

Нина Димитрова

## „Достоевски и Кант“

в руския духовен ренесанс (аспекти на проблема)

Днешната духовна ситуация, изявила необходимостта от абсолютния характер на моралните ценности, ни изправя пред проблема, в състояние ли е безрелигиозният хуманизъм да заобиколи опасността от етическата неутралност, да преодолее релативизацията на нравствените норми (последниците от която нашият век най-остро почувства)? В търсенията на отговор се обръщаме и към Достоевски, измъчван от същите „проклетни въпроси“; обръщаме се и към духовната проблематика на „руския сребърен век“, където сблъсъкът на естетизма с морализма — линията на Ницше и линията на Достоевски, още по-ярко откроява превеса на нравствените теми в руския идеализъм от ХХ в. Те се концентрират около съдбата на човека, поставен пред избора между старата вяра (така разклатена след „смъртта на Бога“, провъзгласена от Ницше) и нови митологии, ново идолопоклонство. Дали наистина човекът, както твърди Николай Бердяев, е така устроен, че може да живее само с вяра — или в Бога, или в идоли и кумири<sup>1</sup>, и следователно моралните му действия ще са винаги ръководени от извънморални мотиви, а действието на „неподплатения“ от някакво висше начало морал е фиктивно? Кръгът от проблеми, очертан от руските мислители идеалисти, неминуемо се докосва до голямата тема за отношението между Кант и Достоевски върху плоскостта на морала. Отношение, което след паралела „Ницше — Достоевски“ фокусира проблематиката на руския културен ренесанс. Особено значимо е то за философите Бердяев и Шестов, за Николай Лоски, за мислителите с кантианска и неокантианска ориентация Арон Щейнберг и Сергей Хесен и др. Съпоставката между Достоевски и Кант е с изявено присъствие и в творчеството на литераторите философи от периода на религиозното възраждане на Русия. Моменти от тази съпоставка ще възкреси настоящият текст със съзнание за значението ѝ при осмисляне на света, в който живеем.

Статията е отзвук и на едно от малкото български изследвания върху тази тема, великолепият труд на Кр. Куюмджиев, публикуван

<sup>1</sup> Бердяев, Н. Судьба человека в современном мире. — Путь, Париж, 1932, № 35, с. 57.

посмъртно („Септември“, 1987, кн. 2). В него е направен подробен сравнителен анализ между Кантовите виждания за неуспеха на различните философски опити за теодицея и „Бесове“ на Достоевски; между „Религия в пределите само на разума“ и „Братя Карамазови“. Като разкрива идейната близост между Кант и Достоевски, Кр. Куюмджиев умело опонира на основната теза в съчинението на Я. Голосовкер „Достоевски и Кант“ (1963) — контраста между „вледеняващата душата“ Кантова философия от първата му „Критика“ и живите художествени образи на Достоевски. Голосовкер твърди, че Достоевски е запознат с Кантовите идеи, за което свидетелства осъщественият в „Братя Карамазови“ превод на космологичните антиномии на езика на морала и религията. Представено е как Дяволът на Иван Карамазов се е скрил в дълбините на „Критика на чистия разум“, а самият Иван олицетворява философа Кант, т. е. този противник на Достоевски, когото той е искал да срази със собственото му оръжие — морала<sup>1</sup>. Съчинението на Голосовкер предизвиква множество отзиви в съветските проучвания върху Достоевски. В тях обаче липсват разработките и интерпретациите на руските мислители по темата.

Много са аспектите от темата за отношението между Достоевски и Кант, разисквани от руските мислители. Потърсени са общите моменти в двете концепции за морала, най-често по линията на утвърждаването на човешкото достойнство, на абсолютната стойност на всяко човешко същество, т. е. изтъкван е общият им хуманистичен патос. Основните въпроси, около които са големите „разногласия“ между руския писател и немския философ, се отнасят до мястото и ролята на Абсолюта в идеите и на двамата за морала. Добре известна е Кантовата концепция за автономността на морала и за второстепенното, вторично присъствие на Бога в нея. Хегеловата оценка го представя много точно: „Бог се приема от съзнанието заради хармонията, както децата си правят градинско плашило и се споразумяват помежду си, че ще се страхуват от този манекен. Нуждата, заради която същевременно се приема Бог, предположението, че нравственият закон печели още по-голямо уважение чрез представата за един свещен законодател, противоречи на обстоятелството, че моралността на закона се състои тъкмо в това — да се почита законът заради самия него.“<sup>2</sup>

И докато Кант вижда в естествената потребност от щастие възникването на религията с л е д морала и о т морала, при Достоевски стремежът е вярата в Бога и безсмъртието на душата да обосновават човешката нравственост. Писателят не иска автономия за морала, страхувайки се от разгръщането на „подполните“ сили,

<sup>1</sup> Вж. Голосовкер, Я. Э. Достоевский и Кант. М., 1963, 17—87.

<sup>2</sup> Хегел, Г. История на философията. Т. 3. С., 1982, с. 528.

от стихията на „всепозволеността“. През призмата на дълбините на човешката психика Достоевски не вижда как може моралът да е без гаранции от Върховния създател. Колкото по-дълбоко е прониквал Достоевски в човешката „самост“, посочва Константин Мочулски, един от най-ревностните изследователи на живота и творчеството на писателя, толкова по-съмнителна му се е виждала възможността от ефективен самозаконен морал. Все по-остро пред него са заставали въпросите: Защо великата личност, истински благородна, героична изпада в злото? Може ли тя да преодолее фаталната свойственост, заложена в самата ѝ природа? Може ли справедливото съзнание за своето величие да не премине в бесовска гордост; непомерната, неудовлетворена жажда за любов да не се обърне в ненавист, а мечтата за подвиг да не стане съблазън за престъпление<sup>1</sup>?

Въпросът за „трансцендентното, лично съществуване на Бога“ тогава е въпрос от изключително значение за Достоевски, след като различаването между добро и зло е в непосредствена зависимост от решението му. Но собствените съмнения и колебания на писателя, собствената му недостатъчна вяра го правят уязвим в избраната моралистична концепция. Толкова далеч от ортодоксалното християнство са религиозните възгледи на Достоевски, че по тоя повод Толстой възкликва: „... Та Достоевски не е религиозен!“<sup>2</sup> Това е доловено и от непримиримия му враг Константин Леонтиев, който в „розовото християнство“ на Достоевски вижда опасността от автономизиране на морала. Нападките на Леонтиев провокират пък Владимир Соловьев, наел се със защитата на писателя. Той посочва, че ако Достоевски е моралист (както го нарича Леонтиев), то моралът, изповядван от него, е не автономен (самозаконен), а е християнски, основан върху религиозното обръщение и възраждане на човека<sup>3</sup>. Така Соловьев се опитва да отговори на обвиненията в прикрит атеизъм.

Главното противоречие тук иде от усилията на Достоевски да съчетае „всеомогщото морално същество като владика на света“ по израза на Кант с желанието да търси у героите си *моралните постъпки сами за себе си*, да утвърждава и разширява тяхната свобода, респ. тяхната отговорност. Писателят е бил принуден да отговори на формулата на Бакунин за несъвместимостта между вярата в Бога и човешката свобода. И това възлово положение в моралистичната концепция на Достоевски е и най-щекотливият момент в разнопосочните интерпретации на творчеството му. Много често

<sup>1</sup> Мочульский, К. „Положительно-прекрасный“ человек у Достоевского. — Современные записки. Т. 68. Париж, 1939, с. 205.

<sup>2</sup> Цит. по Тюнькин, К. Достоевский. Кто он? — Вступ. статъя к: Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1. М., 1990, с. 17.

<sup>3</sup> Соловьев, Вл. Сочинения. Т. 2. М., 1988, с. 321.

руските автори коментират именно религиозните основи на системата на нравствеността у Достоевски, явно или неявно сравнявайки я с Кантовата, като са разглеждани конкретизации на главната опозиция.

Едно от първите произведения в руския духовен ренесанс, докосващо се по нов начин до творчеството на Достоевски, е критичният коментар, който Василий Розанов предлага към „Легенда за Великия Инквизитор“. Съчинението на Розанов, както и творбите на Дмитрий Мережковски „откриват“ философско-екзистенциалната страна на този толкова необикновен период в историята на Русия.

Василий Розанов, свързал житейската си съдба с тая на Достоевски, се е чувствал и негов идеен наследник. У Розанов, този „Фьодор Карамазов, станал писател“<sup>1</sup>, е ярко присъствието на темата за „богостроителството“. Известна е също тъй и враждата му към християнството, която Шестов (в есето си върху Розанов от 1930 г.) обяснява именно с опитите му за „богостроителство“. Идеята, пропита от нищезански патос, че християнството по някакъв начин е свързано с Божията смърт, че самото то е убило Бога, че да бъдеш християнин, значи да се откажеш от Бога, е основополагаща в критичния коментар към „Легендата“ на Достоевски. Такова е мнението на Лев Шестов<sup>2</sup>, на когото мислите на Розанов са твърде близки. Общ е техният стремеж да се утвърждава трансцендентното битие на Бога от старозаветната традиция. Споделяно от Шестов е и виждането на Розанов, че „християнският Бог е също така слаб и немощен пред лицето на Необходимостта, както Епиктет или който и да е от смъртните“<sup>3</sup>. Безсилието на християнския Бог пред злото в света, респективно — трудностите пред теодицеята, която толкова занимава Розанов, обяснява неговите драматични търсения на твърда „опорна точка“ в религиозните виждания на Достоевски, а и тенденциозния му донякъде коментар.

Подобно на Мережковски, макар и с други акценти, Розанов създава един синтез на християнство и езичество, през призмата на който иска да види и Достоевски. В лекциите си за Розанов Андрей Синявски казва: „Четейки Розанов, ние като че ли се люлеем на люлка, излитайки ту към християнството, ту към езичеството, между библейския апокалипсис и актуалните събития от нашата съвременност. Розанов е също толкова остросюжетен, както е остросюжетен Достоевски, когото Розанов безусловно е наследил.“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Бердяев, Н. Самопознание. — Обществени науки, 1989/6, с. 225.

<sup>2</sup> Шестов, Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964, 95—96.

<sup>3</sup> Пак там, с. 96.

<sup>4</sup> Синявский, А. Из лекций о В. Розанове. — Общ. науки, 1990/2, с. 176.

Критичният коментар на Розанов е написан в края на XIX в., през 1894 г. Въпросите за вината и страданието, за произхода на злото и теодицеята са в центъра на анализите.

Нека да припомним, че преживяването на вината и у Кант, и у Достоевски стои в основата на морала. Неслучайно в чувството за вина Ницше вижда прикрито християнство, обект на неговите жестоки атаки. А християнската мисъл на Достоевски „надстроява“ върху вината своеобразна метафизика на страданието. Тя е предмет на коментара на Розанов, създаде специална схема на религиозен светоглед, в която се е опитал да вмести най-съкровените мисли на Достоевски за вината, страданието, изкуплението и спасението на човека и човечеството. Три са опорните точки в предлаганата схема. Към тях според руския мислител е прикрепена съдбата на човека. Това са три библейско-исторически акта: 1) акт на грехопадението — той обяснява това, което е; 2) акт на изкуплението — той обещава и окуражава човека да изтърпи това, което е; 3) акт на вечното възмездие за доброто и злото, окончателното тържество на истината, на правдата; той влече човека към бъдещето<sup>1</sup>. В конкретния анализ на части от „Братя Карамазови“ е показано как великото сътресение (не само у Иван Карамазов, но явно и в душата на самия Достоевски) се дължи на това, че е подложен на съмнение първият акт и е отхвърлен не като невъзможен, а като ненужен третият акт. Руският автор проникновено отбелязва, че никога разколебаването на религиозните подпори не е било толкова фатално, защото в производението на Достоевски срещу Бога възстава именно божеското в човека — чувството му за справедливост и съзнанието му за собствено достойнство.

Известните изказвания на Достоевски за всеобщата вина, респ. за необходимостта от страдание, получават и твърде превратни интерпретации. Реалните трудности, с които се сблъскват коментаторите на Достоевски, понякога изиграват злощастна роля, мотивирайки потребността от страдание за руския народ. Към спекулативните тълкования на Достоевски неволно се включват и разсъжденията на Розанов. Той следва един от традиционните пътища на теодицея — приписвайки на душата свойството да унаследява всички натрупани злини, всички пороци на човечеството, всички негови грехове още от първородния. По-нататък логическото извеждане на необходимостта от страдание на всички и пречистващото значение на всяко страдание е очевидно. Розанов казва: „Ние носим в себе си маса престъпност и с нея — страшна виновност, която още с нищо не е изкупена. . .“<sup>2</sup> Като се позовава нееднократно на изказвани в „Днев-

<sup>1</sup> Розанов, В. Легенда о Великом Инквизиторе. Берлин, 1924, 56—57.

<sup>2</sup> Пак там, с. 119.

ник на писателя“ мисли, руският литератор и философ фактически оправдава всяко страдание. Отнесено към по-сетнешната историческа съдба на Русия, това мнение вече придобива твърде зловещ оттенък и още по-явно се откроява различието му с общия дух в творчеството на Достоевски. Но и без този „превод“ на Розановата теория в областта на конкретно историческото лесно се фиксира несъответствието между неговите идеи и тезисите на Достоевски. Преди всичко по въпроса за страданието на децата — този толкова характерен в романите на Достоевски момент. Според Розанов невинността на децата, подложени на страдание, е само привидна. Тяхната непорочност нищо не би трябвало да ни говори. В себе си те носят и неполучилите възмездие стари грехове, пороци от предишните поколения. Много е неудачно такъв опит за теодицея изобщо да бъде съпоставян с тревожните мисли на Достоевски. Той е отхвърлен от руския писател така категорично, както е отхвърлен и от Кант. И в това отношение е поразително съзвучието между двамата велики хуманисти: „Но какъвто и да е произходът на моралното зло в човека, сред всички начини за представяне на разпространението и продължението на моралното зло от всички членове на човешкия род и във всички поколения, най-неприличният е, когато това морално зло си го представят като преминаващо към нас *по наследство* от прародителите.“<sup>1</sup>

Такъв подход, предлаган от Розанов, напълно би обезсмислил „връщането на билета“, пък и всички други терзания на Иван Карамазов. Че това е съвсем чуждо на Достоевски, признава и Розанов, като отбелязва, че за писателя страданията на децата са нещо абсолютно, *без предишстваща вина*<sup>2</sup>. Оттук разминаването между Розанов и Достоевски, или между съгласието с всяко и за всички страдание и категоричното отхвърляне на безпричинното страдание, се задълбочава. Може да се говори още много за това несходство, което всъщност формира и два различни религиозни светогледа, но то излиза извън замисъла на предлагания текст.

Към духа на „новото религиозно съзнание“, стремящо се да „разчупи“ историческото християнство и догматичния му характер, да възстанови значението на проблема за светостта на плътта и т. н., принадлежи и Дмитрий Мережковски. Неговото нетрадиционно разбирано християнство също е опит за синтез между християнски и езически елементи с главно внимание върху двете начала, изграждащи основната опозиция — Христос и Антихрист. В първите изследвания на Мережковски върху Христос и Антихрист в руската литература се изтъква религиозната полярност на тези две начала

<sup>1</sup> Кант, И. Религия в пределата на разума. — В: Кант, И. Трактати и писъма. М., 1980, с. 111.

<sup>2</sup> Розанов, В. Цит. съч., с. 120.

в светогледните представи на Толстой и Достоевски. Сред множеството антагонични двойки, върху които се гради новото християнство на руския символист (добро — зло, Изток — Запад, дух — плът и др.), е видна и опозицията Толстой — Достоевски. Ясновидецът на плътта и езичникът Толстой е изправен срещу ясновидеца на духа и християнина Достоевски. Мережковски е автор и на други „формули“ за Достоевски. „Пророк на революцията“ е наречен писателят в едноименното изследване, посветено на живота и дейността му (1906), и това название завинаги се установява в руското достоевско-ведение.

Творбите на Мережковски върху Достоевски, едни от първите в руския религиозно-културен ренесанс, възкресяват значението на писателя и го приобщават към „съвременната руска трагедия“. Но Мережковски не е автор, който се стреми да „решава“ Достоевски; напротив, той постоянно е изтъквал именно антиномичния характер на творчеството на Достоевски, неразрешимостта на конфликтите и за следващите исторически периоди. А символизмът е гледната точка, от която Мережковски се стреми да обясни единствения според него писателски опит за преодоляване на основното противоречие между религията и морала, за решение на вечния проблем на теодицеята. Това Достоевски прави не с религиозното си съзнание, а с художественото си ясновидство, възплътено във видението на Альоша (видението на Богочовека). Според Мережковски тук Достоевски е надникнал в неизмеримо далечното бъдеще; неговата позиция е извънвременна и извънпространствена, несетивна, безкрайна, мистически реална. Видението на Альоша е „последният Символ, последното Съединение“<sup>1</sup>. Синтезът, за който нетрадиционното християнство на Мережковски толкова настоява, е осъществен очевидно в есхатологията на Достоевски. С категориите и терминологията на Достоевски руският символист гради перспективите пред съвременното европейско човечество в духовно отношение — религията на последното велико Съединение<sup>2</sup>. Именно това Съединение е призвано да осъществи „новото религиозно съзнание“. В разбиранията на Мережковски то е стъпка нататък, доразвитие на идеите на Достоевски. В руската култура е неизбежен синтезът между „тезиса“ — религиозното съзерцание на Плътта у Толстой, и „анти-тезиса“ — религиозното съзерцание на Духа у Достоевски. По такъв начин на Достоевски е отредена важната роля на конститутивен елемент в „новото религиозно съзнание“ като ядро на руското религиозно пробуждане.

<sup>1</sup> Мережковский, Д. С. Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1912, с. 242.

<sup>2</sup> Мережковский, Д. С. Л. Толстой и Достоевский. СПб., 1901, с. 358.

Мережковски не проблематизира възможността от сравнение между Достоевски и Кант, напротив, вижда неговата необходимост. Според руския символист „контактите“ между Достоевски и Кант са „контакти“ между „Братя Карамазови“ и „Критика на чистия разум“ — така, както твърди в съчинението си и Я. Голосовкер. Но за разлика от Голосовкер, представящ романа като критика на Кантовата „Критика“, при Мережковски съотношението е обратното. Не „вледеняващият душата“ антиномизъм у Кант е отричан в полза на Достоевски. Напротив, по-страшен сега е героят на Достоевски, носител на раздвоеното и несигурността на самия писател — същият този Дявол, за когото Голосовкер казва, че е рожба на Кант. Зад Дявола Мережковски вижда не Кант, а Достоевски — героят му е изразител на съмненията, на безпокойните колебания на своя създател: „Не ни ли се струва, че този Дявол независимо от кучешката си опашка и това, че „философията не е негова специалност“ (думи на Достоевски към Кавьолин — б. м., Н. Д.), все пак не без полза за себе си е прочел „Критика на чистия разум“? Волтерианците от XVIII и от нашия век (защото и в нашия век те не са малко, макар и вече под други имена), разбира се, биха се справили с този Дявол без особена трудност. Но може би на умове в известна степен по-точни, по-критични и от „волтерианците“ — на умове от рода на Паскал и Кант, би им се наложило все пак да се поборят, да покажат мъжество с тоя п р и з р а к, за да изтребят „десетхилядната частица“ съмнение или вяра, които той внушава“<sup>1</sup>.

В такъв дух са разсъжденията на Мережковски и около образа на Кирилов от „Бесове“ — чест обект на коментари, вероятно поради неговото „ницшеанство“, към което руският символист има особен афинитет. Пред несигурността в религиозните убеждения на Достоевски е дадено предимство на Кантовата философия. Според Мережковски неопровержимото, к р и т и ч е с к о т о твърдение „не знам дали има Бог“ Кирилов е извратил в д о г м а т и ч н о т о „знам, че няма Бог“. Но такава грешка, казва Мережковски, е невъзможна след Кант! От тая грешка в критиката на познанието следва цялата верига от останалите, вече некритически, но и мистични грешки, които довеждат Кирилов до съвършеното безумие: „... ако няма Бог, то аз съм Бог“. Мережковски продължава, че преди да се убие Богът на разума, трябвало е (но не е било сторено от Кирилов — Ницше) да се убие „Критиката на чистия разум“, т. е. да се опровергае Кант. Но Ницше подобно на Кирилов, не опровергава Кант, не се и съгласява с него, а просто го заобикаля, ругаейки го. Всъщност Ницше не смее да спори с Кант, твърди Мережковски<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Мережковский, Д. С. Цит. съч., с. 356.

<sup>2</sup> Мережковский, Д. С. Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1912, с. 177.

Трактовката на Мережковски не само е оригинална, но е и единствената в руската култура, която дава предимство на критическата философия (като мисъл, дошла до своя край, до последния предел; видяла, съзнала този край и предел). Не в Кантовата концепция вижда Мережковски опасността от атеизъм (респективно от социална пошлост), а тъкмо в част от идеите на руския писател. Мережковски не е първият, който обвинява Достоевски в един вид прикрит атеизъм, но той е единственият, който в този план разглежда Кантовия критицизъм като ключ към преодоляване на религиозния догматизъм (олицетворяван и от Достоевски) на път към истинната религия, към религията на Края. Като тръгва от непреодоляната и непреодолимата двойственост у великия руски романист, Мережковски доразвива линията на Богочовека и създава цялостна есхатологична концепция. Въз основа на художествените видения у Достоевски той конструира и своя система на символизма.

Също в символистичен план, но без той да подчинява останалите пластове на изследването, е тълкувано творчеството на Достоевски от Вячеслав Иванов. По общо признание изключителен ерудит, или „най-добрият руски елинист, блестящ есеист, теолог, теософ, живеещ с отраженията на гръцката култура“<sup>1</sup>, В. Иванов обособява една от насоките за тълкуване на Достоевски, а именно — „философия на трагедията“.

В книгата на В. Иванов за Достоевски, написана през 1930 г., е очертана основната позиция на писателя — мистичният реализъм. Това е една особена гледна точка на волята, една качествено определена структура на нейното напрежение, която дава особен вид познание. Доколкото волята-към-добро осъзнава съществуването си, тя разкрива в себе си тази същностна мощ на познанието — наричаме я Вяра. Реализмът на Достоевски е неговата вяра, т. е. той е основан върху любовта, върху неговия опит за друго „Аз“ — като първичен, безкраен, свободен, автономен свят. Това самотранспониране съдържа в себе си постулата за Бога като реалност (по-реален от други онтологически същности); то е и акт на любов, обединяващ хората, при което всеки е отговорен за всичко и споделя общата вина<sup>2</sup>.

Във връзка с мистичния реализъм на Достоевски В. Иванов разисква и пагубното значение на атеизма по отношение на морала. Авторът на „Философия на трагедията“ е от онези коментатори на Достоевски, които акцентират върху неговата критика на атеизма. Защото издигането му в качеството на практическа норма на со-

<sup>1</sup> Бердяев, Н. Русская идея. Париж, 1946, 234—235.

<sup>2</sup> Иванов, В. Freedom and the Tragic Life (A Study in Dostoevsky). N. Y., 1952, 28-29.

циално съществуване води до влошаване и корупция на моралните стойности и постепенно до цялостното им изчезване. Моралът, който не е основан върху религията, престава да е в състояние да утвърждава дори независимостта, да не говорим за абсолютността на собствените си ценности<sup>1</sup>. Този извод от осмислянето на Достоевски ни улеснява в представите ни, какво би било отношението на В. Иванов към Кантовите идеи за самозаконния морал.

Едно малко отклонение — и Константин Мочулски атакува атеизма, но като търси непосредствената връзка между неговото утвърждаване и отхвърлянето на метафизиката. По този начин е зачеркната възможността да се търси мост между моралното учение на Кант и Достоевски. Но за разлика от повечето изследователи, които правят паралела между Кант и „Братя Карамазови“, в героя от „Юноша“, Версилов, К. Мочулски вижда въплъщение на идеята за автономията на морала и дори елементи на „Критика на чистия разум“<sup>2</sup>.

А Вячеслав Иванов? Аналогия между Кант и Достоевски той съзира в откритието, до което Достоевски достига отделно, независимо от Кант — за разликата между емпиричния и интелигибилния характер — показана от Кант и Шопенхауер във философията. Всички наблюдения на Достоевски върху природата на престъплението, добавя В. Иванов, предполагат това различие. Истинската трагедия на човешкия живот — обект на творчеството на Достоевски, е възприемаема само във външните ѝ изяви, доколкото те изразяват извънвременната и първична трагедия на „интелигибилния характер“.

Несъмнено е както общото Кантово влияние върху руския символизъм, така и конкретно тук върху неговата централна фигура В. Иванов. Изправяйки моралното учение на Достоевски срещу автономния морал на Кант, В. Иванов решава много от въпросите около Достоевски в термините и понятията на Кант. Според него Достоевски е поставил истинския ключ на трагичната загадка в царството на метафизиката, тъй като само тук ни е позволено да предположим чистата активност на свободната воля. Най-дълбоката трагедия, най-важният трагически конфликт — между свободната воля и необходимостта, се разиграва не в емпиричния свят, а в областта на метафизичното.

Това, което особено впечатлява, що се отнася до темата „Кант — Достоевски“, поставена от В. Иванов, то е неговото виждане за гносеологическите основи на разликата в двете концепции за нравствеността. Според мен в книгата си видният теоретик на руския символизъм извежда пряка връзка между критическата гносеология и атеизма с неговото релативизиране на моралните ценности. Имен-

<sup>1</sup> Пак там, с. 31.

<sup>2</sup> Mochulsky, K. Dostoevsky. His Life and Work. Princeton U-ty press, 1967, p. 531.

но доколкото в акта на познание човек идва до идеята за обектите като сътворени от него самия, казва В. Иванов, дотолкова той търси мярката на нещата в самия себе си и е изложен на изкушението да се възприема като единствен творец на всички стандарти<sup>1</sup>. А това обстоятелство, при което личността изпада в субективистична самота, е следствие от развитието на спекулативните философски системи. То довежда до превръщането на Абсолюта в метафизична абстракция, в чисто концептуалистичен фантом. Резултат от метаморфозата е разклащането не само на моралните ценности, но и на познавателните. В. Иванов цитира последната част от „Престъпление и наказание“ — от съня на Разколников („... всеки мислеше, че той единствен е носител на истината. . .“), като илюстрация на всеобщата девалвация на ценностите—„това е лудата мечта за утвърждаване на собственото Аз като супермен със следния статус — статуса на самотното мислене и желане, в което целият свят изглежда просто като пластичен материал в ръцете на един-единствен субект, надарен с магическата мощ на познанието“<sup>2</sup>.

Руският символист съпоставя гносеологията на Кант и тази на Достоевски, предполагайки, че резултатът от тази съпоставка ще открие основното различие между двамата. Реализмът на Достоевски („реализъм в най-висш смисъл“) се противопоставя на спиритуалистичните тенденции в теорията на познанието. Начинът на мислене на Достоевски в тази интерпретация отхвърля класическото противопоставяне между обект и субект и акцентира върху акта на волята и вярата. С тяхна помощ основната гносеологическа опозиция не е субект — обект, а е субект — субект. Това познание е същевременно и трансцендиране на субекта; то е постоянно насочено към друг субект, към друго „аз“, възприемано само като субект и никога като обект. Благодарение на интуитивното виждане отвъд, на проникновението, е изградена нова познавателна система, която не е разширение или допълнение на старата, а е нейна коренна противоположност. В. Иванов посочва, че любовта е единственото истинско познание, поради простата причина, че е свързана с абсолютна вяра в реалността на обичаното. Духовното проникване намира израз в безусловния прием на другото съществуване, с цялата ни воля и мисъл. Принципът на духовното проникване подчинява у Достоевски принципа на интелектуалната интуиция. А като първична, оригинална интуиция към трансцендентната реалност този принцип показва преимуществата си пред „критическия реализъм“ (който смята за незаконна употребата на ума за познание на същностите, нещата сами по себе си) и с това, че отвежда директно до личността

<sup>1</sup> Иванов, В. Цит. съч., с. 24.

<sup>2</sup> Пак там.

на Бога. Така мистичният реализъм се оказва още едно оръжие в ръцете на Достоевски, с помощта на което е удържана победа над девалвацията на моралните ценности.

Носителите на „новото религиозно съзнание“ — дейците от руското културно възраждане през ХХ в., черпят вдъхновение от християнството на Достоевски. С неговите аргументи против атеизма, главно с художественото изобразяване на фаталните му последици — развихрянето на своеволието, руските автори отстояват абсолютните стойности на доброто и злото, религиозно санкционирани. Същевременно те виждат не само критиката на атеизма у Достоевски, но в една или друга степен съзнават и стремежа му да обособи свободата на моралното действие без ограничение от Върховен регулатор, да потърси собствени, неатеистични източници на морала. Тези коментатори на творчеството на писателя разбират, че ненавистта му към атеизма може да се обясни и с непреодоляно докрай неверие, че в чисто философските въпроси на религията пред Достоевски според Сергей Булгаков са се откривали такива бездни на съмнението, които не са се и присънвали на обикновеното безгрижно и повърхностно съзнание<sup>1</sup>. Мисълта, че Достоевски сам се е *принуждавал* да вярва в трансцендентния Бог, както казва негов друг, по-късен изследовател<sup>2</sup>, тревожи създателите на „новото религиозно съзнание“ поради безспорната близост на това положение до Кантовите идеи за морала. Религиозната вяра е не първична житейска установка, а резултат от извода за нейната необходимост като гарант на морала. Но без трансцендентното битие на Бога, без Абсолюта, който да „задава мярата“, няма прегради пред релативизацията на моралните ценности. Художествената убедителност на Достоевски, показал последния резултат от загубата на абсолютни критерии за различаване между добро и зло — антропофагията, мотивира „доразвитието“ на Достоевски от разглежданите тук негови интерпретатори в желаната посока и следователно пресилено то му противопоставяне на Кантовия морализъм.

<sup>1</sup> Булгаков, С. Н. Венец терновый (Памяти Достоевского). СПб., 1907, с. 9.

<sup>2</sup> Бицилли, П. К вопросу о внутренней форме романа Достоевского. — ГСУ, Историко-филол. ф-т, т. XLII, 1945—46, с. 69.