

И. И. ЕВЛАМПИЕВ*

ДОСТОЕВСКИЙ И ФИХТЕ

Ключевые слова: христианство, философия, тождество Бога и человека, блаженство, радость.

После каторги Достоевский принимает христианство в качестве основы своего мировоззрения, однако принимает он не ортодоксальное, а философское христианство, выраженное в поздних произведениях И. Г. Фихте. Отрицая идею греха и считая главным принципом подлинного христианства тождество человека и Бога, Достоевский вслед за Фихте утверждает, что задача человека — раскрыть в себе Бога и осознать совершенство мира. Эту систему идей раскрывает Кириллов, близок к ней старец Зосима, утверждающий, что «жизнь есть рай».

Все исследователи Достоевского знают, что писатель живо интересовался философией и даже рассматривал свое творчество как своеобразную форму философствования. При этом очевидно, что невозможно философствовать, не опираясь на некие идеи и концепции, созданные в истории. Если Достоевский интересовался философией, значит, он читал какую-то философскую литературу и что-то из прочитанных источников брал в качестве основания для своих собственных исканий. В письмах, набросках и опубликованных произведениях Достоевского мы находим достаточно много философских имен. Однако это не означает, что только с этими именами связаны философские основания мировоззрения писателя. Ведь он мог и не упомянуть прочитанного и повлиявшего на него автора и произведения, точно так же вовсе не обязательно, что названные им произведения непременно оказали на него существенное влияние. Поэтому наиболее важным представляется не формальное упоминание автора или сочинения, а наличие тех или иных характерных идей в набросках и завершенных произведениях Достоевского. Конечно, угадать и обосновать отражение каких-то значимых философских идей весьма непросто, тем не менее эта зада-

* Игорь Иванович Евлампиев, д-р филос. наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета — yevlampiev@mail.ru.

ча не выглядит совсем безнадежной. Многие из присутствующих в произведениях Достоевского аллюзий уже достаточно убедительно зафиксированы в исследовательской литературе. Однако до самых главных имен, как кажется, мы еще не дошли. Об одном из них, имеющем существенное значение, нам и хотелось бы сказать.

На наш взгляд, самым главным философом для Достоевского — тем философом, ряд работ которого он прочел особенно внимательно и особенно глубоко воспринял и преломил в своем творчестве, — является Иоганн Готлиб Фихте. Здесь сразу стоит оговориться, что мы имеем в виду позднюю религиозно-философскую систему Фихте, которая ничего общего не имеет с его ранним субъективным идеализмом. К сожалению, в современной историко-философской литературе Фихте рассматривается почти исключительно как создатель именно ранней субъективно-идеалистической системы, его поздняя религиозная система привлекает гораздо меньшее внимание и даже не очень хорошо известна. Вероятно, это связано с тем, что Фихте уж слишком радикально изменил свои взгляды и слишком явно стал подчеркивать религиозный, христианский характер своего позднего учения, что, видимо, создало у многих исследователей впечатление, что тем самым он «выпал» из вполне цельной традиции немецкой классической философии. Можно констатировать, что до сих пор сохраняются стереотипы советской эпохи, когда в рамках марксистской концепции истории философии позднее учение Фихте было принято считать «реакционным» и поэтому гораздо менее интересным, чем его раннее учение. Не случайно первый русский перевод главного произведения позднего периода — цикла лекций «Наставление к блаженной жизни» (1806), появился только в 1997 г., в то время как почти все другие известные сочинения Фихте имеют гораздо более давнюю традицию перевода.

Но для истории русской философии именно это произведение вместе с еще одним (более ранним) циклом лекций «Основные черты современной эпохи» (1805) представляет первостепенный интерес, ведь именно они, составляющие религиозно-философскую дилогию, оказали колоссальное влияние на участников известнейших философских кружков середины XIX в., из которых, без преувеличения, выросла вся последующая русская философия и влияние которых испытали абсолютно все русские мыслители второй половины века. Имеется в виду прежде всего кружок Николая Станкевича, в котором значительную роль играли М. Бакунин и В. Белинский. Именно Бакунин привил всем участникам кружка и, в частности, Белинскому интерес к позднему учению Фихте¹, Бакунин до такой степени был увлечен религиозными идеями

¹ Об этом пишет, например, Л. Я. Гинзбург: «Учение Фихте о любви было подхвачено и по-своему истолковано участниками кружка Станкевича в пору их напряженных этических раздумий. В этой самобытной трактовке оно многое определило в миропонимании Станкевича и на время увлекло Белинского. <...> В 1836–1837 годах в кружке Станкевича романтизму дана была фихтеанская интерпретация. В центре внимания оказалось

Фихте, что даже начал переводить работу «Наставление к блаженной жизни» на русский язык. Очень распространено мнение, что влияние Фихте было только эпизодом в жизни Белинского и что оно быстро было вытеснено влиянием гегельянства, однако это мнение глубоко неверно, ведь в конце концов Белинский «восстает» против Гегеля, защищая в известном письме к В. П. Боткину права отдельной личности. Это «восстание» можно объяснить возвратом к Фихте, который пытался в своем религиозном учении обосновать абсолютность каждого человека, его «равноправие» с самим Богом. Позже Белинский стал главой литературного кружка, к которому был причастен Достоевский. Несомненно, Белинский мог говорить о своих философских пристрастиях с молодым писателем и заинтересовать его философскими идеями Фихте.

Вторым знакомым Достоевского, в общении с которым почти наверняка обсуждалась философия Фихте, является А. Е. Врангель. Общение Достоевского и Врангеля в Семипалатинске проходило под знаком увлечения философией, об этом позже вспоминал сам Врангель, об этом же мы читаем и в письмах Достоевского. С особым интересом друзья относились к немецкому идеализму начала XIX в.; они даже собирались переводить что-то из Гегеля и книгу Г. К. Каруса «Психея» (трактат по философской психологии одного из последователей Шеллинга)². Можно добавить, что Фихте был в числе тех мыслителей, философские идеи которых специально обсуждались на заседаниях кружка М. Петрашевского, в который Достоевский входил в 1847–1849 гг.

Все указанные исторические и биографические детали позволяют говорить о том, что знакомство Достоевского с Фихте было *весьма вероятно*. Но на самом деле можно сказать и больше: у нас есть прямые основания утверждать, что он, *несомненно, знал* философию Фихте, можно даже точно указать работу Фихте, которую писатель, безусловно, читал. Главным свидетельством здесь является достаточно известный отрывок из рабочей тетради Достоевского 1864–1865 гг., озаглавленный «Социализм и христианство». Еще в 1987 г. В. П. Белопольский заметил, что этот отрывок представляет собой краткое изложение исторической концепции Фихте из работы «Основные черты современной эпохи»³. Естественно предположить, что если Достоевский читал первую часть поздней религиозно-философской диалогии Фихте, то он знал и вторую часть — более важную и более популярную в его круге общения, работу «Наставление к блаженной жизни».

учение Фихте о любви как источнике и главном двигателе жизни» (Гинзбург Л. Я. «Человеческий документ» и построение характера // Гинзбург Л. Я. О психологической прозе. М., 1999. С. 43, 69).

² См.: Врангель А. Е. Из «Воспоминаний о Ф. М. Достоевском в Сибири» // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 352.

³ См.: Белопольский В. П. Достоевский и философская мысль его эпохи. Концепция человека. Ростов-на-Дону, 1987.

При этом найти ответ на вопрос, почему именно поздняя философия Фихте заинтересовала Достоевского, не так уж трудно. Известно, что до каторги писатель был далек от христианства, если в его творчестве и проступали христианские мотивы, то в традиционной для романтиков отстраненной философской форме. В известном письме к брату Михаилу, написанном в 1838 г., Достоевский, обращаясь к образу Христа, ставит его в один ряд с Гомером — обоих он понимает как «законодателей» своего времени: как Гомер дал закон миру древнему, так Христос дал «закон» миру новому (28₁, 69). На каторге Достоевский внимательно читает Евангелие и по-настоящему понимает духовное значение христианства. Постепенно возвращаясь к литературному творчеству и к своим философским размышлениям о человеке, он пытается дать им новое, христианское основание.

Однако, как всякий самостоятельный мыслитель, он хочет принять христианскую веру *разумно*, хочет самостоятельно осмыслить всю содержащуюся в ней истину и не только себя подстроить под христианство, но и христианство в определенном смысле подстроить под себя и под давно принятые философские убеждения. Видимо, философия позднего Фихте и стала для Достоевского тем образцом, который показал возможность для современного развитого и ищущего человека принять христианство как важнейший фактор духовного развития. Но только при этом пришлось критически взглянуть на само христианство и принять в нем далеко не всё и далеко не в той форме, как это принято в кругу людей, непрichастных высоким философским исканиям. Соглашаясь с известным тезисом о том, что после каторги Достоевский по-настоящему принял христианство и дальше в своем творчестве исходил только из христианских оснований, необходимо добавить, что само христианство он принял вовсе не в его церковной форме, а в той сложной *философской форме*, которую продемонстрировал Фихте в своих поздних трудах. Именно в этом заключается первостепенное значение анализа влияния немецкого философа на русского писателя: без такого анализа мы не сможем найти ответ на важнейший вопрос о том, какова та религиозная вера, которой в зрелые годы был привержен Достоевский.

Для того чтобы сопоставить взгляды Фихте и Достоевского, попытаемся выделить самые главные положения позднего религиозно-философского учения Фихте. Прежде всего мы находим здесь совершенно недвусмысленное выражение факта, который очень многие понимали и до Фихте, но только он впервые рискнул высказать, не побоявшись продемонстрировать, какие радикальные следствия вытекают из его признания. Это утверждение о том, что в истории на деле существовало *два христианства*, точнее, две существенно различных версии учения Иисуса Христа, причем та из них, которую мы связываем с исторической христианской церковью (во всех ее разновидностях) является *искаженной* версией этого учения. Оригинальное,

подлинное учение Иисуса Фихте находит только в Евангелии от Иоанна, а в остальных новозаветных памятниках — только его искаженную церковную версию. «По нашему мнению, существуют две в высшей степени различные формы христианства: христианство *Евангелия Иоанна* и христианство *апостола Павла*, к единомышленникам которого принадлежат остальные евангелисты, особенно *Лука*»⁴. При этом Фихте признаёт, что подлинное христианство было всегда гонимо господствующей церковью и поэтому еще не было реальной силой, действующей на людей и на общество: «По нашему мнению, <...> христианство в своей чистоте и истинной сущности еще никогда не было состоянием, присущим всему обществу или широким массам, хотя издавна то там, то здесь оно жило *в отдельных личностях*»⁵. Это означает, что все прошедшие эпохи по своему существу не были христианскими, и окончательное раскрытие значения христианства (подлинного христианства!) еще впереди. «Христианство же, и в особенности Иоанн, стоят особо как чудесное и загадочное явление века, без предшественников и без собственно наследников»⁶.

Различие между истинным и искаженным христианством, по Фихте, заключается в том, что последнее внедрило в учение Иисуса иудейскую идею грехопадения; признав человека радикально греховным и несовершенным существом, тем самым оно отделило человека от Бога и лишило его творческой и творящей силы. В противоположность этому учение Христа в его исходной, неискаженной форме не только не отделяло человека от Бога, но в качестве важнейшей истины признавало нерасторжимое единство, даже тождество Бога и человека. «Постижение абсолютного единства человеческого и божественного существования есть, разумеется, глубочайшее познание, какое доступно человеку. До Иисуса оно нигде не было известно, да и со времен Иисуса, можно даже сказать, до сего дня, по крайней мере в мирском познании, оно вновь практически искоренено и утрачено. Иисусу же оно было присуще очевидно, как и мы установим неопровержимо, если только сами обречем его, — пусть даже только в Евангелии от Иоанна»⁷. При этом Фихте подчеркивает, что Иисус был просто первым человеком, относительно которого сохранилось свидетельство (оставленное его учеником Иоанном), что он сумел выявить в себе, в своей жизни, «абсолютное единство» Бога и человека. Но будучи первым, Иисус, безусловно, не является последним, более того, его пример показывает каждому из нас, что и мы потенциально обладаем точно таким же единством с Богом и можем и должны раскрыть его, сделать явным, в своей земной жизни. По сути, каждый человек есть самобытное «обличье» Бога,

⁴ *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи // *Фихте И. Г.* Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск, 2000. С. 102.

⁵ Там же. С. 197–198.

⁶ *Фихте И. Г.* Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 77.

⁷ Там же. С. 82.

и только отсутствие в нем подлинной свободы и желания не позволяет сделать зримым присутствующего в нем Бога. «Бог же изначально существует, точно так же в некотором самобытном обличьи, и во всяком другом индивидуе, <...> несмотря на то что в большинстве индивидов, по собственной их воле и по недостатку в них высшей свободы, остается сокровенным и потому не является действительно ни им самим, ни другим в их поступках»⁸.

Сформулированный центральный тезис Фихте о единстве Бога и человека ведет к очень важным выводам относительно целей и задач человека. Если его земное бытие есть органичная часть Божественного бытия, его жизнь вполне может быть совершенной и *блаженной*. Именно заповедь блаженства, достижимого в каждый момент земной жизни, является главной заповедью религиозного учения Фихте. Вот как он пишет об этом: «Мы умалили бы достоинство религиозности, если бы еще вдались в особые напоминания и разъяснения того, что для религиозного воззрения в мире нет ничего уродливого и безобразного, но что всё без исключений составляет с его точки зрения источник чистейшего блаженства. *Всё, что существует, в том виде, как оно существует, и потому, что существует, рвется к вечной жизни и служит ее осуществлению и в системе общего развития должно было быть именно таким, каким было.* Желать, хотеть или любить что-либо иное значило бы не желать никакой жизни или же желать ее в низшей степени завершенности. Религия абсолютно возвышает причастного ей человека над временем как таковым и над тленностью и дает ему непосредственное обладание единой вечностью. <...> Во всякое мгновение он непосредственно и всецело живет в вечной жизни и обладает ею со всем ее блаженством, не нуждаясь в хитроумных доказательствах того, что всегда неотъемлемо *принадлежит* ему и *чувствуется* им. Если есть убедительное доказательство в пользу того, что познание истинной религии издавна было очень редким среди людей и особенно было чуждо господствующим системам, то оно состоит в том, что эти системы помещают вечное блаженство лишь по ту сторону гроба и не подозревают, что всякий, в ком только есть к этому воля, может обрести его уже в здешней жизни»⁹.

Здесь невозможно не увидеть совершенно очевидных параллелей с известными мотивами творчества Достоевского. Прежде всего нужно вспомнить ключевую роль понятия *радости* в идейной конструкции романа «Братья Карамазовы», да и в философии Достоевского в целом. Оно является центром религиозности старца Зосимы, который встал на путь святой жизни, когда вдруг осознал, что земная жизнь есть рай: «...посмотрите кругом на дары Божии: небо ясное, воздух чистый, травка нежная, птички, природа прекрасная и безгрешная, а мы, только

⁸ Там же. С. 130.

⁹ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 251–252.

мы одни безбожные и глупые и не понимаем, что жизнь есть рай, ибо стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он настанет во всей красоте своей, обнимемся мы и заплачем...» (14, 272). Это главное свое религиозное убеждение Зосима сохраняет до конца жизни, об этом свидетельствуют его поучения, которые после его смерти находит Алеша Карамазов: «Любите всё создание Божие, и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать всё далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью» (14, 289).

Такое мироощущение не является уникальной отличительной чертой старца Зосимы, оно свойственно многим другим героям Достоевского. Радостно воспринимают мир и свое бытие в мире люди совершенного общества из рассказа «Сон смешного человека», причем герой прямо утверждает, что перед ним воочию предстало райское существование человека. «Это была земля, не оскверненная грехопадением, на ней жили люди не согрешившие, жили в таком же раю, в каком жили, по преданиям всего человечества, и наши согрешившие прародители, с тою только разницею, что вся земля здесь была повсюду одним и тем же раем» (25, 112). В конце своего рассказа он отказывается считать увиденное им несбыточным идеалом, наоборот, пережитое им мистическое приключение убеждает его в достижимости этого идеала: «...я видел истину, я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле» (25, 118).

Но наиболее важно в данном контексте, что точно такое же *подлинно религиозное* отношение к миру характерно для Кириллова в романе «Бесы», причем, описывая его, Кириллов использует почти те же самые выражения, что и старец Зосима: «Есть секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть. Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: да, это правда. Бог, когда мир создавал, то в конце каждого дня создания говорил: “Да, это правда, это хорошо”. Это... это не умиление, а только так, радость» (10, 450). Как и Зосима, Кириллов видит мир совершенным, и это свидетельствует не о его безумии, а о его подлинной религиозной глубине: «Я видел недавно желтый (лист. — *И. Е.*), немного зеленого, с краев подгнил. Ветром носило. Когда мне было десять лет, я зимой закрывал глаза нарочно и представлял лист — зеленый, яркий с жилками, и солнце блестит. Я открывал глаза и не верил, потому что очень хорошо, и опять закрывал. <...> Лист хорош. Всё хорошо. <...> Человек несчастлив потому, что не знает, что он счастлив; только потому. Это всё, всё! Кто узнает, тотчас сейчас станет счастлив, сию минуту. <...> Всё

хорошо, всё. Всем тем хорошо, кто знает, что всё хорошо. Если б они знали, что им хорошо, то им было бы хорошо, но пока они не знают, что им хорошо, то им будет нехорошо. Вот вся моя мысль, вся, больше нет никакой! <...> Я всему молюсь. Видите паук ползет по стене, я смотрю и благодарен ему за то, что ползет» (10, 188–189).

Можно заметить, что Кириллов точно и цельно воспроизводит *всю* логику религиозного учения Фихте: он приходит к ощущению, что в мире «всё хорошо», т. е. что мир обладает совершенством, именно после того, как осознает, что является Богом, т. е. выполняет главный завет Фихте — осознает свое земное человеческое существование как «обличье» Бога. В рассуждениях Кириллова можно найти практически все важнейшие элементы религиозной доктрины Фихте, в том числе он знает и об упомянутой в приведенной выше цитате возможности для подлинно религиозного человека обрести непосредственно в земной жизни *вечное* измерение существования (добиться «обладания единой вечностью», по словам Фихте). Являясь земным воплощением Бога, человек в силу этого совмещает в себе время и вечность, но последнюю он открывает только после того, как до конца раскроет в своей жизни единство с Богом. Поскольку Кириллов раскрыл в себе Бога, то и вечность становится для него достижимой. Об этом он говорит в одном из разговоров со Ставрогиным. «Жизнь есть, а смерти нет совсем» (10, 188), — говорит Кириллов; далее следует такой диалог:

«— Вы стали веровать в будущую вечную жизнь?

— Нет, не в будущую вечную, а в здешнюю вечную. Есть минуты, вы доходите до минут, и время вдруг останавливается и будет вечно.

— Вы надеетесь дойти до такой минуты?

— Да.

— Это вряд ли в наше время возможно, — тоже без всякой иронии отозвался Николай Всеволодович, медленно и как бы задумчиво. — В Апокалипсисе ангел клянется, что времени больше не будет.

— Знаю. Это очень там верно; отчетливо и точно. Когда весь человек счастья достигнет, то времени больше не будет, потому что не надо. Очень верная мысль.

— Куда ж его спрячут?

— Никуда не спрячут. Время не предмет, а идея. Погаснет в уме» (10, 188).

Начало этого диалога заставляет вспомнить еще одно важное измерение религиозного мировоззрения Фихте. Различие искаженной (церковной) и истинной версии христианского учения, согласно Фихте, наглядно проявляется в очень разном понимании смерти.

Церковное христианство, следуя в этом пункте за иудаизмом, помещает Бога в трансцендентальной сфере за пределами земного мира; это ведет к тому, что бессмертное существование с Богом понимается в полной противоположности к земному бытию человека. В этом случае смерть оказывается *абсолютной* границей между совершенно

разными формами бытия — земной, несовершенной человеческой жизнью и жизнью совершенной, божественной (райской). Смерть абсолютна как окончательный предел земной жизни — больше этой жизни не будет; райская жизнь, напротив, бесконечна, точнее, она вообще лишена времени и обладает только характеристикой вечности, вне-временности. Это означает, что земная жизнь, конечная и протекающая во времени, должна представлять бесконечно меньшую ценность для человека, чем жизнь посмертная, вечная. Соответственно, и деятельность человека в земной жизни не имеет существенного смысла и значения, поскольку она почти никак не влияет на сам факт перехода от конечной и несовершенной жизни к вечной и совершенной — этот переход целиком определяется волей всемогущего Бога.

Истинное христианство, постулирующее сущностное тождество Бога и человека, ведет к совершенно иным выводам, утверждает Фихте. Человек предстает здесь диалектическим (т. е. противоречивым) единством своего конечного и несовершенного эмпирического «лика» и своей бесконечной и вечной божественной сущности. Но, являясь безусловно цельным и при этом *абсолютным* существом, человек одновременно существует и во времени, и в вечности. Поэтому эмпирическая смерть не может быть абсолютным пределом для существования личности, ведь ее божественная сущность выше времени и смерти. Смерть можно понять только как *относительный разрыв* в целостном временном и бесконечном (причастном вечности) потоке жизни, в котором существует человек. Буквально это означает, что после эмпирической смерти должна следовать новая жизнь — такая же, как прежняя или подобная ей, причем и она заканчивается таким же «разрывом», т. е. смертью, после которой снова следует жизнь и так до бесконечности. Такая перспектива могла бы показаться весьма негативной, поскольку получается, что человек должен бесконечно жить несовершенной жизнью, наполненной страданиями, но нужно помнить, что, согласно Фихте, у человека, обретшего правильное религиозное мировоззрение, *в каждый момент жизни* есть возможность «раскрыть» божественность и абсолютность своего существования и обрести совершенство, «райское» состояние. Тем самым истинное христианство говорит о такой же перспективе райского бытия, как и церковное учение, но в отличие от последнего оно видит «рай» не противопоставленным наличной земной жизни, а слитым с ней — точно так же как с любой жизнью из той их бесконечной последовательности, которую предстоит прожить человеку.

Именно таким образом Фихте интерпретирует слова Иисуса Христа в Евангелии от Иоанна: «...слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня *имеет* жизнь вечную, и... *перешел* от смерти в жизнь... наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут»¹⁰ (Ин. 5: 24–25; курсив Фихте. — *И. Е.*).

¹⁰ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. С. 85.

Это же, согласно Фихте, имеет в виду Христос, когда говорит: «...верующий в меня не умрет вовек» (Ин. 11: 26).

Знаменательно, что Фихте особенно большое значение в этом контексте придает истории Лазаря, которая, как известно, обладала особой притягательностью и для Достоевского. Фихте подчеркивает, что сестра Лазаря Марфа поняла слова Христа «воскреснет брат твой» (Ин. 11: 23) так, как это и положено для правоверного иудея, — как будущее воскресение «в последний день». Но Христос имел в виду совсем иное — *воскресение здесь и сейчас* как обретение *вечной земной жизни*. И Фихте интерпретирует слова Иисуса, которые тот говорит Марфе в ответ на ее слова (Ин. 11: 26), как *возражение*, как отвержение иудейской концепции бессмертия: «Нет, говорит Иисус: “Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек”». Соединение со Мной дает соединение с вечным Богом и его жизнью и уверенность в ней, так что в каждое мгновение мы обладаем всею вечностью и имеем ее и совершенно не верим обманчивым феноменам рождения и смерти во времени, а потому не нуждаемся более и в каком-либо пробуждении как спасении от смерти, в которую мы не верим»¹¹.

К тем, кто, по наставлению традиционного христианства, верит «обманчивым феноменам рождения и смерти» и считает, что после смерти он расстанется со своей земной жизнью и обретет окончательное блаженство «за гробом», Фихте обращается с такими эмоциональными словами: «В каком прискорбном заблуждении находятся они! Хотя блаженство, совершенно бесспорно, находится и за гробом — для того, для кого оно началось уже по эту сторону могилы, и не в каком ином роде и образе, чем в каком может начаться оно здесь, во всякое мгновение, — но одним тем, что мы умрем и нас похоронят, блаженства мы не достигнем. И столь же напрасно станут они искать блаженства также и в будущей жизни и в бесконечном ряду будущих жизней, как напрасно искали они его в настоящей жизни, если они ищут его в чем-нибудь ином, а не в том, что уже здесь столь близко окружает их со всех сторон, что во всю бесконечность невозможно более приблизить его к ним, а именно — в вечном»¹².

Явно сформулированная здесь концепция бессмертия как проживания бесконечной последовательности жизней, подобных наличной земной жизни, является достаточно необычной для новоевропейской философии¹³ (помимо Фихте, ее можно найти разве что у Лейбница,

¹¹ Там же. С. 85–86.

¹² Там же С. 14.

¹³ Если принять, что эта концепция присутствовала в оригинальном учении Иисуса Христа, сохранившемся в Евангелии от Иоанна, то в качестве верных продолжателей истинного христианского учения нужно признать гностиков, у которых есть и идея внутреннего единства Бога и человека и указанная концепция вечной жизни (в форме метемпсихоза). Позже такое представление о бессмертии — и вновь в безусловной связи

да и то не в таком откровенном выражении), тем выразительнее точное совпадение ее с концепцией бессмертия, присутствующей в творчестве Достоевского. Она угадывается уже в приведенных выше высказываниях Кириллова. Он говорит: «Жизнь есть, а смерти нет совсем», и, возражая Ставрогину, утверждает, что верует не в будущую вечную жизнь, «а в здешнюю вечную». Здесь еще не совсем ясно, как нужно представлять себе указанную «здесьнюю вечную» жизнь. Тем не менее в произведениях Достоевского можно найти ответ на этот вопрос. Прежде всего он просматривается в рассуждениях Свидригайлова о привидениях, которое он обращает к Раскольникову: «Приведения — это, так сказать, клочки и обрывки других миров, их начало. Здоровому человеку, разумеется, их незачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир». Я об этом давно рассуждал. Если в будущую жизнь верите, то и этому рассуждению можно поверить» (6, 221).

Раскольников, отвечая на эти слова Свидригайлова, говорит, что не верит в будущую жизнь, и именно это является его главной проблемой в романе, хотя об этом не говорится прямо. Не случайно в романе очень важную роль играет история воскрешения Лазаря из Евангелия от Иоанна; именно эта история намекает на возможность бессмертия в форме многократного повторения земной жизни, а не в форме райского, сверхземного существования. В этом контексте весьма многозначительно звучат вопросы Порфирия Петровича, заданные Раскольникову после того, как он упомянул, что все-таки верит в Бога: «И-и в воскрешение Лазаря веруете? <...> Буквально веруете?» (6, 201). В финале романа Раскольников вспоминает про историю Лазаря, и автор сообщает нам о начале новой истории — «истории постепенного обновления человека, истории постепенного перерождения его, постепенного перехода из одного мира в другой, знакомства с новою, доселе совершенно неведомою действительностью» (6, 422). Кажется, что здесь Достоевский имеет в виду моральное «воскресение» героя и только в метафорическом смысле упоминает «переход из одного мира в другой», но мы уверены, что он не случайно использует здесь выражения, которые явно намекают и на другой, гораздо более важный смысл, — на то, что Раскольников наконец *буквально* поверил в будущую жизнь, причем именно в том смысле, который имеется в виду в истории Лазаря, — в смысле

с представлением о единстве Бога и человека — появляется в учении Николая Кузанского, а затем, в совершенно прямой форме, в философии Дж. Бруно (эта идея фигурирует в качестве важного пункта в обвинительном заключении, вынесенном по его делу инквизицией).

продолжения нынешней земной жизни. И именно эта вера в конечном счете и спасает его от моральной и физической гибели, к которой он с неизбежностью шел после совершённого преступления.

Наконец, последний веский аргумент в пользу именно такого понимания бессмертия Достоевским дает рассказ «Сон смешного человека». Ведь сон героя явно обозначает его путешествие на тот свет; и находит он там не вечный христианский рай, а мир, подобный нашему, который является более совершенным, чем наш, но всё же не абсолютно совершенным, поскольку в нем есть болезни и смерть. Люди этого совершенного мира определенно знают, что после смерти их ждет новое существование, подобное их нынешней жизни. Условность смерти по отношению к абсолютному потоку жизни явно утверждается в рассказе, это с очевидностью следует из того, что эти люди не утрачивали *земных* связей с умершими: «Подумать можно было, что они соприкасались еще с умершими своими даже и после их смерти и что земное единение между ними не прерывалось смертью» (25, 114).

Вернемся теперь к исходному пункту религиозной концепции Фихте, к представлению о единстве-тождестве Бога и человека. Те представления, которые Фихте выводит из этого исходного пункта, — достижимость совершенства («блаженства») в земном бытии, присутствие в нем измерения вечности, бесконечность земного существования человека и условность смерти — как мы видели, находят себе очевидные параллели в творчестве Достоевского. Но можно ли признать, что он принимает сам этот исходный пункт? Наиболее очевидное подтверждение здесь дает Кириллов, главный тезис которого прямо совпадает с тезисом Фихте: «Я — Бог». Но взгляды Кириллова мало кто отождествляет со взглядами его автора, поэтому здесь необходимы дополнительные аргументы, в том числе связанные с собственными высказываниями писателя.

Наиболее близким по смыслу к тезису Фихте является высказывание Достоевского из черновых набросков для «Дневника писателя» за 1877 г.: «Христианство является доказательством того, что в человеке может вместиться Бог. Это величайшая идея и величайшая слава человека, до которой он мог достигнуть» (25, 228). Для сравнения можно привести одно из похожих высказываний Фихте: «...кто превратится в Иисуса, а тем самым в Бога, тот уже более и вовсе не живет, но в нем живет Бог <...>»¹⁴.

Достоевский особенно много внимания уделяет образу Христа; в полном соответствии с идеями Фихте он трактует его как *человека, сумевшего в полной мере раскрыть в себе Бога*. Этот смысл имеет известная фраза из подготовительных материалов к роману «Бесы»: «Да Христос и приходил за тем, чтоб человечество узнало, что земная природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале, что

¹⁴ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. С. 88.

это и естественно и возможно» (11, 112)¹⁵. Христос понимается Достоевским не в противопоставлении остальным людям, а в единстве с ними, он дает пример, который является высшим жизненным «заданием» для каждого человека. Именно поэтому писатель несколько раз в набросках к роману «Бесы» воспроизводит необычное рассуждение о том, что если бы «все были Христы» (11, 193; ср.: 11, 106; 11, 182), то мир стал бы совсем иным. «Вообразите, что все Христы, — ну возможны ли были бы теперешние шатания, недоумения, пауперизм? Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин. Если б люди не имели ни малейшего понятия о государстве и ни о каких науках, но были бы все как Христы, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же?» (11, 192–193). В этом рассуждении ясно воспроизводится логика религиозного учения Фихте: человек, обладающий подлинной религиозностью и сумевший воплотить в жизнь эту религиозность — выявивший в себе Бога и тем самым ставший «Христом», оказывается в преображенном мире, в «раю», или, по терминологии Фихте, начинает жить «блаженной жизнью».

Наконец, в качестве последнего примера можно привести высказывание Достоевского из подготовительных материалов к «Дневнику писателя» за 1876 г.: «Христос есть Бог, насколько земля могла Бога явить» (24, 244). Здесь просматривается необычное *динамическое* понимание Христа, в том смысле, что предполагается возможность разной степени божественности его природы. Такое понимание очевидно несовместимо с Халкидонским догматом, утверждающим, что божественная и человеческая природы соединились в Христе «неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно», т. е. полагающим их соотношение абсолютно статичным. Из приведенного высказывания можно заключить, что Достоевский вслед за Фихте мыслит Христа как человека, который только постепенно раскрывает в себе Бога, причем в этом случае уже можно увидеть и различие в позициях немецкого и русского мыслителей. Если Фихте оптимистически уверен в возможности всецелого раскрытия Бога в любом человеке, Достоевский более реалистичен в этом пункте: он понимает, что этот процесс не только не может быть осуществлен одномоментно, но вряд ли даже в течение целой жизни может привести к полноте «богоявления» в человеке, поскольку требует огромных (мистических!) усилий и даже Христу (!), видимо, не удался до конца. Тем более это невозможно полностью осуществить простому земному человеку; например, Кириллову это удастся только на «пять или шесть» секунд — чтобы продлить это состояние, утверждает Кириллов, надо «перемениться физически или умереть», т. е. перейти в «следующий»

¹⁵ Цитата из рукописи Достоевского приведена в том прочтении, который предложил Б. Тихомиров; см.: *Тихомиров Б. Н.* Заметки на полях академического Полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения) // Достоевский и мировая культура. Альманах. № 15. СПб., 2000. С. 232–234.

мир (после смерти), где окажется возможным большее совершенство и, значит, еще более полное явление Бога в человеке.

Все главные принципы философского мировоззрения Достоевского получили окончательное выражение в его итоговом произведении, в романе «Братья Карамазовы». Несомненно, здесь присутствуют и принцип единства-тождества Бога и человека, и идея земного «блаженства», обретаемого подлинно религиозным человеком. Это, конечно, демонстрирует глубину и действенность того влияния, которое идеи Фихте оказали на писателя. Как уже говорилось выше, одним из главных выразителей идеи религиозного «блаженства» становится старец Зосима, требующий от каждого человека осознания, что «жизнь есть рай». Но в романе эта идея приобретает особенно большое значение в связи с тем, что ее носителем оказывается еще один герой, по видимости очень далекий от религиозного «горения» Зосимы, но демонстрирующий точно такое же *радостное* приятие мира, — Дмитрий Карамазов. Нам кажется, что Достоевский сознательно сделал столь разных героев, как Зосима и Дмитрий, выразителями высшей религиозной идеи *радости* (фихтевского «блаженства»), чтобы показать, что подлинная религиозность никак не связана с обрядовостью, догматикой, церковной традицией и т. п., а является возможностью, коренящейся в каждом человеке и доступной каждому в его *обыденной* жизни (как это прямо утверждает Фихте).

Очень характерно, что обосновывает свое понимание указанной идеи Дмитрий с помощью «Оды к радости» Шиллера, т. е. с помощью произведения, которое, будучи безусловно религиозным, столь же безусловно расходится с ортодоксальным христианством (здесь нужно напомнить, что Шиллер был членом общества иллюминатов, в идеологии которого присутствовало резко отрицательное отношение к церковной традиции). При этом в своих религиозно-философских взглядах Шиллер был очень близок к Фихте, на протяжении многих лет двух великих немецких мыслителей связывали почти дружеские отношения. В книге П. Ланштейна о Шиллере приводятся выразительные слова Фихте, назвавшего Шиллера «единомышленником в идейных вопросах, которые встречаются крайне редко»¹⁶. Подробный анализ влияния религиозно-философских воззрений Шиллера на Достоевского именно во взаимодействии с влиянием идей Фихте потребовал бы дополнительного объемного исследования; мы ограничимся только указанием на насущную необходимость такого исследования.

Кульминационным выражением религиозного смысла идеи радости («блаженства») в романе «Братья Карамазовы» (а значит, и во всем

¹⁶ Ланштейн П. Жизнь Шиллера. М., 1984. С. 280. Шиллер познакомился с Фихте в 1795 г., когда задумал издавать журнал «Оры»; он привлек к работе в журнале (просуществовавшем только три года) не только Фихте, но также Гёте, фон Гумбольдта, Августа Шлегеля, Гердера и др.

творчестве Достоевского) является образ Иисуса Христа в главе «Кана Галилейская», образ из видения, представшего перед Алешей Карамазовым над гробом старца Зосимы. Здесь Христос как высший религиозный символ оказывается носителем *абсолютной радости*, причем эта его «функция» *противопоставляется* в размышлениях Алеши его голгофской роли Искупителя и Спасителя.

Слушая, как отец Паисий читает над телом старца Зосимы главу из Евангелия от Иоанна о чуде в Кане Галилейской, Алеша задумывается над тем, почему первое чудо, совершенное Иисусом, было столь обыденно, почему оно было направлено на самые простые и естественные *радости* людей: «...я это место люблю: это Кана Галилейская, первое чудо... Ах, это чудо, ах это милое чудо! Не горе, а радость людскую посетил Христос, в первый раз сотворяя чудо, радости людской помог... “Кто любит людей, тот и радость их любит...” Это повторял покойник (Зосима. — *И. Е.*) поминутно, это одна из главнейших мыслей его была... Без радости жить нельзя, говорит Митя...» (14, 326). Очень важно заметить, для понимания главной идейной темы романа, что Алеша явно сближает здесь Зосиму и Дмитрия как выразителей идеи радости. Слушая далее в евангельской истории, что Христос не был уверен в том, что ему нужно совершать чудо, чтобы брачный пир продолжился, но его мать попросила его об этом, Алеша продолжает свои рассуждения: «Радость, радость каких-нибудь бедных, очень бедных людей... <...> И знало же другое великое сердце другого великого существа, бывшего тут же, матери его, что не для одного лишь великого страшного подвига своего сошел он тогда, а что доступно сердцу его и простодушное немудрое веселие каких-нибудь темных, темных и нехитрых существ, ласково позвавших его на убогий брак их. “Не пришел еще час мой”, — он говорит с тихою улыбкой (непрерывно улыбнулся ей кротко)... В самом деле, неужто для того, чтоб умножать вино на бедных свадьбах, сошел он на землю? А вот пошел же и сделал же по ее просьбе...» (14, 326). Как мы видим, Алеша понимает, что совершенное Христом чудо имеет совершенно другой внутренний смысл, чем его «великий страшный подвиг». Но итогом его размышлений становится видение, в котором этот «подвиг» вообще отходит на второй план, поскольку Христос становится главой брачного пира «на веки веков».

В видении Алеши к нему подходит живой старец Зосима и, взяв за руку, ведет к столу, во главе которого сидит Христос:

«— Тоже, милый, тоже зван, зван и призван, — раздается над ним тихий голос. <...>

Голос его, голос старца Зосимы... Да и как же не он, коль зовет? Старец приподнял Алешу рукой, тот поднялся с колен.

— Веселимся, — продолжает сухенький старичок, — пьем вино новое, вино радости новой, великой; видишь, сколько гостей? <...>

— Не бойся Его. Страшен величием перед нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресеклась радость гостей, новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков. Вон и вино несут новое, видишь, сосуды несут...» (14, 327).

После этого самого главного момента своей жизни Алеша выходит из кельи старца Зосимы и переживает подлинное религиозное обращение. Как нам сообщает автор, «с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его — и уже на всю жизнь и на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга» (14, 328).

Для нас очевидно, что в это мгновение Алеша обрел то, что он искал на протяжении всей своей предшествующей жизни — *подлинную религиозную веру*; это была та самая вера, к которой призывал берлинскую публику, а с ней и всё человечество в своих речах 1805–1806 гг. Иоганн Готлиб Фихте.

Библиографический список

Белопольский В. П. Достоевский и философская мысль его эпохи. Концепция человека. Ростов-на-Дону, 1987.

Врангель А. Е. Из «Воспоминаний о Ф. М. Достоевском в Сибири» // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 345–368.

Гинзбург Л. Я. «Человеческий документ» и построение характера // Гинзбург Л. Я. О психологической прозе. М., 1999. С. 30–116.

Ланштейн П. Жизнь Шиллера. М., 1984.

Тихомиров Б. Н. Заметки на полях академического Полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения) // Достоевский и мировая культура. Альманах. № 15. СПб., 2000. С. 231–244.

Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997.

Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск, 2000. С. 4–272.

Evlampiev I. I. Dostoevsky and Fichte

Key words: Christianity, philosophy, identity of God and man, bliss, joy.

After the penal servitude Dostoevsky accepted Christianity as the foundation of his outlook, but he accepted not the orthodox, but the philosophical Christianity expressed in the late works of I. G. Fichte. Rejecting the idea of sin and assuming that the main principle of a true Christianity is identity of man and God, Dostoevsky followed Fichte, when he states that the problem of man is to reveal a God in himself and realize the perfection of the world. This system of ideas is revealed by Kirillov and the *Starets* Zosima is close to it when claiming that “life is paradise”.

References

Belopol'skij V.P. *Dostoevskij i filozofskaja mysl' ego jepohi. Konceptcija cheloveka*. Rostov-na-Donu, 1987.

Fichte I.G. *Nastavlenie k blazhennoj zhizni*. Moscow, 1997.

Fichte I.G. Osnovnye cherty sovremennoj jepohi. *Fichte I.G. Fakty soznanija. Naznachenie cheloveka. Naukouchenie*. Minsk, 2000. P. 4–272.

Ginzburg L. Ja. «Chelovecheskij dokument» i postroenie haraktera. *Ginzburg L. Ja. O psihologicheskoj proze*. Moscow, 1999. P. 30–116.

Lanshtejn P. *Zhizn' Shillera*. Moscow, 1984.

Tihomirov B.N. Zametki na poljah akademicheskogo Polnogo sobranija sochinenij Dostoevskogo (utochnenija i dopolnenija). *Dostoevskij i mirovaja kul'tura. Al'manah. N 15*. Saint Petersburg, 2000. P. 231–244.

Vrangel' A. E. Iz «Vospominanij o F. M. Dostoevskom v Sibiri». *F. M. Dostoevskij v vospominanijah sovremennikov*. Vols. 1–2. Vol. 1. Moscow, 1990. P. 345–368.