

Федор Достоевский против Людвиг Фейербаха и Макса Штирнера (О романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»)

Сергей Кибальник^{*}

Профессор Санкт-Петербургского государственного университета. Санкт-Петербург, Россия.

(дата получения: февраль 2015 г.; дата принятия: март 2015 г.)

Краткое содержание

В статье речь идет о метатеме Достоевского, которая представлена во многих его произведениях и шире всего – в романе «Братья Карамазовы». Главный герой этого романа задается вопросом, в решение которого в той или иной мере вовлечены и все остальные главные герои. Это вопрос взаимозависимости между верой и нравственностью: «Если Бога нет, то все позволено?». Показано, что в подобной постановке вопроса отразились современные Достоевскому философские теории, согласно которым место Бога у современного человека должно занять «человечество» (Людвиг Фейербах) или «я сам» (Макс Штирнер). Достоевский показывает ущербность позиции Ивана Карамазова, которая в конечном счете приводит к убийству его отца. Ему ближе точка зрения старца Зосимы, который убежден в том, что через «деятельную любовь» к ближнему человек неминуемо приходит к вере в Бога.

Ключевые слова: Ф. Достоевский, Людвиг Фейербах, Макс Штирнер, русский роман, философия, подтекст.

* Email: kibalnik007@mail.ru

Ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург, Россия. Член Международного общества Ф.М. Достоевского; член Союза писателей России. Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 15-34-01013.

Введение

Знаменитая формула «Если Бога нет...» в различных ее вариантах представлена во многих произведениях Достоевского. Особенно значительную роль она играет в «Братьях Карамазовых». Как известно, «главный вопрос, который проведется во всех частях» «Жития великого грешника», Достоевский определял как «тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь — существование божие» (Достоевский 1986. Т.: 29.(1), 117).

Напомню, что в книге второй «Неуместное собрание» Петр Александрович Миусов рассказывает об Иване Карамазове: «Не далее как дней пять тому назад, в одном здешнем, по преимуществу дамском, обществе он торжественно заявил в споре, что <...> **если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие** <...> уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, всё будет позволено, даже антропофагия» (Достоевский 1976. Т. 14, 64–65).

Дальнейшую диалектику развития этого мотива «Братьев Карамазовых» тонко выявил Р.Джексон: «Мука Ивана Карамазова заключается в том, что он допускает существование религиозного нравственного закона, но не верит в бессмертие собственной души или в добро, заложенное в человеке. В конечном счете он жертва фатальной логики своей позиции: абсолютно веря в конкретную, как бы ежедневно-рутинную взаимозависимость добродетели и веры, но *не* обладая личной верой в бессмертие, он приходит к интеллектуальному положению, согласно которому “все дозволено”. Его нравственная природа не допускает открытого санкционирования смерти своего отца, но эти идеи воспринимаются его “учеником” Смердяковым, который и воплощает их с безжалостной логикой.

Практические последствия для человека неверующего, исходящие из

тезиса Ивана — “нет добродетели, если нет бессмертия”, схватываются немедленно Дмитрием Карамазовым.

“ — Позвольте, — неожиданно крикнул вдруг Дмитрий Федорович, — чтобы не ослышаться: “Злодейство не только должно быть дозволено, но даже признано самым необходимым и самым умным выходом из положения всякого безбожника”! Так или не так?

— *Точно так, — сказал от ец Паисий.*

— *Запомню» (Достоевский 1976. Т.: 14. 65).*

Дмитрий делает эти выводы, но в конце не поступает согласно им. Смердяков же, чей интеллектуальный процесс напоминает жесткие правила грамматики, приходит к тем же выводам и действует соответственно. “...**Ибо коли бога бесконечного нет, то и нет никакой добродетели**”, — напоминает он Ивану во время последней встречи с ним, добавляя: “...да и не надобно ее тогда вовсе” (Достоевский 1976. Т.: 15. 67).

Этот окончательный вывод, эта упрощенная дедукция, этот пьянящий прыжок в преступление и хаос — “да и не надобно ее тогда вовсе”, скрытый за рассуждениями Ивана, глубоко беспокоит Достоевского. Как преодолеть фатальную логику или — или: или вера — или людоедство; или блаженство — или нигилистическое отчаяние? Таковы крайности выбора, заключенного в положении Ивана о том, что “нет добродетели, если нет бессмертия”.

“ — *Блаженны вы, коли так веруете, или уже очень несчастны!*”,
— *проницательно замечает Ивану старец Зосима.*

“ — *Почему несчастен?* — *улыбнулся Иван Федорович.*

— *Потому что, по всей вероятности, не веруете сами <...> в бессмертие вашей души...*” (Достоевский 1976. Т.: 14. 65).

Себе и человечеству Иван оставил мало места для маневрирования или нравственности <...> Иван ничего не обнаруживает в человеке, никакого

действия вечного закона в человеческом сознании, который мог бы противостоять его преступным тенденциям или направить его к спасению. Отсюда его опора на авторитарную церковь-государство. Позиция старца Зосимы совершенно иная. Как и Иван, он тоже верит во вселенскую церковь “в конце времен”. Но и пока что он не впадает в отчаяние. В то время как Иван рассчитывает на социально-религиозное принуждение и силу отлучения, Зосима верит в божественный закон, действующий в человеке, и в “закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести” (Достоевский 1976. Т.: 14. 60). По сути дела, Зосима утверждает веру в совесть человека, в его возможность свободно достигнуть понимания истины и добра путем собственной совести» (Джексон 1991. 125-127).

Пытаясь воссоздать философский подтекст этого мотива Достоевского, Р.Джексон справедливо истолковывает противостояние Зосимы и Ивана как противоположность между пелагианством, утверждавшим «полную свободу человека в выборе добра и зла с тем, чтобы в конце концов обнаружить путь спасения», и «августиновской доктриной, или янсенизмом», согласно которым «человек после первородного грехопадения не обладает силой воздержания от грехов и может быть спасен лишь благодаря благодати Божьей». Позиция Ивана вызвала у исследователя также и вполне обоснованные параллели с идеями Т.Гоббса (Там же. 126), а в академическом издании Полного собрания сочинений Достоевского есть отсылка к Б. Паскалю (Достоевский 1976. Т.: 15, 536). Остается нерешенным вопрос о том, каков философский подтекст этого мотива в рамках современной Достоевскому европейской философии XIX века.

Основная часть

В связи с этой формулой обычно вспоминают реплику Ф. Ницше «Бог умер» из его «Веселой науки», опубликованной уже после смерти Достоевского. Однако в период основных философских влияний, испытанных Достоевским и определивших его мирозерцание, был другой философ,

который утверждал, что Бога, по крайней мере, в традиционном его понимании, нет, а религию объяснял как «опредмечивание» сознания, которое человек отрывает от себя и проецирует в потусторонность. Это сделал Л.Фейербах в книге «Сущность христианства» (1841), которая, как отмечено еще С.Н. Булгаковым (Булгаков 1993. 181), а затем показано в работах В.Н. Белопольского и И.П. Смирнова, была в орбите внимания Достоевского и отразилась в его творчестве, по крайней мере, начиная с «Записок из Мертвого дома» (Белопольский 1987. С. 165-185; Смирнов 2010. 59-72).

В формуле Ивана Карамазова «Нет бессмертия души, так нет и добродетели, значит все позволено» (Достоевский 1976. Т.: 14. 93) воспроизведено логическое умозаключение, которое сделал из антропoteизма Л.Фейербаха Макс Штирнер в своей на шумевшей книге «Единственный и его собственность», вышедшей в конце 1844 года (Stirner 1845). Влияние этого мыслителя на Достоевского было освещено в известной брошюре Н. Отверженного (Отверженный 1926), в нашей статье (Кибальник 2011. 172-179) и др.

Тем не менее до настоящего времени не было обращено внимания на то, что вся первая часть книги Штирнера представляет собой как раз истолкование фейербаховской «Сущности христианства» как «уничтожения веры» (Штирнер 1994. 55) и обоснование того, что из признания человека Богом следует с необходимостью обоснование эгоизма и имморализма. Нравственные отношения, утверждает Штирнер, «только там моральны, только там соблюдаются нравственно-разумно, где считаются *религиозными сами по себе*» (Там же. 85). Коль скоро «“высшие силы” существуют лишь потому, что я возвышаю их, а сам принижаюсь», то во главу угла ставится сам индивид: «я ничего не стану больше делать для него “во имя Бога”, ничего и “во имя человека”, и то, что я делаю, то делаю “ради себя”. Только так удовлетворит меня мир» (Там же. 307). Уже предисловие к книге Штирнера заканчивается провозглашением решительной индифферентности к добру и злу: «Божественное — дело Бога, человеческое — дело человечества. Мое же

дело не божественное и не человеческое, не дело истины и добра, справедливости, свободы и т. д. это исключительно *мое*, и это дело, не общее, а *единств. венное* — так же, как и я — единственный. Для Меня нет ничего выше Меня» (Там же. 8).

Логичность реакции Штирнера на философию Фейербаха ощущалась многими философами, в частности, С.Н. Булгаковым: «...антропотеизм в качестве вывода из атеизма содержит в себе внутреннее противоречие, ибо относительно частных утверждает то, что отрицает в общем и целом, именно, уничтожая Бога, стремится сохранить божественное, святыню. Внутренняя и необходимая диалектика атеизма ведет поэтому от антропотеизма к религиозному нигилизму, к отрицанию всякой святыни, всякой ценности или, что то же, к возведению факта, потому только, что он — факт, в ранг высшей ценности, к приданию религиозного значения факту как таковому. Эту диалектику атеизм совершил при жизни Фейербаха в учении Штирнера, проповедника нигилизма, аморализма и “эгоизма”, “сокрушителя святынь” (Entheiliger)» (Булгаков 1993. 200).

Отрицание уже не только Бога, но и фейербаховского «Богочеловека», и провозглашение «принадлежности себе», «моей мощи» и «**моего самонаслаждения**» (Штирнер 1994. 144, 173, 308) — главная идея книги Штирнера. Когда Иван Карамазов, по словам Миусова, утверждает, «что для каждого частного лица, например как бы мы теперь, не верующего ни в бога, ни в бессмертие свое, нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему, религиозному, и что эгоизм даже до злодейства не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым, самым разумным и чуть ли не благороднейшим исходом в его положении» (Достоевский 1976. Т.: 14. 65) — или когда «черт» в «кошмаре Ивана Федоровича» (Достоевский 1976. Т.: 15. 69—84) пересказывает ему эти его мысли, то при этом воспроизводится идея немецкого мыслителя-бунтаря. Отчасти на это указывал С.Н. Булгаков, который, ошибочно полагая, что Достоевский «никогда не знал Штирнера»,

цитировал его слова: «AussermirgibteskeinRecht», — и замечал, противореча при этом сам себе: «Как это все угадано Достоевским, который <...> глубоко проник в мировоззрение атеизма. Ведь приведенную немецкую фразу по-русски прямо же можно перевести роковой формулой Ив. Карамазова: *все позволено*, нет Бога, нет и морали. “Где стану я, там сейчас же будет место свято”» (Булгаков 1994. 194).

Если задаться вопросом о том, когда и каким образом Достоевский мог познакомиться с названными идеями Фейербаха и Штирнера, то совершенно очевидно, что это произошло еще в 1840-е годы, в пору его участия в кружке «петрашевцев». Как-то писатель произнес в нем речь «о личности и эгоизме», в которой «хотел доказать, что между нами более *амбиции*, чем настоящего человеческого достоинства, и что мы сами впадаем в самоумаление, в размельчение личности от мелкого самолюбия, от эгоизма и от бесцельности занятий» (Достоевский 1976. Т.: 18. 129). Высказывалось весьма вероятное предположение, что эта речь была составлена Достоевским под впечатлением от книги Штирнера «Единственный и его собственность» (Отверженный 1926. 27-28); экземпляр его книги Достоевский мог позаимствовать из библиотеки М.В. Петрашевского (Семевский 1922. 168-170).

В комментариях к академическому изданию Полного собрания сочинений Достоевского в связи с образом Кириллова из «Бесов» вполне закономерно заходит речь об антропитеизме и при этом цитируются следующие слова Н.А. Спешнева из его писем к К.Э. Хоецкому (1847<?>): «Антропитеизм — тоже религия, только другая. Предмет обоготворения у него другой, новый, но не нов сам факт обоготворения. Вместо бога-человека мы имеем теперь человека-бога. Изменился лишь порядок слов. Да разве разница между богом-человеком и человеком-богом так уж велика?» (Достоевский 1975. Т.: 12. 222). При этом комментаторы отмечают, что Спешнев «тонко критикует антропитеизм, который “по крайней мере в той совершеннейшей форме, в какой он является у Фейербаха <...> тащит всего “человека” без остатка к богу. Это есть, — заключает он, — **второе вознесение бога-человека, или человека-бога,**

который, согласно легенде, взял с собой на небо и свое тело...»» (Там же.). «Критику Фейербаха» видит в этом письме и Л.И. Сараскина (Сараскина 2000. 163).

Однако Спешнев здесь явным образом не сам критикует антропотеизм Фейербаха и Прудона (который он называет «обожествлением человечества») (Философские и общественно-политические произведения петрашевцев 1953. 474), а воспроизводит его критику Штирнером; не случайно письмо это написано на немецком языке. Ср. в «Единственном и его собственности»: «...человек убил Бога, чтобы стать отныне “единым Богом на небесах”. *Пот уст ороннее вне нас* уничтожено, и великий подвиг просветителей исполнен, но *пот уст ороннее в нас* стало новым небом, и оно призывает нас к новому сокрушению его...» (Штирнер 1994. 144; курсив автора. — С. К.). Не что иное как мысли Штирнера воспроизводит Спешнев и в других местах «Писем...»: «А ежели обособленность, не-мое-Я-бытие христианского бога есть такой великий грех, такая дурная вещь, разве иначе обстоит дело с антропотеизмом? **Разве я, пишуший Вам, так уж тождествен человечеству или “человеку”?** Разве все человечество — во мне и разве “человек” настолько полно заключен во мне, что человек начинается мною и кончится мною и что мой самый причудливый каприз является волей “человека”, следственно — мировым законом? Если это не так, то “человечество” и “человек” **тоже чужие, посторонние для меня существа**, не тождественные мне, хотя и довольно похожие на меня, но чуждые мне авторитеты» (Философские и общественно-политические произведения петрашевцев 1953. 497).

Ср. у Штирнера: «Божественное — дело Бога, человеческое — дело человечества. **Мое же дело не божественное и не человеческое**, не дело истины и добра, справедливости, свободы и т. д., это исключительно мое, и это дело, не общее, **а единственно мое** — так же, как и я — единственный», «Он (Фейербах. — С. К.) говорит, что мы ошиблись в своей собственной сущности и потому искали ее в потустороннем. Теперь же, когда мы убедились, что Бог

— только наша человеческая сущность, мы бы должны были признать его снова своим и вернуть из потустороннего в наше здешнее бытие <...> Вооружаясь силой *от чаяния*, Фейербах нападает на христианство во всем его объеме не для того, чтобы отбросить его, — о нет! — а для того, чтобы притянуть его к себе, чтобы с конечным напряжением совлечь его, давно желанного, вечно далекого, с его неба и навеки сохранить у себя. Разве это не борьба последнего отчаяния, борьба не на жизнь, а на смерть, и в то же время разве это не христианская тоска и жажда потустороннего? **Герой не хочет войти в потустороннее, а хочет притянуть его к себе и заставить сделать “посюсторонним”!** И с тех пор весь мир кричит — одни с большей, другие с меньшей сознательностью, — что **главное — это то, что “здесь”, что небо должно спуститься на землю, и царство небесное осуществится уже здесь**» (Штирнер 1994. 9, 31).

Очевидно, что Спешнев был, по крайней мере, хотя бы отчасти штирнерианцем. Именно как «сильную» личность, имевшую на него чрезвычайное влияние, воспринимал его Достоевский. Жизненный путь и поведение Спешнева были отмечены «своеволием» и вызвали к жизни образ Ставрогина. По-видимому, в какой-то мере он сыграл роль и в рождении образа Ивана Карамазова.

В «Письмах к Хоецкому» Спешнев также предсказывал, что на «антроптеизме» «европейское человечество» «не остановится, что **антроптеизм** — не конечный результат, а только переходное учение — “момент, который разовьется в нечто высшее”, как говорят немцы. По-моему, он **есть лишь путь, по которому Германия и наука придут к полному и безусловному отрицанию религии**. Уже поэтому я не могу признать его центром и средоточием явлений нового времени» (Философские и общественно-политические произведения петрашевцев 1953. 496). Здесь он также по существу развивает мысль Штирнера, едва ли не констатировавшего, что «в общий обиход невольно вошел более или менее сознательный атеизм, который выражается внешним образом в широком развитии “бесцерковности”».

Но то, что отнимали у Бога, отдавали человеку, и власть гуманности возрастала по мере того, как умаялось влияние и значение благочестия. Человек как таковой и есть нынешний Бог, и прежняя богобоязненность теперь сменилась страхом человеческим» (Штирнер 1994. 172).

Утверждая, что «антропотеизм» «есть лишь путь, по которому Германия и наука придут к полному и безусловному отрицанию религии», Спешнев мыслил в сходном направлении с Достоевским, усматривавшим в философии Фейербаха решительный шаг к атеизму. Однако если для Спешнева атеизм закономерный и необходимый этап: «И в конце концов, неужели так обязательно свести явления определенного периода к одной единственной идее? (т. е. к идее Бога. — С. К.). Разве это не односторонность и разве действительность не богаче и не многограннее?» (Философские и общественно-политические произведения петрашевцев 1953. 496), то для Достоевского это тревожный симптом, чреватый штирнеровским «самонаслаждением».

Естественный и закономерный характер появления философии Штирнера как реакции на «Сущность христианства» Фейербаха ясно ощущали русские религиозные философы. Так, С.Л. Франк в «Этике нигилизма» писал: «рассуждая строго логически, из нигилизма можно и должно вывести и в области морали только нигилизм же, т. е. аморализм, и Штирнеру не стоило большого труда разъяснить этот логический вывод Фейербаху и его ученикам. Если бытие лишено всякого внутреннего смысла, если субъективные человеческие желания суть единственный разумный критерий для практической ориентировки человека в мире, то с какой стати должен я признавать какие-либо обязанности, и не будет ли моим законным правом простое эгоистическое наслаждение жизнью, бесхитростное и естественное “carpediem”?» (Франк 1990. 84–85).

Б.П. Вышеславцев в «Этике преображенного Эроса» даже подходил к осознанию связи между основной философской темой Достоевского и полемикой Штирнера с Фейербахом. Так, «Идею человекобожества» он

формулировал следующим образом: «Почему не признать человека единственным известным нам *Богом*, раз он обладает полноценным свойством быть живой конкретной личностью? Такая мысль возникает с диалектической необходимостью и приводит к “*религии человечества*”, к единственной возможной форме атеистической этики, иначе говоря, атеистической иерархии ценностей. Она мыслима в двоякой форме: **или единственная ценность и святыня для меня есть мое живое конкретное “я” — все остальное ниже его и ему подчинено** (Макс Штирнер); или единственная ценность и святыня есть “человечество”, “коллектив”, “пролетариат” (Фейербах, Маркс). **Изживание этой диалектики** в грандиозных размерах показано Достоевским, и она продолжает изживаться современным человечеством...» (Вышеславцев 1994. 115-116).

Впрочем, вопрос о специфической собственно для Достоевского форме «изживания этой диалектики» остается еще до конца не проясненным. Например, неясно, не становится ли Достоевский, отрицая Штирнера, на сторону Фейербаха? И если внимательно прочитать роман, то в нем на первый взгляд есть вещи, которые дают некоторые основания, чтобы думать именно так. Например, защита Ракитиным, которого возмущает штирнерианская теория Ивана Карамазова, атеистической морали: «Человечество само в себе силу найдет, чтобы жить для добродетели, даже и не веря в бессмертие души! В любви к свободе, к равенству, братству найдет...» (Достоевский 1976. Т.: 14. 76), — несколько напоминает позицию Фейербаха, видевшего «существо человека <...> только в общественности» и, по собственному самоопределению, превращавшего «этику в религию» (Фейербах 1955. 420, 419). Однако показательно, что идея эта утверждается на страницах романа «семинаристом-карьеристом» Ракитиным (Достоевский 1976. Т.: 14. 71).

Позиция самого Достоевского сущностно иная. Кстати сказать, формулируя ее, Р. Джексон напрасно, с нашей точки зрения, не доверяет декларации собственных убеждений Достоевского в разделе «Дневника писателя за 1876 год» «Голословные утверждения», полагая, что

«высказывание Достоевского провокационно, иронично и направлено против собеседников, которые никогда не сталкивались с действительным страданием или никогда глубоко не реагировали на него» (Джексон 1991. 124-125). Однако что же провокационного в следующих суждениях Достоевского, не раз повторенных им и в других местах: «Статья моя “Приговор” касается основной и самой высшей идеи человеческого бытия — необходимости и неизбежности убеждения в бессмертии души человеческой» (Достоевский 1983. Т.: 24. 46), «Я объявляю <...> что любовь к человечеству даже совсем немислима, непонятна и *совсем невозможна без совместной веры в бессмертия души человеческой*»? (Там же. 49)

Невозможно согласиться в связи с этим и с другим утверждением Джексона: «Мы хотим показать, что в “Братьях Карамазовых” Достоевский считает утверждение Ивана приемлемым лишь в качестве богословского трюизма, а именно: подтверждения божественного единства всех аспектов Божьего мира, но что как руководство к действию он находит это заявление ограниченным, догматичным и опасным» (Джексон 1991. 124). Однако слова Ивана Карамазова о том, что «если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие <...> уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь» (Достоевский 1976. Т.: 14. 64–65) — это в глазах Достоевского не «богословский трюизм», а расхожий аргумент против философии религии Фейербаха, с которым был солидарен и который не раз высказывал от себя сам писатель.

Как это ни парадоксально, в своих исходных точках позиция Ивана Карамазова совпадает с позицией Достоевского. Иван также убежден в незыблемой взаимосвязи веры в Бога и бессмертия души с нравственностью. Однако не обладая такой верой, он, в отличие от Достоевского, но вполне логично, по мнению писателя, провозглашает безнравственность. Достоевский тоже полагал, что из философии Фейербаха с неизбежностью следует идея

Штирнера об «эгоизме» и о «моем самонаслаждении», т. е. о «вседозволенности». Однако при этом, не разделяя анархического индивидуализма Штирнера, полагал необходимым вернуться к отринутому Фейербахом «бессмертию души».

Когда Р. Джексон пишет: «Не добродетель через веру, но вера через любовь — таков ответ Достоевского Ивану» (Джексон 1991. 130), — то верна, с нашей точки зрения, только вторая половина высказывания. «Вера через любовь» — это, безусловно, так. Но через любовь к ближним и, соответственно, доброе отношение к ним не достигается ли в то же время, по Достоевскому, и добродетель? «Деятельная любовь» Зосимы оказывается рецептом обретения веры в бессмертие не вообще, а именно в бессмертие своей души и одновременно камертоном нравственного поведения человека. Поцелуй Алеши, как и поцелуй Христа в поэме Ивана, представляет собой символический образ такой всепрощающей любви. «По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии бога, и в бессмертии души вашей, — советует Зосима госпоже Хохлаковой, — Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете, и никакое сомнение даже и не возможно зайти в вашу душу» (Достоевский 1976. Т.: 14. 52).

Может показаться, что Достоевский предлагает от Штирнера вернуться к Фейербаху, также, по собственному определению, выставившему «на первый план любовь». Однако согласно немецкому философу, «любовь есть практический атеизм, **отрицание Бога в сердце, в помыслах, в действии**». Объявляя себя «коммунистом» в смысле «общественного человека» (Фейербах 1955. 420), Фейербах понимал под «любовью» как раз **«любовь к человечеству»**. Между тем именно принцип «любви к человечеству» не раз был предметом острой критики со стороны Достоевского — причем как в его художественном творчестве, так и в публицистике. Еще в «Голословных утверждениях» он «объявлял», что **«любовь к человечеству даже совсем немислима, непонятна и совсем невозможна без совместной веры в**

бессмерт не души человеческой. Те же, которые, **отняв у человека веру в его бессмертие, хотят заменить эту веру, в смысле высшей цели жизни, “любовью к человечеству”**, те, говорю я, поднимают руки на самих же себя; **ибо вместо любви к человечеству насаждают в сердце потерявшего веру лишь зародыш ненависти к человечеству»** (Достоевский 1983. Т.: 24. 49; курсив Достоевского. — С. К.). Во второй фразе не в последнюю очередь имеется в виду Фейербах.

Аналогичную скрытую направленность имеет переданное Зосимой признание «одного доктора»: «...я, говорит, люблю человечество, но дивлюсь на себя самого: **чем больше я люблю человечество вообще, тем меньше я люблю людей в частности**, то есть порознь, как отдельных лиц» (Достоевский 1976. Т.: 14. 53). «Всю жизнь свою **любившим человечество»** (Там же. 238) объявляет Иван Карамазов и своего «Великого инквизитора». А между Колей Красоткиным и Алешей Карамазовым в финале романа происходит следующий показательный диалог: «— Можно ведь **и не веруя в бога любить человечество**, как вы думаете? Вольтер же не веровал в бога, а любил человечество? <...> — Вольтер **в бога верил, но, кажется, мало и, кажется, мало любил человечество...**» (Там же. 500).

«Обращалось ли внимание на то, что “все дозволено” — не крик освобождения и радости, а горькая констатация? — писал об Иване Карамазове А. Камю. — Достоверность бога, придающего смысл жизни, куда более притягательна, чем достоверность безнаказанной власти злодеяния. Нетрудно сделать выбор между ними. Но выбора нет, и поэтому приходит горечь» (Сумерки богов 1989. 269). Ж.-П. Сартр писал о появлении в XX веке иного «умонастроения», отчасти напоминающего позицию в этом вопросе Фейербаха: «...ничто не меняется, если бога нет», — а платформу экзистенциализма формулировал следующим образом: «...даже если бы бог существовал, это ничего бы не изменило <...> просто суть дела не в том, существует ли бог. Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство

существования бога» (Там же.). Позицию же Ивана Карамазова, в котором, по мнению А. Камю, «частично воплотился Достоевский», Ж.-П. Сартр считал «исходным пунктом экзистенциализма» (Там же. 327).

Заключение

Позиция Достоевского сущностно иная, чем у Ивана Карамазова, и в своей первой части она, как это ни парадоксально, совпадает с позицией Сартра. Несколько упрощая, ее можно свести к следующей формуле: «Если Бога нет, то это ничего не меняет. Но Бог есть, и человек не может не уверовать в него через любовь к своим близким».

Во многом предвосхитить философскую мысль XX века Достоевскому удалось, конечно же, благодаря и тому, что его художественное мышление не в последнюю очередь порождено философией века XIX-го. Сложную диалектику веры и нравственности, безверия и человекобожия, любви к ближнему и любви к человечеству невозможно понять в полной мере без учета ее философского подтекста в «Братьях Карамазовых».

Литература

- Белопольский В.Н. (1987). *Достоевский и философская мысль его эпохи. Концепция человека*. Ростов. Изд-во «Ростовского университета».
- Булгаков С.Н. (1993). *Религия человекобожия у Л. Фейербаха* // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М., Т. 2. Изд-во «Правда».
- Вышеславцев Б.П. (1994). *Этика преображенного Эроса*. М., Изд-во «Республика».
- Достоевский Ф.М. (1972-1990). *Полное собрание сочинений в 30 т.* Л., Изд-во «Наука».
- Джексон Р. (1991). *Проблема веры и добродетели в «Братьях Карамазовых»* // Достоевский: Материалы и исследования. Л., Т. 9. Изд-во «Наука»
- Кибальник С.А. (2011, 2012). *Достоевский и Макс Штирнер: (О философских истоках антииндивидуализма и антирационализма писателя)* // Достоевский и современность: Материалы XXVI Международных Старорусских чтений 2011 года. Вел. Новгород, 2012. Дом-Музей Ф.М. Достоевского.
- Отверженный Н. (1925). *Штирнер и Достоевский*. М., Изд-во «Голос труда».

- Сараскина Л.И. (2000). *Николай Спешнев. Несбывшаяся судьба*. М., Изд-во «Наш дом — L'Age d'Homme».
- Сараскина Л.И. (2006). *Дост оевский в созвучиях и прит яж ениях: (От Пушкина до Солж еницына)*. М., Изд-во «Русский путь».
- Семевский В.И. (1922). *М.В. Бут ашевич-Пет рашевский и пет рашевцы*. М., Ч. 1. Изд-во «Задруга».
- Смирнов И.П. (2010). *От чуж дение-в-от чуж дении: «Записки из Мерт вого дома» в конт екст е европейской философии 1840-х гг (Фейербах &Со) // Смирнов И.П. Текстомахия. Как литература отзывается на философию*. СПб., Изд-во «ИД “Петрополис”».
- Сумерки богов*. (1989). Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.-П. Сартр: Сумерки богов. М., Изд-во «Политиздат».
- Фейербах Л. (1955). *О «Сущност и христ ианст ва» в связи с «Единст венным и его дост оянием» (1845) // Фейербах Л. Избр. философские произведения*. М., Т. II. Изд-во «Государственное издательство политической литературы».
- Философские и общест венно-полит ические произведения пет рашевцев*. (1953). М., Изд-во «Госполитиздат».
- Франк С.Л. (1990). *Сочинения*. М., Изд-во «Правда»
- Штирнер М. (1994). *Единст венный и его собст венност ь*. Харьков. Изд-во «Основа».
- Stirner, Max. (1845). *Das Einzige und sein Eigentum*. Leipzig. Verlag von Otto Wigang.

Bibliography

- Belopol'skij V.N. (1987). *Dostoevskij i filosofskaja mysl' ego jepohi: Konceptija cheloveka*. Rostov. Izd-vo «Rostovskogo universiteta».
- Bulgakov S.N. (1993). *Religija chelovekoboziha u L. Fejerbaha // Bulgakov S.N. Soch.: V 2 t. M., T. 2*. Izd-vo «Pravda».
- Vysheslavcev B.P. (1994). *Jetika preobrazhennogo Jerosa*. М., Изд-во «Respublika».
- Dostoevskij F.M. (1972-1990). *Polnoe sobranie sochinenij v 30 tt.* L., Изд-во «Nauka».
- Dzhekson R. (1991). *Problema very i dobrodeteli v «Brat'jah Karamazovyh» // Dostoevskij: Materialy i issledovanija*. L., T. 9. Изд-во «Nauka».
- Kibal'nik S.A. (2011, 2012). *Dostoevskij i Maks Shtirner: (O filosofskih istokah antiindividualizma i antiracionalizma pisatelja) // Dostoevskij i sovremennost': Materialy XXVI Mezhdunarodnyh Starorusskikh chtenij 2011 goda. Vel. Novgorod, 2012. Dom-Muzej F.M.Dostoevskogo*.
- Otverzhenyj N. (1925). *Shtirner i Dostoevskij*. М., Изд-во «Golos truda».

- Saraskina L.I. (2000). Nikolaj Speshnev: Nesbyvshajasja sud'ba. M., Izd-vo «Nash dom —L'Aged'Homme».
- Saraskina L.I. (2006). Dostoevskij v sozvuchijah i pritjazhenijah: (Ot Pushkina do Solzhenicyna). M., Izd-vo «Russkij put'».
- Semevskij V.I. (1922). M.V. Butashevich-Petrashevskij i petrashevcy. M., Ch. 1. Izd-vo «Zadruga».
- Smirnov I.P. (2010). Otchuzhdenie-v-otchuzhdenii: «Zapiski iz Mertvogo doma» v kontekste evropejskoj filosofii 1840-h gg (Fejebah & Co) // Smirnov I.P. Tekstomahija. Kak literatura otzyvaetsja na filosofiju. SPb., Izd-vo «ID "Petropolis"».
- Sumerki bogov. (1989). F. Nicshe, Z. Frejd, Je.Fromm, A. Kamju, Zh.-P. Sartr: Sumerki bogov. M., Izd-vo «Politizdat».
- Fejebah L. (1955). O «Sushhnosti hristianstva» v svjazi s «Edinstvennym i ego dostojaniem» (1845) // Fejebah L. Izbr. filosofskie proizvedenija. M., T. II. Izd-vo «Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury».
- Filosofskie i obshhestvenno-politicheskie proizvedenija petrashevcev. (1953). M., Izd-vo «Gospolitizdat».
- Frank S.L. (1990). Sochinenija. M., Izd-vo «Pravda».
- Shtirner M. (1994). Edinstvennyj i ego sobstvennost'. Har'kov. Izd-vo «Osnova».
- Stirner, Max. (1845). Das Einzige und sein Eigentum. Leipzig. Verlagfon Otto Wigang.