

ЮРИЙ ОРЕХАНОВ*

«ПРИЗНАНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ ЗА ВЫСШИЙ ЗАКОН»**

Л. Толстой и Ф. Достоевский против одного
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ТРЕНДА ЭПОХИ

Аннотация: В фокусе статьи находится рецепция Л. Толстым и Ф. Достоевском философских идей Л. Фейербаха. Экзистенциальной задачей обоих писателей становится попытка дать ответ атеистической парадигме, сформировавшейся на Западе в 1840-е годы, в том числе и под влиянием работ «левых гегельянцев». Атеистический концепт ее творцами сознательно позиционировался как закон, тесно связанный с биосоциальной антропологической моделью. Исходная гипотеза исследования заключается в том, что две центральные идеи немецкого философа — (а) религия как проекция человеческого сознания и (б) концепция антропотейзма, важной составляющей которой является формула *homo homini deus est* — нашли отражение в религиозно-философском поиске двух русских писателей, но в разных формах и «жанрах». Для Л. Толстого особенно значимыми становятся дневниковые записи последних лет жизни, которые имеют направленность «внутренней трансценденции» в форме фиксации и рефлексии религиозного опыта в его динамически-лабильной форме. Всесторонний анализ и нравственно-философская оценка этого опыта позволяет Л. Толстому констатировать, что «инстинкт Божества» является не антропоморфизмом, возникшим в результате проекции на «божество» определенных ожиданий, а внутренне присущей человеческой природе потребностью. Ф. Достоевский, познакомившийся с идеями Л. Фейербаха в кружке М. Буташевича — Петрашевского, рассматривает атеизм и антропотейзм как внутренне связанный комплекс идей, которые в романном мире писателя подвергаются предельной проблематизации и полифонической оценке. Общей философской констатацией является внутренняя противоречивость идей Фейербаха, не учитывающих иррациональной силы зла в человеческой природе и экзистенциального значения человеческой свободы для его преодоления.

Ключевые слова: Л. Фейербах, атеизм, антропотейзм, Л. Толстой, дневник, Ф. Достоевский, религиозный опыт.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-30-58.

*Ореханов Юрий Леонидович (Георгий, прот.), д. ист. н., профессор кафедры философии и религиоведения Богословского факультета ПСТГУ, georgorehanov@mail.ru.

**© Ореханов, Ю. Л. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Статья подготовлена в рамках проекта «Русская религиозная мысль второй половины XIX – начала XX в.: проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

В заглавие данной статьи поставлен отрывок из доклада А. В. Ханыкова, одного из посетителей «пятниц» М. В. Петрашевского. Работа, носившая название «Религия будущности. Человек или Христос? Быть или не быть?», была изъята во время ареста петрашевцев и содержала критику Церкви и традиционный взгляд на религию, а также пламенную проповедь «религии будущности» — веры «в справедливость естественного стремления к счастью» (Петрашевцы об атеизме, религии и Церкви, 1986: 189–190).

«Признание человеческой природы за высший закон» — исходный принцип антропологического материализма Л. Фейербаха, автора одной из самых значимых концепций XIX в., призванной изменить взгляд на происхождение и функции религии.

Философия Л. Фейербаха сразу после опубликования его основных работ стала одним из главных вызовов эпохи 1840-х гг. для интеллектуалов всей Европы, в том числе и в России, как и в целом «вся радикально-философская парадигма 1840-х гг., оказавшая в тех или иных вариантах сильное влияние на петрашевцев» (Смирнов, 2010: 95), да и не только на них. Конечно, мимо этого явления не могли пройти и великие русские писатели — Л. Толстой и Ф. Достоевский¹.

Хорошо известно, что Толстой и Достоевский в жизни никогда не встречались и не обменялись ни одной строчкой в письмах. Поэтому, говоря о пересечении их идейных траекторий, я ранее употребил специальный термин «не-встреча». Поясняя его смысл, я указывал, что «не-встреча» — нечто конструктивно-жесткое, определенное или даже пред-определенное биографией, духовной конституцией, кругом чтения, векторами личного, общественного, творческого интереса (Ореханов, 2016: 180 слл.). Но очевидно при этом, что «не-встреча» одновременно всегда является идейной «встречей» в том смысле, что происходит в определенном общем хронотопе, в «горячей точке» истории мысли, требующей максимального напряжения интеллектуального потенциала, чувства, интуиции.

¹В данной статье все цитаты из произведений Ф. М. Достоевского даются по изданию Достоевский, 1972–1990. В скобках после буквы Д дается номер цитируемого тома, после запятой — номер цитируемой страницы. Все цитаты из произведений Л. Н. Толстого даются по изданию Толстой, 1928–1958. В скобках после буквы Т дается номер тома, после запятой — номер цитируемой страницы. Все выделения курсивом в цитатах всегда принадлежит автору цитируемого текста, курсив в тексте статьи принадлежит ее автору.

Таким образом, данная статья посвящена конкретной «не-встрече» двух писателей, связанной с глобальным духовным и интеллектуальным переворотом первой половины XIX века. Эта метаморфоза, вызванная в первую очередь изменением взгляда на природу, человека и законы развития общества под влиянием достижений естественных и гуманитарных наук, сделал крайне актуальным вопрос о происхождении, смысле, особенностях и трудностях изучения религиозного опыта.

2. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА И ЕЕ ЗАКОНЫ

Характерной особенностью времени, на которое приходится молодость Л. Толстого и Ф. Достоевского, является дальнейшее развитие критического отношения к традиционным формам христианской религиозности. В 1840-е годы выходят в свет базовые работы левых гегельянцев: философов Людвиг Фейербаха и Макса Штирнера (псевдоним *Иоганна Каспара Шмидта*) и богословов Давида-Фридриха Штрауса, Бруно Бауэра и других.

Сочинения указанных авторов являются значительным шагом вперед по сравнению с критикой религии, осуществленной в век Просвещения. Теперь подвергается последовательному переосмыслению с рационалистических позиций не только христианское Откровение (в частности, чудеса Евангелия). В 1840-е годы формируется ряд концепций, пытающихся объяснить происхождение и функцию религии психологическими особенностями человеческой природы.

Представляется, что именно Л. Фейербах внес самый значительный вклад в формирование этого тренда в первой половине XIX в. Его главное произведение «Сущность христианства», изданное в 1841 году, пользовалось огромной популярностью в среде европейских интеллектуалов всех лагерей. Существуют свидетельства о том, что эту книгу читали даже 18-летние девушки (Сараскина, 2000: 131).

Именно Фейербах делает первый шаг в разрушении (как он был уверен) одной из фундаментальных иллюзий человеческого сознания. Конечно, критика такого рода имела место и до появления его книг. Но теперь, в отличие от парадигмы Просвещения с ее преимущественно общей апелляцией к рациональности и здравому смыслу, Л. Фейербах использует в этой критике богословско-антропологические подходы. Его главная идея — объяснить происхождение религии с помощью апелляции к психологическим особенностям человеческой природы, которая «проецирует» некоторые переживания и ожидания (слабость, зависимость, стремление к счастью) на идею Всеблагого и Всемогущего Бога.

По Фейербаху, сущность Бога есть «духовная сущность человека», но взятая сама по себе, самостоятельная, идеализированная, отчужденная, опредмеченная, объективированная и обособившаяся (Фейербах, Антоновский, 1955b: 320). Именно поэтому Фейербах считает главной задачей Нового времени перерождение теологии в антропологию (Фейербах, Антоновский, 1955a: 136), а своей собственной задачей — объяснение главной тайны религии, поиском ответа на вопрос, почему человек создает себе Бога (см. подробнее: Булгаков, 1997: 20 и слл.).

При этом, отвергая традиционные для христианства взгляды на Откровение, Фейербах придает своему гуманизму ярко выраженный религиозный оттенок, фактически являясь родоначальником так называемого антропотеизма. Философ утверждает, что истинная религия есть не просто совокупность психологических иллюзий и проекций, она является внутренней потребностью человека, его сущностью, ибо служит раскрытию тайн и сокровищ человеческой природы, его души и духа: *«собственная сущность человека есть его абсолютная сущность, его бог [...] сознание Бога есть самосознание человека, познание Бога — самопознание человека»* (Фейербах, Антоновский, 1955b: 34, 42). Фейербах утверждает, что сама сущность веры в Бога есть в конечном итоге придание религиозного статуса человеческому достоинству, человеческой личности: человек есть начало, середина и финал религии (там же: 137, 219). С этой точки зрения личность Христа интерпретируется Фейербахом как «символ, под которым *народному сознанию* представлялось *единство рода* [...] Христос есть любовь человечества к самому себе [...] Христос есть *сознание любви, сознание рода*. Все мы должны быть *едины* во Христе» (там же: 307). Именно за такие высказывания философ впоследствии подвергся жесткой критике ряда современников, в первую очередь М. Штирнера, а также К. Маркса и некоторых других, считавших Л. Фейербаха «неполноценным» атеистом.

В кратком виде все эти размышления суммируются в знаменитой формуле, главном принципе антропотеизма: *«homo homini deus est»* (там же: 308–309). Важно, что эта формула, так, как она понималась Фейербахом, является решительным шагом к атеистическому персонализму: на самом деле человеческое «я» не может реализоваться обособленно, изолированно, оно актуально, с моральной точки зрения, только в общении и единстве с «ты» и со всем человечеством (там же: 203–205).

Очень важно, что к новой мировоззренческой конструкции Л. Фейербах делает весьма примечательную добавку в виде учения о том, что *природа открывается человеку как некая божественная сущность*.

Природа есть «неизменно наличная основа, постоянный, хотя и скрытый, фон религии» (Фейербах, Антоновский, 1955b: 426–427). В одной из «Лекций о сущности религии» Фейербах констатирует, что его учение может быть кратко выражено формулой «природа и человек», причем если «Бог» есть слово «мистическое, неопределенное, многозначущее», то природа, наоборот, «слово и существо ясное, чувственное, недвусмысленное [...]». Существо же, в котором природа делается личным, сознательным, разумным существом, есть и называется у меня — человек» (там же: 515–516).

Возникший мировоззренческий тренд быстро эволюционировал и становился существенно сложнее, многограннее. С точки зрения фокуса данной статьи важно подчеркнуть, что определенное место в его эволюции занимают идеи М. Штирнера. Каспар Шмидт, взявший себе псевдоним «М. Штирнер», один из родоначальников имморализма, выпускает через три года после Фейербаха свой главный и самый известный труд «Единственный и его собственность» (1844). Штирнер был ожесточенным оппонентом Фейербаха. С точки зрения Штирнера, для человека в пределе значимо только его «я», смертное, низшее, наслаждающееся, корыстолюбивое, осязающее и осязаемое, для которого нет никакой святыни. Это единственная реальность, за пределами которой нет ничего. Поэтому «ничто» есть источник всех вещей, всех иллюзий и обманов. Нет добра и зла. На вершине жизни остается «я» человека, которому дан полный произвол использовать в своих целях весь мир, человека, которому «все позволено» и которое само встает на место Бога. Любая ценность, которая претендует на сакральный статус, является «привидением» (*der Spuk*) (Штирнер, Гиммельфарб и Гохшиллер, 1994).

Сочинения Фейербаха и книга Штирнера были хорошо известны в 1840-е годы в России в среде русской интеллигенции, в том числе и в кружках Белинского и Петрашевского. Естественно, речь идет о знакомстве с работами указанных авторов в немецком подлиннике. Что касается Фейербаха, например, то первое издание «Сущности христианства» на русском языке было осуществлено только в 1861 г. в Лондоне в неполном варианте и широкого распространения в России не получило. Первый полный перевод этой книги был опубликован в России в 1906 г.

Таким образом, в новом научно-социологическом и философском движении рождается особый взгляд на природу, общество и человека, причем рождается в виде системы, совокупности определенных законов природы и общества, которые, с точки зрения своих творцов, носят

совершенно объективный (как законы физики) и поэтому универсальный характер, то есть способны объяснить в человеке либо все, либо, по крайней мере, главное.

Следует учитывать, что работы европейских философов прочитывались в России несколько в ином ключе, нежели в самой Европе. В конечном итоге, при наличии самых крайних точек зрения и гипотез, критика религии европейскими философами не была направлена на то, чтобы разрушать сами основы человеческого общества и традиционные для западного общества ценности (собственность, государство, право и т. д.). В России эта критика могла иметь своеобразную специфику. Вывод, который часто были склонны сделать русские интеллектуалы, заключался в том, что власть законов природы и развития общества имеет результатом не только социобиологический детерминизм, но и тотальный нигилизм. Возможно, эта аксиологическая обесмысленность мира, которую, казалось, так ярко представила философская мысль и доказывали достижения науки, была одним из главных крестов мысли русского сознания.

Этот русский мировоззренческий нигилизм часто облакался в форму следующих двух утверждений, в которых ярко выражается философская противоречивость модерна по отношению к природе, человеку и обществу (о чем здесь речь не идет).

1. Существует парадоксальная бинарность между природными законами, открытыми наукой, поддающимися рациональному описанию, и парадоксальной бессмысленностью жизни человека. Природа, несмотря на наличие в ней закономерностей физического и биохимического характера, в нравственном (аксиологическом) плане есть хаос, по отношению к которому какие-либо моральные установки неприменимы. Это странное противоречие очень ярко выразил значительно позже С. Л. Франк: в сознании Нового времени «мир представляется, с одной стороны, по своей *форме* сплошь рационализированным и рациональным, выразимым в математических формулах», с другой стороны, по своему содержанию или внутреннему существу «совершенно слепым, бессмысленным, хаотическим — бесформенным итогом случайного, неразумного столкновения слепых сил мертвой материи» (Франк, 2000: 732).

2. Общество имеет свои формы или законы развития, которые полностью или почти полностью детерминируют человеческую жизнь и определяют процесс социализации. В прошлом в процессе развития человека и общества определенное место существовало и для религиозных

верований. Но для образованного человека XIX века эта идея свою притягательность и значимость окончательно потеряла. Уже в XX веке Т. Лукман, один из выдающихся представителей западной социологии религии, определит религию как «трансцендирование биологической природы человека», «процесс, приводящий к формированию индивидуума» (Luckmann, 1967: 48–49).

Другими словами, философия и наука говорили: человек — это существо биологическое и социальное, но не духовное и религиозное. Человеческая личность, полностью или почти полностью детерминированная, также, как и прочие природные «объекты», является случайной и бессмысленной игрушкой слепых, хаотических сил природы и социальных страстей, толкающих его в бездну первично-необузданной анархической свободы. Этот процесс может быть урегулирован только с помощью рациональной организации общественной жизни путем ее прогресса и модернизации.

Будучи поставлен таким образом, вопрос о природе человека не решался окончательно, потому что не объяснял происхождения зла в мире. Ведь было очевидно, что утверждение о морально-аксиологической нейтральности природы должно быть существенно уточнено, в особенности после появления в 1859 году главной работы Ч. Дарвина. Эта нейтральность может быть констатирована только теоретически. Но с точки зрения каждой конкретной личности, мир не просто равнодушен или нейтрален в отношении зла — он сам полон зла, более того, «сам берет сторону зла в его борьбе с добром и тем обеспечивает победу зла над добром» (Франк, 2000: 735). Метафизическое состояние мира есть «бесконечная борьба всех против всех». Действительно, с этой точки зрения мир, природа, человек есть арена действия не закона *homo homini deus est*, но скорее *homo homini lupus est*, более того, «здесь, в метафизической глубине, *ens enti lupus* — каждое сущее есть „волк“ для каждого сущего [...] эта борьба бесконечна и абсолютно безнадежна». Биологическая смерть в конечном итоге есть

...смерть *насильственная* — следствие *убийства*, выражение факта жизни одних существ за счет пожирания и истребления других — выражение состояния бытия как всеобщей, до последней глубины жизни проникающей *гражданской войны* между живыми существами (там же: 765).

В этом контексте вопрос, является ли человек чем-то еще, а не только и исключительно биосоциальным работником на ниве прогресса,

обладает ли он «религиозным чувством», «религиозным опытом», «религиозным инстинктом», становится принципиальным и для Толстого, и для Достоевского.

Каким же образом два великих писателя предлагают это противоречие разрешить?

3. «МЕТОД» Л. ТОЛСТОГО:

ДНЕВНИК КАК САМООПИСАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Л. Толстой был знаком с критикой традиционного типа религиозности, данной в работах немецких философов и богословов, в первую очередь Л. Фейербаха и Д.-Ф. Штрауса. Правда, до конца не совсем понятно, в каком объеме.

В дневнике Толстого и его письмах есть несколько записей, посвященных Фейербаху. На первый взгляд, они носят достаточно противоречивый характер. Очевидно, что первая отсылка в записях Л. Толстого к работам Фейербаха относится к 1877–1878 годам, когда начинаются его интенсивные штудии в области теологии и библейской критики. В небольшом отрывке «Собеседники», список виртуальных участников которого крайне интересен (здесь, в частности, упоминаются Фет, Страхов, Шопенгауэр, Кант, Хомяков, кн. Урусов, «умный, отрицающий знание» архимандрит и некоторые другие), Л. Толстой пытается дать определение веры с точки зрения каждого из собеседников. Один из них, очевидно, излагает взгляды Фейербаха, не называя его и утверждая, что «понятие божества не соединяется с человеком» и «вытекло из признания слабости и зависимости человека [...] мы, чтобы составить себе понятие Бога, вывели его из противоположения человеку и потом опять соединяем это понятие с человеком» (Т. 17.373). Примечательно, что в этом же отрывке Толстой формулирует очень важную для себя мысль: вера есть знание, но знание-вера отличается от других видов знания тем, что дается человеку непосредственно в опыте, «непосредственным познанием» (Т. 17.374).

Далее следует обратить внимание на эпизод, датируемый 1885 г. Речь идет о переписке Л. Н. Толстого с князем Л. Д. Урусовым, которая, к сожалению, до нас полностью не дошла. 8 мая 1885 г. Урусов отправляет Толстому небольшой отрывок (или отрывки) из «Сущности христианства» во французском переводе, в котором Фейербах утверждает, что главный идеал христианства — «символ единения человечества», а Христос был «воплощением этой идеи, т. е. тем человеком, который претворил ее в определенные слова и действия». На этом основании

должна строится «новая и единственная положительная философия», которая «сосредоточена в самом человеке» и «владеет только одной и настоящей истиной, ставшей плотью и кровью, а именно — мыслью сознательного человека» (Т. 63.244). Отвечая Л. Д. Урусову, Толстой указывает, что мысли Фейербаха прекрасны, и подчеркивает: «как странно, что Фейербах известен только как отрицатель» (Т. 63.250).

В то же время уже в 1907 году писатель указывает, что «определение мира как произведения движения материи», которое дают Диоген, Фейербах, Маркс и Энгельс, ничего не объясняет и «гораздо, несравненно сложнее, труднее и запутаннее и, главное, еще больше бесосновно, чем определение Бога» (Т. 56.84). То есть здесь писатель определенно помещает Фейербаха в число материалистов. И снова обращает на себя запись, сделанная в этом же году: «Фейербах признан материалистом прямо по глупости» (Т. 56.228).

Как объяснить эту bipolarность оценок немецкого философа? И чем же немецкий философ мог быть близок Л. Толстому? Представляется, что ответ на этот вопрос достаточно прост, тем более что сам писатель определенно высказался на эту тему несколько раз. Толстому должен был быть близок общий гуманистический пафос Фейербаха, подчеркивание последним важности прогресса человечества и человеческих отношений. Еще более важен тот факт, что как бы немецкий философ ни относился к происхождению религии, он, как полагал Толстой, никогда не отрицал, что в основе религии — осознание человеком своей связи с Богом и зависимости от Него (Т. 35.161; Т. 39.119). Другими словами, Фейербах мог привлекать Толстого страстностью постановки религиозной проблемы, попыткой показать, что вера и религия, в сущности, являются объектом экзистенциального выбора человека. Мысли Фейербаха были очень созвучны Толстому и в его стремлении освободиться от антропоморфизмов, то есть от приписывания Богу чисто человеческих свойств и качеств (Т. 58.114 и далее; см. подробнее: Philipp, 1959: 87–88).

В ноябре 1877 г., в самый разгар размышлений, приведших Толстого к решению разорвать с Церковью, в переписке с Н. Н. Страховым Толстой просит последнего порекомендовать книги «о религии» и далее ставит самый принципиальный для себя вопрос:

Есть ли в философии какое-нибудь определение религии, веры, кроме того, что это есть предрассудок? И какая есть форма самого очищенного христианства? Вот в неопределенной форме те два вопроса, на которые я желал бы найти ответы в книгах (Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов, 2003: 379).

В следующем письме, по поводу статьи В. С. Соловьева «Критика отвлеченных начал», этот вопрос еще более конкретизируется:

Что такое божественное? Что это за знание или мышление, при котором предполагается Бог, и что такое Бог? [...] И что такое за необходимость вводить Бога? Случайное ли это суеверие, или неумелость выражения, или это необходимый прием мышления? И не единственный ли это прием мышления об основных началах (как я думаю)? [...] А основы эти необъяснимы разумом, находятся вне нас и потому божественны, не потому, что они прекрасны, непоколебимы, истинны, а потому, что они обнимают нас с нашим знанием, мы в них, в их власти, и потому они для нас боги или Бог (Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов, 2003: 385–386).

Как известно, Л. Толстой в разных формах искал ответ на религиозный вопрос — и в художественном творчестве, и в философских трактатах, и, наконец, в своем дневнике. В данной статье я останавливаюсь подробнее именно на этом источнике (более подробно см. Ореханов, 2019).

Л. Н. Толстой вел свой дневник в общей сложности на протяжении 63 лет. Уже самые ранние записи дневника имеют непосредственное отношение к тому, что несколько позднее, в начале XX века, религиоведение назовет «религиозным опытом» (Pickel, 2011: 33). Как справедливо указывает И. Паперно, «дневники Толстого представляют собой исследования в области философии повседневной жизни» (Паперно, 2003), причем под знаком ожидания приближающейся смерти, которое для Толстого фактически растянулось на 30 лет.

Особую ценность при этом имеют записи последних лет жизни писателя — это уже прямая попытка Л. Толстого сформулировать *внутренние критерии достоверности религиозного опыта*. В этом подходе заключается суть *метода* Л. Толстого: это *исповедь*, которая содержит самописание, фиксацию своих переживаний *в момент их возникновения*. Самопознание человека есть своеобразный закон жизни, откровение человека как «части непостижимого целого» и ведет к неизбежному «признанию Бога» (Т. 48.122).

Здесь важно отметить два момента. Во-первых, с точки зрения писателя, религиозные переживания, фиксируемые в дневнике, носят универсальный характер, то есть характерны для всех людей. Как внутренний закон жизни человека, они становятся для Толстого своеобразным ответом на вопрос, является ли человек только биосоциальным существом. Установка, которую условно можно назвать рационалистической, толкала Л. Толстого на то, чтобы «вписать» религиозный опыт

в такие категории, как «истина» и «закон» и противопоставить им центральную категорию философии Толстого — «жизнь». Именно потому, что наука, с точки зрения Толстого, очень далека от адекватного постижения реальности, живой жизни, сформулированные ей законы противоречат очевидному опыту, тому опыту, который В. В. Биbihин назвал «осознание жизнью самой себя» (Биbihин, 2002: 197, 202): научные достижения не изучают реальность, а преобразуют «живой опыт» в «мысленный конструкт». Таким образом, нужно говорить не о законах развития мира, человека или общества, а о формах мышления, присутствующих в сознании человека (Т. 48.177). Понятно, что в этом пункте Л. Толстой очень сближается с И. Кантом.

Во-вторых, важно, что «закон жизни» Толстого лежит исключительно в плоскости «земного». Как сказали бы социологи, это горизонтальная трансценденция, то есть опыт, который не предполагает наличия выходящих за сферу естественного переживаний и конструкций. Это хорошо знакомая XVIII веку естественная религия, которая является атрибутом человеческой жизни и требует определенного морального поведения.

Перед поколением интеллектуалов, к которому принадлежат Толстой и Достоевский и для которых Личность Христа и Евангелие еще представляли какую-то ценность, стояли две задачи:

- (а) приблизить евангельское повествование и образ Христа в нем к человеку, «демифологизировать» евангельский рассказ, наделить его человеческими, а не чудесно-мистическими чертами;
- (б) приблизить образ Христа к требованиям эпохи, просвещения, разума, прогресса, науки, осовременить этот образ.

Именно поэтому Толстой настойчиво пытается обнаружить в своем опыте «естественные» черты, связать его с общими законами человеческой природы. В более поздних дневниковых записях Л. Н. Толстого 1860-х годов предпринимается попытка передать уже не столько форму, сколько сущность, бытийную основу своего понимания религиозного. Вот одно из самых примечательных мест такого рода:

Вчера увидел в снегу на непродавленном следу человека продавленный след собаки. Зачем у ней точка опоры мала? Чтобы она съела зайцев не всех, а ровно сколько нужно. Это премудрость Бога; но это не премудрость, не ум. Это инстинкт Божества. Этот инстинкт есть в нас. А ум наш есть способность отклоняться от инстинкта и соображать эти отклонения. С страшной ясностью, силой и наслаждением пришли мне эти мысли (Т. 48.59–60; запись от 17 марта 1865 г.).

«Инстинкт Божества», «сила Бога» становятся одной из главных категорий в религиозно-философском словаре Л. Толстого, хотя эти категории позже могут заменяться на синонимические конструкции, например «разумная вера» (Т. 52.18; Т. 58.231 и многие другие места) или «закон любви» (Т. 37.149). Способность человека чувствовать в своей душе божественное присутствие есть сила особого рода, которая существует именно как инстинкт, как *закон природы*. Таким образом, речь идет уже не просто о новой религии, но о том, что для «создания» этой религии есть объективные предпосылки в *природе человека*, а сама религия соответствует чему-то очень важному в этой природе.

Этот вывод ярко иллюстрируется поздними записями дневника (особенно в последние 3–4 года жизни писателя). Здесь уже можно говорить о выработке Л. Толстым критериев подлинности религиозного опыта. С его точки зрения, истинность религиозных установок и, соответственно, религиозного опыта заключается в сочетании разумности и подвижности, лабильности. Так как сознание человека динамично, пребывает в постоянном становлении, то само лабильное и динамичное сознание есть необходимое условие подлинности опыта (Т. 58.81). И одновременно в религиозном опыте не может быть ничего, что не подлежало бы проверке (Т. 57.49).

Именно неопределенность наших представлений о Боге является своеобразным маркером истинности религиозного опыта: «Чем определеннее наше понятие о Боге, тем менее руководит такой Бог нашей жизнью. И наоборот» (Т. 57.194). Л. Толстой готов признать существование не Личного Бога, а некоей вечной субстанции, живущей в человеке и не поддающейся лобой стандартизированной процедуре познания (Т. 54.15; Т. 57.108–109). В. В. Биbihин очень точно указывает, что Л. Толстой как будто наслаждался неприступностью для ума божественной силы (Биbihин, 2012: 96).

В этих построениях Л. Толстого присутствуют имплицитно два важных закона, открытых писателем-эмпириком духовной жизни. Во-первых, чем глубже человек проникает, трансцендирует вглубь себя, чем явственнее он открывает в себе имманентное, тем ближе он оказывается к трансцендентной реальности, трансцендирует к «ты» и «мы». Истина, «открывающаяся только живой глубине личного духа», в то же время едина и универсальна, а религиозный опыт, как скажет позже С. Франк, «есть *имманентный опыт трансцендентной реальности*» (Франк, 1992: 219, 250).

Во-вторых, существует глубокая связь между реальностью и нравственным опытом. Прекрасно известно, какое исключительное значение, граничащее с панморализмом, придавал писатель нравственным законам. В каком бы возрасте Л. Толстой ни делал записи в своем дневнике, в них присутствуют три общих центральных момента, сохранивших значимость для его мировоззрения на протяжении всей последующей жизни: это непостижимость Бога, идея вечности и моральный закон.

По утверждению С. Франка, именно в этом моральном опыте реальность приобретает объективный характер, становится более необходимой, обоснованной, обладает большей глубиной и полнотой, чем даже душевная жизнь человека (Франк, 1956: 107).

4. «МЕТОД» Ф. ДОСТОЕВСКОГО: ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ТЕКСТ КАК ПОЛЕ ИДЕЙНОЙ БОРЬБЫ

Ответы на вызовы, о которых шла речь в первой части статьи, как представляется, Достоевский искал, в отличие от Толстого, другими методами. В самых общих чертах «метод» Достоевского был определен М. М. Бахтиным, как полифоничность, то есть критика идеи или комплекса идей внутри художественного текста. Б. Н. Тихомиров указывает: «художественный метод Достоевского» может быть истолкован как «метод *разыскания истины* на путях *освоения* реальности» (Тихомиров, 2012: 10).

Сам Достоевский определял суть своего творческого метода как «реализм в высшем смысле». Это по его собственным разъяснениям означает, что «обыденность явлений и казенный взгляд на них» не есть реализм в искусстве, «а даже напротив», потому что «самую сущность действительного» «иногда составляет» то, что «большинство называет почти фантастическим и исключительным» (Д. 29.1.19; срвн. Д. 27.65; Д. 23.145). Е. Н. Опочинин, собеседник Ф. М. Достоевского в последний год его жизни, приводит высказывание писателя, которое довольно точно разъясняет суть этого подхода: «Вот, говорят, творчество должно отражать жизнь, и прочее. Все это вздор: писатель (поэт) сам создает жизнь, да еще такую, которой в полном объеме до него и не было» (Опочинин, 1936: 472). Другими словами, художественное творчество писателя, его романная структура является не способом отражать реальность, но как бы ее формировать и преобразовывать (Костин, 2017: 154).

В рамках данной статьи нас будет интересовать исключительно вопрос, каким образом этот «метод» помогал писателю решать проблему,

поставленную Л. Фейербахом². Достаточно рано писатель начинает интересоваться его «Сущностью христианства». С идеями немецкого философа Достоевский мог познакомиться благодаря Н. А. Спешневу, члену кружка петрашевцев, а также благодаря другим посетителям «пятниц» М. В. Буташевича-Петрашевского.

В. И. Семевский указывает, что в библиотеке Петрашевского имелись сочинения практически всех ведущих творцов рассматриваемого нами тренда (сочинения Фейербаха, книга Штирнера, французское издание «Жизни Иисуса» Д.-Ф. Штрауса, а также работы Ламеннэ, Прудона, Маркса, О. Конта, различные произведения Жорж Санд, Фурье и его последователей и многое другое) (Семевский, 1922: 169–170). Имя Фейербаха часто упоминается в докладах участников этих собраний, кроме Спешнева, интерес к нему проявляли Ф. Г. Толль, А. В. Ханыков, В. А. Энгельсон и другие. Более того, можно предположить, что философия Фейербаха на этих собраниях пользовалась не меньшей популярностью, чем идеи Фурье (Петрашевцы об атеизме, религии и Церкви, 1986: 19).

Петрашевцы, проявлявшие, как хорошо известно, большой интерес к социально-политической проблематике, тем не менее полагали, что «религиозный вопрос» является в русской жизни чуть ли не главным, ибо, с их точки зрения, именно Православие является главной причиной народного рабства: «Это было в своем роде общество „воинствующих безбожников“, по словам Герцена, направлявших свои нападения преимущественно на религию» (Долинин, 1936: 520). По всей видимости, именно петрашевцы впервые в русской литературе стали открыто и активно употреблять слово «атеизм», причем в словаре Н. Спешнева понятия «атеизм», «социализм» и «терроризм» являлись синонимами «всего, всего доброго на свете» (там же: 521; Петрашевцы об атеизме, религии и Церкви, 1986: 19). Действительно, что в 1848–1849 гг. по инициативе Петрашевского доклады, целиком или частично посвященные религии, делались, как минимум, четыре раза (К. Тимковский, Н. Спешнев, Ф. Толль, Н. Кашкин). Правда, по своему содержанию эти сообщения носили довольно поверхностный характер и представляли собой фактически реферативное обозрение трудов европейских авторов.

Русская культура первой половины XIX века знает поистине уникальный пример издания, в котором в компактной форме были сформулированы идеи будущего кружка Петрашевского (причем в момент, когда

²Тема «Достоевский и Фейербах» под тем или иным ракурсом рассматривается в публикациях А. А. Казакова (2012) и С. А. Кибальника (2015).

реально кружок еще только формировался). В апреле 1845 г. в Петербурге общим тиражом 2 тыс. экземпляров был выпущен «Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка», в подготовке которого принимал участие и сам Петрашевский (скорее всего, в работе над второй частью словаря, см.: Семевский, 1922: 67, 77). Прообразом «Словаря» стал энциклопедический словарь П. Леру, в котором пропагандировались идеи утопического социализма (издан в Париже в 1835–1838 гг.).

Один из посетителей «пятниц» Петрашевского, В. А. Энгельсон, свидетельствует, что Петрашевский сознательно «ввел своей властью в русский язык такие иностранные слова, которых до сих пор никто не употреблял» (Петрашевцы об атеизме, религии и Церкви, 1986: 221). Действительно, такими новыми понятиями стали, в частности, «неология», «неохристианизм», «овенизм» и другие (Егоров, 1988: 71).

Можно совершенно определенно утверждать, что «Карманный словарь», помимо прямой цели — пропаганда прогресса, политической свободы, социалистических идей, — имел и важную косвенную: познакомить русских читателей хотя бы в пересказе с философией Л. Фейербаха. Уже в статье «Авторитет», которую в определенном смысле можно назвать программной, утверждалось, что ложно понимаемый авторитет — это:

...сила мнения, которое принимается без проверки, без рассуждения, без критики [...] немногие имеют столько отваги, чтобы подвергнуть беспристрастному разбору то, что считается непреложным и однажды навсегда доказанным [...] XVII век замечателен появлением таких гениев, пробудивших в целом человечестве свободное размышление, усыпленное в средние века религиозным изуверством (фанатизмом) и младенческой робостью (Петрашевцы об атеизме, религии и Церкви, 1986: 40).

Второй выпуск «Соваря» имел еще более определенную окраску и направленность. Не случайно он содержал статьи «Материализм», «Мистификация», «Мистицизм», «Монотеизм», «Мораль», «Натура», «Натуральное право», «Натуральная философия», «Неохристианизм», «Нормальное состояние», «Новаторство» и другие. В статье о мистицизме было сказано, в частности, что мистицизм как понимание «недостаточности обыкновенного пути познания (посредством анализа и синтеза) и в возможности другого, высшего познания, которое открывает нам мир тайны», есть «величайшее заблуждение, существующее с незапамятной поры и более всего препятствующее успехам человеческого

ума» (Никитин, 1986: 67). В статье «Мораль» утверждалось прямо, что истинная мораль не выводима из религиозных предпосылок, то есть:

...многих предположений априорических, по-видимому необходимых для успокоения духа человеческого, но из опытного исследования природы человеческой и строгого анализа всех ее потребностей [...] Отличительная черта всех положительных нравучений, преимущественно основывающихся на религиозных учениях, есть односторонность, или исключительность и нетерпимость (Петрашевцы об атеизме, религии и Церкви, 1986: 76–77).

С точки зрения фокуса данного исследования крайне интересно содержание двух статей: «Натурализм» и «Неохристианизм». В первой в без указания имени автора доктрины уже достаточно прямо излагается учение Фейербаха и подчеркивается то обстоятельство, что для человека возможно достижение «путем одного мышления, без всякой помощи Предания, Откровения или самоличного явления Божества, и осуществление в действительной жизни вечного и будущего блаженства через полное, самостоятельное и самодеятельное развитие сил природы своей». Натурализм считает Божество «общей и высшей формулой человеческого мышления, переходит в атеизм» и преобразуется в антропотезизм, а само происхождение религии связано с «обогащением человеком своей личности и общих законов своего мышления», при этом историческое развитие религий — это процесс «подготовки человечества к антропотезизму или полному самосознанию и сознанию жизненных законов природы» (там же: 80–81).

Становится понятно, почему издание второго выпуска словаря, выпущенного из типографии в апреле 1846 г., было сначала остановлено, а затем оба выпуска по указанию министра народного просвещения С. С. Уварова были конфискованы и позднее (в 1853 г.) сожжены (там же: 64; Семевский, 1922: 83). По свидетельству В. А. Энгельсона, цензор «Карманного словаря», некто Крылов, боязливый и робкий человек, несколько раз говорил Петрашевскому, что «его статьи доводят его до головокружения от панического страха», на что последний отвечал, что их содержание не противоречит цензурному уставу (Петрашевцы об атеизме, религии и Церкви, 1986: 222; Семевский, 1922: 73–78).

Особая роль в жизни молодого Достоевского принадлежит одному из главных идеологов кружка Петрашевского — Н. А. Спешневу. Писатель некоторое время безусловно находился под его сильным влиянием, называя его даже «своим Мефистофелем» (Сараскина, 2000: 8). Согласимся с яркой характеристикой, данной Спешневу исследователем:

Это человек большой воли, скрыто напряженной и спокойной в своей силе, с таинственным романтическим и революционным прошлым, и оттого тем более обаятельный, вдумчивый, остронаблюдательный, почти всегда молчаливый, чрезвычайно умный и многосторонне образованный, по праву относившийся к большинству петрашевцев с оттенком превосходства, всеми признаваемого, — Спешнев особенно чарующе действовал на те единицы избранных, которых он допускал к себе ближе, даря им свое внимание и приязнь (Долинин, 1936: 537).

А. Н. Плещеев в письме к Н. А. Добролюбову характеризует Н. Спешнева человеком «большого ума», у которого всегда «слово шло об руку с делом», человеком в высокой степени «честного характера и сильной воли», называет его «самой замечательной личностью» среди «наших» (там же).

То, что Н. А. Спешнев был хорошо знаком с философией Фейербаха, не подлежит сомнению. В сохранившихся отрывках его неопубликованных «Философских рассуждений» имя немецкого философа упомянуто неоднократно, а нижеследующий отрывок представляет собой краткое резюме взглядов Фейербаха:

Разве обособленный христианский Бог не был целиком скроен по образу и подобию человека? [...] Раз установлено, что он представлял собой подобие человека, абстракцию и увеличенный образ человека, то законы и все остальное, исходящее из такого авторитета, не могут быть не- или противочеловеческими [...] обособленность, не-мое-Я-бытие христианского Бога есть такой великий грех (Петрашевцы об атеизме, религии и Церкви, 1986: 168).

Христианский Бог был «спиритуалистической абстракцией человека»: то, что в наибольшей степени соответствовало вкусу (разум, доброта и т. д.), «было извлечено, связано, увеличено до бесконечности (абсолютизировано), доведено до апофеоза». В этом заключалась «ошибка разума», который превратил «дело вкуса в принцип мышления» (Никитин, 1986: 168). Финал отрывка предельно ясен: «для человечества не существует никакого авторитета, никакого Творца, никакого Бога; что же касается философского Бога, то человечество — само высшее и истиннейшее воплощение этого Бога, поэтому для него не может существовать другого Бога, кроме него самого» (там же: 173).

В этом отрывке, как и в переписке с неизвестным адресатом, в остро критическом ключе дается интерпретация основных положений философии Фейербаха, в частности, одного из центральных — идеи антропоцентризма. В двух письмах их автор (демонстрируя, между прочим,

очень хорошую осведомленность в текстах Св. Писания и творений Св. Отцов!), констатирует, что подход Фейербаха есть просто новая разновидность религии, с которой нужно покончить так же, как и с традиционным христианством. Во-первых, встав на путь антропотеизма, «Германия и наука придут к полному и безусловному отрицанию религии». Кроме того, и это главное, «человечество» и «человек» — только философские абстракции, «чужие, посторонние для меня существа, не тождественные мне, хотя и довольно похожие на меня, но чуждые мне авторитеты» (Философские и общественно-политические произведения петрашевцев, 1953: 494–499).

Показательно, что критика религии и Церкви на «пятницах» Петрашевского сопровождалась чуть ли не публичными демонстрациями. Например, Н. А. Огарева-Тучкова сообщает об обычае у петрашевцев разговляться в Страстную пятницу, причем практика эта имела место уже много лет (Тучкова-Огарева, 1903: 66–67). Эта информация подтверждается и другими мемуаристами (Семевский, 1922: 98; Семенов-Тянь-Шанский, 1915: 206).

В Страстную пятницу 1 апреля 1849 г. на собрании у Петрашевского присутствовал и Ф. М. Достоевский. Вопрос о «происхождении религии», обсуждавшийся на собраниях Петрашевского, не был для Достоевского, как и для других участников, ментальным упражнением, за ним стояла важнейшая жизненная проблема, которая, по всей видимости, и сблизила его именно со Спешневым: «Достоевский, „пленный“ и „афилированный“ в конце 1848 года, был самой значительной акцией Спешнева по привлечению сторонников, готовых к агитации в пользу „безусловного социализма“ и радикальных способов действия» (Сараскина, 2000: 184). Известно, что дружба со Спешневым имела для Достоевского трагическое окончание: на эшафоте Семеновского плаца 22 декабря 1849 года, когда Достоевский подошел к Н. Спешневу с целью прощания и сказал «Мы будем там со Христом», то последний с усмешкой ответил: «Горстью праха» (Записка о деле петрашевцев..., 1956: 188).

Как указывает Б. Вышеславцев, для Ф. Достоевского главной задачей жизни было преодоление, изживание двойной диалектики атеистической этики: либо единственной и абсолютной ценностью является мое «я» (М. Штирнер), либо это «человечество», «коллектив», «пролетариат» (Л. Фейербах, К. Маркс) (Вышеславцев, 1994: 115–116). Вот яркое свидетельство из «Дневника писателя» 1876 г., которое совершенно недвусмысленно свидетельствует об актуальности для писателя

проблематики Фейербаха: «Природа, через сознание мое, возвещает мне о какой-то гармонии в целом. Человеческое сознание наделало из этого возвещения религий» (Д. 23.146). Очевидно при этом, что сам Достоевский воспринимал весь комплекс западноевропейской критики религии как целостный «текст», «дискурс», законченный и целостный набор идей (или гипотез), в котором, как можно предполагать, одна из ведущих ролей принадлежала богословско-философскому комплексу идей (Фейербах — Штраус — Штирнер).

Анализируя творчество Ф. М. Достоевского в целом, можно утверждать, что программа критики идей Фейербаха была связана для русского писателя не только с задачей дать ответ на вызов атеистической парадигмы, облеченной в оболочку биосоциальных законов, но и с крайне отрицательным отношением писателя к антропотейзму, или «религии богочеловечества». Сверхзадача Достоевского — убедительно показать, что гуманистической концепции антропотейзма, «ты-религии», идеи прогресса и усовершенствования, в том числе и в области человеческих отношений, самой идее единства человеческого рода, которая Фейербахом облакалась в форму природного закона, противостоит иррациональная сила зла, которая уже никаким законам не подчинена или, более точно, сама является антизаконом, и в этом смысле — главной детерминантой человеческого поведения.

Эта попытка присутствует уже в первом большом романе Достоевского «Преступление и наказание». Вспомним, при каких обстоятельствах главный герой приходит к своей идее. Он подслушивает в трактире разговор офицера и студента, в центре которого присутствуют две ключевые категории — «природа» и «закон»: «природу поправляют и направляют, а без этого пришлось бы потонуть в предрассудках» (Д. 6.54). Эта идея кладется в фундамент целой теории, согласно которой люди делятся на две группы: «обыкновенные» «не имеют права переступать закона» (Д. 6.199), а «необыкновенные» не только такое право имеют, но и даже право «делать всякие преступления» и не останавливаться «перед кровью» (Д. 6.199–200). Более того, это разделение «на два разряда» существует «по закону природы»: люди делятся «на материал» и те, кто имеет «дар или талант сказать в среде своей *новое слово*» (Д. 6.200). Другими словами, «порядок зарождения людей, все эти разрядов и подразделений, должно быть, весьма верно и точно определен каким-нибудь законом природы [...] определенный закон непременно есть и должен быть; тут не может быть случая» (Д. 6.202).

Обратим внимание на высокую частотность слова «закон» в приведенном эпизоде романа. Дело в том, что уже в этом отрывке содержится фундаментальная для творчества Ф. Достоевского идея о своеобразном «антизаконе» — «пробном» характере большей части человечества, которая подробно будет развиваться в последнем романе писателя. Фактически идея «привидения» (*der Spuk*) Штирнера превращается здесь в принципиально дурную *закономерность*: существование человечества на земле не только бессмысленно, но и представляет собой кощунственный спектакль; именно поэтому «необыкновенным» разрешена «кровь *по совести*», нечто более страшное, чем «официальное разрешение кровь проливать» (Д. 6.202–203). Людей «обыкновенных» переделать невозможно — «люди не переменятся» и в этом тоже действует «закон»: «Кто много посмеет, тот у них и прав. Кто на большее может плюнуть, тот у ни и законодатель, а кто больше всех может посметь, тот и всех правее!» Этот «мрачный катехизис» стал «верой и законом» Раскольникова (Д. 6.321).

Созданная идеологом первого романа Раскольниковым концепция «право имею» (будущее «все позволено») в творчестве Достоевского постоянно обогатилась. Она находит дальнейшее развитие в следующем романе Достоевского «Идиот». С точки зрения интересующей нас темы обратим внимание на один из ключевых эпизодов романа. Это исповедь Ипполита Терентьева, которая является по сути иллюстрацией центрального образа произведения — картины Ганса Гольбейна Младшего «Мертвый Христос в гробу». Примечательно, что в контексте романа слово «природа» также является весьма частотным — оно встречается 27 раз. С точки зрения Ипполита, «природа насмешлива». Она «создает самые лучшие существа с тем, чтобы потом насмеяться над ними». Этому закону подвержен и Христос, Которого природа не пощадила (Д. 8.247).

Главный вопрос Ипполита: каким образом ученики Христа, видя Его труп, могли поверить, что он воскреснет: «если так ужасна смерть и так сильны законы природы, то как же одолеть их?». При взгляде на картину Гольбейна природа предстает в виде «какого-то огромного, неумолимого и немого зверя», в виде «темной, наглой и бессмысленно-вечной силы, которой все подчинено» (Д. 8.339). Таким обзом, Голгофа есть великое поражение, вселенская *катастрофа*, причем многофакторная: и как катастрофа человечества, и как катастрофа Божественного замысла, и, наконец, как личная катастрофа Христа: вся планета есть «одно сумасшествие», она «стоит на лжи и насмешке», а «самый закон планеты

есть ложь, а вся жизнь ее — дьяволов водевиль» (Д. 12.81; см. подробнее: Тихомиров, 2012: 71).

Важно при этом, что и главный герой романа «Идиот» князь Мышкин «обижен природой» (Д. 8.282). В этом заключен очень глубокий смысл. Здесь речь идет не только о его физическом недуге. Мышкин — это единственный герой романа, который первоначально прямо не подвержен влиянию того страшного вихря страстей, в котором вращаются все без исключения герои романа и который в конечном итоге приводит к их тотальной гибели. Кроме того, именно это обстоятельство — свобода от власти природных законов — позволяет Мышкину внести в жизнь других героев некое новое содержание.

Эти идеи развиваются в романах 1870-х годов. Монолог Кириллова из романа «Бесы» является очевидным отголоском главной идеи Фейербаха: «Человек только и делал, что выдумывал Бога, чтоб жить, не убивая себя; в этом вся всемирная история до сих пор» (Д. 10.471). В «большой идее» инженера Кириллова автор идеи снова подчеркивает, что именно «законы природы» не пожалели свое собственное чудо — Христа, поэтому «вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и дьяволов водевиль» (Д. 10.471).

Этот вывод своеобразно «обобщается» в последнем романе Достоевского «Братья Карамазовы»: люди есть «недоделанные пробные существа, созданные в насмешку» (Д. 14.238), а создавший их «бунтовщиками, без сомнения, хотел посмеяться над ними» (Д. 14.233). Центральная идея Ивана Карамазова с очень большой вероятностью заимствована у Фейербаха, который, стремясь обосновать автономию морали, критически воспринимает свою же собственную формулу: *«если нет Бога, нет никакого различия между добром и злом, добродетелью и пороком»* (Фейербах, Антоновский, 1955b: 238), то есть в сущности, «все позволено».

Именно поэтому, как очень убедительно показывает Б. Н. Тихомиров, в «Легенде о великом инквизиторе» сам облик Христа сознательно искажается в направлении создания насмешки над человеком, евангельский Христос подменяется одним из «ложных ликов Христа» (см. подробнее: Тихомиров, 2012: 114). Таким образом, «Легенда о великом инквизиторе» есть набор имитаций, гримас свободы. Свобода — невыносимый дар, неуправляемый хаос, спасение от которого инквизитор видит в создании «земного рая», который достигается превращением камней в хлебы.

Финальная задача многочисленных «бесов», которые возникают в творчестве Достоевского, и заключается в том, чтобы путем искушения и тончайших логических аргументов исказить и Лик Христа, и подлинную природу человека. Именно поэтому «Легенда о великом инквизиторе» является своеобразным анти-Евангелием: то, что в евангельском повествовании рассматривается как искушение, в Легенде является советами «страшного и умного духа, духа самоуничтожения и небытия, великого духа» пустыни (Д. 14.229). Его цель — «блаженное человечество», земной рай (вспомним многочисленные «сны» героев Достоевского на эту тему): человек избавляется от всякого трагизма жизни, от борьбы, от сомнений и мук совести; последствия грехопадения аннулируются, восстанавливается первоначальная гармония, но путем отказа от творческой тревоги духа. Как указывает С. Л. Франк, это предел презрения к человеку, убийство его духа, когда абсолютный произвол равен абсолютному бессилию (Франк, 1991: 248–249).

Каков же ответ Достоевского философии Фейербаха? Это проповедь ценности человеческой свободы, которая причастна «мирам иным» (Д. 27.85; Д. 14.290–291). «Я» человека «не подчиняется земной аксиоме, земному закону, но и выходит из них, выше их имеет закон [...] в земной порядок оно не укладывается, а ищет еще чего-то другого, кроме земли, чему тоже принадлежит оно» (Д. 30.1.11). Своеобразие человеческой природы заключается в ее амбивалентности, в том, что «человек стремится на земле к идеалу, *противоположному* его натуре» (Д. 20.175). Этим идеалом, заложенным именно в человеческую природу, являются Христос и идея бессмертия: «Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек» (Д. 20.172). В конечном итоге именно *идея бессмертия* является главным источником для всех «высших» идей, которыми живет человек. Поэтому бессмертие и есть нормальное состояние человека и всего человечества, и поэтому бессмертие души человеческой существует несомненно (см. Д. 24.48–50).

5. ИТОГИ

Можно констатировать, что философия Фейербаха и, более широко, атеистическая парадигма, облеченная в форму антропоземства, стала вызовом и для Л. Толстого, и для Ф. Достоевского. Их сверхзадача — найти убедительный ответ на утверждение об иллюзорности религиозного чувства и религиозного опыта, его детерминированности био-социальными,

эволюционными законами развития человечества и человеческого общества, которое, с точки зрения Фейербаха, представляет собой единое целое, надежный фундамент прогресса и исторического преемства.

«Метод» Л. Толстого — обнаружение «религиозного инстинкта» в глубинах человеческой природы. В сущности, оставаясь в рамках архаических представлений о человеке XVIII века, платя могучую дань «родовой травме» просвещенческого дискурса и просвещенческой антропологии, настаивающей на потенциальной неповрежденности человеческой природы, Толстой в своем дневнике осуществляет могучий эксперимент самонаблюдения, попытку описания своего собственного религиозного опыта, который, как утверждает писатель, универсален, то есть свойственен любому человеку, как дыхание или чувство голода. Подтверждением достоверности этого опыта является то, что на первый взгляд должно свидетельствовать о его нерелевантности: динамизм и лабильность.

Таким образом, с точки зрения Толстого, человеческая природа несводима к биосоциальным законам. По Толстому, «божественный инстинкт» есть опыт откровения реальности в ее динамичности, потенциальности, неустойчивости и незаконченности, в ее предрасположенности к самораскрытию (трансцендированию). Выражаясь языком философии и социологии религии XX века, это горизонтальное «трансцендирование вовнутрь» (С. Франк), но, в случае Толстого, изначально предельно авторизованное, просвещенчески-программированное и поэтому готовое даже к исправлению Евангелия. Здесь авторская позиция всегда на поверхности и поэтому, в частности, для Л. Толстого такую ценность приобретает жанр исповеди.

Ф. Достоевский — тоже экспериментатор, но уже в области идей. Суть метода Достоевского — «вертикальная трансценденция», трансцендирование в область «метаидей», в область за пределами «евклидовского ума». Представляется, что главными являются здесь два момента:

- (а) утверждение первичности зла в человеческой природе, его силы и иррациональности, отправляющей человека в «подполье», а природу и общество — в аксиологически-бессмысленный хаос;
- (б) экзистенциальная значимость свободы, способной как преодолеть это зло, так и полностью в нем раствориться в виде дурной вседозволенности.

Таким образом, два великих русских писателя осуществили попытку противопоставить атеистической философии Фейербаха, явившейся мощным фундаментом новой европейской парадигмы, включающей

научную картину мира и критику религии и фактически отрицающей любые формы иррациональности, «религиозную идею», утверждая при этом, что эта идея имеет глубокие антропологические корни, то есть погружена в самые глубины личности и сознания человека.

СОКРАЩЕНИЯ

- Д *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 30 т. / под ред. В. Г. Базанова, Г. М. Фридлендера, В. В. Виноградова. — М., Л. : Наука, 1972–1990.
- Т. 6 : Преступление и наказание : роман в 6 ч. с эпилогом / под ред. Л. Д. Опульской. — 1973.
- Т. 8 : Идиот : роман / под ред. И. А. Битюговой, Н. Н. Соломиной. — 1973.
- Т. 10 : Бесы : роман / под ред. В. Г. Базанова, Т. П. Головановой. — 1974.
- Т. 12 : Рукописные редакции романа «Бесы» и наброски 1874–1879 гг. / под ред. В. Г. Базанова. — 1975.
- Т. 14 : Братья Карамазовы : первая часть романа / под ред. К. Е. И., Г. М. Фридлендер. — 1976.
- Т. 20 : Статьи и заметки, 1862–1865 / под ред. А. И. Батюто. — 1980.
- Т. 23 : Дневник писателя за 1876 год. Май–Октябрь / под ред. Н. Ф. Будановой. — 1981.
- Т. 24 : Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь–Декабрь / под ред. В. Е. Ветловской. — 1982.
- Т. 27 : Дневник писателя, 1881. Автобиографическое. *Dubia* / под ред. А. М. Березкина. — 1984.
- Т. 29. Ч. 1 : Письма, 1869–1874 / под ред. А. В. Архиповой. — 1986.
- Т. 30. Ч. 1 : Письма, 1878–1881 / под ред. А. В. Архиповой. — 1988.
- Т *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений : в 90 т. / под ред. В. Г. Черткова. — М. : Художественная литература, 1928–1958.
- Т. 17 : Произведения 1863, 1870, 1872–1879, 1884 / под ред. П. С. Попова, В. Ф. Саводника, М. А. Цявловского. — 1936.
- Т. 35 : Произведения, 1902–1904 / под ред. А. П. Сергеенко, В. С. Мишина. — 1950.
- Т. 37 : Произведения, 1906–1910 / под ред. В. С. Спиридонова. — 1956.
- Т. 39 : Статьи, 1893–1898. Произведения, 1886, 1903–1909 / под ред. В. С. Мишина. — 1956.
- Т. 48 : Дневники и записные книжки, 1858–1880 / под ред. А. С. Петровского. — 1956.
- Т. 54 : Дневники, записные книжки и отдельные записки, 1900–1903 / под ред. К. С. Шохора-Троцкого. — 135.

- Т. 56 : Дневники, записные книжки и отдельные записки, 1907–1908 / под ред. Н. С. Родионова. — 1934.
- Т. 57 : Дневники и записные книжки, 1909 / под ред. Н. Н. Гусева. — 1952.
- Т. 58 : Дневники и записные книжки, 1910 / под ред. Н. С. Родионова. — 1934.
- Т. 63 : Письма, 1880–1886 / под ред. М. А. Цявловского, В. С. Мишина. — 1934.

ИСТОЧНИКИ

- Записка о деле петрашевцев. Рукопись Ф. Н. Львова с пометками М. В. Буташевича-Петрашевского // Герцен и Огарев / под ред. В. Г. Лейкиной-Свирской. — М. : АН СССР, 1956. — С. 165–190. — (Литературное наследство ; 63).

ЛИТЕРАТУРА

- Бибихин В. В.* Вильгельм Дильтей и Лев Толстой // Герменевтика. Психология. История. Вильгельм Дильтей и современная философия : материалы научной конференции РГГУ / под ред. Н. С. Плотникова. — М. : Три квадрата, 2002. — С. 194–203.
- Бибихин В. В.* Дневники Льва Толстого. — СПб. : Иван Лимбах, 2012.
- Булгаков С. Н.* Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Два града : исследование о природе общественных идеалов. — СПб. : Русский христианский гуманитарный институт, 1997. — С. 248–268.
- Вышеславцев Б. С.* Этика преображенного эроса / сост. и предисл. В. В. Сапова ; коммент. В. В. Сапова. — М. : Республика, 1994.
- Долинин А. С.* Достоевский среди петрашевцев // Звенья : сборники материалов и документов по истории литературы, искусства и общественной мысли XIX века. В 9 т. Т. 6 / под ред. В. Бонч-Бруевича, А. В. Луначарского. — М., Л. : Academia, 1936. — С. 512–545.
- Егоров Б. Ф.* Петрашевцы. — Л. : Наука, 1988.
- Костин Е. А.* Достоевский против Толстого : русская литература и судьба России. — СПб. : Алетейя, 2017.
- Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов : полное собрание переписки. В 2 т. Т. 1 / под ред. А. А. Донскова ; сост. Л. Д. Громовой, Т. Г. Опульской. — М. : Группа славянских исследований при Оттавском университете, Государственный музей Л. Н. Толстого, 2003.
- Опочинин Е. Н.* Беседы с Достоевским // Звенья : сборники материалов и документов по истории литературы, искусства и общественной мысли XIX века. В 9 т. Т. 6 / под ред. В. Бонч-Бруевича, А. В. Луначарского. — М., Л. : Academia, 1936. — С. 457–494.

- Ореханов Г.* Лев Толстой. «Пророк без чести». Хроника катастрофы. — М. : ЭКСМО, 2016.
- Ореханов Ю. Л.* Дневник Л. Н. Толстого и категория «религиозный опыт» // Вопросы философии. — 2019. — № 3. — С. 131–141.
- Паперно И. А.* «Если бы можно было рассказать себя...» : дневники Л. Н. Толстого / пер. с англ. Б. Маслова. — 2003. — URL: <https://coollib.com/b/354761/read> (дата обр. 24 янв. 2019).
- Петрашевцы об атеизме, религии и Церкви / под ред. Ф. Г. Никитина. — М. : Мысль, 1986.
- Сараскина Л. И.* Николай Спешнев : несбывшаяся судьба. — М. : Наш дом, 2000.
- Семевский В. И.* Собрание сочинений. Т. 2. Ч. 1. М. В. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы. — М. : Задруга, 1922.
- Семенов-Тянь-Шанский П. П.* — Петроград : Издание семьи, 1915.
- Смирнов И. П.* Текстомахия : как литература отзывается на философию. — СПб. : Петрополис, 2010.
- Тихомиров Б. Н.* «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» : статьи и эссе о Достоевском. — СПб. : Серебряный век, 2012.
- Тучкова-Огарева Н. А.* Воспоминания : 1848–1870. — М. : М. и С. Сабашниковы, 1903.
- Философские и общественно-политические произведения петрашевцев / под ред. В. Е. Евграфова. — М. : Госполитиздат, 1953.
- Франк С. Л.* Реальность и человек : метафизика человеческого бытия. — Paris : YMCA-Press, 1956.
- Франк С. Л.* Легенда о Великом Инквизиторе // О великом инквизиторе : Достоевский и последующие / под ред. Ю. Сильвестрова. — М. : Молодая гвардия, 1991. — С. 243–251.
- Франк С. Л.* Духовные основы общества. — М. : Республика, 1992.
- Франк С. Л.* Сочинения. — М. : Аст, 2000.
- Штирнер М.* Единственный и его собственность / пер. с нем. Б. В. Гиммельфарба, М. Л. Гохшиллера. — Харьков : Основа, 1994.
- Фейербах Л.* Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 1 / под ред. М. М. Григорьяна ; пер. с нем. Ю. М. Антоновского. — М. : Госполитиздат, 1955а.
- Фейербах Л.* Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2 / под ред. М. М. Григорьяна ; пер. с нем. Ю. М. Антоновского. — М. : Госполитиздат, 1955б.
- Luckmann T.* The Invisible Religion : The Problem of Religion in Modern Society. — New York : MacMillan Publishing Company, 1967.
- Philipp F.-H.* Tolstoj und der Protestantismus. — Giessen : Im Kommissionsverlag Wilhelm Schmitz, 1959. — (Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas ; 2).
- Pickel G.* Religionssoziologie : Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. — Wiesbaden : VS Verlag, 2011.

Orekhanov, Yu. L. 2019. “‘Priznaniye chelovecheskoy prirody za vysshiy zakon’ [‘The Recognition of Human Nature as a Supreme Law’]: L. Tolstoy i F. Dostoyevskiy protiv odnogo intellektual’nogo trenda epokhi [Leo Tolstoy and Fyodor Dostoevsky in Opposition to an Intellectual Trend of Their Times]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (4), 30–58.

YURIY OREKHANOV

PHD IN HISTORY, PROFESSOR OF THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY OF RELIGION
AND RELIGIOUS ASPECTS OF CULTURE,
FACULTY OF THEOLOGY, SAINT TIKHON’S ORTHODOX UNIVERSITY OF THE HUMANITIES

“THE RECOGNITION OF HUMAN NATURE AS A SUPREME LAW”

LEO TOLSTOY AND FYODOR DOSTOEVSKY IN OPPOSITION
TO AN INTELLECTUAL TREND OF THEIR TIMES

Abstract: The article is focussed on Leo Tolstoy and Fyodor Dostoevsky’s reception of the philosophical ideas of Ludwig Feuerbach. Both writers took it as their existential mission to attempt to respond to the atheistic paradigm that had taken shape in the West in the 1840s, under the influence, among others, of “left-wing Hegelians”. Its creators’ atheistic views were deliberately cast as a natural law intimately linked with social and biological models borrowed from anthropology. The fundamental hypothesis of this piece of research is that two central ideas from German philosophy — (a) the view that religion is a projection of human consciousness, and (b) the concept of anthropotheism, one of whose main components is the maxim *homo homini deus est* — were reflected in the religious and philosophical inquiry of these two Russian authors, albeit in different forms and “genres”. When it comes to Tolstoy, his diary entries from the final years of his life are of particular importance, as they have an “internal transcendence” in that they capture and reflect upon religious experience in a “dynamic and labile” form. An all-round analysis and a moral and philosophical evaluation of this experience enabled Tolstoy to state that “the divine instinct” is not an anthropomorphism that emerged as the result of man projecting particular expectations onto “the Divine”, but rather an internal need that is inherent in human nature. Dostoevsky, who first encountered Feuerbach’s thought in the circle of Mikhail Butashevich-Petrashkevsky, views atheism and anthropotheism as parts of an internally linked nexus of ideas that are subjected to sharp problematisation and polyphonic evaluation in the world of his novels. His overall philosophical stance is that Feuerbach’s ideas are internally contradictory and do not take into account the irrational force of evil in human nature and the existential significance of human freedom in overcoming the same.

Keywords: Feuerbach, Atheism, Anthropotheism, Tolstoy, Diary, Dostoevsky, Religious Experience.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-30-58.

REFERENCES

Bibikhin, V. V. 2002. “Vil’gel’m Dil’tey i Lev Tolstoy [Wilhelm Dilthey and Leo Tolstoy]” [in Russian]. In *Germeneutika. Psikhologiya. Istoriya. Vil’gel’m Dil’tey i sovremennaya filosofiya [Hermeneutics. Psychology. History. Wilhelm Dilthey and Contemporary Philosophy] : materialy nauchnoy konferentsii RGGU [RSUH Academic Conference Proceedings]*, ed. by N. S. Plotnikov, 194–203. Moskva [Moscow]: Tri kvadrata.

- . 2012. *Dnevniky L'va Tolstogo [Leo Tolstoy's Diaries]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Ivan Limbakh.
- Bulgakov, S. N. 1997. "Religiya chelovekobozhiya u L. Feyyerbakha [The Religion of Anthropotheism of L. Feuerbach]" [in Russian]. In *Dva grada [Two Cities] : issledovaniye o prirode obshchestvennykh idealov [Enquiry into the Nature of Social Ideals]*, 248–268. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Russkiy khristianskiy gumanitarnyy institut.
- Dolinin, A. S. 1936. "Dostoyevskiy sredi petrashevtssev [Dostoevsky in the Petrashevsky Circle]" [in Russian]. In *Bonch-Bruyevich and Lunacharskiy 1936*, 512–545.
- Donskov, A. A., ed. 2003. [in Russian]. Vol. 1 of *L. N. Tolstoy i N. N. Strakhov [L. N. Tolstoy and N. N. Strakhov] : polnoye sobraniye perepiski [A Complete Collection of Correspondence]*, comp. L. D. Gromova and T. G. Opul'skaya. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gruppa slavyanskikh issledovaniy pri Ottavskom universitete / Gosudarstvennyy muzey L. N. Tolstogo.
- Dostoyevskiy, F. M. 1972–1990. *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]* [in Russian]. Ed. by V. G. Bazanov, G. M. Fridlender, and V. V. Vinogradov. 30 vols. Vol. 6 ed. by L. D. Opul'skaya. Vol. 8 ed. by I. A. Bityugova, N. N. Solomina. Vol. 10 ed. by V. G. Bazanov, T. P. Golovanova. Vol. 12 ed. by V. G. Bazanova. Vol. 14 ed. by Ye. I. Kiyko, G. M. Fridlender. Vol. 20 ed. by A. I. Batyuto. Vol. 23 ed. by N. F. Budanova. Vol. 24 ed. by V. Ye. Vetlovskaya. Vol. 27 ed. by A. M. Berezkin. Vol. 29, bk. 1 ed. by A. V. Arkhipova. Vol. 30, bk. 1 ed. by A. V. Arkhipova. Moskva [Moscow] and Leningrad: Nauka.
- Feyyerbakh, L. [Feuerbach, L.] 1955a. [in Russian]. Vol. 1 of *Izbrannyye filosofskkiye proizvedeniya [Selected Philosophical Works]*, ed. by M. M. Grigor'yan, trans. from the German by Yu. M. Antonovskiy. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gospolitizdat.
- . 1955b. [in Russian]. Vol. 2 of *Izbrannyye filosofskkiye proizvedeniya [Selected Philosophical Works]*, ed. by M. M. Grigor'yan, trans. from the German by Yu. M. Antonovskiy. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gospolitizdat.
- Frank, S. L. 1956. *Real'nost' i chelovek [Reality and Man]: metafizika chelovecheskogo bytiya [Metaphysics of Human Existence]* [in Russian]. Paris: YMCA-Press.
- . 1991. "Legenda o Velikom Inkvizitore [The Legend of the Grand Inquisitor]" [in Russian]. In *O velikom inkvizitore [On the Grand Inquisitor] : Dostoyevskiy i posleduyushchiye [Dostoevsky and the Subsequent]*, ed. by Yu. Sil'vestrov, 243–251. Moskva [Moscow]: Molodaya gvardiya.
- . 1992. *Dukhovnyye osnovy obshchestva [Spiritual Foundations of Society]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 2000. *Sochineniya [Essays]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Ast.
- Kostin, Ye. A. 2017. *Dostoyevskiy protiv Tolstogo [Dostoevsky Against Tolstoy]: russkaya literatura i sud'ba Rossii [Russian Literature and Russia's Destiny]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Leykina-Svirskaya, V. G., ed. 1956. "Zapiska o dele petrashevtssev. Rukopis' F. N. L'vova s pometkami M. V. Butashevicha-Petrashevskogo [A Note on Petrashevsky Circle's Case. Manuscript by F. N. L'vov with M/ V. Butashevich-Petrashevsky's Remarks]" [in Russian]. In *Gertsen i Ogarev [Herzen and Ogarev]*, 165–190. Literaturnoye nasledstvo [Literary Heritage] 63. Moskva [Moscow]: AN SSSR.
- Luckmann, T. 1967. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: MacMillan Publishing Company.
- Nikitin, F. G., ed. 1986. *Petrashevtsy ob ateizme, religii i Tserkvi [The Petrashevsky Circle on Atheism, Religion, and Church]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Opochinin, Ye. N. 1936. "Besedy s Dostoyevskim [Conversations with Dostoevsky]" [in Russian]. In *Bonch-Bruyevich and Lunacharskiy 1936*, 457–494.

- Orekhanov, G. 2016. *Lev Tolstoy. "Prorok bez chesti". Khronika katastrofy [Leo Tolstoy. "Prophet without Honor". The Chronicle of a Catastrophe]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: EKSMO.
- Orekhanov, Yu. L. 2019. "Dnevnik L. N. Tolstogo i kategoriya 'religioznyy opyt' [L. N. Tolstoy's Diary and the Category of a 'Religious Experience']" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 3: 131–141.
- Paperno, I. A. 2003. "Yesli by mozhno bylo rasskazat' sebya..." ["If One Could Tell One-self..."]: *dnevniki L. N. Tolstogo [Leo Tolstoy's Diaries]* [in Russian]. Trans. from the English by B. Maslov. Accessed Jan. 24, 2019. <https://coo1lib.com/b/354761/read>.
- Philipp, F.-H. 1959. *Tolstoj und der Protestantismus* [in German]. Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas 2. Giessen: Im Kommissionsverlag Wilhelm Schmitz.
- Pickel, G. 2011. *Religionsoziologie: Eine Einführung in zentrale Themenbereiche* [in German]. Wiesbaden: VS Verlag.
- Saraskina, L. I. 2000. *Nikolay Speshnev [N. Speshnev]: nesbyushayasya sud'ba [A Might-Have-Been Destiny]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nash dom.
- Semenov-Tyan'-Shanskiy, P. P. 1915. *Memuary [Memoires]* [in Russian]. Vol. 1 of *Memuary [Memoires]*. 5 vols. Petrograd: Izdaniye sem'i.
- Semevskiy, V. I. 1922. *M. V. Butashevich-Petrashevskiy i petrashevttsy [M. V. Butashevich-Petrashevsky and the Petrashevsky Circle]* [in Russian]. Vol. 2, bk. 1 of *Sobraniye sochineniy*. Moskva [Moscow]: Zadruga.
- Shtirner, M. [Stirner, M.] 1994. *Yedinstvennyy i yego sobstvennost' [The Only One and His Property]* [in Russian]. Trans. from the German by B. V. Gimmel'farb and M. L. Gokhshtiller. Khar'kov: Osnova.
- Smirnov, I. P. 2010. *Tekstomakhiya [Textimage]: kak literatura otzvyayet-sya na filosofiyu [How Literature Responds to Philosophy]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Petropolis.
- Tikhomirov, B. N. 2012. "...Ya zanimayus' etoy taynoy, ibo khochu byt' chelovekom" ["[...] I am Engaged in This Mystery Because I Want to Be a Man"]: *stat'i i esse o Dostoyevskom [Articles and Essays on Dostoevsky]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Serebryanyy vek.
- Tolstoy, L. N. 1928–1958. *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]* [in Russian]. Ed. by V. G. Chertkov. 90 vols. Vol. 17 ed. by P. S. Popov, V. F. Savodnik, M. A. Tsyavlovskiy. Vol. 35 ed. by A. P. Sergeyenko, V. S. Mishin. Vol. 37 ed. by V. S. Spiridonov. Vol. 39 ed. by V. S. Mishin. Vol. 48 ed. by A. S. Petrovskiy. Vol. 54 ed. by K. S. Shokhor-Trotskiy. Vol. 56 ed. by N. S. Rodionov. Vol. 57 ed. by N. N. Gusev. Vol. 58 ed. by N. S. Rodionov. Vol. 63 ed. by M. A. Tsyavlovskiy, V. S. Mishin. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Tuchkova-Ogareva, N. A. 1903. *Vospominaniya [Memories]: 1848–1870 [1848–1870]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: M. i S. Sabashnikovy.
- Vysheslavtsev, B. S. 1994. *Etika preobrazhennogo erosa* [in Russian]. Comp. V. V. Sapov. Comm. by V. V. Sapov. With a forew. by V. V. Sapov. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Yegorov, B. F. 1988. *Petrashevttsy [The Petrashevsky Circle]* [in Russian]. Leningrad: Nauka.
- Yevgrafov, V. Ye., ed. 1953. *Filosofskkiye i obshchestvenno-politicheskiye proizvedeniya petrashevstsev [Philosophical and Social-Political Works of the Petrashevsky Circle]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Gospolitizdat.