

DOI 10.37386/2305-4077-2021-4-45-59

Ш. Липке¹*Институт Св. Фомы (Москва)*

ОБРАЗ ГЕРОЯ В ЧУЖОМ МИРЕ В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО: ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ ВОПРОС И. КАНТА

В статье рассматривается функция образа главного героя в романах Ф. М. Достоевского «Село Степанчиково», «Идиот» и «Братья Карамазовы» в свете поиска гносеологического фундамента для ответов на вопросы о Боге, вечной жизни и свободе в философии И. Канта и его наследников.

Ключевые слова: И. Кант, Ф. М. Достоевский, «Село Степанчиково», «Идиот», «Братья Карамазовы», главный герой, гносеология, почвенничество.

S. Lipke*Saint Thomas Institute (Moscow)*

THE IMAGE OF THE CHARACTER IN AN UNFAMILIAR WORLD IN F. M. DOSTOEVSKY: I. KANT'S GNOSEOLOGICAL QUESTION

The paper considers the image of the main character in F. M. Dostoevsky's novels "The Village of Stepanchikovo", "The Idiot" and "The Brothers Karamazov" in the light of I. Kant's and his successors' search for a gnoseological foundation required to answer their questions on God, eternal life, and freedom.

Keywords: I. Kant, F. M. Dostoevsky, "The Village of Stepanchikovo", "The Idiot", "The Brothers Karamazov", main character, gnoseology, the "return to the native soil" movement (Pochvennichestvo).

Обсуждение вопроса «И. Кант и Ф. М. Достоевский» начинается с труда Я. Э. Голосовкера «Достоевский и Кант», где автор явно признается, что это не филологический труд и не профессиональное философское исследование, а «размышления читателя над романом "Братья Карамазовы" и трактатом Канта "Критика чистого разума"» [Голосовкер, 1963]. Голосовкер исходит из слов Ф. М. Достоевского в письме брату (оно написано сразу после освобождения из Омского острога), в котором он просит прислать «Critique de la raison pure Канта» (см.: т. 28/1, с. 173); [Голосовкер, 1963, с. 97], т.е. «Критику чистого разума». Соответственно, Я. Э. Голосовкер уверен, что «Достоевский не только был знаком с антитетикой "Критики чистого разума", но и продумал ее» [Голосовкер, 1963, с. 38]. В частности, по мнению Голосовкера, в беседе Ивана Карамазова с чертом автор романа спорит с четырьмя антиномиями Канта, с вопросами, неразрешимыми, по мнению Канта, а именно: конечен ли мир и прост? Свободен

¹ Липке Штефан – кандидат филологических наук, директор, преподаватель философии и филологии в Институте Святого Фомы в Москве. stephanlipkesj@gmail.com.

ли человек? Есть ли Бог? [Kant, 1906, p. 388–407; см. Голосовкер, 1963, с. 35–41]. Это важно не столько с точки зрения интеллектуальной, сколько, прежде всего, этической. Ведь если для Канта человек, как нравственное существо, «вправе требовать» Бога и бессмертия, т. е. без этого у нравственных поступков нет смысла [Вильмонт, 1984, с. 117], то, наоборот, «все позволено» и нет фундамента для нравственности, если Бога нет [Голосовкер, 1963, с. 43]. Соответственно, Кант, по мнению Голосовкера, это «черт», потому что, вопреки «голосу своей совести», не может ответить на вопрос Ивана, «есть бог или нет» [Голосовкер, 1963, с. 87; см.: (т. 15, с. 77)].

Н. Н. Вильмонт критикует Я. Э. Голосовкера, отмечая, что вряд ли Достоевский подробно изучал «Критику чистого разума». Ведь даже неизвестно, получил ли он данную книгу от брата, и ее прямых упоминаний у Достоевского в дальнейшем не находим. Писатель, как выражается Вильмонт, «более внимательно ознакомился только с учением Канта об антиномиях, впрочем, скорее как с давно известным ему – по творчеству молодого Шиллера – кругом идей и представлений» [Вильмонт, 1984, с. 102], что проявляется, прежде всего, не в «Критике чистого разума», а в «Критике практического разума» [Вильмонт, 1984, с. 230]. На переключки с Ф. Шиллером, точнее с его «Разбойниками», намекает Федор Павлович Карамзев в разговоре с сыновьями (т. 14, с. 66). Связи Достоевского с Кантом Вильмонт видит в таких произведениях, как «Подросток» [Вильмонт, 1984, с. 104] и «Сон смешного человека» [Вильмонт, 1984, с. 111]. И неслучайно Шиллер, «кумир его молодости» [Оболенская, 2000, с. 141], – тот, к кому Достоевский обращается чаще всего [Сафронова, 2019b, с. 116]. Мораль, по Канту, автономна, и никакая внешняя сила не может заставить человека поступать нравственно – этому соответствует образ Христа, промолчавшего перед Великим инквизитором. Любовь, к которой призывает Достоевский, недалеко от «нравственного долга» в учении Канта [Вильмонт, 1984, с. 123–125].

Е. Черкасова же отмечает недостаточное изучение исторических связей между И. Кантом и Ф. М. Достоевским в труде Голосовкера [Cherkasova, 2009, с. 1; см. Осиновская, 2012, с. 224]. По ее мнению, Кант и Достоевский ближе друг к другу, чем считает Голосовкер: кантовская теория долга связана с позицией Достоевского через концепцию «сердца». Именно «сердце» у Канта подсказывает человеку, в чем заключается его долг, а у Достоевского – что он призван делать [Cherkasova, 2009, с. 27; см. Осиновская, 2012, с. 228].

Весьма важен в нашем контексте также труд И. И. Евлампиева, интерпретирующего творчество Достоевского в свете всей немецкой философии XIX века, хотя и скорее И. Г. Фихте, нежели И. Канта [Евлампиев, 2012].

В своей диссертации Г. Н. Мехед сравнивает концепты абсолютности, нередуцируемости и безусловности морали немецкого философа и русского романиста. Вслед за Н. Н. Вильмонтом Мехед развивает мысль о знакомстве Достоевского с идеями Канта благодаря их присутствию в творчестве Ф. Шиллера [Мехед, 2013, с. 15].

Вслед за Я. Э. Голосовкером главным предметом анализа такие исследователи, как В. Ш. Сабилов и О. С. Соина [Сабилов, Соина, 2014], А. В. Скоморохов [Скоморохов, 2019], О. В. Капец и Н. М. Шишхова [Капец, Шишхова, 2019], избирают этику и в первую очередь роман «Братья Карамазовы».

Исключением здесь является Е. Ю. Сафронова, анализирующая аллюзии на личность и учение И. Канта в «Дядюшкином сне». При этом главным образом она обращается к вопросу о моральной иерархии людей [Сафронова, 2019b, с. 121–125].

На этом фоне научная новизна настоящего исследования заключается в том, что впервые изучается связь между Кантом и Достоевским не в области этики, а в области гносеологии. Позиция Достоевского, помимо философских высказываний героев, выявляется через наррацию – ситуацию главного героя, попадающего в новый для него мир и не умеющего постичь истины этого мира².

Все это исследуется в связи со взглядами писателя на Россию [Геополитическая карта, 2021], с одной стороны, и его позицией по отношению к европейской философии XIX века – с другой.

Можно полагать, что Достоевский, который высоко ценил немецких мыслителей второй половины XVIII – первой половины XIX века [см.: Буткова, 2001, с. 9], в 1854 году попросил прислать ему «Критику чистого разума» (именно чистого разума), потому что его, как и самого Канта, волновал вопрос о гносеологическом фундаменте, позволяющем решить главные задачи, т.е. вопросы о «Боге, свободе и бессмертии» [Kant, 1906, p. 52]. Неслучайно А. Шопенгауэр называет «Критику чистого разума» «самой важной книгой, когда-либо написанной в Европе» [Höffe, 2014, p. 36], т.к. вопрос о познаваемости истины в том радикальном виде, в котором его задал Кант, поставил под сомнение даже не столько веру в Бога, сколько возможность вообще ответить на вопросы, есть ли «Бог, свобода и бессмертие». Эту проблему осознали многие мыслители XIX века, которыми интересовался Достоевский, например, Г.В.Ф. Гегель (1770–1831), Ф.В.Й. Шеллинг (1775–1854), а также такие младшие современники Достоевского, как Г. Коген (1842–1918) или Э. Гуссерль (1859–1938). Солидарен с ними и Достоевский, говорящий: «С этим (т.е. с получением нужных книг, в т.ч. и философских. – Ш. Л.) вся моя будущность связана» (т. 28, с. 172). Разумеется, эти слова относятся напрямую не к Канту, а к Гегелю. Но они показывают, насколько Достоевский видит себя в контексте философских поисков, вызванных Кантом [Евлампиев, 2012, с. 324–325].

Соответственно, если Достоевский хочет найти ответы на вопросы, выражающиеся, например, в словах Дмитрия Карамазова: *«Только как же, спрашиваю, после того человек-то? Без бога-то и без будущей жизни? Ведь это,*

² Тем самым мы следуем позиции С.В. Оболенской, настаивающей на необходимости при оценивании взглядов Достоевского на немецкую философию отказаться от монологического прочтения философских высказываний его героев [Оболенская, 2000, с. 133–134].

стало быть, теперь всё позволено, всё можно делать?» (т. 15, с. 29), он должен, прежде всего, доказать, что познать истину можно. И Достоевский в своих произведениях, написанных в сибирском и послесибирском периодах, задается этим вопросом, однако не только в форме философских споров, но и на уровне наррации.

В некоторых произведениях, начиная с романа «Село Степанчиково и его обитатели» (1859), важную роль играет герой, приехавший или пришедший на место действия извне и старающийся понять и оценить то, что там происходит. Повествователь романа «Село Степанчиково», молодой Сергей, приехав в деревню, в которой он вырос, по приглашению своего дяди, сразу же сталкивается с тем, что этот как бы родной ему мир непонятен: дядя пишет *«таинственно»*, и его письмо так *«поразило»* Сергея, что у него *«голова закружилась»* (т. 3, с. 18). Головокружение может, конечно, быть связано с романтическими ощущениями, возникшими у Сергея из-за письма. Однако в дальнейшем он сам подчеркивает, что *«голова [его] шла кругом»* именно в момент, когда он не понимал ситуации, после спора с Фомой Фомичом (т. 3, с. 76). Поэтому здесь можно считать, что голова отчасти кружится оттого, что Сергей не понимает происходящего.

Получив письмо, Сергей *«случайно»* встречает *«одного прежнего сослуживца дяди»*, который рассказывает ему о том, что дядю заставляют жениться на богатой, но *«полоумной»* и *«перезрелой»* девице. Сергей, не понимая, что дядя на самом деле влюблен в Настю, приходит к неверному этическому выводу. Ведь о своей потенциальной женитьбе на Насте, которую на самом деле связывает с дядей взаимная любовь, он рассуждает так: *«Мне казалось даже, что я сам выказываю необыкновенное великодушие, благородно жертвуя собою, чтоб осчастливить невинное и прелестное создание»* (т. 3, с. 19). Женившись на ней, он бы только помешал счастью ее и дяди. Для Достоевского этого периода романтический мечтатель (уже) не является идеалом; писатель ищет иной подход к реальности [Евлампиев, 2012].

В дальнейшем Сергей, познакомившись с господином Бахчевым, спрашивает его о жизни в усадьбе в общем, и о Фоме Фомиче, в частности. Но господин Бахчев с самого начала дает понять, что Сергею не следует интересоваться *«этим лицом»* (т.е. Фомой Фомичом), т.к. Фома, по мнению господина Бахчева, является *«фракальей анафемской»*, *«а не лицом»* (т. 3, с. 23). Господин Бахчев также подчеркивает, что Фома Фомич ни умен, ни красив и не раскрыт, за что его так сильно уважают. Причины его власти додумываются (как, например, в работе Е. Г. Постниковой [Постникова, 2016, с. 123–138]); но это только доводы читателя, герою же (Сергею) истина не доступна.

Узнав от слуги Гаврилы, что крестьяне по повелению Фомы и под его же жестким руководством учатся французскому языку, Сергей оценивает ситуацию следующим образом: *«Мне показалось, что тут было что-то неясное. С этим французским языком была какая-нибудь история, подумал я, которую старик*

не может мне объяснить» (т. 3, с. 32). Однако дело не в том, что Гаврила не может объяснить ситуацию, а Сергей ее не понимает, не вникая в смысл действий Фомы Фомича и в чувства крестьян. На предположение Сергея, что Фома должен быть властным по той причине, что он «видный, высокого роста», Гаврила дает отрицательный ответ, как и господин Бахчевев: Фома «плюгавенький такой человек» (т. 3, с. 32).

Поговорив с дядей по приезде «целый час», Сергей понимает, что «еще почти ничего не узнал из того, что хотел узнать», и это его «поразило» (т. 3, с. 40). На самом деле он не понимает ситуации. Он считает желание дяди женить племянника на Насте доказательством, что дядя не влюблен в нее, хотя все наоборот. Тем не менее, Сергей настолько успел вникнуть в ситуацию, что «*всё это представилось вдруг чем-то совершенно бессмысленным; а романтические и героические мечты мои совсем вылетели из головы при первом столкновении с действительностью*» (т. 3, с. 40). В этом снова связь между гносеологией и этикой: человек, не понимающий действительности, не может в ней совершать правильные поступки. Сергей сознает, что ничего не понимает и, соответственно, не знает, как ему действовать.

И в дальнейшем Сергей не получает ответа на свой вопрос у дяди. В связи с этим, расставшись с дядей и с Настей, он констатирует: «*Положение мое было нестерпимо: мне отказали [в женитьбе. – Ш.Л.], а дядя хотел женить меня чуть не насильственно. Я сбивался и путался в мыслях*» (т. 3, с. 111). Сергей снова не знает, как оценить ситуацию и как действовать. В дальнейшем он пребывает в заблуждении, не зная, где находится дядя, и ненадолго допуская, что тот на тайном свидании с Настей, тут же отвергает эту мысль, считая: «*Дядя не мог обманывать: это очевидно*» (т. 3, с. 111). Между тем дядя на самом деле влюблен в Настю и был на тайном свидании с ней. И сам дядя признался, что может обманывать, называя себя «*поневоле Талейраном*» (т. 3, с. 40). Стоило Сергею немного вникнуть в положение и характер дяди, чтобы понять, что тот действительно его во многом обманывает, как Талейран, министр иностранных дел Франции при Наполеоне и Людовике XVIII, знаменитый своей хитростью и «*непоследовательностями*» своей карьеры [Rose, 1911, p. 375–377]. При этом, разумеется, дядя действует не ради корыстных целей. Он не хочет конфликтов между своими домочадцами, но и не может примирить их и, соответственно, старается скрыть от каждого из них те действия, которые тому или иному не нравятся.

Конечно, в определенные моменты Сергей прекрасно осознает, как следует действовать. Например, он правильно подсказывает дяде, что тот обязан жениться на Насте и наказать Фому, если тот оскорбит ее; так же верно Сергей говорит дяде, что после побега Татьяны Ивановны с Обноскиным ему «*никак нельзя жениться*» на ней (т. 3, с. 127). Оценка ситуации Сергеем соответствует общим требованиям приличия. Однако в своем негодовании на Фому Фомича Сергей не учитывает желание дяди (а вслед за ним и Насти) при всей необходимости ограничить

власть Фомы, все-таки не уничтожить его. Таким образом, на вопросы Канта о свободе, о добре и о зле Сергей не может найти ответа. Он не может оценить, насколько дядя волен наказывать Фому Фомича или шадить его. Следовательно, он не понимает, заключается ли в этом этический выбор, и если да, то какими принципами руководствуется дядя.

Непонимание Сергея связано с тем, что он *«долго сидел закупоренный в Петербурге»* (т. 3, с. 19), т.е. был оторван от сельской реальности. Поэтому он и не ведет себя так, как того ожидает дядя, когда говорит: *«Надо, братец, прежде вникнуть, а уж потом обвинять...»* (т. 3, с. 35).

В этом смысле усадьба, как особый мир, имеет символический смысл. Данная усадьба отличается от других. Например, обычно конюшня служит местом, где хозяин утверждает свою власть, наказывая крестьян; здесь же дядя разговаривает с мужиками за конюшней, и в этом его беспомощность, потому что не хочет оскорбить ни их, ни Фому Фомича и генеральшу, что при противоречиях между их интересами несочетаемо [Сафронова, 2019а, с. 173–174]. Поэтому он разговаривает с крестьянами там, где домочадцы этого не видят. Таким образом, особенный мир усадьбы символизирует истину мира, которая «закупоренному» человеку недоступна, так что он, не познав ее, не в состоянии понять, как ему следует действовать. Это указывает на невозможность решить главные вопросы этики, пока не решен гносеологический вопрос.

Нерешенность гносеологического вопроса демонстрирует также личность князя Мышкина в романе «Идиот». Князь пытается помочь двум молодым женщинам – Мари и Настасье Филипповне. Обе стали жертвами сексуального насилия.

Сначала князь приезжает в чужую страну – Швейцарию. Его способ общения с Мари говорит о том, что он недостаточно глубоко вникает в жизнь людей другой страны.

Мари, сбежавшая с комми, брошенная им и вернувшаяся в свою деревню, считается опозоренной, такой и она сама считает себя. Это связано с тем, что у швейцарских протестантов во главе с пастором «на это тяжелые понятия» и что они «жестокое» в своем осуждении (мнимых или настоящих) проступков в сфере сексуальности. О своей реакции на это князь говорит: *«Мне очень хотелось тут же и утешить и уверить ее, что она не должна себя такую низкою считать перед всеми, но она, кажется, не поняла»* (т. 8, с. 60).

Князь, конечно, прав. Тот факт, что Мари соблазнил комми, не делает ее «низкою». Но это правда только снаружи, «объективно». Она не может утешить Мари, т.к. князь, не вникая в ее глубинные переживания, только объективно приходит к выводу, что «тяжелые понятия» швейцарских протестантов не оправданы [см.: Касаткина, 2004, с. 163–164]. Но Мари «не поняла» его утешительных слов, потому что он не был способен принять то, что эти «тяжелые понятия» изначально есть и у самой Мари. Он не вникает в них, так что не может понять их глубинный смысл и преодолеть их.

В этом контексте оправдано мнение Аглаи, что «князь – демократ» (т. 8, с. 54), сторонник прогрессивных взглядов. Соответственно, на моральный ригоризм сограждан Мари князь отвечает в той же плоскости, отрицая, что она «низкая». Ужас же того, что произошло с Мари, ему недоступен. И в этом смысле дружба между детьми и князем не есть показатель того, как считает Т. А. Касаткина, что в Швейцарии князю удастся утешить молодую женщину. Ведь она все-таки до самого конца считает «себя великою преступницею» (т. 8, с. 63).

Конечно, можно считать, что проблема здесь заключается в том, что князю трудно вникнуть в менталитет и культуру другого народа. Важнее же для романа вопрос, может ли герой, вернувшись в Россию, вникнуть духовно в русскую жизнь [см.: Новикова, 2016, с. 9–11]. Но роман начинается с того, что князь, приезжая в Россию, мерзнет, потому что не помнит, как здесь холодно. Он приезжает на родину, как в чужой мир.

И по возвращении его в Санкт-Петербург он оказывается в той же ситуации, как в швейцарской деревне: познакомившись с Настасьей Филипповной даже заочно, через ее фотографию, князь видит, что она «ужасно страдала» и имеет лицо «ужасно гордое». Князь спрашивает себя, «добра ли она? Ах, кабы добра! Всё было бы спасено» (т. 8, с. 31–32). Это свидетельство того, что князь до некоторой степени вникает в ситуацию и чувства Настасьи Филипповны, ставшей в подростковом возрасте объектом похоти своего опекуна – Тоцкого.

Но в дальнейшем очевидно, что в глубоком смысле слова князь не понимает Настасью Филипповну. На ее заявление, что она опозорена и годится только как «рогожинская», князь реагирует словами, что ее «честную [берет], а не рогожинскую». Она же отвечает на это заявление: «Это я-то честная? [...] Ну, это там... из романов. Это, князь голубчик, старые бредни, а нынче свет поумнел, и всё это вздор!» (т. 8, с. 138). Здесь так же, как и в случае с Мари, сказано, что князь со своей правотой остается на поверхности. Ведь в собственно моральном смысле Настасья Филипповна (историю которой, кстати, как таковую князь не может знать) действительно не виновата в том, что бедную сироту Тоцкий взял себе в содержанки. И она князю благодарна за то, что он в нее «с одного взгляда поверил» (т. 8, с. 131). Но по-настоящему вникнуть в переживания молодой женщины ему мешает в этом случае не «демократизм», а, скорее, сентиментализм старого лада, например, тот, в связи с которым Н. М. Карамзин говорит «о плачевной судьбе бедной Лизы» [Карамзин, 1988, с. 23].

Поэтому в полной мере князь не может осознать вовлеченности Настасьи Филипповны во власть зла и смерти. Герой и в дальнейшем не вникает глубоко во внутреннюю жизнь Настасьи Филипповны. Наоборот, после множества перипетий он наивно заявляет Аглае, что Настасья Филипповна – «такая несчастная» (т. 8, с. 475).

Соответственно, князь находится в том положении, о котором говорит И. Кант в своем вступлении в «Критику чистого разума»: мало того, что он отвечает на вопрос о свободе человека и о его ответственности неправильно; у него даже гносеологический фундамент для такого ответа не заложен.

То же самое можно сказать относительно вопроса о Боге. Рогожин спрашивает: «*А что, Лев Николаевич, давно я хотел тебя спросить, веруешь ты в Бога или нет*» (т. 8, с. 182). То, что князь хочет верить в Бога, становится очевидным, когда он пугается слов Рогожина, что тот «*любит смотреть*» на картину Гольбейна, и стремится с помощью рассказов показать ему глубину веры простого русского народа. Но вопрос, верует ли он на самом деле, остается без однозначного ответа. В дальнейшем и на вопрос Ипполита, «*ревностный христианин*» ли он, князь не отвечает (т. 8, с. 316).

Соответственно, нет у князя и убедительного ответа, как человеку вести себя перед смертью. Ипполиту он предлагает переехать из города в Павловск, потому что «*между людьми и деревьями*» то ли легче «*умирать*», то ли «*прожить*», и на вопрос Ипполита, какая разница – умирать среди стен или деревьев, князь отвечает, указывая не на способ перехода в вечную жизнь, а на земные удобства. В этой связи Ипполит замечает князю, «*что он говорит как материалист. Он ответил [Ипполиту] со своей улыбкой, что он и всегда был материалист*» (т. 8, с. 321). Только следует спросить: если князь действительно «материалист», то не лучше ли ему заботиться о лечении Ипполита, нежели о приятной атмосфере для его умирания? И, что еще важнее: зачем, в таком случае, он рассказывает Рогожину истории о красоте веры русского народа? Таким образом, и здесь очевидно, что отсутствие гносеологического фундамента приводит князя к размытым ответам на главные вопросы: как о моральной ответственности, так и о Боге и о смысле смерти.

Однако здесь сформулировано более ясно, нежели в романе «Село Степанчиково», каким образом следует заложить гносеологический фундамент для ответа на эти вопросы. Сам князь говорит, что необходимо обновить и воскресить человечество, «*может быть, одною только русскою мыслью, русским богом и Христом*» (т. 8, с. 453). Для этого нужна связь с землей. Князь цитирует одного купца-старообрядца, согласно которому, «*кто от родной земли отказался, тот и от бога своего отказался*» (т. 8, с. 453). Здесь четко сформулирована программа почвенничества [см.: Новикова, 2016, с. 144–145]. На то, что связь с почвой необходима с точки зрения гносеологии, указывают слова генеральши в финале романа, по мнению которой «*вся эта заграница, и вся эта ваша Европа, всё это одна фантазия, и все мы, за границей, одна фантазия*» (т. 8, с. 510). Русский человек, привязанный к загранице, живет не истинным познанием, а фантазией.

Однако в этом и заключается трагизм князя: он хочет вникнуть в русскую жизнь, но не может. Роман заканчивается тем, что его, ставшего уже совсем «*идиотом*», т.е. обособленным человеком, ни с кем и ни с чем не связанным [Holquist, 1984, p. 134], вывозят из России обратно в Швейцарию (т. 8, с. 507–508).

Таким образом, ответы на вопросы о Боге, свободе, смерти и вечной жизни в романе «Идиот» не найдены, потому что и гносеологический фундамент не заложен. Но, по крайней мере, обозначено, какой фундамент следует заложить: истину может познать тот, кто связан с землей.

Героем же, у которого данный фундамент заложен, стал в дальнейшем Алеша Карамазов. Он подчеркивает, что он *«то же самое, что и»* Митя (т. 14, с. 101), т.е. «Карамазов» (т. 14, с. 99). Конечно, прав И. И. Евлампиев, утверждающий, что Алеша ничуть не ангел [Евлампиев, 2012, с. 500–505]. Но важно здесь на самом деле не моральное превосходство, а признание всего того, что есть в самом себе.

Фамилия Карамазов указывает на то, что Алеша так же, как отец и братья, посвящен (помазан) в черное [См.: Бондаренко, 2006, с. 13]. То, что «кара» переводится как «черный», явно присутствует в романе, когда мать Илюши называет его *«Черномазов»* (т. 14, с. 184); см.: [Скуридина, 2007, с. 9]. При слове «кара» можно также думать о наказании [Скудрин, 2007, с. 9], т.к. в романе речь идет о преступлении и о наказании за него. Сам же Алеша видит себя посвященным в эту сторону жизни Карамазовых. Он только считает, что Митя уже поднялся выше по этой лестнице (т. 14, с. 101).

Фамилия Карамазов содержит определенные историко-культурные смыслы, указывая на тюркское и татарское начало в жизни России. Это немаловажно, если иметь в виду, что автор своей фамилией Достоевский, а также Старой Руссой (близ Великого Новгорода) как местом действия указывает на славянское начало, которое объединяет русских с белорусами и украинцами. В то же время Достоевский столкнулся с азиатским началом в тюрьме и ссылке. В этом контексте, кстати, примечательно указание на внешность Алеши при его первом появлении (после ухода из монастыря): он носит *«обстриженные волосы»* (т. 14, с. 478). В этом еще один смысл: третье начало русской жизни – западноевропейское, введенное Петром I. В Алеше гносеологический фундамент заложен, потому что герой сочетает в себе разные начала: монашескую святость и черное, славянское, азиатское и европейское начала русской жизни, присутствие которых в себе признает.

Символом глубокого принятия почвы становится следующее действие: Алеша перед уходом из монастыря целует землю. В этот момент повествователь сообщает: *«Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга»* (т. 14, с. 328). Здесь сказано, что человек, сказавший «да» земле, не только становится сильным, но и правильно это осознает. Этим, кстати, отличаются и отношения Алеши с детьми при умирающем Илюше от отношений с ними князя Мышкина при умирающей Мари: князь Мышкин, даже если его и начинают любить, для детей все-таки иностранец и забавная фигура, с которой общаются как с одним из них самих. Алеша же воспринимается как серьезный собеседник. Всем этим Алеша отличается от своего сводного брата, Смердякова, для которого характерен *«бунт против происхождения»* [Гиголашвили, 2012].

Признание же Алеши Лизе *«А я в Бога-то вот, может быть, и не верую»* (т. 14, с. 201) предшествует тому, как он пал на землю. Соответственно, оно не означает, что Алеша на самом деле есть и остается неопределенной фигурой

[Евлампиев, 2012, с. 505], а, скорее, наоборот, показывает, что из слабой и неопределенной фигуры, которой был изначально, Алеша стал твердым и определенным.

Признав, что в нем, как в Карамазове, сосуществуют разные начала (совершенно вне зависимости от того, как это следует оценить с точки зрения этики или эстетики), и, таким образом, приняв свою связь с «почвой», Алеша входит в новый мир. Он покидает монастырь и идет в свет. Но, в отличие от Сергея и князя, он к этому подготовлен и способен познать истину, которая предыдущим героям была недоступна.

В этом смысле прав И. И. Евлампиев, подчеркивающий, что «попытки [Я. Э. Голосовкера. – Ш.Л.] придать влиянию Канта принципиальный характер и буквально “вывести” интригу романов Достоевского из Канта носят совершенно искусственный характер и мало что дают для понимания творчества писателя» [Евлампиев, 2012, с. 327]. Совершенно по-другому это выглядит, если оценить важность гносеологического вопроса, связанного с Кантом, как основы для теологических и этических рассуждений Достоевского, и если иметь в виду, что именно Алеша – герой, чьи взгляды построены на твердом гносеологическом фундаменте, на связи с почвой.

Потому Алеша и становится «совестью» Мити; он указывает брату на то, что после суда он найдет в себе «нового человека» (т. 15, с. 35). Он может четко сказать, что не верит в вину Мити. Тем самым, по сути, он выражает веру в действие Бога, о котором Митя говорит: он *«сторожил меня тогда»*. Бога же Алеша призывает в свидетели своей искренности. Помимо того, Алеша осознает *«бездну безысходного горя и отчаяния в душе его несчастного брата»* (т. 15, с. 36).

Добавок Алеша может четко высказать Ивану, что тот обвиняет себя в убийстве, и что не он убийца. Алеша даже говорит: *«Меня бог послал тебе это сказать»* (т. 15, с. 40). Алеша так же твердо уверен, что *«убил лакея, а брат невинен»* (т. 15, с. 189). Здесь главный вопрос даже не в том, прав Алеша или нет. Главное в уверенности Алеши как таковой. Она показывает, что у героя твердый гносеологический фундамент для веры в Бога и для распознавания того, насколько человек виноват в поступке, т. е. для вопроса о свободе.

Данный фундамент также помогает Алеше верно отреагировать на смерть Илюши: на вопрос Коли, *«неужели и взаправду религия говорит, что мы все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку?»*, Алеша отвечает: *«Непрерменно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу всё, что было»* (т. 15, с. 197). Здесь замечательно то, что Алеша не выбирает легкий путь ответа. Он не напоминает, например, что так говорил священник, а прямо выражает свою веру в восстание из мертвых. А так как детей, по словам князя Мышкина, почти невозможно обманывать или возможно только подлецу, мы можем с уверенностью заключить: принятие его слов детьми свидетельствует о том, что Алеша искренне выражает

свою веру в будущее воскрешение. Алеша и не говорит о «бессмертии», как это принято со времен И. Канта, а именно о «восстании из мертвых», тем самым выражая сугубо библейскую позицию [Ез 37, 12–13; Ин 11, 23–26; 1 Кор 15, 12–21].

Таким же искренним и достоверным является его высказывание о том, что стоит помнить друг друга и моменты добра, и что такие воспоминания могут спасти человека от дурного поступка.

Четко сформулированная внутренняя позиция позволяет Алеше действовать уверенно в моменты общей растерянности на похоронах Илюши: он хвалит намерение штабс-капитана чтить память Илюши, кроша на могиле корки хлеба для птиц, предлагает мальчикам оставить семью Илюши на какое-то время в покое, своей речью у камня помогает мальчикам извлечь жизненный вывод из переживания смерти мальчика – иными словами, умеет делать все то, что князь Мышкин не делает, но что важно, чтобы дети не остались на уровне таких эмоций, как умиление и гнев, а осмыслили опыт. В этом ключе «новый» Алеша (после того, как пал ниц), в отличие от Сергея и князя Мышкина, соответствует требованию И. Канта способностью не только переживать опыт и «видеть» что-нибудь, но применять к этому опыту четкие понятия, благодаря чему его переживания уже не «слепы», а осмыслены [Kant, 1906, p. 107].

В этом смысле и то, что, по мнению И. И. Евлампиева, Иван в своем «бунте» точнее всего выражает позицию самого Достоевского [Евлампиев, 2012, с. 533], не противоречит нашей позиции. Ведь она не заключается в том, что Алеша «прав», а в том, что он приобрел твердый гносеологический фундамент. Причем можно оставить открытым вопрос, мог ли Иван (или Дмитрий) иным путем приобрести свой.

Итак, Ф. М. Достоевского, так же, как и многих других мыслителей XVIII–XX веков, волновали вопросы И. Канта, есть ли Бог, вечная жизнь и свобода. Наряду с автором «Критики чистого разума» и его наследниками писатель также осознает, что дать убедительные ответы на заданные вопросы можно, только заложив твердый гносеологический фундамент. Поэтому в романах «Село Степанчиково и его обитатели» и «Идиот» автор представляет главного героя, который попадает в новый для него мир и не понимает реальности жизни этого мира, потому что оторван от него.

Соответственно, одна из функций почвенничества Достоевского заключается в том, что связь с землей становится искомым гносеологическим фундаментом. Данная позиция сформулирована в романе «Идиот», но основы познания в герое здесь еще не заложены. Алеша же в романе «Братья Карамазовы» попадает в новый для него мир, светскую жизнь вне стен монастыря, уже с твердым гносеологическим фундаментом – глубокой связью со всеми началами добра и зла и сторонами русской жизни, которые он осознает внутри себя. Поэтому он может с уверенностью ответить на вопросы о Боге, о жизни после смерти и о свободе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бондаренко, Т. А. Антропонимия романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: система, структуры, функции: автореф. дис. ... канд. филол. наук: спец. 10.02.01 – русский язык / Т. А. Бондаренко. – Тюмень, 2006. – 24 с.

Буткова, Н. В. Образ Германии и образы немцев в творчестве И. С. Тургенева и Ф. М. Достоевского: автореф. дис. ... канд. филол. наук: спец. 10.01.01 – русская литература / Н. В. Буткова. – Волгоград, 2001. – 20 с.

Вильмонт, Н. Н. Достоевский и Шиллер: Заметки русского германиста / Н. Н. Вильмонт. – Москва: Советский писатель, 1984. – 280 с.

Геополитическая карта и картина мира Ф. М. Достоевского / Е. Г. Новикова, А. И. Щербинин, С. В. Вировец и др.; под ред. Е. Г. Новиковой, А. И. Щербинина. – Томск: Изд-во Томского государственного университета, 2021. – 288 с.

Гиголашвили, М. Борьба с европейщиной в «Сибирских повестях» Достоевского / М. Гиголашвили // Топос. Сетевой журнал. – 2012. – URL: <http://www.topos.ru/article/bibliotechka-egoista/borba-s-evropeishchinoi-v-sibirskikh-повestyakh-dostoevskogo>. (02.10.2021).

Голосовкер, Я. Э. Достоевский и Кант: Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума» / Я. Э. Голосовкер. – Москва: Изд-во Академии наук СССР, 1963. – 104 с.

Евлампиев, И. И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым») / И. И. Евлампиев. – Санкт-Петербург: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2012. – 585 с.

Капец, О. В., Шишхова, Н. Н. Философская проблематика романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» / О. В. Капец, Н. Н. Шишхова // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. – 2019. – № 3 (242). – С. 113–121.

Карамзин, Н. М. Бедная Лиза / Н. М. Карамзин. – Москва: «Русский язык», 1988. – 80 с.

Касаткина, Т. А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф. М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле» / Т. А. Касаткина. – Москва: ИМЛИ РАН, 2004. – 480 с.

Мехед, Г. Н. Проблема абсолютности морали в этике И. Канта и Ф. М. Достоевского: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Специальность 09.00.05 – этика / Г. Н. Мехед. – Москва, 2013. – 22 с.

Новикова, Е. Г. «Nous serons avec le Christ»: Роман Ф. М. Достоевского «Идиот» / Е. Г. Новикова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2016. – 244 с.

Оболенская, С. В. Германия и немцы глазами русских (XIX в.) / С. В. Оболенская. – Москва: РАН. Ин-т всеобщ. истории, 2000. – 210 с.

Осиновская, И. А. С антиномическим привкусом / И. А. Осиновская // Культурология. – 2012. – № 1 (60). – С. 224–229.

Постникова, Е. Г. Феномен «харизмы власти» в повести Ф. М. Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели» / Е. Г. Постникова // Практики и интерпретации: журнал филологических, образовательных и культурных исследований. – 2016. – № 1. – С. 123–138.

Сабилов, В. Ш., Соина, О. С. Метафизические и антропологические основания этики Ф. М. Достоевского / В. Ш. Сабилов, О. С. Соина // Соловьевские исследования. – 2014. – № 2 (42). – С. 186–203.

Сафронова, Е. Ю. Топос усадебного рая в романе Ф. М. Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели» / Е. Ю. Сафронова // Исследовательский журнал русского языка и литературы. – 2019 [а]. – № 2 (14). – С. 169–186.

Сафронова, Е. Ю. Образ Германии в сибирских произведениях Ф. М. Достоевского / Е. Ю. Сафронова // Имагология и компаративистика. – 2019 [b]. – № 12. – С. 113–141.

Скоморохов, А. В. Проблема объяснения зла: от Канта к Достоевскому / А. И. Скоморохов // Философия и общество. – 2019. – № 4 (93). – С. 123–134.

Скуридина, С. А. Ономастика романов Ф. М. Достоевского «Подросток» и «Братья Карамазовы»: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Специальность 10.02.01 – русский язык / С. А. Скуридина. – Воронеж, 2007. – 22 с.

Cherkasova, E. Dostoevsky and Kant: Dialogues on Ethics / E. Cherkasova. – Amsterdam: Rodopi, 2009. – xiv, 132 p.

Höffe, O. Immanuel Kant / O. Höffe. – München: C. H. Beck, 2014. – 348 p.

Holquist, M. The Gaps in Christology: The Idiot // Dostoevsky: New Perspectives. Ed. by R. L. Jackson. – Eaglewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall Publ., 1984. – P. 126–144.

Kant, I. Kritik der reinen Vernunft, 9, Aufl. (= Kant's Sämtliche Werke, I. Band) / neu hg. v. Dr. Theodor Valentiner. – Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1906. – xi, 769 p.

Rose, J. H. Talleyrand // The Encyclopedia Britannica, Eleventh Edition: Volume XXVI: Submarine Mines to Tom-Tom. – Cambridge: at the University Press, 1911. – P. 373–377.

REFERENCES

Bondarenko, T. A. Antroponimiya romana F. M. Dostoevskogo «Brat'ya Karamazovy»: sistema, struktury, funkcii: avtoref. dis. ... kand. filol. nauk: special'nost' russkij yazyk 10.02.01 – russkij yazyk / T. A. Bondarenko. – Tyumen', 2006. – 24 s.

Butkova, N. V. Obraz Germanii i obrazy nemcev v tvorcestve I. S. Turgeneva i F. M. Dostoevskogo: avtoref. dis. ... kand. filol. nauk: special'nost' 10.01.01 – russkaya literatura / N. V. Butkova. – Volgograd, 2001. – 20 s.

Evlampiev, I. I. Filosofiya cheloveka v tvorcestve F. Dostoevskogo (ot rannih proizvedenij k «Brat'yam Karamazovym») / I. I. Evlampiev. – Sankt-Peterburg: Izdvo Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii, 2012. – 585 s.

Geopoliticheskaya karta i kartina mira F. M. Dostoevskogo / E. G. Novikova, A. I. Shcherbinin, S. V. Virovec i dr.; pod red. E. G. Novikovej, A. I. Shcherbinina. – Tomsk: Izd-vo Tomskogo gosudarstvennogo universiteta, 2021. – 288 s.

Gigolashvili, M. Bor'ba s evropejskinoj v «Sibirskih povestyah» Dostoevskogo / M. Gigolashvili // Topos. Setevoj zhurnal. – 2012. – URL: <http://www.topos.ru/article/bibliotechka-egoista/borba-s-evropeishchinoi-v-sibirskikh-povestyakh-dostoevskogo>. (02.10.2021).

Golosovker, Ya. E. Dostoevskij i Kant: Razmyshleniya chitatelya nad romanom «Brat'ya Karamazovy» i traktatom Kanta «Kritika chistogo razuma» / Ya. E. Golosovker. – Moskva: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1963. – 104 s.

Kapec, O. V., Shishkhova, N. N. Filosofskaya problematika romana F. M. Dostoevskogo «Brat'ya Karamazovy» / O. V. Kapec, N. N. Shishkhova // Vestnik Adygejskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 2: Filologiya i iskusstvovedenie. – 2019. – № 3 (242). – S. 113–121.

Karamzin, N. M. Bednaya Liza / N. M. Karamzin. – Moskva: «Russkij yazyk», 1988. – 80 s.

Kasatkina, T. A. O tvoryashchej prirode slova. Ontologichnost' slova v tvorchestve F. M. Dostoevskogo kak osnova «realizma v vysshem smysle» / T. A. Kasatkina. – Moskva: IMLI RAN, 2004. – 480 s.

Mekhed, G. N. Problema absolyutnosti morali v etike I. Kanta i F. M. Dostoevskogo: avtoref. dis. ... kand. filos. nauk: spec. 09.00.05 – Etika / G. N. Mekhed. – Moskva, 2013. – 22 s.

Novikova, E. G. «Nous serons avec le Christ»: Roman F. M. Dostoevskogo «Idiot» / E. G. Novikova. – Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta, 2016. – 244 s.

Obolenskaya, S. V. Germaniya i nemcy glazami russkikh (XIX v.) / S. V. Obolenskaya. – Moskva: RAN. In-t vseobshch. istorii, 2000. – 210 s.

Osinovskaya, I. A. S antinomiceskim privkusom / I. A. Osinovskaya // Kul'turologiya. – 2012. – № 1 (60). – S. 224–229.

Postnikova, E. G. Fenomen «harizmy vlasti» v povesti F. M. Dostoevskogo «Selo Stepanchikovo i ego obitateli» / E. G. Postnikova // Praktiki i interpretacii: zhurnal filologicheskikh, obrazovatel'nyh i kul'turnyh issledovanij. – 2016. – № 1. – S. 123–138.

Sabirov, V. Sh., Soina, O. S. Metafizicheskie i antropologicheskie osnovaniya etiki F. M. Dostoevskogo / V. Sh. Sabirov, O. S. Soina // Solov'evskie issledovaniya. – 2014. – № 2 (42). – S. 186–203.

Safronova, E. Yu. Topos usadebnogo raya v romane F. M. Dostoevskogo «Selo Stepanchikovo i ego obitateli» / E. Yu. Safronova // Issledovatel'skij zhurnal russkogo yazyka i literatury. – 2019 [a]. – № 2 (14). – S. 169–186.

Safronova, E. Yu. Obraz Germanii v sibirskih proizvedeniyah F. M. Dostoevskogo / E. Yu. Safronova // Imagologiya i komparativistika. – 2019 [b]. – № 12. – S. 113–141.

Skomorohov, A. V. Problema ob"yasneniya zla: ot Kanta k Dostoevskomu / A. I. Skomorohov // *Filosofiya i obshchestvo*. – 2019. – № 4 (93). – S. 123–134.

Skuridina, S. A. Onomastika romanov F. M. Dostoevskogo «Podrostok» i «Brat'ya Karamazovy»: avtoref. dis. ... kand. filol. nauk. Special'nost' 10.02.01 – russkij yazyk / S. A. Skuridina. – Voronezh, 2007. – 22 s.

Vil'mont, N. N. Dostoevskij i Shiller: Zametki russkogo germanista / N. N. Vil'mont. – Moskva: Sovetskij pisatel', 1984. – 280 s.

Cherkasova, E. Dostoevsky and Kant: Dialogues on Ethics / E. Cherkasova. – Amsterdam: Rodopi, 2009. – xiv, 132 p.

Höffe, O. Immanuel Kant / O. Höffe. – München: C. H. Beck, 2014. – 348 p.

Holquist, M. The Gaps in Christology: The Idiot // Dostoevsky: New Perspectives. Ed. by R. L. Jackson. – Eaglewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall Publ., 1984. – P. 126–144.

Kant, I. Kritik der reinen Vernunft, 9, Aufl. (= Kant's Sämmtliche Werke, I. Band) / neu hg. v. Dr. Theodor Valentiner. – Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1906. – xi, 769 p.

Rose, J. H. Talleyrand // The Encyclopedia Britannica, Eleventh Edition: Volume XXVI: Submarine Mines to Tom-Tom. – Cambridge: at the University Press, 1911. – P. 373–377.