

DOI 10.22455/2619-0311-2019-1-55-81

УДК 821.161.1

ББК 83.3(2)

Татьяна Ковалевская

**«Бесы», «искажение идей»
и художественные принципы Достоевского**

Tatyana Kovalevskaya

***The Devils, “Distortion of Ideas”,
and Dostoevsky’s Artistic Principles***

Об авторе: Татьяна Вячеславовна Ковалевская, д-р. филос. наук, доцент, профессор кафедры иностранных языков ФМОиЗР ИАИ, Российский государственный гуманитарный университет, Москва.

E-mail: tkowalewska@yandex.ru

Аннотация: На примере теории Шатова в статье рассматривается один из ключевых художественных принципов Достоевского — «искажение идей», т.е. включение в тексты его произведений идей самого писателя, содержательно видоизмененных до своей полной противоположности, но сохраняющих внешнее сходство с мыслью самого Достоевского. Так, теория народа-богоносца Шатова на первый взгляд кажется изложением почвеннических воззрений самого писателя, первым опытом изложения мысли о русском народе-богоносце, впоследствии далее развиваемой в «Дневнике писателя» и вкратце упоминаемой старцем Зосимой. На самом деле теория Шатова представляет собой доведение до полного логического развития фрагмента об эволюции форм правления в трактате «Об общественном договоре» Ж.-Ж. Руссо и излагаемых у Руссо представлений о войне как о религиозном предприятии. «Искажение идей» является художественным отражением религиозно-философской антропологии Достоевского, предоставляющего свободу выбора не только своим героям, но и своим читателям. Утверждая в качестве основополагающих принципов своей философской антропологии свободу человека и признание в каждом человеке образа и подобия Божия, отраженных, в частности, в этой свободе, Достоевский использует своего рода *imitatio Dei*, давая свободу мысли и высказывания своим персонажам. Но через своих персонажей и их высказывания он дает аналогичную свободу своим читателям, позволяя им делать свободный выбор.

Это не отменяет авторской задачи художественных произведений Достоевского, подобно тому как свобода человека не отменяет провиденциального плана, но эта свобода делает человека человеком и, таким образом, взаимопризнание всеобщей человечности, воплощенной в божественной по качеству свободе, совершается в самом акте создания и прочтения художественных текстов Достоевского.

Ключевые слова: религиозно-философская антропология, Руссо, народ-богоносец, свобода выбора, герой и читатель.

Для цитирования: Ковалевская Т.В. «Бесы», «искажение идей» и художественные принципы Достоевского // Достоевский и мировая культура. 2019. № 1(5). С. 55-81.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-1-55-81

About the author: Tatyana V. Kovalevskaya, Doctor of Philosophical Sciences, Docent, Full Professor, Foreign Languages Department of the School of International Relations and Regional Studies, Institute for History and Archives, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

E-mail: tkowalewska@yandex.ru

Abstract: Shatov's theory of a god-bearing people serves as an illustration of one of Dostoevsky's key artistic principles, the "distortion of ideas," i.e. the inclusion of his own ideas in his text, ideas that had been changed in their contents to their direct opposite while retaining outward likeness to Dostoevsky's thought. Thus, Shatov's theory of a god-bearing people appears, at first glance, to expound Dostoevsky's own native-soil ideas, a first attempt to dwell on the concept of Russian people as the God-bearing people. Later, Dostoevsky would present this idea in *A Writer's diary* and the *starets* Zosima will briefly mention it, too. In fact, Shatov's theory takes to its logical conclusion the fragment on the evolution of the forms of governance in Jean Jacques Rousseau's *The Social Contract* and of Rousseau's ideas of war as a religious enterprise. "The distortion of ideas" is the artistic reflection of Dostoevsky's religious and philosophical anthropology. The writer offers freedom of choice not only to his characters, but also to his readers. Dostoevsky affirms two cornerstones of his philosophical anthropology: human freedom and the recognition of the image and likeness of God reflected, in particular, in this freedom. Recurring to a sort of *imitatio Dei*, Dostoevsky gives freedom of thought and speech to his characters. However, via his characters and their statements, he also gives similar freedom to his readers allowing them to make a free choice. That does not cancel out Dostoevsky's own message, just like human freedom does not cancel out the Providential plan. This freedom, however, makes humans human; therefore, the mutual recognition of universal humanity embodied in freedom that is divine in its quality is carried out in the very act of creating and reading Dostoevsky's works.

Key words: religious and philosophical anthropology, Rousseau, god-bearing people, freedom of choice, character and reader.

For citation: Kovalevskaya T.V. *The Devils*, "Distortion of Ideas", and Dostoevsky's Artistic Principles. *Dostoevsky and World Culture*. 2019. № 1(5). Pp. 55-81.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-1-55-81

Проблематика поиска источников есть предприятие захватывающее и достаточно популярное, потому что каждый найденный источник сам по себе представляет пусть небольшое, но научное открытие. Однако неоднократно указание на то, что нечто появилось в тексте под определенным внешним влиянием, повисает в воздухе, потому что далеко не всякий раз за формально определенным влиянием может последовать вывод о влиянии более существенном, идейном. Но есть определенная сфера исследований, где вопрос влияний представляет особый интерес, потому что непосредственно связан с национальным самоопределением и с восприятием нации со стороны других народов. Это вопрос влияний идеологических, и для русской литературы он представляет даже болезненный интерес, потому что как изнутри, так и снаружи проблематика происхождения идеологием рассматривается как вопрос не только теоретический, но и практический, как обоснование определений и самоопределений целого народа.

Идеологемы Достоевского представляют собой богатое поле для споров и поисков. Дополнительную сложность создает то, что Достоевский, естественно, отдает героям свои собственные идеи, но зачастую распределяет и при этом тонко *переформулирует* их так неожиданно, что читатель, улавливая некие «ключевые слова», механически отождествляет мысль героя с мыслью Достоевского.

В данной статье я прослежу подобное раздвоение одной идеи, которую высказывал сам Достоевский в своей публицистике, а также отдавал сразу нескольким своим героям – в разных формах. Речь идет об идее народа-богоносца. Она появляется у Достоевского неоднократно. В «Бесах» ее излагает Шатов. Сам Достоевский высказывает ее в «Дневнике писателя». В «Братьях Карамазовых» старец Зосима утверждает, что «народ встретит атеиста и поборет его, и станет единая православная Русь. Берегите же народ и оберегайте сердце его. В тишине воспитайте его. Вот ваш иноческий подвиг, ибо сей народ – богоносец» [Достоевский 1972-1990: XIV, 285]. В данной работе будет показано, что в интерпретации Шатова эта идея совпадает с мыслью самого Достоевского и с выражением этой идеи у старца Зосимы на уровне нескольких понятий, но эти понятия наполняются совершенно другим содержанием, и идея Шатова не является развитием почвеннических убеждений самого Достоевского; наоборот, в ней на национальной почве развиваются идеи французского Просвещения, в частности, Ж.-Ж. Руссо и некоторых предшествующих мыслителей. Анализ идеи Шатова в срав-

нении с идеями самого Достоевского выявляет один из важных художественных принципов Достоевского, отражающих его религиозно-философскую антропологию не только применительно к его героям, но и применительно к его читателям: Достоевский дает своим героям и читателям одинаковую свободу выбора, заранее «проигрывая» в своих произведениях возможные искажения собственных идей, извращающие их содержательно, но сохраняющие формальное сходство с убеждениями самого Достоевского.

Высказывание старца Зосимы — последнее по времени в творчестве Достоевского. Ему предшествует статья «Примирительная мечта вне науки» в январском выпуске «Дневника писателя» за 1877 г.:

Всякий великий народ верит и должен верить, есть только хочет быть долго жив, то в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им предназначенной. <...> национальная идея русская есть <...> всемирное общечеловеческое единение [Достоевский 1972-1990.; XXV, 17; 20].

Вы верите (да и я с вами) в общечеловечность, то есть в то, что падут когда-нибудь естественные преграды и предрассудки, разделяющие до сих пор свободное общение наций эгоизмом национальных требований, и что тогда только народы заживут одним духом и ладом, как братья, разумно и любовно стремясь к общей гармонии. <...> И главное ведь то, что нигде в мире более не найдете, ни у какого, например, народа в Европе, где личности наций чрезвычайно резко очерчены, где если и есть эта вера, то не иначе как на степени какого-нибудь еще умозрительного только сознания, положим, пылкого и пламенного, но всё же не более как кабинетного. <...> а у нас, у всех, русских, — эта вера есть вера всеобщая, живая, главнейшая; все у нас этому верят и сознательно и просто, и в интеллигентном мире и живым чутьем в самом простом народе, которому и религия его повелевает этому самому верить [Достоевский 1972-1990.; XXV, 19-20].

За семь лет до этой статьи Достоевский пишет «Бесов», где отдает Шатову все ту же идею народа-богоносца, и в отдельных моментах язык, которым он излагал свои взгляды в «Дневнике писателя»,

настолько похож на язык Шатова, что возникает искушение практически полностью отождествить героя и автора¹.

Народы слагаются и движутся силою иною, повелевающею и господствующею, но происхождение которой неизвестно и необъяснимо. <...> «Искание **Бога**» — как называю я всего проще. Цель всего движения народного, во всяком народе и во всякий период его бытия, есть единственно лишь искание **Бога**, **Бога** своего непременно собственного, и вера в него как в единого истинного. Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца. Никогда еще не было, чтоб у всех или у многих народов был один общий **Бог**, но всегда и у каждого был особый. Признак уничтожения народностей, когда **боги** начинают становиться общими. Когда **боги** становятся общими, то умирают **боги** и вера в них вместе с самими народами. Чем сильнее народ, тем особливее его **бог**. Никогда не было еще народа без религии, то есть без понятия о зле и добре. У всякого народа свое собственное понятие о зле и добре и свое собственное зло и добро. Когда начинают у многих народов становиться общими понятия о зле и добре, тогда вымирают народы и самое различие между злом и добром начинает стираться и исчезать. Никогда разум не в силах был определить зло и добро или даже отделить зло от добра, всегда позорно и жалко смешивал. <...>

– <...> Уж одно то, что вы **Бога** низводите до простого атрибута народности <...>

– Низвожу **Бога** до атрибута народности? <...> Напротив, народ возношу до **Бога**. <...> Народ — это тело **Божие**. Всякий народ до тех пор только и народ, пока имеет своего **бога** особого, а всех остальных на свете **богов** исключает без всякого примирения; пока верует в то, что своим **богом** победит и изгонит из мира всех остальных **богов**. <...> Если великий народ не верует, что в нем одном истина (именно в одном и именно исключительно), если не верует, что он один способен и призван всех воскресить и спасти своею истиной, то он тотчас же перестает быть великим народом и тотчас же обращается в этнографический материал, а не в великий народ. Истинный великий народ никогда не может примириться со второстепенною ролью в человечестве, или даже с первостепенною, а непременно и исключительно с первою. Кто теряет эту веру, тот уже не народ. Но

¹ Об этом ошибочном подходе см. в: [Степанян 1992: 69-80].

истина одна, а стало быть, только единый из народов и может иметь **Бога** истинного, хотя бы остальные народы и имели своих особых и великих **богов**. Единый народ-«**богоносец**» — это русский народ... [Достоевский 1871: 113-115]

Несмотря на чрезвычайное внешнее сходство их высказываний, у Достоевского и Шатова больше различий, чем сходства. Монолог из «Бесов» цитируется не по Полному собранию сочинений, но по первой публикации в «Русском вестнике», поскольку советские издания не сохранили заглавные и строчные буквы, расставленные Достоевским в слове «Бог». Просто «поднять» эти буквы также было бы ошибкой, поскольку их расстановка указывает, где Достоевский расходится с Шатовым. Они оба согласны с теоретической частью: все народы ищут Бога, но они не соглашаются по самому главному вопросу: по вопросу о природе этого Бога. Это особенно заметно там, где слово «бог» употребляется в единственном числе, но пишется со строчной буквы: «своего **бога** особого», «своим **богом** победит и изгонит». Бог Достоевского — личный и трансцендентный Бог, тогда как Шатов утверждает безличное синтетическое божество, которое есть «синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца». Если бог — это коллективная личность народа, то естественно, что «признак уничтожения народностей, когда **боги** начинают становиться общими», потому что принять бога другой нации значит принять идентичность другой нации, т.е. слиться с другой нацией. Достоевский подрывает эту позицию, не только отрицая божественность подобного «бога», но и утверждая такое синкретическое божество как по сути своей злое. Это достигается путем игры со словами «добро» и «зло». Шатов не смешивает добро и зло из-за смешения разума и чувства; он справедливо говорит, что «никогда разум не в силах был определить зло и добро или даже отделить зло от добра, всегда позорно и жалко смешивал». Но в восприятии Шатовым добра и зла примечательно то, что он постоянно ставит зло впереди добра и говорит только «зло и добро», тогда как привычный порядок в русском языке — «добро и зло». Таким образом, зло занимает первую позицию в его мире и в его концепции бога, и этот бог приравнивается к другим богам-самозванцам, провозглашаемым другими персонажами.

Между Достоевским и Шатовым есть и другие различия. Самое название статьи «Примирительная мечта вне науки» уже устанавливает

ливаает разницу между Достоевским и его героем, который отрицает самую возможность примирения. Бог Шатова — это не Бог, о котором пишет в «Дневнике писателя» Достоевский, и путь Шатова — это не тот путь, который предлагает его создатель. Достоевский не говорит о завоевании и изгнании, об уничтожении других народов; «согласный хор» и «всемирное общечеловеческое единение» далеки от «своим богом победит и изгонит из мира всех остальных богов». Впрочем, такое различие естественно. Бог Достоевского — Христос, единый истинный Бог. Бог Шатова — народная идентичность, синкретическая идея национальной особенности, которая так отталкивает Достоевского в европейских нациях.

Но идея бога как синтетической личности народа, идея, воплощающаяся в войне и нетерпимости, не есть изобретение Достоевского специально для Шатова. Он только развил и довел до своего логического завершения те идеи, которые уже присутствовали в западноевропейской философии, в частности, у Жан-Жака Руссо и Томаса Гоббса. С творчеством Руссо Достоевский был знаком непосредственно. Гоббс Достоевскому был, скорее всего, неизвестен, но он был известен Руссо и повлиял на идеи женеvского мыслителя, отразившись затем косвенным образом в философии Достоевского². Также некоторые положения Гоббса подробно излагаются в работе П.-Ж. Прудона «Война и мир»³, из которой Достоевский заимствует для Раскольникова фразу «Vive la guerre eternelle!», «Да здравствует вечная война!».

Философскому диалогу и полемике Достоевского и Руссо посвящен ряд работ, в частности, [Степанян 2009: 270-279], [Криницын], [Лукьянец 2003]. Однако, насколько мне известно, не было отмечено влияние Руссо на идею народа-богоносца в том ее виде, в каком ее излагает Шатов.

Подобно всем философам эпохи Просвещения, Руссо полагает, что государство основывается на общественном договоре. В этом он

² Такаёси Симидзу проводит типологические параллели между Гоббсом и Достоевским, особенно выделяя главу «Царство тьмы» в «Левиафане» и сосредотачиваясь на отрицательном отношении как Гоббса, так и Достоевского к католической церкви [Shimizu 2006]. При этом Симидзу не обращает внимания на тот факт, что для Гоббса не только католическая, но и любая (!) церковь неприемлема прежде всего в силу притязаний на земную власть, что нарушает права суверена. Для Достоевского же католическая церковь неприемлема по метафизическим причинам, из которых уже вытекают соображения земного устройства.

³ На французском труд Прудона был опубликован в 1856 г. Русский перевод вышел в 1864 г.

следует в русле рассуждений предшествующих философов, в частности, Гоббса и Локка. С Гоббсом Руссо объединяет идея подчинения религиозной власти власти светской и, более того, идея наделения народа божественными качествами, не проводимая у Гоббса прямо, но вытекающая из логики его рассуждений.

О Гоббсе Руссо говорит следующее, неверно излагая его представления о человеке и его естественном состоянии:

Следовательно, согласно Гроцию, неясно, то ли человеческий род по праву принадлежит сотне людей, то ли сотня людей по праву принадлежит человеческому роду: и, кажется, в своей книге он склоняется к первому мнению. Таково же и суждение Гоббса. И вот, таким образом, человеческий род оказался поделенным на стада скота, каждое из которых имеет вожака, оберегающего свое стадо для того, чтобы затем его сожрать. И подобно тому, как пастух — человек по природе высшего предназначения в сравнении со своим стадом, пастыри людей, ставшие их властителями, наделены природой, превосходной в сравнении с природой народа. И рассуждая таким образом, как передает Филон, император Калигула вывел достаточно правильное заключение из этого сходства, а именно: что короли являются богами, а народы — животными⁴. **Соображения этого Калигулы приходят на ум Гоббсу и Гроцию. Аристотель же еще до них утверждал, что люди вовсе от природы не равны, ибо одни рождаются, чтобы быть рабами, а другие — господами** [Руссо 2013: 118-119].

На самом деле Гоббс не утверждает рабской природы человека, совсем даже напротив. Всем известны слова Гоббса о том, что есте-

⁴ Руссо не совсем точно излагает мысли Калигулы в передаче Филона: «А дальше он решил переступить границы человеческой природы — и переступил их в своем рвении стать богом в глазах людей. В безумии своем он рассуждал: “Вот пастухи — те, что пасут быков, и коз, и прочий скот, они ведь сами не козы, не быки и не бараны, а люди; их участь счастливее, устройство совершеннее. Так точно и я, пасущий лучшее из стад — род человеческий, — отличен ото всех, и людям я неровня, нет, моя участь куда значительней и сродни божественной”. Поселив такую мысль в своем уме, глупец поверил в глупый вымысел как в самую правду. Когда же он собрался открыть перед всеми безбожное свое обожествление, то попытался быть последовательным и словно по лестнице, ступенька за ступенькой, поднялся на самый верх» [Филон]. Акцент здесь совершенно явно ставится не на животной природе человека (по этой логике и христианство считает людей животными, чего Руссо не утверждает), но на предполагаемой божественности Калигулы. Сомнительная честь именовать людей скотами принадлежит не Гоббсу, а Платону, который в «Государстве» сравнивал людей с овцами, воинов с собаками, а уж из собак с течением времени выделялись философы, которые и управляли государством.

ственное состояние людей есть война всех против всех. Однако он исходит при этом из мысли о том, что все люди равны («Природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей, ибо хотя мы наблюдаем иногда, что один человек физически сильнее или умнее другого, однако если рассмотреть все вместе, окажется, что разница между ними не настолько велика, чтобы один человек, основываясь на ней, мог претендовать на какое-нибудь благо для себя, а другой не мог бы претендовать на него с таким же правом от природы» [Гоббс 2001: 85]) и все имеют право на все (в естественном состоянии «каждый человек имеет право на все, даже на жизнь всякого другого человека» [Гоббс 2001: 90]). Война всех против всех есть попытка утвердить это право силой. Поскольку все равны в своих правах, но не равны в своих возможностях, возникает государство, утвержденное договором людей, желающих сохранить свою жизнь, и возникает оно с единственной целью — сохранять жизнь подданных. Как только возникает договор, возникает суверен (человек или собрание, монотонно повторяет Гоббс, что важно, поскольку суверен Гоббса не тождествен монарху), который не является частью договора. Суверен имеет полную и абсолютную власть над подданными за одним исключением — он не может приказать им убить себя, ибо это нарушает цель договора. Однако сам суверен властен над жизнью подданных:

Однако нас не следует понимать так, будто этой свободой упраздняется или ограничивается власть суверена над жизнью и смертью его подданных. Ведь было уже показано, что все, что бы верховный представитель ни сделал по отношению к подданному и под каким бы то ни было предлогом, не может считаться несправедливостью или беззаконием в собственном смысле, так как каждый подданный является виновником каждого акта, совершаемого сувереном. Суверен, таким образом, имеет право на все с тем лишь ограничением, что, являясь сам подданным Бога, он обязан в силу этого соблюдать естественные законы. Поэтому может случиться и часто случается в государствах, что подданный по повелению верховной власти предается смертной казни, и при этом ни подданный, ни суверен не совершают несправедливости по отношению друг к другу, как, например, когда Иеффай принес в жертву свою дочь [Гоббс 2001: 147-148].

Договор не подлежит пересмотру или отзыву, он прекращает свое действие только тогда, когда суверен не исполняет свои обязанности сохранять жизни подданных. Суверен также утверждает гражданское исповедание религии, ограниченное каждым индивидуальным государством. Подданный имеет право на личные убеждения, но не имеет права высказывать их публично. По сути, Гоббс сделал внутреннюю эмиграцию одним из официально санкционированных модусов существования в обществе. Таким образом, суверен обладает полной властью над подданными. Именованное «Левиафан» относится к этой же сфере — сила и мощь, созданная Богом и совершенно неодолимая для человека.

Как и Руссо, и Локк, и другие политические философы, Гоббс кладет общественный договор в основу своего государства, но отрицает всякую возможность его пересмотра и расторжения, а также любую возможность восстания или тираноубийства. Подданные не имеют права упрекать суверена ни в чем, потому что, раз заключив договор, они ставят свой *imprimatur* на все деяния суверена и несут за них ответственность: «Подданные монарха не могут без его разрешения свергнуть монархию и вернуться к хаосу разобщенной толпы или перевести свои полномочия с того, кто является их представителем, на другого человека или другое собрание людей, ибо они обязались каждый перед каждым признавать именно его действия своими и считать себя ответственными за все, что их суверен будет или сочтет уместным делать» [Гоббс 2001: 120].

Таким образом, суверен располагает практически неограниченной властью над подданными и нулевой ответственностью, ибо ответственность также возлагается на подданных. Неудивительно, что Гоббс, не отрицая существования Бога, полагает Его полностью непознаваемым, отвергает не только католическое богословие, но и, как представляется, основные догматы христианской веры:

Простые люди редко говорят бессмыслицы, и поэтому претенциозные люди считают их идиотами. Однако, чтобы убедиться в том, что словам этих претенциозных людей абсолютно ничего не соответствует в уме, нужны были некоторые примеры. И вот если кто-либо требует таковых, то пусть он возьмет в руки сочинение какого-нибудь схоласта и посмотрит, сможет ли он перевести на любой современный язык какую-нибудь главу, касающуюся того или другого пункта, например Троицы, божественности природы Хри-

ста, пресуществления, свободы воли и т. п., причем перевести так, чтобы сделать указанные рассуждения понятными, или — перевести такую главу в сносную латынь, т. е. такую, какая была обычна в то время, когда латинский язык был общенародным [Гоббс 2001: 56-57].

Ф. Коплстон писал, что Гоббса упрекали в том, что он уничтожил божественное право королей [Copleston 1994: 40]. В гоббсовской системе координат божественное право королей невозможно хотя бы за отсутствием доступного человеку в какой-либо форме познания (разумной, данной в откровении, мистической) Бога. Если Гоббс отрицает троичность Бога и божественность Христа, его вообще нельзя назвать христианином, хотя номинально он им и являлся и хотя он подробно разбирает в «Левиафане» библейские тексты. Но Гоббс, как и Шатов, как и Кириллов у Достоевского, заменяет Бога на человека или, в данном случае, на людей в целом. В «Левиафане» есть следующая фраза:

A PUBLIQUE MINISTER, is he, that by the Sovereign, (whether a Monarch, or an Assembly) is employed in any affaires, with Authority to represent in that employment, the Person of the Common-wealth. And whereas every man, or assembly that hath Sovereignty, representeth two Persons, or (as the more common phrase is) has two **Capacities**, one **Naturall**, and another **Politique**, (as a Monarch, hath the person not onely of the Common-wealth, but also of a man; and a Sovereign Assembly hath the Person not onely of the Common-wealth, but also of the Assembly); they that be servants to them in their naturall Capacity, are not Publique Ministers; but those onely that serve them in the Administration of the Publique businesse [Hobbes]⁵.

Категории, которыми мыслит Гоббс, удивительным образом напоминают тексты, которые считаются одной из основных формулировок божественного права королей, начиная с классического

⁵ «И так как каждый человек или собрание, обладающие верховной властью, представляют два лица или, как чаще выражаются, имеют два качества: одно — естественное, а другое — политическое (например, монарх является носителем лица не только государства, но также человека, а верховное собрание является носителем лица не только государства, но также собрания), то государственными служителями являются не те, кто служит носителю верховной власти в его естественном качестве, а лишь те, кто служит суверену для управления государственными делами» [Гоббс 2001: 166].

исследования этого положения «политической теологии» у Эрнста Канторовича, который в 1957 г. опубликовал работу «Два тела короля». Канторович отталкивается от т.н. записок Плаудена (Plowden's reports⁶), где о королях утверждается следующее:

For the King has in him two Bodies, viz., a Body **natural** and a Body **politic**. His Body natural <...> is a Body mortal, subject to all Infirmities that come by Nature or Accident, to the Imbecility of Infancy or old Age, and to the like Defects that happen to the natural Bodies of other People. But his Body politic is a Body that cannot be seen or handled, consisting of Policy and Government, and constituted for the Direction of the People, and the Management of the public weal, and this Body is utterly devoid of Infancy, and old Age, and all other natural Defects and Imbecilities, which the Body natural is subject to, and for this Cause, what the King does in his Body politic, cannot be invalidated or frustrated by any Disability in his natural Body [Kantorowicz 1997: 7]⁷.

The King has two **Capacities**, for he has two Bodies, the one whereof is a Body natural, consisting of natural Members as every other Man has, and in this he is subject to Passions and Death as other Men are; the other is a Body politic, and the Members thereof are his Subjects [Kantorowicz 1997: 13]⁸.

Обложка «Левиафана» Гоббса представляет собой буквальную иллюстрацию к тезисам Плаудена: суверен, изображенный в короне, состоит из множества маленьких человечков, своих подданных.

⁶ Сэр Эдмунд Плауден родился в 1518 и умер в 1585 г. Его труд был опубликован в 1588 г. — в год рождения Томаса Гоббса. См. [Plowden 1588].

⁷ «Ибо у короля два тела, а именно тело естественное и тело политическое. Его естественное тело <...> смертно, подвержено всем недугам природы и случая, неразумию младенчества или старости и иным несовершенствам, приключающимся с телами других людей. Но его политическое тело — это тело, которое нельзя увидеть или потрогать, оно состоит из политики и управления и создано, дабы направлять людей и руководить общественным благом, и у этого тела совершенно нет ни младенчества, ни старости, ни иных природных недостатков и неразумия, которым подвержено естественное тело, и по этой причине то, что король совершает в своем политическом теле, нельзя признать недействительным или испорченным какой бы то ни было недееспособностью естественного тела». (Перевод мой — Т.К.)

⁸ «У короля есть два качества, поскольку него есть два тела, одно — тело естественное, состоящее из естественных членов, как у каждого человека, и здесь король подвержен страданиям и смерти, как и все люди; второе тело — тело политическое, и его члены — это подданные короля». (Перевод мой — Т.К.)

Вокабуляр Гоббса также напоминает Плаудена. Он тоже говорит о *saracities* (качествах), которые также именуется лицами (*persons*) и подразделяет их, как и Плауден, на естественные (*natural*) и политические (*politique/politic*)⁹. Все то, что Плауден говорит о политическом теле короля, применимо и к политическому качеству суверена Гоббса, потому что суверен не может ошибаться, а он не может ошибаться, потому что все его действия — это действия его подданных, он, как и монарх Плаудена, состоит из них, как тело состоит из отдельных членов.

Гоббс не отнимает у королей божественное право. Он оставляет его за суверенами по сути (они не могут приказывать подданным убить себя, но самоубийство запрещено христианским учением, и здесь Гоббс только номинально ограничивает верховную власть; это могло бы быть реальным ограничением, например, в Римской империи¹⁰), распространяет с королей на суверенов вообще и *меняет его источник*. Теперь источником божественного по сути своей права суверена (не равного монарху) становятся его подданные. Суверен Гоббса получает свою безграничную власть от подданных. Но никто не может дать то, чего у него нет. Следовательно, чтобы наделить суверена божественными полномочиями, народ Гоббса должен изначально ими обладать.

Для русского читателя трактатов Гоббса, Локка и Руссо теряется еще одна разница в словоупотреблении, а она значительна. Руссо использует термин *contrat* (*Du contrat social*). Локк предпочитает термин *agreement* (соглашение). Гоббс же в основном использует термин *covenant*, прилагаемый обычно к завету Бога и человека. В Библии короля Иакова слово *covenant* используется 280 раз, по большей части применительно к завету Господа и людей¹¹. Таким образом, у Гоббса люди заключают *завет*, поставляющий над ними суверена, не связанного этим заветом и имеющего над ними полную власть. Гоббс, как я уже указывала, утверждал всеобщее равенство возможностей. Однако при этом Гоббс отрицал свободу как свободу воли. Для него свобода существует только как внешняя сво-

⁹ *Corps natural* и *corps politique* у Плаудена. Его оригинальный текст был написан по-французски.

¹⁰ Неоднократно упомянутый у Руссо Калигула пользовался подобным правом, например, Светоний пишет, что он «тесть своего Силана заставил покончить с собой» [Светоний 1964: 115]

¹¹ Исключения — Матф 26:15 и Лк 22:5, где речь идет о договоре Иуды и священников предать им Иисуса.

бода не-рабства. В этом Гоббс возвращается к самому началу развития представлений о свободе, еще до того времени, когда путем «овнутрения» политических отношений» возникло «философское понятие внутренней суверенности» [Farrer 1973: 242-243]. Бытие человека по Гоббсу оказывается ироническим парадоксом: будучи наделенными возможностью самостоятельно, без Бога, заключить завет, люди в своем абсолютном равенстве заключают завет, который создает не связанного заветом суверена, обладающего над ними полной властью. Их завет оказывается заветом абсолютного духовного рабства.

К.А. Степанян подробно разбирает теологические последствия руссоизма применительно к Шигалеву. Как и Гоббс, Руссо и другие философы эпохи Просвещения, не говоря об этом прямо, фактически отменяют христианство:

И вот тут мы подходим к очень важной проблеме. Если принять, что современный человек по природе добр и совершенен и ему надо лишь объяснить это — значит, первородного греха не было, значит, не было и Воплощения и искупительной жертвы Христа, совершенной во имя преобразования человека и страждущей по его грехам природы (ибо тогда зачем бы это было нужно?). Значит, человек, пусть даже он обязан своим сотворением Богу, теперь сам себе хозяин <...>. С Христом, однако, трудно расстаться, и Его предлагают считать всего лишь «положительно прекрасным человеком», учившим добру и справедливости, но побежденным безжалостной природой — как на соответствующим образом понимаемой картине Гольбейна, в знаменитой книге Ренана, в многочисленных социалистических теориях XIX века — и, резонансом, в рассуждениях Ипполита в «Идиоте» и Кириллова в «Бесах» [Степанян 2009: 273].

Степанян также и вспоминает печально знаменитое: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом. Прибавлю однако ж, что кроме моего разрешения общественной формулы, не может быть никакого» [Достоевский 1972-1990: X, 311]. Шигалев хотя бы пребывает по этому поводу в отчаянии. Гоббс никакого отчаяния не испытывает, потому что изначально не считает человека по-настоящему свободным внутренне. В «Левифане» не просто описывается государственная машина, обладающая полной и безграничной властью над человеком. Эта машина есть

создание самого человека, то, что он только и оказался способным создать, отодвинув Бога в непознаваемую трансцендентность и присвоив себе все Его полномочия, в том числе заключение завета.

Отрицая Гоббса и возражая против его взглядов на человека, Руссо, тем не менее, наследует ему в отношении к христианству. Руссо формально не отрицает христианства, как не отрицает его Гоббс, но, как и Гоббс, который подчиняет религию государству, Руссо настаивает на том, что как ни хорошо христианство, в государстве нужна иная, гражданская религия. Руссо точно следует Гоббсу, которого хвалит за подчинение религии власти светской [Руссо 2013: 232] и, как и Гоббс, который позволял подданным частным образом верить во что угодно, Руссо допускает частный теизм, но для государства утверждает особую гражданскую веру:

Если рассматривать религию в ее зависимости от общества, то она является либо общей, либо частной; кроме того, ее можно разделить на два вида, а именно: на религию человека и на религию гражданина. Первая, без храмов, без алтарей, без обрядов, сводится к внутреннему почитанию высшего Божества и из вечных обязанностей, внушенных моралью; она является чистой и простой религией Евангелия, подлинным теизмом и может быть названа естественным и божественным правом. <...> Но эта религия, поскольку она не находится в какой-либо особой зависимости от политического организма, оставляет за законами только ту силу, которой они обладают сами по себе, не добавляя к ним никакой другой; и по этой причине важнейшие узы отдельно взятого общества остаются неиспользованными. И более того, не привязывая сердца граждан к государству, она их отделяет от остальных земных привязанностей. Я не знаю ничего более противоречащего духу общества. <...> Так значит, существует чисто гражданский символ веры: его догматы именно суверену надлежит устанавливать, но не как догматы религии, но как суждение о том, что есть общежитие, не веря в которые невозможно быть хорошим гражданином и верным подданным. Не имея власти обязать кого бы то ни было верить в них, суверен может изгнать из государства любого, кто в них не верит; он вправе его изгнать, но не как безбожника, а как неспособного к общежитию и к искренней любви к законам, правосудию¹², к тому, чтобы пожертво-

¹² В другом переводе: справедливость. La justice возможно переводить обоими словами, и не всегда ясно, что лучше выбрать.

вать при необходимости своей жизнью ради долга. И если кто-нибудь, признав прилюдно эти самые догматы, поведет себя как тот, кто в них не верит, пусть его накажут смертью: он допустил самое серьезное преступление, солгав законам [Руссо 2013: 232-233, 234, 237].

В «Бесах» есть любопытный фрагмент, где Верховенский пересказывает Шигалева: «Каждый принадлежит всем, а все каждому. Все рабы и в рабстве равны» [Достоевский 1972-1990: X, 323]. Здесь в тексте Достоевского Руссо встречается с Гоббсом. Почему Верховенский выбирает такое необычное слово «принадлежать»? Ведь речь идет о *власти*. Когда 40 лет спустя Толстой будет рассуждать на эти темы, он выберет вполне логичное, привычное словоупотребление: «Когда среди 100 человек один **властвует** над 99, это несправедливо, это деспотизм; когда 10 **властвует** над 90, — это также несправедливо, это олигархия; когда же 51 **властвует** над 49 (и то только в воображении — в сущности же опять 10 или 11 из этих 51) — тогда это совершенно справедливо, — это свобода!» [Толстой]. Слово «принадлежать» получает свое объяснение из трактата Руссо, где он именно так рассуждает, как уже указывалось, о сути власти у Гроция и Гоббса, утверждая, что люди в понимании этих мыслителей — рабы: «Il est donc douteux, selon Grotius, si le genre-humain **appartient** à une centaine d'hommes, ou si cette centaine d'hommes **appartient** au genre-humain, & il paroît dans tout son livre pencher pour le premier avis: c'est aussi le sentiment de Hobbes» [Rousseau].

Кроме того, у слова «принадлежать» во французском языке есть и библейские коннотации. «Et quiconque vous donnera à boire un verre d'eau en mon nom, parce que **vous appartenez à Christ**, je vous le dis en vérité, il ne perdra point sa recompense» [Mark 9:41]. В русском переводе этот оттенок теряется: «И кто напоит вас чашею воды во имя Мое, потому что вы Христовы, истинно говорю вам, не потеряет награды своей»¹³.

Шигалев и Верховенский следуют Руссо и Гоббсу во всем, в том числе и в безграничном деспотизме, который выходит из безграничной свободы. При всем пафосе Руссо в пользу свободы он замечает: «У греков все то, что народ намеревался сделать, он делал самосто-

¹³ То же самое в церковнославянском переводе: «Иже бо аще напоит вы чашею воды во имя Мое, яко Христовы есте, аминь глаголю вам, не погубит мзды своя».

ательно, и он постоянно собирался на площади. Он жил при мягком климате, не был алчным, **на него работали рабы, а его основным делом стало сохранение своей свободы**¹⁴. Не имея подобных преимуществ, как сохранить сходные права? <...> Как! Свобода становится прочной, лишь опираясь на рабство? Возможно. Крайности сходятся» [Руссо 2013: 199-200].

То, что «прекраснодушному» Руссо и не столь прекраснодушному Гоббсу следуют Верховенский и Шигалев, неудивительно. Но и теория Шатова, казалось бы, узконациональная, также в основе своей, сводящей Бога до народа (как оценивает это Ставрогин) или народ возносящей до Бога (как оценивает ее сам Шатов), тоже восходит (в интерпретации Ставрогина) к Руссо, а через него (в интерпретации Шатова) к Гоббсу. Заметим, что здесь Достоевский пишет «Бог» с заглавной буквы, потому что речь действительно идет о трансцендентном христианском Боге, отодвинутом в номинальность¹⁵ у обоих европейских мыслителей.

Размышляя о первоначальной теократии, Руссо говорит следующее:

Поначалу у людей не было иных правителей, кроме богов, ни иного правления кроме теократического. Они руководствовались соображением Калигулы¹⁶ и при этом размышляли правиль-

¹⁴ Аристотель в «Политике» писал: «Необеспеченному человеку невозможно управлять хорошо и иметь для этого достаточно досуга» [Платон. Аристотель 2003: 373].

¹⁵ Слово номинальность здесь используется и в повседневном значении, как нечто, не имеющее реальной силы, потому что именно номинальными были все реверансы рассматриваемых философов в сторону Бога и христианства, и в философском смысле, как отсылающее к номинализму в противоположность реализму. О роли победы номинализма в том, что Бог оказался отодвинутым в непознаваемую трансценденцию, см. [Гайденко 1997].

¹⁶ Кроме Филона, можно привести и следующую цитату из «Калигулы» Светония: «Немногого недоставало, чтобы он тут же принял диадему и видимость принципата обратил в царскую власть. Однако его убедили, что он возвысился превыше и принципсов и царей. Тогда он начал притязать уже на божеское величие. Он распорядился привезти из Греции изображения богов, прославленные и почитанием и искусством, в их числе даже Зевса Олимпийского, – чтобы снять с них головы и заменить своими. Палатинский дворец он продолжил до самого форума, а храм Кастора и Поллукса превратил в его прихожую и часто стоял там между статуями близнецов, принимая божеские почести от посетителей; и некоторые величали его Юпитером Латинским. Мало того, он посвятил своему божеству особый храм, назначил жрецов, установил изысканнейшие жертвы. В храме он поставил свое изваяние в полный рост и облачил его в собственные одежды. Должность главного жреца отправляли поочередно самые богатые граждане, соперничая из-за нее и торгуясь. <...> По ночам, когда сияла полная луна, он неустанно звал ее к себе в объятия и на ложе, а днем разговаривал наедине с Юпитером Капитолийским: иногда шепотом, то

но. Лишь вследствие долговременного искажения мыслей и чувств люди решились признать своим хозяином себе подобного и тешили себя надеждой на то, что все будет хорошо. Поскольку именно богов ставили во главе политического сообщества, из этого последовало то, что богов стало почти столько же, сколько народов. Два чуждых друг другу народа, почти враждебных, долго не могли признать одного и того же господина; две армии, вступившие в битву, не желали подчиниться одному и тому же правителю. Итак, благодаря разделению на нации возник политеизм, а из него религиозная и гражданская нетерпимость: последняя, как будет показано ниже, является естественным образом также и религиозной. Прихоть, следуя которой греки искали своих богов у варварских народов, возникла из-за того, что они считали себя по природе суверенными властителями народов. Но в наши дни достойна насмешки ученость, которая обсуждает вопросы тождества богов у различных наций: как будто Молоха, Сатурна и Кроноса можно было считать одним и тем же богом! Как будто Баал финикийцев, Зевс греков и Юпитер римлян были одним и тем же существом! Как будто могло быть что-то общее у выдуманных существ, носивших различные имена! [Руссо 2013: 228-229]

Отрицание сравнительной мифологии у Руссо основывается именно на том, что можно наиболее лаконично выразить словами Шатова: «бог есть синтетическая личность всего народа», а следовательно, у разных народов совершенно не может быть одинаковых богов. Оставляя в стороне тот факт, что Руссо весьма своеобразно понимает политеизм, боги у него трактуются как воплощение национальной идентичности народов. Война в понимании Руссо всегда есть предприятие религиозное, и подчиниться другому народу — значит подчиниться его богам. При этом Руссо, опять же, искажает историческую истину. Любимый им Древний Рим мог принять культы других богов, например, Митры, Изиды и т.д. Но каковы бы ни были факты истории, Руссо выстраивает отношение «бог=народ», и поэтому подчинение одного народа другому также равняется подчинению богам народа-победителя. Весь пафос описания войны, каковая, по Руссо, является непременно религиозной, весь

наклоняясь к его уху, то подставляя ему свое, а иногда громко и даже сердито. Так, однажды слышали его угрожающие слова: — Ты подними меня, или же я тебя... а потом он рассказывал, что бог, наконец, его умилостивил и даже сам пригласил жить вместе с ним» [Светоний 1964: 112]

ма напоминает пафос теории Шатова, где утверждение народа равняется утверждению его бога:

Шатов

Всякий народ до тех пор только и народ, пока имеет своего бога особого, а всех остальных на свете богов исключает без всякого примирения; пока верует в то, что своим богом победит и изгонит из мира всех остальных богов.

Руссо

Два чуждых друг другу народа, почти враждебных, долго не могли признать одного и того же господина; две армии, вступившие в битву, не желали подчиниться одному и тому же правителю.

В монологе Шатова Достоевский восстанавливает логику, на самом деле отсутствующую в рассуждении Руссо. Рассмотрим последовательность утверждений Руссо: 1) первоначальное правление было теократическим и правильным; 2) искажение¹⁷ привело к тому, что людьми стали править люди; 3) христианство, пришедшее на смену язычеству, хорошо, но годится только для внутреннего употребления каждой отдельной личности, потому что отрывает человека от государства; 4) государству требуется гражданская религия. Как только Руссо делает шаг 3), отрицая пригодность христианства для государства, на шаге 4) он должен вернуться либо к шагу 2), но этот шаг есть извращение мыслей и чувств, либо к шагу 1), т.е. правильному теократическому государству, где суверен есть бог, воплощающий в себе идентичность народа. Не делая этого шага в своем трактате, Руссо лукавит, но за него этот шаг сделают другие. В частности, именно этот шаг делает Шатов в своей теории. Крайняя националистическая теория Шатова естественным образом вытекает из рассуждений прекраснодушного просветителя Руссо.

¹⁷ «Les hommes n'eurent point d'abord d'autres rois que les Dieux, ni d'autre Gouvernement que le théocratique. Ils firent le raisonnement de Caligula, & alors ils raisoionnoient juste. Il faut une longue altération de sentimens & d'idées pour qu'on puisse se résoudre à prendre son semblable pour maître, & se flatter qu'on s'en trouvera bien» [Rousseau]. История перевода любого текста на другие языки весьма познавательна с точки зрения изучения принимающей культуры. Так, французское «alors» переведено на русский как «тогда», а на английский «at that period», т.е. «для того времени». Оба толкования возможны, но имеют разное значение. «Altération» переведено на русский как «искажение», а на английский как «change», «изменение» [Rousseau 2017: 67]. Таким образом, происходящий процесс рисуется как естественный для англоязычного читателя и как противоестественный для русского. Словарь Лярусс определяет слово «altération» как «Changement qui dénature l'état normal de quelque chose: Altération des faits» (изменение, которое искажает нормальное состояние чего-то: искажение фактов) [Larousse].

Герои-теоретики Достоевского не берут свои идеи из воздуха и не берут их из русской мысли. Эти идеи принадлежат европейским мыслителям, которые в своих трудах позволяют себе логические пропуски, упущения, противоречия. Достоевский безжалостно отмечает эти пропуски и противоречия, восстанавливает пропущенные логические связи и шаги и показывает единственно возможный логический вывод ровно из тех построений, которые изложили европейские мыслители. Даже идея народа-богоносца Шатова в той форме, в какой он ее излагает, коренится во французском Просвещении, а не в славянофильских и почвеннических воззрениях Достоевского.

У почвенничества Достоевского были свои проблемы, но проблемы иного рода. О них писал, в частности, Н. Бердяев после революции 1917 г.:

Как почвенник и своеобразный славянофил, Достоевский видел в русском народе противоядие против соблазнов революционного атеистического социализма. Он исповедовал религиозное народничество. Я думаю, что вся эта религиозно-народническая, почвенно-славянофильская идеология Достоевского была его слабой, а не сильной стороной и находилась в противоречии с его гениальными прозрениями, как художника и метафизика. Сейчас можно даже прямо сказать, что Достоевский ошибся, что в русском народе не оказалось противоядия против антихристовых соблазнов той религии социализма, которую понесла ему интеллигенция. Русская революция окончательно сокрушила все иллюзии религиозного народничества, как и всякого народничества [Бердяев 1990: 71].

Но каковы бы ни были проблемы с идейными воззрениями самого Достоевского, его собственные взгляды резко отличаются от идеологем его героев, построенных исключительно на пылко воспринятой и логически продуманной и развитой философии европейского Просвещения. Достоевский действительно был, по выражению А.Л. Бема, гениальным читателем, который, не останавливаясь на броских фразах, к которым сводятся для многих знаменитые философские трактаты, видел глубинные выводы из провозглашаемых прекрасных фраз. Достоевский также видел, что в европейской культуре ни одна, даже самая возвышенная идея, не остается не доведенной до абсурда и иногда до своей противопо-

ложности. Но в случае с Руссо теория Шатова представляет собой строго логический вывод из его слов. И, парадоксальным образом, внешне совершенно почвенническая идея Шатова оказывается на самом деле сугубо европейским заимствованием, логически примененным к России.

Анализ теории Шатова в контексте философии Руссо позволяет снова задаться общекультурными вопросами, которые формулировались в начале статьи, а также сделать один важный вывод применительно к чтению произведений Достоевского.

Вопрос культурно-идеологического свойства состоит в том, насколько «почвенническими», т.е. исконными являются идеи, которые мы таковыми считаем? В первую очередь это относится к идеям революции, опровержению которых посвящены «Бесы». Сравнение «почвеннической» теории Шатова и трактата Руссо позволяет еще раз по-новому взглянуть на проблематику заимствования, трансформации, укоренения и восприятия идей. Это вопрос, которым сегодня снова задается русская культура, размышляя о причинах русской революции 1917 г. и о том, можно ли называть эту революцию «русской». Но если революционные идеи и пришли в Россию с Запада, почему же они так легко возросли на русской почве? Ответы на этот вопрос можно увидеть в разных произведениях Достоевского, но не они сегодня являются предметом моего рассмотрения¹⁸.

В данной статье наибольшую актуальность имеет вывод, который можно сделать применительно к художественным принципам Достоевского. Этот вывод состоит в том, что, во-первых, всякое совпадение между его личными идеями и идеями его героев на уровне словоупотребления необходимо рассматривать на предмет понятийного содержания внешне совпадающих понятий. Так, никто не будет спорить с тем фактом, что средневековый философский «реализм» и литературный реализм XIX в. — два совершенно разных понятия, а девиз символистов рубежа XIX-XX вв. «от реального к более реальному» сближает их искусство, скорее, со средневековыми универсалистами, чем с непосредственными предшественниками поэтов Серебряного века. Подобным же образом фраза «народ — это тело божие» обретает совершенно разный смысл, если под богом мы понимаем коллективную идентичность народа, как это дела-

¹⁸ Попытка ответить на этот вопрос была предпринята мной в предыдущей работе [Ковалевская 2018].

ет Шатов, или личного Бога Ветхого и Нового заветов. Полифония и диалог Достоевского уже стали общим местом достоеведения, но Достоевский не просто спорит со своими героями или сам с собой — он «проигрывает» в своих романах возможные искажения своих же идей, чтобы предупредить их будущие искажения вне своих произведений.

Этот тезис приводит нас ко второму выводу, а именно, что искажение идей является важным художественно-философским принципом самого Достоевского. Ранее в «Идиоте» князь Мышкин рассуждал об этом феномене:

Я только хотел сказать, что искажение идей и понятий <...> встречается очень часто, есть гораздо более общий, чем частный случай, к несчастью. И до того, что если б это искажение не было таким общим случаем, то, может быть, не было бы и таких невозможных преступлений, как эти... <...> Я сам знаю, что преступлений и прежде было очень много, и таких же ужасных; я еще недавно в острогах был, и с некоторыми преступниками и подсудимыми мне удалось познакомиться. Есть даже страшнее преступники, чем этот, убившие по десяти человек, совсем не раскаиваясь. Но я вот что заметил при этом: что самый закоренелый и нераскаянный убийца все-таки знает, что он *преступник*, то есть по совести считает, что он не хорошо поступил, хоть и безо всякого раскаяния. И таков всякий из них; а эти ведь, о которых Евгений Павлыч заговорил, не хотят себя даже считать преступниками и думают про себя, что право имели и... даже хорошо поступили, то есть почти ведь так. Вот в этом-то и состоит, по-моему, ужасная разница. И заметьте, все это молодежь, то есть именно такой возраст, в котором всего легче и беззащитнее можно подпасть под извращение идей [Достоевский 1972-1990: VIII, 279-280].

Позже, уже позже, в «Подростке», Петя Тришатов, мечтающий написать сцены из «Фауста», дает примечательное описание своей мечты:

Я все создаю сцену в соборе, так, в голове только, воображаю. Готический собор, внутренность, хоры, гимны, входит Гретхен, и знаете — хоры средневековые, чтоб так и слышался пятнадцатый век. Гретхен в тоске, сначала речитатив, тихий, но ужасный, мучительный, а хоры гремят мрачно, строго, безучастно:

Dies irae, dies illa!

И вдруг — голос дьявола, песня дьявола. Он невидим, одна лишь песня, рядом с гимнами, вместе с гимнами, **почти совпадает с ними, а между тем совсем другое** — как-нибудь так это сделать. Песня длинная, неустанная, это — тенор, непременно тенор. Начинает тихо, нежно: «Помнишь, Гретхен, как ты, еще невинная, еще ребенком, приходила с твоей мамой в этот собор и лепетала молитвы по старой книге?» [Достоевский 1972-1990: XIII, 352]¹⁹

Искажений идей оказывается постоянным мотивом творчества Достоевского в двойном качестве. Это предмет напряженного размышления многих его героев. При этом искаженные идеи могут не терять внешнего сходства со своими изначальными формами («почти совпадает с ними»), но одновременно оказываться противоположными им по сути («а между тем совсем другое»). Проблема сходства противоположностей расширяется и из философской превращается в философско-религиозную и упирается в проблему спасения души и необходимости услышать нужный голос.

Кроме того, несмотря на то что Достоевский признавал опасность и риск подобного искажения, тем не менее он сам постоянно «извращает» свои же идеи. Как уже говорилось, «искажение идей» становится художественно-философским приемом творчества Достоевского. Писатель ставит читателя в затруднительное положение, с одной стороны, доверяя ему, а с другой, рискуя, что читатель сделает неверный выбор и встанет не на сторону его идеи, а на сторону ее искажения или даже объединит их, что, собственно, зачастую и происходит применительно к теории Шатова. Однако такой рискованный подход укоренен в христианской философской и религиозной антропологии Достоевского. Основной посыл его творчества, основная мысль и задача, которые разворачиваются во всю сложность его многослойного текста, состоят в двух заповедях Христа: «Иисус отвечал ему: первая из всех заповедей: “слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею”, — вот первая заповедь! Вторая подобная ей: “возлюби ближнего твоего, как самого себя”. Иной большей сих заповеди нет» (Мк 12:29-31). Вторая заповедь невоз-

¹⁹ Я признательна Т.А. Касаткиной, напомнившей эту фразу Достоевского на Чтениях в Петербургском музее Ф.М. Достоевского.

можно без первой, но первая воплощается во второй, потому что «кто говорит: “я люблю Бога”, а брата своего ненавидит, тот лжец» (1 Ин 4:20)». По Достоевскому, возлюбить человека как самого себя можно, только увидев в другом такие же «образ и подобие Божие», которые запечатлены в своем человеческом «я». Но это означает также признание за другими равной свободы и свободы ошибаться. Богословы утверждают, что Бог творит свободно, из преизобилия любви, и допустил грехопадение, чтобы не ущемлять свободу человека, не делать его автоматом, не способным на ответную свободную, а не вынужденную любовь. Поэтому утверждение свободы человека — всегда риск, но без этого риска невозможен человек. Подобно тому, как Достоевский утверждал свободу человека в своих художественных произведениях и признавал, говоря словами Бахтина, равенство голосов героев, он признает и своего читателя не объектом проповеди, но свободным собеседником, который может сделать свои выводы из предлагаемых ему слов. Несомненно, у Достоевского есть своя задача и идея, которую он хочет сообщить читателю (поэтому концовка «Преступление и наказания» не является «монологической» и художественной неудачей Достоевского). Но он также хочет, чтобы читатель понял и свободно выбрал именно то, что хотел бы сказать ему сам Достоевский. Это риск для художника и ответственность для читателя, но тем-то и прекрасен и ценен Достоевский, что он готов пойти на такой риск.

Список литературы

- Бердяев 1990 — Бердяев Н.А. Духи русской революции // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М.-СПб.: УМСА-Press, 1990. С. 55-89.
- Светоний 1964 — Гай Светоний Транквил. Жизнь двенадцати цезарей. М.: Наука, 1964. 462 с.
- Гайденок 1997 — Гайденок П.П. Волонтеризм и метафизика и новоевропейская культура // Три подхода к изучению культуры. М.: Изд-во МГУВ, 1997. С. 5-75.
- Гоббс 2001 — Гоббс Т. Левиафан. М.: Мысль, 2001. 478 с.
- Достоевский 1871 — Достоевский Ф.М. Бесы // Русский вестник. 1871. Вып. 94. С. 72-144.
- Достоевский 1972–1991 — Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30-ти тт. Л.: Наука, 1972-1991.
- Ковалевская 2018 — Ковалевская Т.В. Два народа: Достоевский о торжестве и провале русской революции // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2018. № 1. С. 79-96.
- Криницын — Криницын А.Б. Творчество Достоевского в контексте европейской литературы. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.portal-slovo.ru/philology/42345.php>
- Лукиянец 2003 — Лукиянец И.В. Миф о Ж.-Ж. Руссо и «Неточка Незванова» Ф. М. Достоевского // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2003. Вып. 1. С. 87-91
- Платон. Аристотель 2003 — Платон. Аристотель. Политика. Наука об управлении государством. М.: ЭКСМО, СПб.: TERRA FANTASTICA, 2003. 860 с.
- Руссо 2013 — Руссо Ж.-Ж. Политические сочинения. СПб.: Восток, 2013. 640 с.
- Степанян 1992 — Степанян К.А. Достоевский и язычество. Москва — Смоленск: ВБПХЛ, 1992. 96 с.
- Степанян 2009 — Степанян К.А. Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. СПб.: Крига, 2009. 398 с.
- Толстой — Толстой Л.Н. Закон насилия или закон любви. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_1230.shtml
- Филон — Филон Александрийский. О добродетелях (Книга I: «О посольстве к Гаю»). [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://kharzarar.skeptik.net/books/philolegatio.htm>
- Copleston 1994 — Copleston F.A. History of Philosophy. Volume V: Modern Philosophy. The British Philosophers from Hobbes to Hume. NY: Doubleday, 1994. 440 p.
- Farrer 1973 — Farrer A. Free Will in Theology // Dictionary of the History of Ideas; Studies of Selected Pivotal Ideas. Philip P. Wiener et al., ed. NY: Charles Scribner's Sons, 1973. Vol. II. Pp. 242-248.
- Hobbes — Hobbes T. Leviathan. [Electronic resource]. — Available at: http://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm#link2H_4_0446
- Kantorowicz 1997 — Kantorowicz E. The King's Two Bodies. Princeton: Princeton University Press, 1997. 568 p.
- Larousse — Larousse. [Electronic resource]. — Available at: URL: <https://larousse.fr/dictionnaires>

Plowden 1588 — *Plowden E.* Les Commentaries, ou Reports de Edmund Plowden. London, 1588. [Electronic resource]. — Available at: <https://www.bl.uk/collection-items/the-kings-two-bodies-in-edmund-plowdens-reports-1588>

Rousseau — *Rousseau, J.-J.* // Rousseau Online. [Electronic resource]. — Available at: <https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0004.pdf>

Rousseau 2017 — *Rousseau J.-J.* The Social Contract. Translated by Jonathan Bennett. 2017. [Electronic resource]. — Available at: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/rousseau1762.pdf>

Shimizu 2006 — *Shimizu Takayoshi.* Two Kingdoms of Darkness: Hobbes and Dostoevsky // Dostoevsky Studies. 2006. Is. 10. Pp. 115-122.

References

Бердяев 1990 — Berdiaev N.A. *Dukhi russkoi revoliutsii* ["The Spirits of the Russian Revolution"]. Iz glubiny. Sbornik statei o russkoi revoliutsii [From the Depths. A Collection of Articles about the Russian Revolution]. Moscow-St. Petersburg, YMCA-Press Publ., 1990. Pp. 55-89. (In Russ.)

Copleston 1994 — Copleston F. *A History of Philosophy. Volume V: Modern Philosophy. The British Philosophers from Hobbes to Hume.* New York, Doubleday, 1994. 440 p.

Достоевский 1871 — Dostoevskii F.M. *Besy* [The Devils]. Russkii vestnik [Russian Messenger]. 1871 (94). Pp. 72-144. (In Russ.)

Достоевский 1972–1991 — Dostoevskii F.M. *Polnoe sobranie sochinenii v 30-ti tt.* [Complete Works in 30 vols.] Leningrad, Nauka Publ., 1972-1991. (In Russ.)

Farrer 1973 — Farrer A. *Free Will in Theology. Dictionary of the History of Ideas; Studies of Selected Pivotal Ideas.* Philip P. Wiener et al., ed. New York, Charles Scribner's Sons, 1973. Vol. II. Pp. 242-248.

Филон — Filon Aleksandriiskii [Philo of Alexandria]. *O dobrodeteliakh (Kniga I: «O posolstve k Gaius»)* [On the Virtues. (Book I. On the Embassy to Gaius)]. [Electronic resource]. — Available at: <http://khazarzar.skeptik.net/books/philolegatio.htm> (In Russ.)

Гайденко 1997 — Gaidenko P.P. *Voliuntativnaia metafizika i novevropeiskaia kultura* [Voluntative Metaphysics and New European Culture]. Tri podkhoda k izucheniiu kultury [Three Approaches to Studying Culture]. Moscow, Izd-vo MGUV Publ., 1997. Pp. 5-75. (In Russ.)

Светоний 1964 — Gaius Suetonius Tranquillus. *Zhizn dvenadsati tsezarei* [The Twelve Caesars] Moscow, Nauka Publ., 1964. 462 p. (In Russ.)

Гоббс 2001 — Hobbes T. *Leviatan* [Leviathan]. Moscow, Mysl' Publ., 2001. 478 p. (In Russ.)

Hobbes — Hobbes T. *Leviathan.* [Electronic resource]. — Available at: http://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm#link2H_4_0446

Kantorowicz 1997 — Kantorowicz E. *The King's Two Bodies.* Princeton, Princeton University Press, 1997. 568 p.

Ковалевская 2018 — Kovalevskaia T.V. *Dva naroda: Dostoevsky o torzhestve i provable russkoi revoliutsii* [Two Peoples: Dostoevsky on the Triumph and Failure of the Russian Revolution]. Dostoevsky i mirovaia kultura. Filologicheski zhurnal [Dostoevsky and World Culture. A Philological Journal]. 2018 (1). Pp. 79-96. (In Russ.)

Криницын — Krinitsyn A.B. *Tvorchestvo Dostoevskogo v kontekste evropeiskoi literatury* [Dostoevsky's Works in the Context of European Literature]. [Electronic resource]. — Available at: <https://www.portal-slovo.ru/philology/42345.php>

Larousse – Larousse. [Electronic resource]. – Available at: <https://larousse.fr/dictionnaires>
Лукьянец 2003 – Lukianets I.V. *Mif o Zh. -Zh. Russo i “Netochka Nezvanova” F. M. Dostoevskogo* [The Myth of J.-J. Rousseau and Dostoevsky’s “Netochka Nezvanova”]. *Vestnik Sankt-Petersburgskogo gosudarstvennogo universiteta kultury i iskusstv* [The Bulletin of St. Petersburg State University of Culture and Arts]. 2003. Is. 1. Pp. 87-91. (In Russ.)

Платон. Аристотель 2003 – Plato. Aristotle. *Politika. Nauka ob upravlenii gosudarstvom* [Politics. The Science of Governing the State]. Moscow, St. Petersburg, EKSMO Publ., TERRA FANTASTICA Publ., 2003. 860 p. (In Russ.)

Plowden 1588 – Plowden E. *Les Commentaries, ou Reports de Edmund Plowden*. London, 1588. [Electronic resource]. – Available at: URL: <https://www.bl.uk/collection-items/the-kings-two-bodies-in-edmund-plowdens-reports-1588>

Руссо 2013 – Rousseau J.-J. *Politicheskie sochineniia* [Political Works]. St. Petersburg, Vostok Publ., 2013. 640 p. (In Russ.)

Степанян 1992 – Stepanian K.A. *Dostoevskii i iazychestvo* [Dostoevsky and Paganism]. Smolensk, VBRPHL Publ., 1992. 96 p. (In Russ.)

Степанян 2009 – Stepanian K.A. *Iavlenie i dialog v romanakh F.M. Dostoevskogo* [The Appearance and the Dialog in F.M. Dostoevsky’s Novels]. St. Petersburg, Kriga Publ., 2009. 398 p. (In Russ.)

Толстой – Tolstoi L.N. *Zakon nasiliia ili zakon liubvi* [The Law of Violence or the Law of Love]. [Electronic resource]. – Available at: http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_1230.shtml (In Russ.)

Rousseau – Rousseau, J.-J. *Rousseau Online*. [Electronic resource]. – Available at: <https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0004.pdf>

Rousseau 2017 – Rousseau J.-J. *The Social Contract*. Translated by Jonathan Bennett. 2017. [Electronic resource]. – Available at: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/rousseau1762.pdf>

Shimizu 2006 – Shimizu T. *Two Kingdoms of Darkness: Hobbes and Dostoevsky*. *Dostoevsky Studies*. 2006. Is. 10. Pp. 115-122.