такой вывод смущает мыслителя. И он диалектическими рассуждениями пытается преодолеть этот «казус». И тем не менее, пишет Ситковский, «физическая природа, названная им „царством Сына Бога“, а иногда и прямо Христа, ставится им ниже, чем сам Бог-Отец»⁴³.

Оставим в стороне диалектические размышления Гегеля об отношении Бога и природы, о том, что Христос через муки преодолевает временно данное ему человеческое обличье и возвращается к своей подлинной сущности через Воскресение. Обратим внимание на мысль Гегеля о том, что Христос не мог не нести на себе отпечаток «испорченности» природы. Так, в работе «Дух христианства» Христос у Гегеля — это человек, живущий среди людей, но далекий от них, пассивно относящийся к судьбе

⁴¹ Петрашевцы об атеизме, религии и церкви. С. 160.

⁴² Гегель Г. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 214.

⁴³ Ситковский Е. П. Философия Гегеля и вопросы религии // Вопросы научного атеизма. 1970. № 10.

страдающего народа «даже тогда, когда Ему самому представляется, что эта пассивность не соответствует Его помыслам»⁴⁴. И философ приводит тому примеры. Хотя Христос считал оскорбительным плату иудеями подати Риму, «он велел Петру заплатить, дабы не создавать повода для недовольства». Более того, предвидя страшную судьбу своего народа, «Иисус — и не помышлял о том, чтобы <...> оградить мир от грозящей ему судьбы...»⁴⁵. И еще — философ делает на первый взгляд странное заключение: «Существование Иисуса было не чем иным, как отделением от мира, бегством от него и обращением к небу». Позднее в своих «Лекциях по философии религии» Гегель уже делал упор не на отделении Христа от мира, от людей, а на стремлении примирить людей с Богом, чтобы создать «новый мир». Но это уже позднее. А особенно в ранних работах, хотел он того или не хотел, Гегель лишал Сына Божия глубинного содержания, делал далеким от людей, что никак не могло быть принято Достоевским.

Образ Христа для писателя — фигура знаковая. Не случайно он разошелся с Белинским именно в понимании «сияющей личности самого Христа» (21; 10), которому критик не находил места в современном мире. Спор с Белинским Достоевский продолжал до конца своей жизни. Сын Божий присутствует в сочинениях Достоевского прежде всего как идеал — совершенная личность, человек умный, бесконечно добрый, любящий людей, полный сострадания к униженным и оскорбленным, пытающийся установить на земле гармонию человеческих отношений. Причем как идеал, который должен находиться в душе каждого отдельного человека, как высочайший ориентир, по которому каждый должен сверять собственные мысли и поступки. Недаром в записной книжке 1864 г. Достоевский писал: «Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек. <...> Вся история как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели» (20; 172).

Если для Гегеля главный интерес — диалектика абстрактной идеи, то для Достоевского — живой человек, мучительно ищущий Христа в своей душе. Человек, иногда погибающий, отворачивающийся от Сына Божия.

Проникшийся антигегелевскими идеями своих друзей-петрашевцев, Достоевский, по словам Г.М. Фридлендера, «разделял скептицизм по отношению к возможностям довлеющей самой себе „абсолютной идеи“»⁴⁶. В кругу петрашевцев у него выросло желание самому внимательно изучить философию Гегеля. Во всяком случае, уже вскоре после выхода с казенщины, в первом письме к брату Михаилу (от 30 января / 22 февраля 1854 г.), он просил выслать книги, в том числе «Историю философии» Гегеля (28; 173). А.Е. Врангель — друг Достоевского по Семипалатинску — свидетельствует, что тот хотел заняться переводом сочинений мыслителя.

⁴⁴ Гегель Г.Ф. Философия религии. Т. I. С. 176.

⁴⁵ Там же. С. 179.

⁴⁶ Фридлендер Г.М. Достоевский в современном мире // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1974. Т. 1. С. 20.

В это же время Достоевский пишет письмо Н. Д. Фонвизиной, в котором излагает свой символ веры: «Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа <...> 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 истиной» (28₁; 176). Эти слова писателя превратились в крылатую, часто повторяющуюся фразу: «Христос вне истины». Но обычно исследователи не задумываются, кого же писатель имел в виду, противопоставляя Христа истине, кому он возражал. На наш взгляд, Достоевский возражал Гегелю. Он возражал Гегелю прежде всего в понимании Христа.

Не забудем, что понимание Сына Божия писателем отлично от понимания Христа теми петрашевцами, которые рассчитывали на революционный взрыв в России. Исследователь дела петрашевцев В. Р. Лейкина-Свирская, отмечая сложность и многообразие общественно-политических позиций в России 40-х гг. XIX в., писала: «В русло формирующегося революционно-демократического течения вовлекались люди, чуждые революционным идеям, но проникнутые сильными антикрепостническими тенденциями». Среди таких людей был и Достоевский. Писатель «с негодованием относился к эксцессам крепостничества». Он был исключительно отзывчив к страданиям «униженных и оскорбленных», «бедных людей». Лейкина настаивает: «Хотя Достоевский и был втянут в революционную группу, но революционным демократом не был и не стал». Писатель считал единственно возможным «переделать общество путем морального перевоспитания, воздействием отдельных, нравственно высоких и чистых личностей»⁴⁷. Добавим к этим словам — личностей, проникнутых идеями Христа. Отсюда, как казалось писателю, — главная задача: помочь людям, каждому в отдельности найти в себе Христа, определить по нему собственные жизненные ориентиры, в самых сложных ситуациях сохранить в своем сердце Сына Божия.

Принципиально иным образом решается проблема отношения человека, людей и Сына Божия у Гегеля. Вся свою сознательную жизнь искавший «единения» философии и религии, он в своей философской концепции пришел к мысли, что постичь философию, а следовательно Бога и Его Сына могут далеко не все, а только люди высокообразованные — интеллектуалы, мыслители (он их называет одним словом — «интеллигенция»). Речь идет о людях, изучивших его, гегелевскую, философскую концепцию. Не случайно главный труд Гегеля «Трансцендентальная философия» кончается пространными рассуждениями о том, как на ступени Абсолютного Духа, «завершающей Голгофу человеческого духа», где происходит познание мышлением самого себя, главным действующим лицом оказывается далеко не каждый, а только мыслящая часть общества — «интеллигенция». Именно она на ступени Абсолютного Духа обретает

⁴⁷ Лейкина-Свирская В. Р. Петрашевцы. М., 1965. С. 139–141.

«знание Абсолютной Идеи» (§ 553). И только интеллигенция получает у Гегеля право понять в качестве вечной субстанции Творца Неба и Земли и Его Сына — Христа понять «как инобытие вечной сущности» (§ 247). А что же происходит с «нефилософами»? О них Гегель просто «забывает». Иными словами, Христос у Гегеля только для «аристократов духа».

«Аристократизм» гегелевской философии резко критиковали русские мыслители. И. Киреевский, слушавший лекции Гегеля о религии, осуждал «образ мыслей» Гегеля, который, по его словам, «доходил до крайнего аристократизма»⁴⁸. «Аристократизм» Гегеля был неприемлем и для Достоевского.

Сочинения Достоевского, по словам Г. М. Фридлендера, стали своего рода «грандиозной художественной лабораторией, где испытывались на прочность различные социальные и философские идеи», и, продолжая эту мысль, скажем: испытывались взгляды, выявлялись не только явные, но и скрытые потенции, их «pro» и «contra», в одних случаях — их благотворность для человечества, в других — их способность служить орудием в руках фанатиков или «обманутых обманщиков»⁴⁹. Проверялась и философия Гегеля.

Естественен вопрос — каким образом? Но это уже специальная тема. Пока остановимся на одном: утверждение Достоевского о том, что, выбирая между истиной и Христом, он остался бы с Христом, есть «contra» Гегеля.

⁴⁸ Киреевский И. В. Критика и эстетика. С. 161.

⁴⁹ Фридлендер Г. М. Достоевский в современном мире. С. 20.