

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.010

УДК 091

*Л. В. Богатырёва, Д. В. Масленников,  
А. А. Луговой\**

## ГЕГЕЛЬ И ДОСТОЕВСКИЙ. О ПРОБЛЕМЕ СУБЪЕКТИВНОСТИ В ФИЛОСОФИИ АБСОЛЮТНОГО ИДЕАЛИЗМА\*\*

Понятие абсолютного идеализма предполагает, что в идее всеобщего единства мышления и бытия снимаются и удерживаются определенности объективного и субъективного. Более того, само всеобщее единство абсолютно постольку, поскольку является субъектом; при этом его субъектность не исключает, а предполагает субъективность соотносящего себя с ним мышления единичного индивида. Определение значения единичной субъективности для полагания идеи абсолютного и определение значения абсолютного для утверждения духовного начала сознания индивида составляет необходимое содержание философии абсолютного идеализма. Однако в текстах Гегеля оно не было предъявлено философствующему сознанию современников с достаточной очевидностью, а потому стало для него проблемой. Осмысление этой проблемы Достоевским и ее творческое оформление определяет место последнего в истории классической философии.

**Ключевые слова:** Достоевский, Гегель, субъективность, смысла бытия, рефлексия, гностическая и материалистическая разделенность, свобода, художественный метод, симфоническая целостность, философский синтез.

---

\* Богатырёва Людмила Викторовна, кандидат философских наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия; [boumlaka@mail.ru](mailto:boumlaka@mail.ru)

Масленников Дмитрий Владимирович, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия; [dwm61@inbox.ru](mailto:dwm61@inbox.ru)

Луговой Александр Александрович, доктор философских наук, профессор, кафедра общегуманитарных и социально-экономических дисциплин, Санкт-Петербургский юридический институт (филиал) Университета прокуратуры Российской Федерации; [makovbv65@mail.ru](mailto:makovbv65@mail.ru)

\*\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Достоевский в зарубежной рецепции: от классики до постмодерна» № 18–012–90033.

*L. V. Bogatyreva, D. V. Maslennikov, A. A. Lugovoy*  
*HEGEL AND DOSTOEVSKY. ABOUT THE PROBLEM OF SUBJECTIVITY*  
*IN THE PHILOSOPHY OF ABSOLUTE IDEALISM*

The concept of absolute idealism presupposes that in the idea of the universal unity of thought and being, the determinations of the objective and the subjective are removed and retained. Moreover: the very universal unity is absolute insofar as it is a subject; at the same time, his subjectivity does not exclude, but presupposes, the subjectivity of the thinking of an individual that correlates with him. Determining the meaning of a single subjectivity for positing the idea of the absolute and determining the meaning of the absolute for establishing the spiritual principle of the individual's consciousness constitutes the necessary content of the philosophy of absolute idealism. However, in Hegel's texts it was not presented to the philosophizing consciousness of his contemporaries with sufficient evidence, and therefore became a problem for him. The understanding of this problem by Dostoevsky and its creative formulation determines the place of the latter in the history of classical philosophy.

**Keywords:** Dostoevsky, Hegel, subjectivity, meaning of being, reflection, gnostic and materialistic separation, freedom, artistic method, symphonic integrity, philosophical synthesis.

Находясь в ссылке в Семипалатинске, Ф. М. Достоевский просил брата выслать ему текст лекций по истории философии Гегеля [3, с. 66]. Изучения этого произведения для гениального ума русского писателя было достаточно, чтобы составить понятие об историко-философском процессе и его результате. Ряд его суждений позволяют высоко оценить степень знакомства с классической философией и уровень владения ее категориальным аппаратом [5, с. 18–20]. Это, в свою очередь, дает право включать философию Достоевского, реконструированную историками нашей науки, в общий дискурс ее исторических форм, анализируя возникающие смыслы интердискурсивного взаимодействия.

При этом характеристики Достоевским философии Гегеля, вплоть до уничтожительных («немецкий клоп»), уже не будут иметь существенного значения. Стоило бы сомневаться в том, что та или иная историческая форма философии составляет прорыв в развитии науки, если бы современники (включая даже и самого ее создателя) могли сами адекватно воспринять содержание этой системы и оценить ее смыслы. Исподволь воздействуя на умы, новые идеи проясняются в них лишь со временем.

В XIX в. абсолютный идеализм Шеллинга и Гегеля понимали как «объективный идеализм», а в случае с Фихте и вовсе как «субъективный идеализм». Показательно в этом отношении критическое замечание П. Я. Чаадаева о том, что «Шеллинг считается лишь продолжателем Спинозы, развившим его учение и придавшим окончательный облик современному пантеизму» [7, с. 192]. Соответственно, В. С. Соловьев утверждал, что Гегель создавал философскую систему, опираясь на абстрактный «принцип единства мышления и бытия». Согласно В. С. Соловьеву, если философ признает этот принцип, то он оказывается вправе приписывать определения мышления определениям бытия и таким образом довести дело до определения всего бытия с логическим мышлением, что, собственно, и трактуется В. С. Соловьевым как «панлогизм» («окончательный облик современного пантеизма»), в действительности не имеющий к Гегелю никакого отношения.

Сам Гегель более всего далек от того, чтобы принимать в качестве непосредственной данности какой-либо «принцип». Достаточно посмотреть на раздел главного труда Гегеля «С чего следует начинать науку?» [2, с. 55–65] Принцип, предпосылаемый всему философскому содержанию и уже поэтому вынесенный за пределы этого содержания, является всего лишь абстракцией этого содержания. Но Гегель и не считал возможным выводить содержание философского учения из абстракции. Более того, именно в преодолении такого подхода к делу состоит весь пафос его критики предшествующей и современной ему философии, особенно философии Шеллинга, на которого более всего ориентировался Соловьев. Если мы начнем трактовать тождество мышления и бытия не как предмет философии, который должен быть познан этой наукой, а как принцип, который ей предпосылается, то мы будем иметь дело не с тождеством, которое еще только должно быть раскрыто и выведено, а с различием мышления и бытия, поскольку последние мы можем себе представить как переданные нам в непосредственности (хотя и здесь мы также имеем дело с нефилософским подходом). Однако положив подобным образом предпосылкой различие, мы к тождеству никогда не придем. Оно так и останется для нас абстракцией, и мы будем просто вынуждены либо отказаться от этого принципа, либо в угоду ему подметить одну сторону тождества другой, «поглотить ее». Именно это Соловьев и приписывает Гегелю, говоря о его «панлогизме».

Таким образом, обвинения Гегеля в «догматизме» (в том значении, которое вкладывал в это понятие Фихте, противопоставляя его идеализму как методу понимания абсолютного [6, с. 451–454], воспроизводились как со стороны онтологии (дух, абсолют, как субстанция), так и со стороны гносеологии (абстрактный, а по сути априорный, «принцип» как предпосылка мышления). Такого рода абстрактное прочтение текстов Гегеля было, на наш взгляд, следствием вынесения их за рамки контекста всей истории философии, к пониманию которого как единого целостного процесса мысль в XIX в. еще только подошла (в лице того же Гегеля). В результате было упущено то, что философия Гегеля является «диалектическим снятием» всей предшествующей философии, а значит, она не может отбросить достигнутое Фихте понимание того, что абсолютное единство есть не только субстанция, но и субъект. Более того — субъект, не являющийся чем-то внешним к постигающему мышлению философа (хотя бы на том основании, что для его адекватной интерпретации необходим особый метод работы с субстанцией-субъектом). Отметим, что в этом духе можно интерпретировать и известное положение Шеллинга о том, что в лице человека природа осознает себя.

Не были в XIX в. должным образом осмыслены и гегелевские фрагменты, раскрывающие понятие духа, спекулятивность которого состоит именно в единстве субъективного, объективного и абсолютного начал. Для примера:

...дух не есть только отступление самосознания в его чистую внутреннюю суть и не есть простое погружение самосознания в субстанцию и не-бытие его различия, а есть это движение самости, которая отрешается от себя и погружается в свою субстанцию, а равным образом в качестве субъекта ушло из нее в себя и делает ее предметом и содержанием, когда снимает это различие между предметностью и содержанием [1, с. 431].

Лишь к середине XX столетия философия вместе с Хайдеггером и Гадамером подошла к пониманию историко-философского процесса как единого целого и к оценке философии Гегеля как ее результата. Философия Гегеля имеет смысл лишь в этом контексте единого процесса, при том, что единство она сама ему и задает, полагая предел. Предел, впрочем, не в расхожем значении этого слова как некой черты, за которой невозможно дальнейшее движение. А как границу, задающую определенность, когда раскрывается содержание и смысл предшествующего процесса, а значит, раскрываются перспективы действительного развития.

Уже в начале исторического пути философии — у Парменида — положено единство мышления и бытия, и даже конкретнее: единство «мысли бытия» и «мысли о бытии». Абсолютное всеобщее единство бытия, в которое сходится гармония мироздания, тождественно с мыслью о нем, поскольку мысль сама полагает это тождество, а, значит, полагает и само единство. А именно: полагает его через самоотрицание мысли о небытии, когда «небытия вовсе нет, потому что его невозможно ни помыслить, ни выразить, ни назвать». Именно результатом этой отрицательности мышления является самополагание «мышления бытия» как абсолютного единства бытия и мышления. Это содержание отдельный мыслитель, тот же Парменид, находит как нечто для себя объективное, где самому мыслителю как единичному индивиду принадлежит лишь наблюдение за отрицательностью мышления, полагающего аффирмативность своего бытия. Существенно важный для нашей работы штрих: это «наблюдающее мышление» единичного индивиду и всеобщая «мысль бытия» не отделены друг от друга стеной. Они — одной природы, точнее говоря, есть одно и то же, поскольку мы еще не можем положить ничего, кроме абсолютного единства (и наоборот) [4, с. 140].

Историко-философский процесс и есть по содержанию своему ничто иное, как опыт конкретизации этого единства. Где конкретизация означает полагание различности внутри самого этого единства, причем как со стороны бытия (античная философия), так и со стороны мышления (Декарт). На стороне первого — видимость объективности, а стороне второго — видимость субъективности. Но только философия немецкой классики снимает и ту, и другую видимость, в полной мере раскрывая единство как субъектность субстанциальности и субстанциальность субъектности. При этом важно, что мыслить эту субстанцию-субъект невозможно как что-то внешнее себе: для мышления, лишенного способности к трансцендентальной рефлексии, субстанция-субъект абсолютного единства мышления и бытия теряет всякую определенность, просто перестает существовать как предмет познания.

Именно это содержание тождества всеобщего мышления бытия и мыслящей деятельности индивида лежит в основе того понятия, в которое у Гегеля развивается содержание логического. Это понятие — понятие духа. *Geist* — лексема, которую именно Гегель наполнил категориальным содержанием, а значит значения ее содержания следует искать не в этимологическом, а в чисто логическом измерениях. Смысл этого понятия раскрывается в пересечении спекулятивной логики, понятия истории как *Geschichte* и христологии.

Понимание абсолютного как духа, как самореализующейся свободы, к которому подошла философия на рубеже XVIII–XIX вв., требовала развития учения о субъективности как о деятельном принципе самоопределения, самоопосредования и полагания своего абсолютного единства с объективностью бытия, включая и его ценностное измерение как идеи абсолютного добра. Философия не сразу приступила к выполнению этой своей миссии. Начало ей было положено Декартом, перенесшим единство мышления и бытия в сферу субъекта и давшим его динамику посредством рефлексии, а результат был связан с именами Канта, Фихте и Гегеля. Немецкие классики восстановили античное понимание мира как гармонии всеобщего бытия, являющегося всеобщим мышлением. Но это гармония мыслится ими уже как духовная гармония. Понятие духа разрабатывается как живое единство субъективного, объективного и абсолютного. Конкретность этого понятие задается тем, что субстанцией его является свобода [1, с. 314–315]. Причем свобода, понятая во всей полноте того смысла, который вкладывало в него христианство.

Однако для того, чтобы эта идея достигла своей полной конкретности, нужно было сделать еще один шаг. А именно: преодолеть иллюзию отчужденности абсолютного от человека. Хотя в теоретических построениях немецких классиков этого разрыва, по сути, не было, более того — в основу самого понимания абсолютного уже было заложено его понимание как субъективного и даже как личного (особенно в гегелевской христологии), все же иллюзорность такого разрыва также должна была быть осмыслена и предъявлена сознанию человека. В самом деле: абсолютное единство мироздания, его гармония, не является абсолютным, если оно не замыкает собой предельной единичности: единичности эмпирического Я, существующего здесь и теперь. Эта проблема обращает нас не только к сущности, но и к смыслу бытия.

Решение задачи предъявления сознанию человека иллюзорности разрыва абсолютной гармонии и его личности, утверждение в их единстве высшей и основной ценности, составляет всемирно-историческую заслугу Достоевского в области искусства, философии и религии. Эту задачу он решает всеми теми средствами, которые предоставляет ему философия и художественное творчество.

Если центральным элементом *philosophia prima* Ф. М. Достоевского является учение о смысле всеобщего бытия и о значении этого вопроса для разума и воли человека, центральным элементом этики — учение о добре и зле и о свободе человека, то его социальная философия вся сосредоточена на вопросе об историческом значении России и русского народа. Впрочем, все эти вопросы в творчестве мыслителя столь тесно связаны, что разделить их можно самое большее в абстракции, но, отнюдь, не в действительности. Как мыслитель Достоевский был «философом синтеза», а не «философом анализа». Прежде всего он стремился усмотреть высшее единство всех сторон и граней бытия.

Для него было очевидно, что все вопросы, которые ставит перед человеком жизнь и которые он задает себе сам, должны иметь какое-то одно простое разрешение. «Простое» не в смысле одностороннего и плоского ответа, а скорее в том смысле, о котором говорил Аристотель, указывая, что есть простое по природе и простое для нас и что простое по природе есть самое сложное,

что только может понять человек. Или в том смысле, в котором Гегель говорил о «простоте» понятия.

Возможность этого одного «простого» ответа очевидна, если есть смысл во всеобщем едином бытии, тогда имеют смысл и все его многообразия. И, наоборот, если смысла единого бытия нет или его нельзя помыслить, то все «смыслы» многообразия явлений природы и форм жизни человека разом обесмысливаются. Или же «уходят» в бесконечный регресс вопрошания о смыслах их сущностей, о смыслах сущностей и так далее до бесконечности. Но это — лишь видимость бесконечного регресса: без смысла всеобщего бытия бытие единичное обесмысливается «автоматически».

Дело в том, что если для ответа на вопрос о необходимости помыслить всеобщее основание сущности бытия, необходимо рефлектирующее действие мышление, а вопрос о смысле бытия уже заключает в себе рефлексию. Здесь уже не требуется деятельности мышления: самосознанию достаточно зафиксировать эту рефлексию и тогда необходимость всеобщего смысла единичных вещей, действий и событий сама собой высветится для него. В дискурсе проблемы смысла бытия единство «абсолютного минимума» и «абсолютного максимума» самоочевидно. И в этой-то очевидности все дело!

Сама фиксация рефлексии смысла бытия непосредственно раскрывает единство бытия как бытия осмысленного. Достичь этого возможно как в рамках дискурсивного логического мышления (того, которое Х.-Г. Гадамер в своей статье «Идея гегелевской логики» связывал с «Logos-Nous-Metaphysik платоновско-аристотелевской традиции»), так и еще более просто и убедительно — путем художественного осмысления. Именно поэтому во всех образах и сюжетах Достоевского светится видимостью всеобщий смысл (смысл всеобщего). Об этой логике Логоса Гадамер писал:

Очевидность истины платоновского «Парменида» состоит в том, что Логос является комплексом идей, отношением идей друг к другу. И постольку первая истина гегелевской логики является истиной Платона, звучащей уже в «Меноне» в той форме, что вся природа взаимосвязана, так что путь воспоминания о Едином является путем ко Всему. Не существует единичных идей, и задача диалектики состоит в том, чтобы снять неистинность для-себя-бытия [8, S. 69].

Если спроецировать эти слова в сферу эстетического, то при определенной интерпретации мы получим точное определение художественного метода Достоевского.

И это единство не есть абстракция ума и не плод экстаза интеллектуальной интуиции, а результат аскетического опыта общения с живой Личностью Бога — со Христом. Для единичного человека высшее единство мироздания не может быть чем-то внешним и абстрактным: если не имеет место единство человека с единым бытием, то само это бытие не едино. Значит, для человека бытие едино и имеет смысл только при условии установления им этого единства. Но установится или нет это единство, зависит исключительно от человека, поскольку всеобщее единство уже открыто ему и включает его в себя. Бог — Творец высшей гармонии и единства бытия — всегда обращен к человеку и призывает его к Себе. Это было бы невозможно, если бы мы име-

ли дело с богом как с абстракцией ума, а не как с живой личностью. Отвергая обращенный к нему призыв Бога, человек разрушает единство мироздания, ибо если есть хоть малейшее, на уровне одного «абсолютного минимума» отпадение от единства, то единство уже не будет абсолютным, вся гармония мира разрушается, бытие сразу же обесмысливается. Так это, по крайней мере, для самого человека, для его субъективного решения вопроса о смысле бытия. Но в данном (и только в данном!) случае полагание раскола бытия для себя субъектом автоматически делает его объективным. Так что необходимая в начале оговорка: «по крайней мере», снимается сама собой.

Высший художественный смысл творчества Достоевского состоит в том, что каждый образ и каждый сюжет заключают в себе объективную рефлексию высшего смысла бытия. Само единство гармоничной сущности бытия и его смысла определяет симфоническую целостность творимого Достоевским художественного пространства. Здесь нет места диалогу, ведь «не существует единичных идей» и, вообще, между добром и злом не может быть никакого диалога. Здесь каждый элемент симфонии взывает к своему творцу и этим задается полифония и высшая гармония. Мир Достоевского — это мир гармонии, свободы, бытия и жизни, а не гностического дуализма и мрака смерти. Мир, в котором, по словам Парменида, «бытие есть, а небытия вовсе нет», и, по словам Дионисия Ареопагита, «зла нет совсем». Это — не гностический мир небытия, существование которого нельзя назвать иначе, чем абсурдом, а мир, каким он предстает христианскому мыслителю и художнику.

Согласно христианскому миропониманию, а равно и воззрениям, характерным для классической философии, зло не может утверждаться как первоначало, как бытие, подобно тому, как это имеет место в отношении блага. Зло трактуется как результат действия свободной воли разумного существа, если она преступно расходится с волей Бога и с принципами установленного Им порядка бытия. Но это — последний акт свободы воли. Творя собственный произвол, человек неизбежно выпадает из лона свободного бытия. Поэтому, чтобы мыслить бытие в его единстве, мы должны научиться понимать высшее явление бытия — явление свободы. Иначе мы не справимся с ловушкой дуализма добра и зла, следствием чего неизбежно будет имморализм, а также явная или скрытая апологетика зла и смерти.

Жизнь человека только тогда является бытием, когда суть ее составляет свобода. Противоположное понимание свободы, а именно: как своеволия, а не как внутренней гармонии личности и бытия порядка, не как права, имеет своим результатом признание бессмысленности самого бытия. Это вполне определенно показал Р. Лаут в своем исследовании философии Достоевского. Если в своеволии видят нечто высшее, чего можно достичь, тогда человеку, стремящемуся к своеволию, бытие становится непереносимым, поскольку он создан как зависимое существо. Человеку, ищущему метафизической свободы, оскорбительно, что он рожден без знания о том, откуда он, куда идет и для чего предназначен, и без власти изменить существенные условия своего существования. Следствием является не самоудовлетворение, а протест. Одержимый идеей своеволия обращается не только против бессмысленности существования, но и против такого бытия, которое не содействует его собственной свободе,

хотя бы оно исходило даже и от Бога, т. е. от абсолютно исполненной смысла действительности. Позиция таких людей, скептиков и материалистов, столь эгоистична, что они, не учитывая опыт и не размышляя, приходят к выводу: в бытии нет смысла; более того, бытия не должно иметь смысл. Достоевский писал об этом в 1864 г. в своей записной книжке: «Учение материалистов — всеобщая косность и механизм вещества, значит смерть. Учение истинной философии — уничтожение косности, то есть мысль, то есть центр и Синтез вселенной и наружной формы ее — вещества, то есть Бог, то есть жизнь бесконечная».

Таким образом, на одном полюсе своей философии Достоевский фиксирует гностико-материалистический механицизм, «всеобщая косность», сведение мира к веществу. Отсюда он делает посыл к теме смысла бытия: косность и вещество — значит, смерть. На другом полюсе — Синтез (в классической философии синтез — это идея Абсолюта в его конкретности, например, трансцендентальный синтез самосознания у Канта или синтез абсолютной идеи у Гегеля), с Синтезом абсолюта Достоевский связывает трансцендентный смысл — Бога (хотя и не отождествляет их) и далее также завершает посыл к вопросу о смысле бытия — преодоление смерти, идея бессмертия души, столь же значимая в философии Достоевского, как и в философии Платона.

Христианская мысль проблематизирует духовную составляющую гуманизированной сущности бытия в вопросе о смысле бытия. Достоевский в своем анализе смысла бытия продвигается от единичного ко всеобщему: от размышления человека о смысле собственного существования до вопроса о смысле бытия как такового и до вопроса о значении человека как высшей ценности бытия. Эта логика вполне определенно прослеживается во всем творчестве Достоевского, опосредующего свои философские размышления проблемой человека. Без человека бытие абсолютно немо, отрицательность же немoty не может быть атрибутом абсолютной аффирмативности бытия. Но без вопрошания о смысле бытия невозможен и сам этот смысл бытия: бытие бессмысленно, если никто не задается вопросом о его смысле. Природа не вопрошает бытие о смысле, поэтому без человека природа не полна, мироздание не завершено. Нельзя спрашивать у природы, каков ее смысл и есть ли он в ней, поскольку природа не может ответить на него, т. к. не в состоянии сама задаться этим вопросом. Напротив, осмысленность бытия — это реализованность рефлексии бытия в себя. Но в таком случае должен быть и субъект этой рефлексии. Малая посылка «абсолютного умозаключения» бытия — это рефлексивная посылка, а человек есть рефлексия сущности бытия, раскрывающаяся его смыслом.

Вопрос о гармонии бытия в философской этике проблематизируется вопросом о том, что значит эта гармония для каждого единичного человека. От решения его и зависит то или иное отношение человека к смыслу бытия. Вопросы о сущности бытия и о его смысле имеют для человека высшую ценность, как и сам человек имеет высшую ценность для сотворенного бытия. Эти вопросы относятся к самой жизни человека и только человек, один во всей вселенной может ставить и решать такие вопросы. И без этого он



не может стать и быть человеком. Ибо невозможно быть человеком, не зная, что значит вообще: быть. Напомним еще раз слова Достоевского: «Деловые люди, считающие эти вопросы пустыми и возможным жить без них, суть чернь и букашки, трава в огне». Бытие такой «травы в огне» ничтожно, мимолетно и преходяще. Человек, чтобы ощущать в себе полноту собственно человеческой жизни, должен быть уверен в том, что мир, в котором он живет, исполнен смысла. Без этого человек не может жить: «Это мое хотение, это желание мое. Вы его выскоблите из меня только тогда, когда перемените желания мои».

Давая форму этической проблематизации вопроса о смысле бытия, Достоевский избирает метод от противного. Он до предела обостряет тезис о бессмысленности и чуждости бытия для человеческого Я и анализирует вытекающие отсюда следствия, вплоть до самоубийства. Такого рода проблематизацию темы смысла бытия мы находим у мыслителя дважды: в «Записках из подполья» и в «Дневнике писателя». Причем оба текста близки друг другу и идейно, и содержательно.

Комментируя соответствующий ход мысли Достоевского, Лаут отмечает, что ставить вопрос о смысле своего бытия вплоть до вопроса о смысле бытия вообще — это исключительная прерогатива человека. Рефлексия о смысле бытия составляет, по Достоевскому, саму суть бытия человека, она непосредственно связана с ним и неотрывна от него. При этом не имеет принципиального значения, осознает это сам человек или нет: соотносённость со смыслом бытия наполняет всего его желания и мысли. Ребенок на подсознательном уровне верит в то, что бытие имеет смысл, и лишь разочарования и несовершенство жизни заставляют его усомниться в этом. В своей дальнейшей жизни человек может либо отвергать этот вопрос, считая его неразрешимыми, либо относить его на второй план своей жизни, заслоняя текущими делами и заботами, либо (как это делал сам писатель) превращая этот вопрос в центр своей жизни, и духовной, и самой что ни на есть земной, бытовой. Но, даже отвергая этот вопрос, человек все равно живет именно им.

По Достоевскому, человек постоянно решает вопрос о том, имеет ли его жизнь смысл и как может согласоваться «хрустальный дворец» всеобщей гармонии и смысла со свободой человека, вплоть до свободы отринуть уже всякий смысл и «показать язык». Без этого бытие человека иллюзорно. Но и признание этой иллюзорности не спасает, так как сразу оказывается несоразмерной масштабу человеческого сознания, требующего для себя положительного значения и не довольствующегося чисто отрицательным заключением, что «все мое устройство только надувание». Если само по себе решение вопроса о смысле бытия человека не очевидно и, возможно, что само бытие несет его в себе как вечную тайну, скрывая от разума, то все же последний в состоянии задаться и разрешить проблему значимости этого вопроса и его практических следствиях. Такой ход мысли в целом вполне схож с кантовской логикой: если постижимость самой по себе истины мне еще нужно доказать, то вопрос о ее значимости для меня вполне может быть разрешен в пределах только разума. При такой постановке вопроса Достоевский дает, как нам кажется, исчерпывающий ответ: если человека понимать только как природное существо,

а в природе смысла нет, то, значит, нет его и для человека. Но в таком случае человек и не должен существовать, поскольку жизнь без смысла противоречит самому понятию человека. А значит, человек как существо логически мыслящее, должен разрешить это противоречие. А именно: привести реальность в соответствии с понятием, т. е. убить либо саму природу, либо самого себя. Подобный ход рассуждения, соотносимый с рассуждением «подпольного человека», а также Кириллова из «Бесов», которые мы приведем дальше, Достоевский моделирует также в своем «Дневнике писателя», вкладывая его в уста «логического самоубийцы».

Жизнь, построенная на отвержении мировой гармонии, лишена смысла и сама по себе абсурдна. Единственный осмысленный и разумный шаг для материалиста состоит в том, чтобы убить себя. Не больше и не меньше. Здесь на самом высоком уровне понимания проблемы бытия, а именно: на уровне понимания его как духовной сущности, Достоевский, не рефлектируя о том, но лишь следуя традиции классической философии, воспроизводит ход рассуждений первого философа, т. е. Парменида: мысль о небытии является аннигиляцией мышления и аннигиляцией бытия, тотальным самоотрицанием. Теперь же мысль о бытии как бездуховной природе отрицает сама себя в лице продуцирующего ее субъекта — материалиста. Самоубийство последовательного материалиста — это реализованная парменидовская метафора «бытие есть, а небытия вовсе нет». У Парменида мы видели самонегацию мысли о небытии, здесь мы видим самонегацию человека, отождествляющего себя с небытием (или разъятождествляющего себя с гармонией бытия, что одно и то же).

Здесь, когда «ничто само себя ничтожит», а гностик-материалист убивает себя, философ видит лишь акт рефлексии, отрицающей отрицание бытия и тем восстанавливающей его положительность, утверждающей его осмысленность и одухотворенность. Негативная диалектика Достоевского оборачивается его позитивной метафизикой. Поэтому ответом на нигилизм либералов («Бесы») и скептицизм циников («Братья Карамазовы») у Достоевского является осмысленность и одухотворенность человека, видящего свою истину и идеал в совершенстве Богочеловека.

Следует всегда иметь в виду исключительно личностное отношение Достоевского к Богочеловеку, в котором он видел также воплощение нравственного и эстетического идеала. «На свете есть одно только положительно прекрасное лицо — Христос, так что явление этого бесконечно прекрасного лица уже есть бесконечное чудо. (Все Евангелие Иоанна в этом смысле; он все чудо находит в одном воплощении, в одном проявлении прекрасного)», — писал Ф. М. Достоевский своей племяннице С. А. Ивановой в 1868 г. Но прежде всех идеалов для Достоевского был важен сам Иисус Христос как живая личность. И в этом, повторим, главная «тайна» философии русского гения. Только относясь к Христу как к живой личности и никак иначе, можно было произнести следующие слова:

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 (из письма к Н. Д. Фонвизиной, 1854 г.).

Без понимания этого содержания, формирующегося из «апелляции» Достоевского не к идее Богочеловека, а к Его живой Личности, невозможно адекватно интерпретировать образ мысли русского писателя. Лаут писал, что философию Достоевского нельзя понять только как набор философем, без учета художественно-эстетического начала его творчества, стиля и т. п. Но еще менее его можно понять, выведя за скобки собственно религиозное — не философское! — содержание.

Прп. Иустин (Попович) до настоящего времени широко почитаемый в Сербии прежде всего как святой подвижник и лишь во вторую очередь как ученый также указывал:

...христоликость положительных героев Достоевского проистекает из того, что они в душах своих сохраняют чарующий Лик Христов. Этот лик — сердцевина их личностей. Они живут Им, мыслят Им, чувствуют Им, творят Им, все в себе устраивают и определяют по Нему и, таким образом через христоролицею создают православную теодицею [5, с. 17].

Здесь вполне определенно указывается на нерасторжимое единство трех составляющих творчества Достоевского: художественного, религиозного и философского. Философская теодицея создается Достоевским на основе его религиозного чувства и представления через художественные образы положительных героев. Для Достоевского Богочеловек в полной мере воплотил в человеческой природе высшее нравственное начало мира. Именно поэтому Его проповедь любви и милосердия была столь действенна. Хотя всякий человек, несущий в себе образ Бога, причастен идее абсолютного добра, но лишь через Богочеловека, через Его смерть и Воскресение человек достигает уровня конкретного познания этой идеи. А потому само бытие человека переходит на новый уровень и раскрывает всю полноту своих смыслов. Р. Лаут резюмирует «христорологию» Достоевского следующими словами: «Бытие возникло только потому, что могло осуществиться это событие — жизнь и деяния Христовы. В нем сущее завершило и очистило себя искупающим страданием и преодолевающим время и смерть воскресением к совершенному бытию в Боге и с Богом». И несколько иначе в другом месте: «Бог есть бесконечная красота, тождественная совершенному бытию».

Без Христа — не только без идеала Богочеловека, но и без самой живой личности Иисуса Христа — Достоевский не видит возможности понять и принять всеобщую гармонию бытия как нравственный порядок души человека. А значит, не видит возможности бытия абсолютной свободы (точнее говоря: бытия как абсолютной свободы): свободы выбора или отвержения мирового порядка. Таков урок его главного произведения «Братья Карамазовы», в котором показана альтернатива ложной дилеммы выбора между отрицанием зла заодно с отрицанием мировой гармонии, это зло допускающей (Иван Карамазов), с одной стороны, и отрицанием свободы, что предлагается как условие преодоления зла (силой власти тайны, чуда и авторитета, предлагаемых Великим инквизителем), с другой стороны. Результат выбора в любом случае один — смерть. В первом случае — бунт против Бога и самоубийство. Во втором расчеловечение человека через лишение его главного — свободы, которая собственно и делает человека человеком.

Отметим, что предложенный Инквизитором проект построения «всемирного муравейника», сам по себе был иллюзией или обманом. Невозможность этого проекта онтологически задается абсолютностью свободы человека: рано или поздно наступает предел насилия или манипуляции, когда чужая воля «упирается» в нерасчленимое ядро абсолютно свободной личности человека.

Вокруг проблемы добра и зла для Достоевского вращались вопросы глубоко познанной им диалектики человеческой души, того места, «где черт с Богом борется», вопросы всемирного человеческого муравейника и его эсхатологической альтернативы, вопросы общественного единения и преодоления раскола между социальными группами, столь актуальные для современной ему (да, и современной нам) России. Решение проблемы добра и зла позволяет понять сущность и смысл бытия, без чего человек не может жить. Единство бытия означает тождество бытия и абсолютного добра, тем самым исключая всякую причастность бытию зла. Зло и бытие несовместимы. Зла нет в природе. Оно является лишь как деяние единичного самосознания, деяние человека, одаренного свободой воли.

Творя зло, человек вносит в мир тот раскол, которого в нем быть не должно и не может быть. Человек посягает на само бытие. Зло-действие, каким бы частным делом оно не представлялось человеку, всегда является преступлением вселенского масштаба, поскольку дает форму бытия небытию. Казалось бы, все это исключает единство бытия. Но бытие само разрешает противоречие, локализуя его в личности. Зло не мыслится как явленность небытия. Оно лишь обнаруживает отсутствие личности.

Человек не есть нечто данное от природы. По сути своего бытия он еще должен осуществить себя как человека, как личность. Но если он творит зло, значит, этого осуществления попросту не произошло. Злодействие свидетельствует о ничтожестве злодея. Личности нет. Есть лишь единое бытие, зла и небытия нет. Или же имеет место раздвоение личности, отрицающее ее изначальное синтетическое единство. Раздвоение, по словам Р. Лаута, это отделенность от всеобщего бытия, замкнутость и конечная изоляция в близком к духовной смерти небытии; синтез же есть связь с жизнью мироздания, с Богом, со всем сущим. Если смысл бытия — в его гармоническом и многоформенном единстве, то наше существование станет осмысленным, если мы научимся распознавать зло, раскроем тайну его небытия и его субъектности, найдем пути преодоления расколов в своей душе, в обществе, в мире. Эти расколы суть явления зла, бессущественная видимость внешней рефлексии, видимость того, что не имеет сущности, не заключает в себе живого бытия. Но через эти расколы, дающие форму явления тому, чего нет, зло проникает в мир еще дальше: в расколотой душе подпольного человека зарождается смерть; возвысившийся над свободой материальный интерес грозит превратить человека в муравья, а пока сеет вокруг себя смерть; оторвавшийся от народа образованный класс развращает народ, глумится над его верой, а сам уже тайно готов возгласить: «Пусть умрет народ!» Ответ на эти многообразные вопросы и проблемы Достоевский готов дать единым словом. И это слово: Богочеловек, личность, исторически реально воплотившийся в человека Бог-Сын. Но самое ценное здесь в том, что этот ответ не имеет ничего общего с внешним морализаторством, с очередной

фокуснической фразой. Этот ответ буквально разлит во всем творчестве великого писателя, выстрадавшего его непростой жизнью. Он воплощен в самой гармонии его романов, в которой мыслитель надеялся увидеть преодоление наступающей дисгармонии абсурдного не-бытия.

Анализируя выше основоположения Парменида, мы уже отмечали, что истинная мысль есть лишь мысль о бытии, а точнее: мысль бытия, полностью тождественная со своим объектом. Мысль о небытии и его формах: о лжи, зле, несправедливости, несвободе, не-праве и др., может означать лишь одно. А именно: свою собственную абсолютную отрицательность, полную негацию мысли. Таким образом, мысль о небытии можно зафиксировать только как рефлексию абсолютной отрицательности мышления (и бытия). Рефлексия не есть мысль, хотя и составляет необходимый момент процесса мышления. Нужно бы специально исследовать с этой стороны форму рефлексии, чтобы понять, как может быть схвачено в мысли небытие и зло и (что самое главное), как оно может быть в этом схватывании удерживаемо, благодаря чему злу дается «видимость» небытия.

Стоит отметить, что черт и у Ивана Карамазова, и у Адриана Леверкюна, также лишен субстанциальности, не является чем-то существующим, а есть лишь удерживаемый плод рефлексии их мышления. Великие художники точно зафиксировали сам способ «существования» субъекта зла. Отцы Церкви учили, что дьявол и бесы мертвы, ибо для них «падение» — это тоже, что смерть. Но их бессубстанциальность еще не означает их бессубъектности. Именно рефлексия является механизмом присутствия в мире бессубстанциального субъекта зла.

Как отмечалось ранее, не всякое содержание, наполняющее сознание человека, может быть названо мыслью в этом, высоком, смысле слова. Сознание человека в большинстве своем заполнено или пустыми грамматическими конструкциями, имитирующими понятие, или пустыми порождениями рефлексии, которые не имеют отношения к действительному бытию. Эту пустоту рефлексиирующего мышления Достоевский связывал с образами «фантастического», которые занимают очень важное место в его творчестве и которые противопоставляются действительному постижению истины.

Прежде всего — это образы «фантастического человека», начиная с «подпольного человека» и «логического самоубийцы» из «Дневника писателя». Источником их «фантастичности» является рефлексия, разделяющая мое эмпирическое Я и гармонию всеединства. Эта рефлексия оставляет необходимый момент мышления, поскольку гармония не будет всеобщей, если не охватит и мое рефлексиирующее эмпирическое Я (об этом будет подробнее сказано ниже, когда речь пойдет о гегелевском понятии «всеобщего духа» в его философии религии). Но не преодоление этой разделенности за счет развития гармонии в моем духовном пространстве самовозрастающего Логоса, а ее удерживание и фиксация — вот выбор «фантастического человека» и этот выбор уже имплицитно заключает в себе смерть.

Мышление не является только индивидуальным процессом, воплощенным в продукты размышления. Человек реализует мышление и в произведениях искусства, и в архитектурных проектах, и в проектах геополитических, и в создаваемых им формах права и государства — то есть во всем объеме исторической

человеческой практики (если, конечно, не понимать практику по-бэконовски). Поэтому от образов «фантастического» человека Достоевский поднимается до образов «фантастического» города, и «фантастического» государства...

Таким «фантастическим» городом писателю видится Петербург, о котором он говорил, как о «самом отвлеченном и умышленном городе на всем земном шаре. (Города бывают умышленные и неумышленные)». Фантастический, отвлеченный, «умышленный» город-мираж не возникает из жизни, из почвы, из движения истории (позже О. Шпенглер предлагал присмотреться к Петербургу тому, кто хочет понять, чем были бытия идея, получив видимость образа и формы, отравляет действительную почву, вносит начала смерти и тления в живую жизнь (для Достоевского смерть вовсе не является физиологическим актом, в известном смысле смерти вовсе нет; смерть — это процесс тления, что очень образно передано в рассказе о петербургском кладбище «Бобок»). В этом «фантастическом» и «умышленном» городе люди селятся в комнаты, напоминающие гробы («Преступление и наказание»), в пустоте которых гаснут мысли и зарождаются мертвые, но оттого не менее активные, бесы. Сам «умышленный» Петербург для Достоевского — это только образ, образ петровской России, в которой от почвы были оторваны целые сословия, породившие из себя людей, не знающих веры и истины, презирающих свой народ. Место живых мыслей бытия, сознание этих людей занимают фантастические идеи. Когда сознание заполняется этими идеями до отказа, человек переходит в состояние тления. Он — «бобок» при жизни, убийца и самоубийца.

Фантастический Петербург порождает такую же «фантастическую» Россию, какой Достоевский видел ее в петровскую эпоху, основанную на подражании ею же выдуманной Европе — пустой мысли, идее, лишенной бытия. Из «Дневника писателя»: «О, цивилизация! О, Европа, которая столь пострадает в своих интересах, если серьезно запретить туркам сдирать кожу с отцов в глазах их детей! Эти, столь высшие интересы европейской цивилизации, конечно, — торговля, мореплавание, рынки, фабрики, — что же может быть выше в глазах Европы? Это такие интересы, до которых и дотронуться даже не позволяется не только пальцем, но даже мыслью, но — но “да будут они прокляты, эти интересы европейской цивилизации!” Это восклицание не мое, это воскликнули “Московские ведомости”, и я за честь считаю присоединиться к этому восклицанию: да, да будут прокляты эти интересы цивилизации, и даже самая цивилизация, если, для сохранения ее, необходимо сдирать с людей кожу. Но, однако же, это факт: для сохранения ее необходимо сдирать с людей кожу!»

Но о завершении петровской эпохи Достоевский пророчески писал: «Вы вот думаете, что будет все один Петербург продолжаться. Уж и теперь начинается местами протест провинциальной печати против Петербурга (да и не против Петербурга вовсе, а против вас же, усевшихся в Петербурге и в нем обособившихся) — и которая хочет что-то там сказать у себя новое». Обратим внимание на это выражение: «и в нем обособившихся». Тема обособления, выпадения из единства народа, возникает у Достоевского всякий раз, когда он писал о потере человеком истины и в «Преступлении и наказании», и в «Бесах», и на страницах «Дневника писателя», посвященных либералам, «обособившимся» в своем Петербурге.

Его герои заражены чисто гностической идеей разделения людей на «породы». Например, Раскольников с его представлениями о «человеке, дрожащей твари» и о «человеке, имеющем право». Или герой из «Дневника писателя»: «Этого народ не позволит», — сказал по одному поводу, года два назад, один собеседник одному ярому западнику. “Так уничтожить народ!” — ответил западник спокойно и величаво. И был он не кто-нибудь, а один из представителей нашей интеллигенции. Анекдот этот верен».

Преодоление этого отчуждения, осознание своего единства со всеединством народа, — единственный путь, избавляющий от смерти, от убийства и самоубийства, неизбежного при таком выборе своего обособления от бытия. Это преодоление может быть и в юродствующем жесте «покаяния» на Сенной площади, и в долгом процессе самопреображения на каторге, куда Достоевский отправляет по хорошо известной ему дороге своего героя.

Несколько ранее говоря о Сократе, мы отмечали, что действительное объединяющее людей начало — истина. По Достоевскому, эту истину уже и несет в себе народ в сокровенном виде. Эта истина — Христос, а народ ее знает через реальную историческую связь со своими подвижниками, имевшими опыт реального Богообщения. Для человека важно приобщиться этой истине в опыте своей жизни с народом. Для государства — понять и выразить эту истину, открыв для мира. Достоевский верил, что с окончанием петербургского периода истории Россия («Не Петербург же разрешит окончательную судьбу русскую», — риторически спрашивал он) Россия выполнит свое предназначение в мире: скажет ему свое «нравственное слово», слово об истине Христа-Бога. Таким образом, мы опять приходим к тому, что для Достоевского идея бытия, жизни и путь избавления от бесовских миражей и от состояния «Бобка» был связан с именем Христа и Его свободы.

Собственно, это «нравственное слово» и есть то, что было названо действительной «мыслью бытия». Это не какое-то суждение или «фокусническая фраза» (которой, по удачному выражению Ф. Энгельса, не может быть доказана конкретность тождества мышления и бытия), изобретенная рассудком отдельного человека. Это «нравственное слово» — то знание истины, которое выработал в себе народ в процессе всей своей истории, накапливающей опыт подвижничества, самопреодоления и развития. Это — та самая «русская идея», которая, по словам В. С. Соловьева, есть то, что Бог думает о нации в вечности.

Таким образом, Достоевский раскрывает, как за всеми формами апологетики небытия и смерти, стоит именно невозможность помыслить единство абсолютной гармонии мира и личности человека, невозможность примирить «хрустальный дворец» всеобщей гармонии и всеобщего смысла со свободой человека, вплоть до свободы отринуть уже всякий смысл и «показать язык» этой гармонии. Но практическим следствием отказа от смысла и ценности всеобщей гармонии неизбежно оказывается смерть.

Это может быть смерть духовная, например, запечатленная в акте кощунства в «Бесах» или в «фантастической», придуманной, жизни человека, общества, государства, в основе которой лежит не действительная мысль, а внешняя рефлексия. Это может быть и реальная, физическая, смерть жертвы от руки духовно опустошенного убийцы или же смерть самоубийцы. Здесь нужно

вспомнить рассуждения «логического самоубийцы» в «Записках из подполья», «Бесах», в «Дневнике писателя» и др. — тема, к которой писатель возвращался вновь и вновь:

Так как, наконец, при таком порядке, я принимаю на себя в одно и то же время роль истца и ответчика, подсудимого и судьи и нахожу эту комедию, со стороны природы, совершенно глупую, а переносить эту комедию, с моей стороны, считаю даже унижительным. То, в моем несомненном качестве истца и ответчика, судьи и подсудимого, я присуждаю эту природу, которая так бесцеремонно и нагло произвела меня на страдание, — вместе со мною к уничтожению... А так как природу я истребить не могу, то и истребляю себя одного, единственно от скуки сносить тиранию, в которой нет виноватого.

Вопрос о действительности и ценности бытия всеобщей гармонии актуален для человека, прежде всего, как вопрос о его взаимосвязи со всеми другими людьми. Ведь если такой, физически неочевидной, связи (допустим, для человека на Луне в одном из «интеллектуальных экспериментов» Достоевского), не существует в действительности или же она не признается человеком, то может быть оправдано любое преступление (пример с «заочным убийством» мандарина в Китае), а значит, не существует ни морали, ни права.

Сократ перевел абстрактную проблему единого и многого на уровень нравственной проблемы познания человеком своей истины, которая единит его со множеством всех других людей. Ведь, истина едина, хотя и всегда существует в реальности как определенность индивидуального нравственного порядка личности. Достоевский точно также фокусирует проблему гармонии единого и «расходящегося» многого в проблему нравственного единства людей. Если это единство существует и оно значимо для человека, то он не может совершить преступление даже, если об этом преступлении ни один человек никогда не узнает и, в принципе, не сможет никогда узнать. А это и значит, что свобода как конкретность идеи абсолютного полагает себя для человека как его «основная ценность» и нормы права, действительно, действуют на ценностном уровне.

В идее положительной абсолютной свободы (наиболее убедительно выраженной им в теодицейной «Легенде о великом инквизиторе») Достоевский находил высшее обоснование гармонии и смысла бытия. Действительное обоснование, тот самый «полный Синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многообразии, в Анализе», о котором Достоевский писал в своей записной книжке 1864 г., он связывал с личностью Христа. Реальную память о живом общении с Христом сохраняет, по мысли писателя, русский народ. Эта мысль, высказанная Достоевским, как самая главная и выстраданная мысль, также оказывается созвучна идеям классической философии о духовном постижении истины, о необходимости включения в основания этого постижения самой одухотворенной истории народа.

В итоге Достоевский сумел на языке, понятном современному читателю, раскрыть смысл того единства абсолютного и личного начал в человеке, которое заключено в свободе как в высшем определении человека (свобода как высший дар Бога человеку).



## ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М.: Изд-во соц.-экон. литературы, 1959.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Ч. 1. Объективная логика. Ч. 2. Субъективная логика. — СПб.: Наука, 1997.
3. Исмагилов Р. Ф. Философское наследие Ф. М. Достоевского и его влияние на развитие философии права. Цикл лекций. — СПб.: Фонд Университет, 2017.
4. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. — М.: Республика, 1996.
5. Преп. Иустин (Попович). Достоевский о Европе и славянстве. — СПб.: Изд. дом «Адмиралтейство», 1998.
6. Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. — Т. 1. — СПб.: Мифрил, 1993.
7. Чаадаев П. Я. Статьи и письма. — М.: Современник, 1989.
8. Gadamer H.-G. Die Idee der Hegelschen Logik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. — Bd. 3. — S. 62–71.