

**Голос Русской Правды...**  
**Мысль Ф.М. Достоевского в русской интеллектуально-**  
**культурной традиции (посткантианская философская**  
**перспектива)**

**Брода Мариан\***

Профессор, Лодзинский университет,  
Лодзь, Польша.

(дата получения: ноябрь 2016 г.; дата принятия: февраль 2017 г.)

**Аннотация**

Культивируемые в интеллектуально-культурной традиции и коллективном сознании русских вопросы о России и творчестве Ф.М. Достоевского зачастую оказываются неразрывно между собой связанными. Как показывает принятая автором статьи посткантианская философская перспектива, различные познавательные попытки всегда являются актами субъектными. Поэтому познаваемые во время их реализации или созерцаемые в глубине их тайны сущность и – шире – объектность мысли Достоевского и самосознания России вообще всякий раз представляют собой корреляты определенных, участвующих в их создании субъектных смыслотворных интенций. Если так, то анализ предпосылок центральности места Ф.М. Достоевского в родных для него традиции и сознании, обнаружения многими русскими мыслителями именно в его высказываниях желанного голоса Русской Правды дает возможность произвести эвристически плодотворный анализ как мысли самого Достоевского, так и основ и характера этой традиции и сознания.

**Ключевые слова:** Достоевский, Россия, Традиция, Загадка-тайна, Посткантианская Теоретическая Перспектива.

---

\* E-mail: brodamarian@uni.lodz.pl

## Voice of the Russian Truth...

### The thought of F. M. Dostoyevsky in the Russian intellectual-cultural tradition in the post-Kantian philosophical perspective

**Broda Marian** \*

Professor, University of Łódź,  
Łódź, Poland.

(date of receiving: November, 2016; date of acceptance: February, 2017)

#### **Abstract**

Cultivated for ages in the Russian intellectual-cultural tradition and community consciousness questions about Russia and formulated within them the questions about the thought and work of F.M. Dostoyevsky remain often symptomatically integrally linked, even mutually co-assuming. As, programmatically assumed by the author of the article, the post-Kantian philosophical perspective illustrates and helps to explain, all questions and cognitive attempts always remain the subjective acts. Recognized underway, or contemplated in the depth of their mystery, the essence and, broadly, subjectivity – of Dostoyevsky's thought and Russia as such – thus constitute the correlates of the particular, creating them, subjective sense-formatting intentions. If so, the analysis of the circumstances of Dostoyevsky's central place in his native tradition and consciousness, of finding by many Russian thinkers in his own statements a desired voice of Russian Truth, creates a chance for heuristically fertile analysis of Dostoyevsky's thought, as well as the basis and character of this tradition and consciousness.

**Keywords:** Dostoyevsky – Russia – Tradition – Riddle-Mystery – Post-Kantian Philosophical Perspective.

---

\* E-mail: brodamarian@uni.lodz.pl

## Введение

В центре русской интеллектуально-культурной традиции на протяжении веков остаются вопросы о России, определяемые зачастую финалистически понимаемым замыслом «понять Россию», решить-созерцать ее «загадочность», ее представления о мире, *sacrum*, истине, человечестве и самих себе. В то же время в России почти единогласно центральное место в этой традиции и статус крупнейшего из – не только русских – писателей, мудрецов и пророков отводится Достоевскому. Вследствие этого русские вопросы о Достоевском, а также попытки его понять в коллективном сознании русских приобретают универсальный, мировоззренческий, философский, а зачастую также религиозный характер. Поэтому следует ожидать, что анализ предпосылок центральности места этого автора в русской интеллектуально-культурной традиции, в частности, анализ культивируемого в ней способа понимания Достоевского и в то же время также самой России, мира и самих себя, создает возможность эвристически плодотворного анализа как мысли великого писателя, так и основ и характера коллективного самосознания его соотечественников. Так происходит тогда, когда используются возможности, создаваемые посткантианской философской перспективой.

На протяжении многих веков существования философии ее концепции создавались с субъектным убеждением, что они являются – могут и должны быть – знанием одновременно всеобщим (универсального масштаба, охватывающим бытие в целом), необходимым (идентифицирующим необходимые, а не только фактические структуры, законы и свойства мира) и объективно важным (формулируемым им утверждениям должен был соответствовать внесубъектно уже сформированный объективный порядок, подтверждаемый опытом). Их создатели были тогда при воспринимаемом ими как самоочевидное убеждении, что познание имеет пассивный характер и его целью является просто идентификация и мысленное воспроизведение порядка «самого бытия», что, впрочем, соответствовало (и по-прежнему соответствует) распространенным представлениям о цели и характере познания. Основанием

для понимаемых философских концепций (за исключением концепций, создаваемых скептиками) и многочисленных теорий, по крайней мере интенционально научных, было эксплицитно или имплицитно формулируемое предположение об идентичности бытия и мышления, одновременно обосновывающее познаваемость бытия и воссоздающе-отчетный характер познания (Siemek 1977. 26–27).

Многие исследователи, которые не только «занимаются» философией или той или иной научной деятельностью, сегодня также думают о мире либо о своем представлении о нем (уже имеющемся или только искомом) подобным образом, де-факто не принимая к сведению последствий кантианского перелома в философии и мышлении вообще. Ибо посткантианское сознание является сознанием того, что познающий субъект неизбежно участвует в конституировании и формировании вновь и вновь познаваемой и объясняемой предметности. Поэтому она не может быть познаваема и объясняема без наложения на нее сетки понятий, теоретических конструкций и моделей (или точнее – без размещения ее в них), независимо от того, осознает ли данный исследователь или познающее лицо этот факт или нет (Siemek 1982. 42–44). Это касается как любой теоретической, философской и научной концепции, в частности, всяческих интерпретационно-объяснительных схем, мировоззренческих концепций или литературных высказываний, так и схем обыденного, здравого, идеологического мышления и т. п.

Если это так, только мифической, ностальгической тоской может оставаться древняя вера в единственную, великую, все объясняющую эксклюзивным (и в то же время интерсубъектным, сверхколлективно важным) образом философскую концепцию, научную теорию, мировоззренческую или идеологическую и т. п. формулу, а осознание неизбежной частичности, относительности, историчности, ситуативности и т. п. всякой (также, что обычно самое трудное, – собственной) точки зрения или познавательной формулы поэтому должно потенциально открывать ее (и субъекты, связанные с ней) к потребности и возможности диалога с другими.

### Основная часть

Центральной темой и ведущим лейтмотивом всех дней заседания *XIV Symposium International Dostoevsky Society* в Неаполе в 2010 году оказалась в неожиданной для меня степени (что стало непосредственной причиной моего интереса к рассматриваемому вопросу) проблема: могут ли неправославные и нерусские «понять Достоевского» или возможность такого «понимания» остается лишь эксклюзивной способностью православных верующих, в особенности русских. Более того, для почти всех выступавших русских (единственным отмеченным мной исключением был правнук великого писателя Дмитрий Достоевский) это де-факто было не постановкой проблемы, а поводом для выражения понимаемого как само собой разумеющегося сомнения в необоснованных претензиях неправославных и нерусских мыслителей, исследователей и читателей на возможность «понимания (ими. – М. Б.) Достоевского». Нерусские и неправославные участники симпозиума, не соглашаясь с ними, представляли, в свою очередь, зачастую диаметрально противоположную точку зрения, вследствие чего вместо диалога (предполагающего, как принято, какую-то действительную открытость к аргументам оппонента) ход заседаний определили два параллельно произносимых монолога.

Дистанцируясь от соблазна (в особенности априорно) отнести свою позицию к какой-либо из таким образом сформировавшихся сторон подобных споров (и в то же время памятуя об отмеченных выше последствиях кантианского перелома в философии), я предлагаю прежде всего более тщательно присмотреться к их общей природе, а также задуматься над предпосылками возможности появления пространства реального диалога между участниками. Осознание неизбежного наличия субъективного момента или аспекта всяких объектных структур и вовлеченных в них более конкретных интерпретационно-объяснительных схем, а также сопровождающих их, ибо ими – сознательно или имплицитно – предполагаемых и применяемых, способов восприятия, концептуализации и

проблематизации, описания и оценки мира остается неизменно важным для самосознания каждого познающего, исследователя и читателя – как в его индивидуальном, так и коллективном или общественном аспекте. Свою неслучайность, источники, характер и условия обнаруживают в таком случае в особенности – замеченные хотя бы как раз во время неаполитанских споров о возможности «понимания Достоевского» – тенденции к радикальной поляризации взглядов и позиций, формулируемых по отношению к гораздо более общему вопросу о возможности «понимания» кого- или чего-либо.

Вопрос о возможности «понимания Достоевского» касается (требуя при этом применения соответственно различных методов, способов анализа и интерпретации) всего творчества, позиции и личности писателя – как его литературных высказываний, выраженных в виде романов и рассказов, так и статей или публицистических выступлений. Ведь *Дневник писателя* или *Речь о Пушкине* являются не просто интерпретацией исторического социального, ментального, культурного, политического и религиозного контекста, но, как *Преступление и наказание* или *Бесы*, участвуют в конституировании и установлении этого контекста, концептуализируя его определенным образом. Во всех сферах своей жизни и творчества Федор Достоевский искал Истину, способную не только объяснить, но и преобразить мир; хотел идентифицировать и высказать Истину, самоопределиться в Истине и участвовать в осуществлении Истины.

В более общем плане каждое из человеческих высказываний участвует в создании собственного контекста, обнаруживает и определенным образом освещает его, артикулируя – более или менее непосредственным и индивидуализированным образом – его смысл посредством проблем, которые оно само ставит. В нем содержится «некое добавочное значение, которое выходит за рамки своей исторической базы, несмотря на то, что такую историческую, социальную или политическую базу можно обнаружить, однако, в тот момент, когда оно „высказано“, преобразовано в стихии логоса; отныне это слово сможет использоваться также в иных исторических

ситуациях и быть понято» (Ricouer 1978. 257). С другой стороны, в той степени и мере, в которой этот таким образом понимаемый контекст находит – и не находит – свое соответствие в идентифицируемой-прочитываемой другими действительности, исторической и современной, учет этого контекста может одновременно помогать в обнаружении и анализе предпосылок и условий разнообразных появляющихся способов прочтения, выражения и интерпретации этих высказываний и позиций, а также проблем, связанных с ними.

Любая попытка понимания, определяемая как вопросами Достоевского о России, так и вопросами других о Достоевском и России, всегда остается субъективным актом, а обнаруживаемые или созерцаемые в результате ее реализации предполагаемая сущность и шире – предметность личности и мысли Достоевского или России и русскости вообще – не являются «вещью в себе», чем-то находящимся совершенно за пределами познавательного процесса, а представляют собой коррелят определенной смыслообразующей интенции. В рамках посткантовской философской перспективы становятся возможны идентификация и анализ способов, которыми характер субъектных объяснительных конструкций – в особенности представляющий собой их мыслительно-аксиологическое априори, комплекс основных предпосылок, концептуализаций и решений – участвует в конституировании и создании познаваемой предметности (Siemek 1978. 37–45). Свою неизбежную неполноту и проблематичность обнаруживают тогда не только конкретные способы ее теоретико-методологического представления, но также сама интенция-формула «понимания», многими своими авторами де-факто выносимая за пределы производимой ими и шире – полагаемой вообще необходимой, правомерной или обоснованной – проблематизации.

Осознание неизбежного присутствия субъектного аспекта, смысла и характера результатов подобных попыток, а также предпосылок и условий их жизнеспособности и значения в своей коллективной традиции, а также собственных с ней связей в таком случае не должно вести к разрыву с этой

традицией; оно позволяет сохранить с ней, а также с участниками иных социально-культурных коллективов диалогическую связь, углубить самосознание, создать «расщелину» интеллектуальной дистанции и субъектной свободы; осознать, что ответ, искомый в желании «понять Достоевского» или «понять Россию», неизбежно касается также самого задающего вопросы. Оно помогает осознать, что «„субъект” сам всегда является неотрывным компонентом своей всякий раз возникающей „объектности”» (Siemek 1978. 38) и вследствие этого лучше понимать, кем – как в личностно-экзистенциальном, так и в социально-коллективном смысле – является и что хотел бы обрести некто, кто пытается «понять Достоевского» и «понять Россию» именно таким, а не иным образом, почему не удается окончательным – эксклюзивным и в то же время универсально, сверхколлективно важным – образом де-факто достичь подобной цели, но, несмотря на это, этот некто не перестает чувствовать потребность осуществления новых попыток и приложения новых усилий.

До некоторой степени модифицированная формула «понять/понимать Достоевского – понять/понимать себя» может быть, как я думаю, отнесена также к мыслителям, исследователям и читателям нерусским и неправославным, пытающимся «понять/понимать Достоевского». Ибо то, каким образом они воспринимают рассматриваемый вопрос, как проводят свои исследования и анализ, какие теоретико-методологические предпосылки и схемы в них используют и т. п., всякий раз определяет их интеллектуальную идентичность. Поэтому по отношению к ним можно также использовать эвристическую формулу: «скажи мне, как ты изучаешь и пытаешься „понять/понимать Достоевского”, и я скажу тебе, что ты на самом деле исследуешь и каким исследователем ты являешься».

Вместо того чтобы абсолютизировать недиалогичную противоположность «понимания» и «непонимания», в рассматриваемом случае (впрочем, не только) в отношении к Достоевскому или русским и России вообще более обоснованно говорить о различных типах и более конкретных способах



понимания анализируемой объектности. Если так, углубленный самоанализ собственного понимания мира, а также рефлексия над способами понимания мира, себя и нас другими позволяет лучше и полнее понимать интеллектуальную и исследовательскую идентичность, свою и других, чувствовать неизбежное присутствие и последствия субъектной черты объясняемой предметности, более самосознательно понимать и ее, и других, и себя...

Для того чтобы действительно поставить – и объяснять – проблему характера, источников и условий мощной дихотомичности взглядов и позиций в спорах о возможности «понимания Достоевского», «русской души», православия, русских или России, а также во многих других подобных спорах, конечно, не обязательно относящихся к русским вопросам, необходимо прежде всего осознать в особенности существование двух принципиально различных типов знания, а также сопровождающих их концепций истины и характера объектности, которых это знание, предполагая их, касается, – сакрального и профанного. Ибо сфера *sacrum*, сфера священного, имеет свой собственный, своеобразный род перцепции, объединяющий нравственные и когнитивные аспекты актов восприятия. «Моральное содержание предоставляется непосредственно в акте восприятия и понимания, поскольку акт сливается с моральным признанием» (Kołakowski 1998. 190). Религия является «областью культа, где понимание, знания, чувство участия в окончательной действительности (речь не обязательно идет о личном Боге) и нравственная обязанность возникают как единый акт, который можно, правда, разбить на отдельные классы метафизических, моральных и других утверждений, но ценой неизбежного искажения истинного акта поклонения» (Kołakowski 1998. 190). Понимание слов там совпадает воедино с чувством участия в священной реальности, а эти слова – и знание (истина), которое они выражают, – понимаются одновременно как реальные передатчики энергии (мощи и действенной силы), происходящей из сферы *sacrum*.

Вследствие этого в мышлении – о себе, собственном сообществе и мире – в

категориях священного знания стирается, если использовать классификацию Макса Шелера, существенное отличие отдельных типов знания: 1) нацеленного на достижение технического господства над природой, обществом и историей, 2) касающегося существенного, просвещающего, а также 3) метафизического, освободительного, направляющего человека по пути к так или иначе понимаемому Абсолюту, позволяющего – как верится или хочется верить – справиться с проблемами своей случайности, ситуативности, ограниченности, партикулярности и т. п. (Scheler 1987. 415–426). Связанные с названными типами знания роли исследователя-специалиста, философа-мудреца и священника-спасителя в таком случае переплетаются друг с другом, руководимые идеей «высшего синтеза» и «интегральной истины» в ее интенционально «самом глубоком смысле» (Carrère d'Encausse 1988. 381). Понятие истины становится проникнутым сакральными, этическими и эстетическими содержаниями, выражая желаемое – требуемое и предполагаемое – единство святости, добра, истины, справедливости и красоты, а обычное, профанное знание-истина становится лишь несамостоятельным, требующим преодоления «моментом» высшей, цельной Истины (Соловьев 1988. 187–194, 199–204). Все пронизывает все и переплетается между собой, а вся реальность, более или менее непосредственным образом, относится к ее предполагаемой «сущности» – «центру», «сердцу» или «душе» – якобы эксклюзивным образом познаваемой носителями или обладателями-участниками этой Истины (Broda 2011. 39–52).

Сакральное знание, повторим, является принципиально отличным от знания профанного, а особенно сильно оно отличается от эмпирического или вообще научного знания, которое всегда – если оно действительно сохраняет свой эмпирический и научный характер – должно сопровождаться самосознанием собственной относительности, историчности, частичности, процессуальности, феноменализма, диалогичности, потребности соответствия определенных требований межсубъектной верифицируемости формулируемых утверждений, факта участия в конституировании исследуемой-

предполагаемой предметности посредством используемых теоретико-объяснительных конструкций и т. д. Насколько составляющие языка, имеющие явную эмпирическую отнесенность, универсальны в том значении, что принципиально «переносимы» из одного культурного сообщества в другие, настолько же язык *sacrum* не универсален. Ибо акты культа, в состав которого он входит, не сохраняют своего сакрального смысла при перенесении их за пределы сообщества верующих; «слова одного языка можно, конечно, перевести на другой, но это невозможно сделать с их религиозным значением» (Kołakowski 1998. 197).

Отмеченное выше существенное отличие сакрального и профанного знания имеет – что непосредственно важно в контексте рассматриваемого спора о возможности «понять» Достоевского и шире – «русскую душу», русских или Россию – просто фундаментальное значение для значительно более общего вопроса трудности межсообщественного, межрелигиозного или межкультурного взаимопонимания и диалога. Это касается, в частности, проблем и трудностей взаимопонимания и возможности по крайней мере некоторого согласования своих и чужих представлений, относящихся к себе (собственному сообществу и своему переживанию и пониманию мира) и другим (чужим сообществам и их способам переживания и понимания мира) в ситуации, когда обе стороны думают о себе в категориях сакральных или квазисакральных (Szczukin 2001. 386–388). Схематически это выглядит так: собственное знание рассматривается в этом случае – осознанно или имплицитно – как своего рода сакральное знание, результат эксклюзивного опыта *sacrum* и Истины. Аналогичные же представления других о тебе и твоём знании воспринимаются как узурпация обладания таким знанием, подвергающая его – уничтожающей их первоначальный, субъектный смысл – редукции к значениям, критериям рациональности, стандартам правомочности и методам обоснования и т. п., свойственным профанному знанию. Вследствие этого как бы автоматически обнаруживается их иррациональность, отсутствие эмпирических оснований или явное несоответствие представлений других о

тебе и твоём способе переживания и понимания мира данным, которые предоставляет «обычный» опыт и «объективное» наблюдение и т. п.

Последствия контраста и несоразмерность между способом восприятия собственного сообщества и собственного способа переживания и понимания мира и самого себя и способом своего понимания аналогичных представлений и позиций других, связанные с отличием обоих представленных выше типов знания, могут, однако, обнаружиться также – в до некоторой степени модифицированной форме – еще и в других формах и ситуациях. Во-первых, тогда, когда чужое сообщество и его способ постижения мира не воспринимаются, понимаются и оцениваются в категориях профанного знания, а понимаются де-факто как своего рода анти-*sacrum*, анти-Истина и *coincidentia oppositorum* наоборот – единство и полнота антиценностей (Ticháľaz 2004. 171–173). Во-вторых, тогда, когда, дезавуируя со сциентистским чувством превосходства какое бы то ни было сакральное знание вообще, собственное сообщество – по крайней мере в его наиболее якобы развитых интеллектуально сегментах – признается окончательно свободным от подобной наивности, а квазисакральные представления «чужих» о себе разоблачаются как смесь «детской» фантазии и инфантильности.

Во многих случаях не обходится без симптоматичных автомистификаций: слишком легко отвергнутое *sacrum* мстит за это – интенционально профанные и декларативно научные категории, ценности, персонификации, свойства, интересы и т. п. неосознанно приобретают смысл квазисакральный, становясь маскировкой *sacrum*. «Происходит инверсия значения, превращение земной формы выражения сакрального в сакральное воплощение и выражение земного» (Бакулов 2003. 272). Проявления ее присутствия можно обнаружить не только в многочисленных попытках рационализации или онаучивания разнообразных традиционных категорий типа «национальной души» или «национальной идеи» – де-факто по-прежнему понимаемых как исключительные и в то же время сверхпартикулярные, универсальные или общечеловеческие. Ибо с проявлениями подобной маскировки мы можем

зачастую встретиться также во многих – интенционально противопоставленных им и, по замыслу своих создателей, как раз необремененных включением в *sacrum* – альтернативных теоретических категориях типа «национальный характер» или «национальная точка зрения» и т. п. Как представляется, человеческое мышление – философское, идеологическое, здоровое, обыденное, а нередко также интенционально научное – объединяет в себе элементы двух принципиально отличных типов знания, сакрального и профанного, колеблясь вследствие этого между *sacrum* и *profanum* (Schelegel 1987. 389–397).

С осознанием отличности порядка *profanum* и порядка *sacrum*, сакрального и профанного знания, связана – в особенности в отношении христианства, а также культур и типов сознания, выросших на его почве, – потребность различения истории и эсхатологии. Наиболее обобщенно понимаемый порядок истории – это сфера природных, социальных, ментальных и культурных явлений, их структура и процессы динамики, которые можно – и следует – изучать, отставив представления о его возможном включении в превосходящий его эсхатологический контекст. А порядок эсхатологии – это порядок Создания (созданного Богом и представленного людям в форме *Явления*), его возникновения и возвращения к Богу. Поэтому учет эсхатологической перспективы, по убеждению сторонников, обнаруживает своеобразный сверхсмысл порядка истории и бренного мира, вследствие чего их структуры и процессы могут – и должны – объясняться в категориях Божественной телеологии, истинность которой, в частности, факт Спасительного Воплощения, однако, невозможно доказать в категориях профанного, научного, эмпирического знания. Но в рамках этого последнего возможно «светское» изучение и анализ религиозных явлений, так же, как и иных, в отношении их интеллектуальных форм и содержаний, условий жизнеспособности или ментальных и социальных функций. Аналогичным образом возможна (а в глазах последователей также необходима, обоснованна и особенно важна) интерпретация и объяснение явлений, принадлежащих к

порядку истории, в категориях сакрального и эсхатологического знания (Broda 2001. 69–71, 151, 201–203, 216–218).

Однако следует всегда осознавать существование не только обоих – несводимых друг к другу без искажения их первоначального смысла – типов знания и связанных с ними концепций истины и типов предметности, но и потребности идентификации и анализа источников, а также тенденции ослабления и стирания ясности подобного различения, их проявлений, метаморфоз, конкретизации и форм маскировки, обнаруживающихся в различных культурно-социальных, исторических и современных сообществах (Broda 2011. 39–51, 79–83, 92–93, 101–104, 441–447 и след). Значение, силу и, следовательно, их влияние на артикулируемые в русской интеллектуально-культурной традиции, а также мысли и творчестве самого Достоевского способы переживания и понимания мира следует, конечно, однако, заранее не декретировать, абсолютизировать, отрицать или маргинализировать, а непредубежденным образом, с открытостью к идентифицируемым фактам и диалогу с другими идентифицировать и изучать.

Анализируя разнообразные формы исторического и современного общественного сознания, всегда следует помнить о подвергающемся разнообразным метаморфозам, поляризациям и мистификациям сосуществованию в нем сакральных и профанных содержаний и о потребности их различения вообще, а в частности об отдельности порядка эсхатологии и истории – невзирая на то, идентифицируется ли в первых из них Истина Божественного Явления, сакральный «депозит», антропологически данная идеологическая узурпация на службе земных дел и интересов или исчезающий коррелят слишком еще поверхностных и непоследовательных или не слишком продвинутых процессов десакрализации... Ибо многие из отмеченных выше явлений и процессов связаны не столько вообще с религиозным или христианским, в частности, опытом, сколько с архаическим восприятием мира (Домников 2002. 11–14, 20–27, 640–644), дихотомизирующим способ восприятия, концептуализации и проблематизации его «собственной» и

«чужой» части, стирающим в то же время грани между *sacrum* и *profanum*, эсхатологией и историей, сотериологией и политикой, описанием и постулатом, знанием и реальностью.

В центральном течении русской интеллектуально-культурной традиции и коллективном сознании многих соотечественников Достоевского вопросы о нем и вопросы о России, русскости, человечестве, мире, *sacrum* и истине – а также попытки их понимания или созерцания их тайны – остаются (повторим, подводя итог), неразрывно связанными между собой, зачастую взаимно предполагаясь (Nehäuser 2009. 369–379). Этому способствует, в частности, очень прочная и распространенная в русской мысли и культуре тенденция к тому, чтобы видеть в России своеобразный «микрокосм» или модель мира, в русском человеке – модель человечества, а в мысли и творчестве Достоевского – воплощенный голос Русской Правды. Вследствие вышеизложенного задаваемые русскими вопросы о «русской душе», о России и самих себе – опосредованные зачастую именно вопросами о Достоевском – приобретают в их коллективном сознании универсальный, мировоззренческий и философский, а иногда также религиозный характер (Брода 2012. 199–207).

Подобным образом вопросы о России, мире и самом себе ставил сам Достоевский, разделяя – что, кроме писательского гения и интеллектуального блеска, представляется одной из предпосылок, определивших центральность его места в отечественной традиции и коллективном сознании русских – целый ряд посылок, предубеждений и общих решений, являющихся конститутивными для данной традиции и сознания. Они связаны, в частности, с выросшим на почве восточного христианства определенным типом восприятия, концептуализации и проблематизации мира, в котором преобладают эсхатологический максимализм, мистический реализм, космизм, пасхальная доминанта, идея обожения мира и связанное с ней видение перерастания профанной действительности в действительность священную, онтологизм, ориентация на тотальность, идеал цельного знания, а также аксиологически-онтологический бинаризм и стремление к преодолению его

путем окончательного согласования противоположностей, восприятие России-русскости в качестве «души» и «души мира», желание оставаться в «центре мира», мессианизм и миссионизм, тенденция к стиранию граней между историей и эсхатологией, вера в возможность выхода за рамки основных ограничений, детерминаций и природных, антропологических и исторических противоречий, понимание возможности идентификации и реализации своего коллективного посланничества, а также вызовов, связанных с ними, в категориях загадки-тайны» и т. п. (Broda 2011. 170–171, 176–178).

Одним из наиболее культивируемых в России воплощений-персонификаций искомого «ключа» к решению-созерцанию русско-общечеловеческой загадки-тайны с давних пор остается автор «Бесов» - вопросы многих его соотечественников опосредованы вопросами об Истине, воплощенной и высказанной, как они верят, именно Федором Достоевским. Нечто симптоматично аналогичное мы встречаем, заметим, у самого Федора Михайловича, но с такой персонифицирующей конкретизацией, что соответствующая вышесказанному роль искомого-найденного «ключа» принадлежит, по его мнению, Александру Пушкину. Как указывает Достоевский в своей знаменитой «Речи о Пушкине», чтобы решить «загадку-тайну» России, нужно прежде всего решить «загадку-тайну» Пушкина, который ушел из жизни «в полном развитии своих сил и бесспорно унес с собою в гроб некоторую великую тайну. И вот мы теперь без него эту тайну разгадываем» (Достоевский 1984. 149).

### **Заключение**

Финалистские замыслы «понять Россию» и «понять Достоевского» – в особенности, хотя не только, понимаемые своими авторами в категориях «загадки-тайны» – сопровождаются, обычно неосознанно, но в то же время, как показывает и объясняет посткантианская философская перспектива – неизбежно, соответствующей им проекцией смысла, априорно предполагающей определенный порядок предметности, понимаемой как



экслюзивно самопознаваемая Действительность. Намерение «понять Россию» вообще и «понять Достоевского» в частности связано и взаимоопределяется намерением понять самого себя, а констатация их «тайны» или – наоборот – представление решения их «загадки» влекут за собой определенные ответы на вопросы о природе субъекта, задающего эти вопросы, о возможности понять русскими самих себя. В обоих случаях получаемые характеристики, однако, фактически не относятся ни к абсолютизируемому в своей эксклюзивности познающему субъекту вообще, ни к самому по себе бытию, они имеют отношение к субъекту и предметности, всякий раз представляющим собой взаимосвязанные и взаимообусловленные корреляты определенного познавательного отношения. Субъект и объект познавательных отношений взаимопредполагаются там и взаимопродолжаются как результаты определенных смысловторных процессов, направляемых намерением «понять Россию» – в рассматриваемом случае опосредованным предварительным или даже не различаемым с первым намерением «понять Достоевского» – и одновременно «понять себя» субъекта, задающего вопрос о России (а также о Боге, мире, истории, истине, добре, красоте, бренности, вечности и т. п.) именно таким, а не иным образом.

Всякий раз мы имеем дело (что в подобных случаях не касается, впрочем, исключительно русских и России) с неосознанно или сознательно постулируемым де-факто видением мира, собственного сообщества и самих себя. Основные вопросы, которые приходится в связи с вышеизложенным поставить, касаются, таким образом, в частности, проблемы: почему именно принципиально такой – с принадлежащей Достоевскому или иной персонифицирующей конкретизацией-воплощением желанного голоса Русской Правды – способ восприятия, концептуализации и проблематизации действительности по-прежнему постулирует так много русских мыслителей и исследователей; что лежит в основе его коллективной жизнеспособности; какие интеллектуальные и социальные функции он выполняет в жизни русских; каковы источники и границы его русской специфики; каким образом

он влияет на процессы внутриобщественного и межобщественного взаимопонимания и диалога...

### Литература

- 1- Бакулов В. (2003). *Социокультурные метаморфозы утопизма*. Ростов-на-Дону. Изд-во «Ростовского университета».
- 2- Брода М. (2012). *Философские и нефилософские вопросы о России: Достоевский и русская культурная традиция* // Su Fëdor Dostevskij. *Visione filosofica e sguardo di scrittore* / Ред. S. Aloe. Napoli. «La scuola di Pitagora editrice».
- 3- Домников С.Д. (2002). *Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество*. Москва. Изд-во «Алетейя».
- 4- Достоевский Ф.М. (1984). *Полное собрание сочинений в 30 томах*. Т. 26. Ленинград. Изд-во «Наука».
- 5- Соловьев В.С. (1988). *Сочинения двух томах*. Т. 2. Москва. Изд-во «Мысль».
- 6- Broda M. (2011a). *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadka” Rosji*. Łódź. „Ibidem”.
- 7- Broda M. (2011b). „Zrozumieć Rosję”? *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*. Łódź. „Ibidem”.
- 8- Carrère d’Encausse H. (1988). *Le malheur russe. Essai sur le meurtre politique*. Paris. Librairie Arthème Fayard.
- 9- Kołakowski L. (1998). *Jeśli Boga nie ma*. Kraków. „Znak”.
- 10- Nehäuser R. (2009). *View of Dostoevsky in Today Russia. Historical Roots and Interpretations*// F.M. Dostoevsky in the Context of Cultural Dialogues. Ф. М. Достоевский в контексте диалогического взаимодействия культур. Budapest. “Elte”.
- 11- Ricouer P. (1978). *Historyczność a historia filozofii* // Drogi współczesnej filozofii. Warszawa. „Czytelnik”.
- 12- Scheler M. (1987). *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa. „PWN”.
- 13- Siemek M. J. (1977). *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa. „PWN”.
- 14- Siemek M.J. (1978). *Myśl drugiej połowy XX wieku* // Drogi współczesnej filozofii. Warszawa. „Czytelnik”.
- 15- Siemek M. J. (1982). *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa. „Państwowy Instytut Wydawniczy”.

- 16- Szczukin W. (2001). *Naszy // Идея в России. Idee in Russia. Leksykon ros.-pol.-ang.* T. 4. Łódź. "Ibidem".
- 17- Ticholaz A. (2004). *Platonizm w Rosji.* Kraków. „Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego”.

### Bibliography

- 1- Bakulov V. (2003). *Sociokul'turnye metamorfozy utopizma.* Rostov-na-Donu. Izd-vo «Rostovskogo universiteta».
- 2- Broda M. (2012). *Filosofskie i nefilosofskie voprosy o Rossii: Dostoevskij i russkaja kul'turnaja tradicija // Su Fëdor Dostevskij. Visione filosofica e sguardo di scrittore / Red. S. Aloe. Napoli. «La scuola di Pitagora editrice».*
- 3- Domnikov S.D. (2002). *Mat'-zemlja i Car'-gorod. Rossija kak tradicionnoe obshhestvo.* Moskva. Izd-vo «Aleteja».
- 4- Dostoevskij F.M. (1984). *Polnoe sobranie sochinenij v 30 tomah.* T. 26. Leningrad. Izd-vo «Nauka».
- 5- Solov'ev V.S. (1988). *Sochinenija dvuh tomah.* T. 2. Moskva. Izd-vo «Mysl'».
- 6- Broda M. (2011a). *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką” Rosji.* Łódź. „Ibidem”.
- 7- Broda M. (2011b). „Zrozumieć Rosję”? *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy.* Łódź. „Ibidem”.
- 8- Carrère d'Encausse H. (1988). *Le malheur russe. Essai sur le meurtre politique.* Paris. Librairie Arthème Fayard.
- 9- Kołakowski L. (1998). *Jeśli Boga nie ma.* Kraków. „Znak”.
- 10- Nehäuser R. (2009). *View of Dostoevsky in Today Russia. Historical Roots and Interpretations// F.M. Dostoevsky in the Context of Cul-tural Dialogues.* F. M. Dostoevskij v kontekste dialogicheskogo vzaimodejstvija kul'tur. Budapest. “Elte”.
- 11- Ricouer P. (1978). *Historyczność a historia filozofii // Drogi współczesnej filozofii.* Warszawa. „Czytelnik”.
- 12- Scheler M. (1987). *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy.* Warszawa. „PWN”.
- 13- Siemek M. J. (1977). *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy.* Warszawa. „PWN”.
- 14- Siemek M.J. (1978). *Myśl drugiej połowy XX wieku // Drogi współczesnej filozofii.* Warszawa. „Czytelnik”.
- 15- Siemek M. J. (1982). *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość.* Warszawa. „Państwowy Instytut Wydawniczy”.

- 16- Szczukin W. (2001). *Naszy // Idei v Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon ros.-pol.-ang.* T. 4. Łódź. "Ibidem".
- 17- Ticholaz A. (2004). *Platonizm w Rosji.* Kraków. „Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego”.

## چکیده‌های فارسی

### آواهای حقیقت روسی ...

اندیشه داستایفسکی در سنت فکری و فرهنگی روسیه

(دیدگاه فلسفی پست‌کانتی)

ماری آن برودا\*

استاد زبان و ادبیات روسی دانشگاه لودز،

لودز، لهستان.

(تاریخ دریافت: نوامبر ۲۰۱۶؛ تاریخ پذیرش: فوریه ۲۰۱۷)

موضوع روسیه و آثار ادبی داستایفسکی که ریشه در سنت فکری و فرهنگی روسیه و افکار جمعی مردم این کشور دارند، اغلب به طور جدایی‌ناپذیری به یکدیگر مربوط هستند. دیدگاه فلسفی پست‌کانتی که نگارنده مقاله حاضر نیز با آن همسوست نشان می‌دهد که تلاش‌های معرفت‌شناختی همواره، ذهنی شناخته می‌شوند. بنابراین، ماهیت و یا به بیان کلی‌تر عینیت اندیشه داستایفسکی و خودآگاهی و خودشناسی روسیه که خاستگاه اینگونه جستارها را در عمق جان خود جا داده‌است به مثابه عناصری شناخته می‌شوند که در خلق ایده‌های معنای ذهنی نقش بسزایی ایفا می‌کنند. بر همین اساس، تحلیل فرضیه‌های محوریت جایگاه داستایفسکی در سنت و معرفتی که همسو با تفکر اوست و تحلیل کشف صدای مطبوع «حقیقت روسی» که بسیاری از اندیشمندان و متفکران روس تنها در گفتمان او یافته‌اند، امکان تحلیل اکتشافی پرباری از اندیشه خود داستایفسکی و ریشه و ویژگی‌های این سنت و آگاهی را میسر می‌سازد.

واژگان کلیدی: داستایفسکی، سنت، رمز و راز، دیدگاه نظری پست‌کانتی.