

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

*На правах рукописи*

**ЛИ ТЯНЬЮНЬ**

**БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА В ФИЛОСОФСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ  
Ф. ДОСТОЕВСКОГО И ВЛ. СОЛОВЬЕВА**

Научная специальность 5.7.2 История философии

**ДИССЕРТАЦИЯ**

на соискание ученой степени кандидата  
философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук,  
профессор Евлампиев И. И.

Санкт-Петербург

2022

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	3
ГЛАВА 1 Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ И ВЛ. С. СОЛОВЬЕВ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ .....	18
1.1. Тема гностицизма в творчестве Ф. М. Достоевского и Вл. С. Соловьёва	18
1.2. Размышления западничества и славянофильства о будущем человечества и их влияние на Ф. М. Достоевского и Вл. С. Соловьёва.....	27
ГЛАВА 2 БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО .....	43
2.1. Идея бессмертия как основа веры в будущее человечества («Преступление и наказание») .....	44
2.2. Негативный вариант понимания бессмертия и будущего человечества в размышлениях Ипполита Терентьева («Идиот») .....	58
2.3. Три разговора Кириллова о бессмертии и будущем человечества («Бесы») .....	67
2.4. Бессмертие и будущее человечества в философском мировоззрении Ивана Карамазова («Братья Карамазовы»).....	86
ГЛАВА 3 БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА В ФИЛОСОФСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ ВЛ. С. СОЛОВЬЕВА.....	104
3.1. От богочеловека и человекобога к богочеловечеству («Чтения о богочеловечестве»).....	104
3.2. Преемственность идей Соловьёва по отношению к идеям Достоевского («Три речи в память Достоевского»).....	125
3.3. Теократия и судьба России («История и будущность теократии»).....	137
3.4. Смысл любви в будущем человечества (работа Соловьёва «Смысл любви»).....	148
3.5. О причинах кризиса в позднем мировоззрении Вл. С. Соловьёва («Три разговора о войне, прогрессе и конце мировой истории»).....	166
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	171
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ .....	181

## ВВЕДЕНИЕ

### **Актуальность темы исследования**

Русский писатель Федор Михайлович Достоевский (1821–1881) — не только великий писатель, но и важный представитель русской философии XIX века. В молодости Достоевский был приговорен к смертной казни за участие в социалистическом движении. Позже он был сослан в Сибирь на каторгу. После каторжных работ Достоевский просил своего брата прислать ему философические работы Канта и Гегеля. Хотя философское мировоззрение Достоевского явно отличается от мировоззрения Канта и Гегеля, но этот факт по крайней мере показывает, что с молодости Достоевский размышлял о самых сложных вопросах философии. Мировоззрение Достоевского отлично от философии Канта и Гегеля, однако идеи, выраженные в романах Достоевского, повлияли на русскую философию Серебряного века, это неоспоримый факт. В пяти своих главных романах Достоевский касается всех аспектов русской философии XIX века. Большое количество глубоких философских вопросов затрагивается также в неопубликованных рукописях Достоевского и в «Дневнике писателя», например: «Маша лежит на столе», «Социализм и христианство», «Два самоубийства», «Приговор», «Сон смешного человека», «Пушкинская речь» и так далее. В этом смысле изучение философского мировоззрения Достоевского имеет очень важное значение.

Владимир Сергеевич Соловьев (1853-1900) — величайший и известнейший профессиональный философ в истории русской философии. Отец Владимира Соловьева, Сергей Соловьев — великий историк, также профессор Московского университета. В молодости Соловьев заинтересовался материализмом, социализмом и атеизмом, как Достоевский своей в молодости, но скоро вернулся к христианскому мировоззрению. Он послал свою кандидатскую диссертацию «Кризис западной философии (против позитивистов)» Достоевскому, бывшему в то время уже великим писателем, и получил

одобрение Достоевского. Позже Соловьев создал серию классических работ, «Философские начала цельного знания», «Чтения о богочеловечестве», «Критика отвлеченных начал». В этих произведениях Соловьев выразил важное учение русской философии: учение о всеедином сущем (концепция всеединства). Но главная цель Соловьева заключалась в понимании исторической миссии русского народа. Поэтому после завершения этих работ Соловьев обратился к построению теократической модели истории. Главными достижениями этого периода являются «Великий спор и христианская политика», «Духовные основы жизни», «Национальный вопрос в России», «История и будущность теократии», «Россия и Вселенская церковь» и так далее. Труды Соловьева не были до конца признаны его современниками и часто рассматривались как модель истории, слишком близкая к представлениям Римско-католической церкви. В последние годы своей жизни Соловьев вернулся к изучению чисто философских вопросов и опубликовал важные философские работы «Смысл любви», «Оправдание добра», «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» и т.д. В то время, когда он жил и творил, было мало людей, которые могли понять его, его философское мировоззрение часто подвергалось критике. Только после смерти Соловьева в 1900 году русские философы осознали значение его системы как универсальной основы национального мировоззрения. В некотором смысле и Соловьев, и Достоевский являются основателями великой школы русской философии. Сравнительное изучение философского мировоззрения Достоевского и Соловьева имеет огромное теоретическое и практическое значение.

Вопрос о будущем человечества является важнейшей теоретической темой в истории русской философии. С начала XIX века многие писатели, философы и мыслители размышляли о будущем человечества. В начале XIX века первые оригинальные русские мыслители, такие как Чаадаев, Пушкин, Одоевский и др., были близки к взглядам, выраженным декабристами. Согласно их мнению, между Россией и Европой существует большой разрыв в политическом, экономическом и культурном аспектах. Они выступали за то, чтобы Россия

ускорила темпы реформ, чтобы приспособиться к европейскому духу. Однако, понимание пути движения России в будущее у разных мыслителей было разным, и это обусловило разделение русской интеллигенции на западников и славянофилов. Первоначально Достоевский и Соловьев ориентировались на духовную традицию Чаадаева и славянофилов. В их ранних произведениях есть элемент национализма, например, в романах «Идиот» и «Бесы» Достоевский восхваляет русский народ, в «Трех силах» Соловьев пропагандирует великую историческую миссию русского народа. Тем не менее, в поздних философских произведениях Достоевский и Соловьев постепенно пришли к космополитическим взглядам. Достоевский очень ясно выразил эту идею в романе «Подросток» и в Пушкинской речи. В 1880-х годах Соловьев начал обращаться к философскому замыслу теократической утопии, на которую в значительной степени повлияла римская католическая церковь. Конечно, космополитическая склонность Достоевского и Соловьева отличается от позиции западных либералов, в сознании Достоевского и Соловьева космополитизм по сути представляет собой принятие мировой культуры, особенно христианской культуры, в то время как для современных западных либералов космополитизм представляет собой универсальную форму политики, экономики и общественной жизни, устраняющую национальные и религиозные особенности людей.

### **Степень разработанности проблемы**

Русские философы уже в конце XIX века начали анализировать философское мировоззрение Достоевского. После смерти Достоевского Соловьев опубликовал «Три речи в память Достоевского», ставшие первой попыткой философского осмысления творчества Достоевского. В начале XX века творчество Достоевского было осмыслено известнейшими русскими мыслителями: В. В. Розановым<sup>1</sup>, Е. Н. Трубецким<sup>2</sup>, Д. С. Мережковским<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Литературные очерки. О писателях и писательстве. – М.: Республика, 1996. – 702 с.

<sup>2</sup> Трубецкой Е. Н. Мирозерцание В. С. Соловьева. В 2 т. – М.: Медиум, 1995. – Том I – 606 с.; Том II – 624 с.

Л. И. Шестовым<sup>4</sup>, Н. О. Лосским<sup>5</sup>, С. Н. Булгаковым<sup>6</sup>, Н. А. Бердяевым<sup>7</sup>, С. Л. Франком<sup>8</sup>, Л. П. Карсавиным<sup>9</sup> и др.

Французские философы Ж. П. Сартр<sup>10</sup> и А. Камю<sup>11</sup> в середине XX века также анализировали философское мировоззрение Достоевского в своих философских творениях. Сартр и Камю являются типичными представителями французского атеистического экзистенциализма XX века, оказавшего сильное влияние на интерпретацию идей данными авторами. Например, в статье «Экзистенциализм — это гуманизм» Сартр считает, что слова Ивана Карамазова «Если Бога нет, то все позволено» — не теоретическое предположение, а несомненный факт. Немецкий философ Р. Лаут<sup>12</sup> — знаток философии Фихте, однако его самая влиятельная работа посвящена философской системе Достоевского. Лаут описывает систему Достоевского со строго академических позиций, пытаясь показать значение Достоевского в истории европейской философии.

Л. П. Гроссман<sup>13</sup> был одним из первых ученых, начавших изучать творчество Достоевского в советский период. Его биография Достоевского —

<sup>3</sup> Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. — М.: Наука, 2000. — 588 с.

<sup>4</sup> Шестов Л. И. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. И. Собр. соч. В 2 т. Т. 1. — Томск: Водолей, 1996. — С. 317-464.

<sup>5</sup> Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. — М.: Республика, 1994. — С. 5-248.

<sup>6</sup> Булгаков С. Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип // Булгаков С. Н. Соч. В 2 т. — М.: Наука, 1993. — С. 15-45.

<sup>7</sup> Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского // О русской философии. В 2 т. Т. 1. — Свердловск: Изд-во Урал. Уни-та, 1991. — С. 26-148.

<sup>8</sup> Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма (К 50-летию дня смерти Достоевского) // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 гг. — М.: Книга, 1990. — С. 391-387.

<sup>9</sup> Карсавин Л. П. Федор Павлович Карамазов как идеолог любви // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 гг. — М.: Книга, 1990. — С. 264-277.

<sup>10</sup> Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. — М.: Политиздат, 1990. — С. 319-344.

<sup>11</sup> Камю А. Бунтующий человек. — М.: Политиздат, 1990. — 415 с.

<sup>12</sup> Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. — М.: Республика, 1996. — 447 с.

<sup>13</sup> Гроссман Л. П. Достоевский. — М.: Молодая гвардия. 1962. — 543 с.

одна из лучших в советское время. Кроме того, Гроссман был первым, кто пытался проанализировать особенности поэтики Достоевского<sup>14</sup>. За ним следовал М. М. Бахтин<sup>15</sup>, работа которого «Проблемы поэтики Достоевского» получила мировое признание. Бахтин отмечал, что творчество Достоевского не «монологично», не является «голосом» одного только автора, а «полифонично», в нем каждый персонаж имеет свой собственный самостоятельный «голос». Очень важное значение в советское время имели работы В. Я. Кирпотина<sup>16</sup>, очень подробно и глубоко исследовавшего ранние произведения Достоевского. Огромное значение для расширения исследований Достоевского имело начатое в 1971 г. издание его «Полного собрания сочинений», главным редактором которого был В. Г. Базанов, но наиболее значительную роль в подготовке томов играл Г. М. Фридендер<sup>17</sup>, также выступивший главным редактором важной серии изданий «Достоевский. Материалы и исследования» (с 1971 г.). Фридендер обозначил тему особенностей реализма Достоевского, связанную с его определением «реализма в высшем смысле».

Весьма интересны работы Ю. Селезнева<sup>18</sup>. Хотя Селезнев умер молодым, его биография Достоевского представила новое понимание творчества Достоевского в поздний советский период.

Вл. Н. Захаров<sup>19</sup> был одним из первых, кто изучал творчество Достоевского в новую эпоху, начавшуюся в 1990-х годах. С. В. Белов был известным знатоком Достоевского, создавшим его биографию<sup>20</sup>, а также редактировавший энциклопедию о писателе «Достоевский: энциклопедия»<sup>21</sup>.

---

<sup>14</sup> Гроссман Л. П. Поэтика Достоевского. – М.: ГАХН, 1925. – 190 с.

<sup>15</sup> Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Сов. Россия, 1979. – 320 с.

<sup>16</sup> Кирпотин В. Я. Ф. М. Достоевский. Творческий путь. (1821-1859). – М.: Политиздат, 1960. – 607 с.

<sup>17</sup> Фридендер Г. М. Реализм Достоевского. – М.-Л.: Наука, 1964. – 404 с.

<sup>18</sup> Селезнев Ю. И. Достоевский. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 541 с.

<sup>19</sup> Захаров Вл. Н. Система жанров Достоевского: Типология и поэтика. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. – 208 с.

<sup>20</sup> Белов С. В. Федор Михайлович Достоевский. 2-е издание. – М.: URSS: Либроком, 2010. – 216 с.

<sup>21</sup> Белов С. В. Ф. М. Достоевский: энциклопедия. 2-е издание. – М.: Просвещение, 2010. – 743 с.

Л. И. Сараскина является известным исследователем Достоевского в современной России; она дала подробный и глубокий анализ романа Достоевского «Бесы»<sup>22</sup>, также став автором классической биографии Достоевского<sup>23</sup>. К. А. Степанян<sup>24</sup> является одним из самых известных исследователей Достоевского в современной России; он написал книгу, в которой сравнивает литературные и художественные идеи Шекспира, Достоевского и Бахтина<sup>25</sup>. Интересные работы о творчестве Достоевского создает Т. А. Касаткина<sup>26</sup>; она склонна понимать Достоевского с точки зрения религии и богословия<sup>27</sup>. Б. Н. Тихомиров провел очень подробное и глубокое исследование произведений «Преступление и наказание»<sup>28</sup> и «Братья Карамазовы»<sup>29</sup>. Н. А. Тарасова<sup>30</sup> детально проанализировала «Дневник писателя» Достоевского.

Исследование творчества Вл. С. Соловьева началось в начале XX века. Ученый-медик и писатель С. М. Лукьянов<sup>31</sup> опубликовал книгу «О Соловьеве в его молодые годы». В этом произведении Лукьянов исследовал особенности духовного опыта Соловьева, эти исследования имеют очень важное

---

<sup>22</sup> Сараскина Л. И. «Бесы»: роман-предупреждение. – М.: Советский писатель, 1990. – 480 с.

<sup>23</sup> Сараскина Л. И. Достоевский. – М.: Молодая гвардия, 2011. – 825 с.

<sup>24</sup> Степанян К. А. Достоевский и язычество (Какие пророчества Достоевского мы не услышали и почему?). – М.: Смоленск, 1992. – 96 с.

<sup>25</sup> Степанян К. А. Шекспир, Бахтин и Достоевский: герои и авторы в большом времени. – М.: Языки славянской культуры, 2016. – 296 с.

<sup>26</sup> Касаткина Т. А. Характерология Достоевского. – М.: Наследие, 1996. – 336 с.

<sup>27</sup> Касаткина Т. А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания // Отв. ред. Е. А. Тахо-Годи. – М.: Водолей, 2019. – 336 с.

<sup>28</sup> Тихомиров Б. Н. «Лазарь! гряди вон. Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении: Книга-комментарий. Изд. 2-е издание, испр. и доп. – СПб.: Серебряный век, 2016. – 560 с.

<sup>29</sup> Тихомиров Б. Н. Христос и Истина в Поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор» // «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». Статьи и эссе о Достоевском. – СПб.: Серебряный век, 1999. – 286 с.

<sup>30</sup> Тарасова Н. А. «Дневник писателя» Ф. М. Достоевского (1876-1877): критика текста: монография // Н. А. Тарасова. – М.: Квадрига; МБА, 2011. – 392 с.

<sup>31</sup> Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы: материалы к биографии. В 3 т. – М.: Книга, 1990. – Том I – 447 с.; Том II – 566 с.; Том III – 382 с.



философское и психологическое значение. Друг Соловьева Э. Л. Радлов<sup>32</sup> опубликовал книгу «Владимир Соловьев. Жизнь и учение». Племянник Соловьева, С. М. Соловьев<sup>33</sup>, опубликовал книгу «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева». Также стоит отметить, что французский философ XX века А. Кожев<sup>34</sup> (в определенном смысле он принадлежит к ряду русских философов в изгнании) в Гейдельбергском университете в Германии написал докторскую диссертацию «Религиозная метафизика В. С. Соловьева» под руководством немецкого философа Ясперса. Это тоже очень важный исследовательский документ о Соловьеве. Немецкий ученый Андреас Буллер<sup>35</sup> анализирует современное значение философии Соловьева.

В советское время о Соловьеве практически не было исследований. Только в конце 1980-х — начале 1990-х годов начинается этап интенсивных исследований. Большое значение имеет книга А. Ф. Лосева о Соловьеве<sup>36</sup>. Также книгу о Соловьеве создал известный советский философ В. Ф. Асмус<sup>37</sup>. А. В. Гулыга<sup>38</sup>, исследователь немецкой философии, обратился к изучению русской философии в 1990-е годы. В. Н. Акулинин<sup>39</sup> исследовал философию Соловьева с точки зрения традиции философии всеединства. Среди наиболее заметных исследовательских достижений — книга П. П. Гайденко<sup>40</sup> «Владимир Соловьев и философия Серебряного века». Особенностью этой книги является то, что она не только исследует собственное философское мировоззрение

---

<sup>32</sup> Радлов Э. Л. Владимир Соловьев: жизнь и учение. — СПб.: Образование, 1916. — 266 с.

<sup>33</sup> Соловьев С. М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. — М.: Республика, 1997. — 431 с.

<sup>34</sup> Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Атеизм и другие работы. — М.: Праксис, 2006. — С. 175-257.

<sup>35</sup> Андреас Буллер В. С. Соловьев и современность. — М.: Наука, 2018. — 174 с.

<sup>36</sup> Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. — М.: Прогресс, 1990. — 719 с.

<sup>37</sup> Асмус В. Ф. Владимир Соловьев. — М.: Прогресс, 1994. — 208 с.

<sup>38</sup> Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. — М.: Соратник, 1995. — 310 с.

<sup>39</sup> Акулинин В. Н. Философия всеединства: от В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. — Новосибирск: Наука, 1990. — 158 с.

<sup>40</sup> Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. — М.: Прогресс-Традиция, 2001. — 472 с.

Соловьева, но и затрагивает его идейную связь с философией русского Серебряного века после 1900 года. А. П. Козырев<sup>41</sup> изучал философию Соловьева с точки зрения влияния на него гностицизма. И. И. Евлампиев тщательно исследовал творчество Достоевского и Соловьева и подробно описал взаимодействие идей двух мыслителей. Достоевский интерпретируется в трудах Евлампиева как мыслитель, выступавший за возрождение истинного христианства, отличающегося от ортодоксального церковного христианства и являющегося развитием традиции гностического христианства; также большое влияние в трудах Евлампиева уделяется влиянию немецкой философии (прежде всего учения Фихте) на Достоевского<sup>42</sup>. Несмотря на то, что у Евлампиева нет специальной книги о философии Соловьева, его система подробно анализируется и сопоставляется с системой Достоевского в монографиях «История русской метафизики в XIX-XX веках»<sup>43</sup> и «Русская философия в европейском контексте»<sup>44</sup>.

### **Объект исследования**

Объектом исследования являются философское мировоззрение Достоевского, философское мировоззрение Соловьева и взаимоотношения между ними. Философское мировоззрение Достоевского в основном можно найти в пяти его главных романах, а также в повестях, рассказах, письмах, рукописях и «Дневнике писателя» позднего периода. Философское мировоззрение Соловьева наиболее полно изложено в его классических философских работах: «Кризис западной философии», «Философские начала цельного знания», «Чтения о богочеловечестве», «Великий спор и христианская политика», «Духовные основы жизни», «Национальный вопрос в России»,

---

<sup>41</sup> Козырев А. П. Соловьев и гностики: научное издание // А. П. Козырев. – М.: Изд. Савин С.А., 2007. – 544 с.

<sup>42</sup> Евлампиев И. И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). – СПб., 2012. – 585 с.; Евлампиев И. И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. М. Достоевского. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. 600 с.

<sup>43</sup> Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. 2-е издание. – СПб., 2020. – 920 с.

<sup>44</sup> Евлампиев И. И. Русская философия в европейском контексте. – СПб.: Изд-во РХГА, 2017. – 468 с.

«История и будущность теократии», «Россия и Вселенская Церковь», «Смысл любви», «Оправдание добра» и «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории».

### **Предмет исследования**

Предмет исследования — философские представления о ходе истории и о будущем человечества в творчестве Достоевского и Соловьева, взятые в контексте философских идей предшествующей русской философии и во взаимосвязи с аналогичными идеями немецкой философии начала XIX века.

### **Цель и задача исследования**

Цель работы — выразить в систематической форме представления Достоевского и Соловьева о будущем человечества, т. е. о конечном, идеальном состоянии, к которому должно прийти человечество в истории.

Эта цель предполагает решение нескольких задач:

— Выяснить философские предпосылки (в русской и европейской философии) представлений об истории и о будущем человечества в творчестве Достоевского;

— установить, как Достоевский понимал ход истории, основные факторы, влияющие на него, а также конечное состояние человечества в истории;

— выяснить философские предпосылки концепции истории Соловьева и его представлений о конечной цели истории;

— описать представления Соловьева об истории и о ее конечной цели;

— сопоставить представления об истории и о будущем человечества, характерные для Достоевского и Соловьева, определить элементы сходства и различия в их концепциях;

— проанализировать влияние идей Достоевского на Соловьева в его представлениях о будущем человечества.

### **Методологические основы исследования**

Методы исследования этой статьи в основном включают синхронное исследование и генетическое, диахронное исследование. Во-первых, философское мировоззрение Достоевского и Соловьева необходимо

исследовать в контексте истории русской философии, особенно обращая внимание на идеологическую связь с ранними славянофилами и Чаадаевым. Во-вторых, проследить развитие представлений Достоевского об истории в романах «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Братья Карамазовы». В-третьих, проследить развитие идей Соловьева об истории и о будущем человечества через исследование его работ «Чтения о Богочеловечестве», «Три речи в память Достоевского», «История и будущность теократии», «Смысл любви», «О войне», «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории». Наконец, необходимо путем сопоставления понять, как идеи Достоевского влияли на представления об истории Соловьева.

### **Научная новизна исследования**

— Показано, что в своих воззрениях на историю и на конечное состояние человечества в истории, Достоевский и Соловьев опирались на философские идеи П. Я. Чаадаева и А. С. Хомякова;

— Доказано, что в философском мировоззрении Достоевского представления об истории и ее конечной цели во многом определяются представлениями о бессмертии;

— Показано, что разные представления о бессмертии героев романа «Преступление и наказание» ведут их к разным представлениям о будущем человечества;

— Показано, что в романе «Идиот» рассуждения о смертной казни князя Мышкина и рассуждения Ипполита Терентьева о мертвом Христе и проблеме воскресения в реальности связаны с проблемой бессмертия в ее неортодоксальном понимании, принятом Достоевским;

— Доказано, что в романе «Бесы» Кириллов выражает понимание бессмертия, точно соответствующее христианской вере Достоевского; он не «сумасшедший», как считает большинство исследователей, а человек, пытающийся предельно точно следовать за Христом;

— Показано, что в романе «Братья Карамазовы» Достоевский, размышляя над теократическим идеалом Соловьева, дает и положительную, и

отрицательную оценку идее теократии: теократия положительна как форма всеобщего братского единения людей, но она является отрицательной и препятствует благому будущему, если понимается как сохранение традиционной церковной организации жизни;

— Проанализировано соотношение понятий богочеловека и человекобога у Достоевского и Соловьева, показано, что Достоевский понимает человекобога как отрицательное явление, препятствующее благому будущему человечества, а Соловьев — как положительное явление, способствующее этому будущему;

— Показано различие в понимании Достоевским и Соловьевым значения половой любви по отношению к достижению окончательной цели исторического развития человечества (синтеза личностей);

— Показано соотношение идеала всеобщей любви и идеи бессмертия во взглядах Достоевского и Соловьева.

### **Основные положения, выносимые на защиту**

1. Взгляды Чаадаева, Хомякова, Достоевского и Соловьева на будущее человечества схожи в том, что они представляли его позитивным только на основе христианского мировоззрения. Они признавали, что в конце истории человечество придет к Царству Божьему на земле, т. е. к совершенному (синтетическому, объединенному) состоянию, которое станет возможным на основе господства новой (вселенской) версии христианства. При этом Чаадаев считал, что это новое христианство возникнет на основе преобразования католической церкви; Хомяков считал, что оно возникнет на основе преобразования православной церкви; Достоевский верил, что это новое христианство означает, что человечество окончательно примет идеал Христа и ему не нужна будет церковь; Соловьев полагал, что грядущее вселенское христианство возникнет из синтеза христианских церквей.

2. Согласно Достоевскому, человечество в истории идет к «синтезу», к возникновению неразрывного духовного единства всех людей и к соединению нового единого человечества с природой. Однако, человек только тогда может верить, что человечество достигнет этого позитивного будущего, когда он

обладает идеей бессмертия. Причем эта идея должна пониматься в необычном смысле, не совпадающем с идеей бессмертия в церковном учении: человек должен верить в продолжение своего существования в том же земном мире после смерти; в этом случае можно верить, что все люди будут существовать в окончательном состоянии общества и мироздания в конце истории (эту мысль Достоевский выразил в фрагменте «Маша лежит на столе»). Если же человек не верит в бессмертие, он не может перенести страдания этого мира, не может принять их и поверить в возможность благого будущего для людей, поэтому он хочет любой ценой изменить этот мир — это и происходит в Раскольниковым, его главный недостаток в том, что он не верит в бессмертие.

3. Анализ истории Ипполита в романе «Идиот» позволил утверждать, что Достоевский мыслит бессмертие не обязательно как благоую перспективу посмертной жизни. В том неортодоксальном понимании бессмертия, которое принимает Достоевский, человек продолжает существовать после смерти в том же земном мире или в некотором подобном мире. Это существование может быть не только более благим и совершенным, но и более ужасным и абсурдным, чем земная жизнь, в этом случае бессмертие является ужасной, а не радостной перспективой; это и демонстрирует Ипполит в своей истории (об этом же говорит и Свидригайлов, определяя вечность как маленькую деревенскую баню с пауками по углам).

4. Кириллов в романе «Бесы» является положительным героем-идеологом, выражающим важные аспекты философского мировоззрения Достоевского. Он испытывает радость от каждого мгновения жизни, пытается реализовать предельную полноту своего бытия в каждый момент, это и является подлинным смыслом христианской веры в ее понимании Достоевским; жизнь, которую демонстрирует Кириллов, позволяет человеку надеяться на положительную перспективу бессмертия, на то, что после смерти он обретет более совершенную физическую природу и сможет еще больше раскрыть свою божественную сущность.

5. В образе Ивана Карамазова в романе «Братья Карамазовы» Достоевский

показывает трагедию человека, который не может до конца поверить в вечную жизнь, но не приходит и к ее отрицанию. Именно в силу неопределенности в вопросе о бессмертии Иван представляет будущее человечества то позитивно — в виде грядущей вселенской церкви (т. е. всеобщего любовного общения людей), то негативно — в виде средневековой теократии Великого инквизитора.

6. Достоевский представляет себе путь к грядущему единому, синтетическому состоянию человечества только через становление каждого человека богочеловеком, полностью подобным Христу; если хотя бы один человек будет противодействовать этой цели, она не будет достигнута («Сон смешного человека»). Соловьев видит будущее человечества также в образе Богочеловечества, но процесс его становления является коллективным и всеобщим, усилия отдельных личностей для него не столь существенны; главным условием достижения цели является возникновение единой вселенской церкви, т. е. истинной, правильной теократии.

7. Соловьев считал, что он в своей философии развивает идеи Достоевского, в частности он описывал представление о будущем Достоевского как идеал всеобщей церкви, охватывающей всех людей. Однако в этом Соловьев ошибался: он приписывал Достоевскому собственные представления о будущем, в то время как Достоевский предполагал, что в будущем церковь не будет нужна, и все люди станут подобными Христу (богочеловеками) только на основании следования принципу «люби ближнего своего, как себя», на основании универсального христианства. Одновременно Достоевский считал, что в грядущем идеальном обществе вместе с церковью исчезнет государство; теократический идеал Соловьева он изображал как негативный вариант будущего под именем Великого инквизитора.

8. Достоевский считал, что половая любовь разделяет людей и поэтому она должна быть устранена в ее явной форме, чтобы человечество пришло к благому будущему (к «раю Христову», к всеобщему синтезу); Соловьев, наоборот, считал, что только через развитие и преобразование половой любви к некоей универсальной форме человечество придет к состоянию

богочеловечества, к всеобщему синтезу личностей. Достоевский считал, что люди сначала должны поверить в бессмертие и только после этого возможно воплощение идеала Христа, принципа «возлюби ближнего своего, как себя»; Соловьев полагал, что люди сначала должны воплотить в жизнь этот принцип и реализовать подлинную любовь друг к другу, чтобы затем осуществить воскресение всех умерших и окончательное бессмертие.

### **Теоретическая и практическая значимость работы**

Теоретическое значение исследования заключается в том, что Достоевский и Соловьев являются главными представителями в истории русской философии, и вопрос о будущем человечества также является одним из важнейших теоретических вопросов в истории русской философии. Поэтому точный и подробный анализ представлений о будущем человечества в философском мировоззрении Достоевского и Соловьева имеет очень важное теоретическое значение, позволяющее нам более точно понять всю историю русской философии.

Практическое значение диссертационного исследования заключается в том, что сейчас в мире господствуют представления, порожденные эпохой Просвещения, согласно которым будущее человечества заключается в прогрессе науки и техники, при этом некоторые даже считают, что и бессмертие человечество может достичь с помощью науки и технологий. Вместе с тем, современный мир сталкивается с такими проблемами, которые наука и технический прогресс не способны решить. Это доказывает, что будущее человечества не заключается только в прогрессе науки и техники. Русская философия XIX века, представленная Достоевским и Соловьевым, наглядно показывает, что будущее человечества невозможно без возрождения значения христианства. Только если христианская традиция снова станет основой жизни людей, у российской и европейской цивилизации есть надежда. Несмотря на то, что христианство не является общепринятым вероисповеданием во всех странах мира и даже строго запрещается в некоторых странах и регионах, размышления Достоевского и Соловьева о будущем человечества все же



заслуживают нашего глубокого анализа.

### **Апробация работы**

За все время диссертационного исследования было опубликовано три статьи в журналах из списка ВАК: «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» и «Соловьевские исследования». Кроме того, опубликованы статьи в журналах «Вече» и «Парадигма», которые индексируются в базе данных РИНЦ (Elibrary). Результаты диссертации изложены в докладах на трех международных конференциях, организованных Санкт-Петербургским государственным университетом, и на международной конференции, организованной Российским государственным педагогическим университетом. Тексты докладов также были опубликованы в сборниках материалов конференций и в академических журналах.

### **Структура диссертации**

Диссертация включает в себя введение, три главы и заключение. В первой главе обсуждаются теоретические источники философского мировоззрения Достоевского и Соловьева, в том числе теоретические источники европейской и русской истории философии. Во второй главе обсуждается вопрос о будущем человечества в творчестве Достоевского, особое внимание обращено на взаимоотношения между проблемой будущего человечества и проблемой бессмертия. В третьей главе обсуждается вопрос о будущем человечества в философском мировоззрении Соловьева, при этом большое внимание уделено взаимоотношениям между идеями Достоевского и Соловьева.

## ГЛАВА 1

### **Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ И ВЛ. С. СОЛОВЬЕВ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ**

Для лучшего осмысления философского мировоззрения Достоевского и Соловьева, мы должны рассмотреть то, какие предшествующие философские идеи, уже разрабатывавшиеся в истории европейской и русской философии, оказали на них свое влияние. И Достоевский, и Соловьев находились в лоне сразу двух философских традиций — восходящей еще к античности европейской и молодой, начавшей формироваться только с XIX века русской. В европейской традиции течением, наиболее важным для формирования мировоззрения Достоевского и Соловьева, был мистический пантеизм, связанный с такими европейскими философами как Спиноза, Фихте, Шеллинг, Гегель и др. Также нужно отметить, что связи Достоевского и Соловьева с предшествующей им европейской философией могут быть прослежены с необходимой полнотой только при условии рассмотрения влияния на них гностицизма (гностической версии христианства). В другом источнике мировоззрения Достоевского и Соловьева — русской философии XIX в. — одной из наиболее важных для них составляющих были споры западников и славянофилов. Раскол российской мысли середины XIX в. на западничество и славянофильство породил в интеллектуальной среде множество дискуссий о природе будущего человечества, которые, несомненно, оказали огромное влияние на становление позиций Достоевского и Соловьева по этому философскому вопросу. Ниже мы обсудим влияние предшествующей философской традиции на этих мыслителей.

#### **1.1. Тема гностицизма в творчестве Ф. М. Достоевского и Вл. С. Соловьева**

Начнем с обсуждения влияния на Достоевского и Соловьева воззрений

европейских философов. Неоспоримо, что вся русская философия испытала огромное влияние со стороны философии Европы. Влияние на русскую философию таких мыслителей, как Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, общепризнанно и не требует дополнительных комментариев. Многие ученые считают, что в XIX веке русская философия просто использует термины современной западной философии для реконструкции давней русской православной богословской традиции. Однако, мы считаем, что это связано с фундаментальным непониманием русской философии. Мы считаем, что многие основные темы русской философии напрямую восходят к гностицизму, который христианство считает ересью, хотя по современным представлениям это древнейшая версия христианства. Отношения между Соловьевым, первым профессиональным философом России, и гностицизмом теперь хорошо изучены<sup>45</sup>. Особенно его софиология прямо выводится из гностицизма. И российские ученые, и ученые из других стран считают софиологию неотъемлемой и важной частью религиозной философии Соловьева. Однако, на самом деле в концепции Соловьева есть другие гностические элементы, которые до конца не изучены. В некотором смысле Достоевский был духовным руководителем Соловьева, и идеологические отношения между ними очень важны. Что касается религиозной основы творчества Достоевского, до сих пор существует большое количество людей, которые считают, что оно строго следует учению Православия. Однако все больше и больше ученых осознают, что это неправильное понимание. Как и творчество Соловьева, творчество Достоевского также основано на гностицизме как более глубокой и древней форме христианства<sup>46</sup>.

Подобно тому, как христианская церковь считает гностицизм ересью, сторонники гностического христианства считают, что христианская церковь — это искаженная форма христианства, а именно гностицизм является настоящим христианством. Позднее христианская церковь внесла много изменений в учение Иисуса Христа и сблизила его с иудаизмом за счет внедрения идеи

---

<sup>45</sup> См. Козырев А. П. Соловьев и гностики. М., 2007.

<sup>46</sup> См.: Евлампиев И. И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. М. Достоевского. СПб., 2021.

грехопадения и некоторых других идей. Например, Евангелие от Иоанна, которое в наибольшей степени несет в себе исходное учение Иисуса Христа, было сильно отредактировано в истории. Остальные тексты Нового Завета имеют очень мало от истинного учения Христа. Это истинное учение наиболее полно выражено в серии гностических (апокрифических) произведений, таких как «Апокриф Иоанна», «Евангелие от Фомы», «Тайна книга Иоанна», «Евангелие от Филиппа», «Евангелие от Марии», «Евангелие Иуды», «Евангелие истины» и так далее.

После произведенных церковью искажений истинное христианство существовало только в трудах религиозных философов, оно стало главной линией развития европейской философии. И. И. Евлампиев отмечал: «...в этом смысле историю европейской философии можно назвать историей борьбы за подлинное христианство против христианства искаженного»<sup>47</sup>. Вся история европейской философии — это не история борьбы между идеализмом и материализмом или история борьбы между эмпиризмом и рационализмом, а история борьбы между истинным (гностическим) христианством и христианской церковью, которая несла искаженное учение, более близкое к иудаизму, чем к Христу. Среди тех философов, которые развивали традицию истинного христианства можно назвать Майстера Экхарта, Николая Кузанского, Дж. Бруно, Я. Беме, Г. Лейбница, И. Кант, И. Г. Фихте, Шеллинга, Гегеля, Бергсона, М. Хайдеггера и др. Наиболее явно мысль о необходимости возрождения истинного христианства выразили Фихте и Шеллинг, и их работы напрямую повлияли на русскую философию XIX века. В русской философии не было религиозных мыслителей, более ясно воспринявших эту тенденцию, чем Достоевский и Соловьев. Их творения составляют основу русской религиозной философии. После Достоевского и Соловьева истинное христианство стало постоянной темой русской философии.

Христианское миропонимание Достоевского очень сложное и глубокое. В труде «Достоевский и его христианское миропонимание» Лосский утверждал,

---

<sup>47</sup> Евлампиев И. И. Неискаженное христианство и его первоисточники // Соловьёвские исследования. 2017. Выпуск 4(56). С. 187.

что миропонимание Достоевского напрямую заимствовано из православной церкви. Работа Лосского явно упрощала миропонимание Достоевского и подвергается критике со стороны все большего числа ученых. Мы считаем, что миропонимание Достоевского на самом деле произошло из гностического христианства, а не из ортодоксального, православного христианства. Уже в юности Достоевский утверждал, что Иисус Христос не Сын Божий, а великий человек, подобный другим великим. Молодой Достоевский сообщил в письме брату Михаилу: «Гомер (баснословный человек, может быть как Христос, воплощенный Богом и к нам посланный) может быть параллелью только Христу, а не Гете. Вникни в него брат, пойми “Илиаду”, прочти ее хорошенько (ты ведь не читал ее? признайся). Ведь в “Илиаде” Гомер дал всему древнему миру организацию и духовной и земной жизни совершенно в такой же силе, как Христос новому».<sup>48</sup> Из текста Достоевского нетрудно обнаружить, что он ценил человечность Иисуса Христа, а не божественность. Такое христианское миропонимание очень близко к гностицизму. Считается, что христианское миропонимание Достоевского сформировалось на каторге. На деле каторга позволила Достоевскому углубить свое понимание христианства, но при этом он не возвратился к церковному христианству, а более глубоко осознал, что христианская церковь пала навсегда, защищая ложную форму религии.

После каторжных работ в известном письме Достоевский писал: «Нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»<sup>49</sup>. В этом письме Достоевский резко противопоставил Христа и истину. Согласно традиционному пониманию, Христос относится к христианской церкви, а истина относится к позитивизму, социализму, анархизму и другим общественным идеям, популярным в России в XIX веке, которые считают себя олицетворением истины. Считается, что здесь

<sup>48</sup> Достоевский Ф. М. Письма // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 28. Книга 1. Л., 1985. С. 69.

<sup>49</sup> Там же. С. 176.

Достоевский выразил симпатию к христианской церкви, отрицая истину общественных идей<sup>50</sup>. Однако такое понимание явно противоречит многочисленным романам, рассказам, дневникам и рукописям Достоевского. Достоевский показывал негативное отношение к христианской церкви почти во всех своих творениях и пытался найти «новое религиозное сознание», подобное тому, которое позже искали В. Розанов и Д. Мережковский. Мы думаем, что в противопоставлении Достоевского Христос относится к истинному (гностическому) христианству, а истина — к христианской церкви. Достоевский выразил здесь как раз свое отрицание христианской церкви и свою приверженность гностическому христианству. Достоевский позже повторил эту идею устами главных героев Ставрогина и Шатова в романе «Бесы».

У Достоевского есть рукописный набросок, который убедительно доказывает его приверженность гностическому христианству. В ночь смерти своей первой жены Марьи Дмитриевны он написал текст «Маша лежит на столе». Достоевский очень любил свою первую жену, хотя их брак не был счастливым. Хотя он знал, что заповедь «возлюбить своего ближнего, как самого себя» в действительности невозможна, он все же выразил готовность бороться за нее и настаивал на этой вере потому, что это было учение Иисуса Христа. Он писал: «Возлюбить человека, *как самого себя*, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек»<sup>51</sup> Достоевский считал, что жизнь человека хрупка, и мир, в котором мы живем, по своей сути злой мир, этот злой мир не уважает жизнь человека, что привело к смерти Маши. Однако, Достоевский верил, что Маша бессмертна. Она и другие умершие не исчезли, но перешли в другой мир, подобный земному и связанный с ним. Благодаря нашей любви эти умершие родственники до сих пор поддерживают с нами близкие связи. Эту мысль Достоевского еще раз ярко

<sup>50</sup> См.: Буданова Н. Ф. Достоевский о Христе и истине // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 10. СПб., 1992.

<sup>51</sup> Достоевский Ф. М. Записки публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1860–1865 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. Соч. В 30 т. Т. 20. Л., 1980. С. 172.

выразил Свидригайлов в романе «Преступление и наказание». Эти мысли Достоевского более изложены Соловьевым в знаменитой работе «Смысл любви». Вместе с тем, «Маша лежит на столе» Достоевского — это не просто рукопись, обсуждающая идею бессмертия, но сочинение, затрагивающее почти все его метафизические вопросы о человеке. Достоевский очень ясно выразил свое понимание божественности и человечности Иисуса Христа. Достоевский писал в рукописи про состояние, когда люди научатся любить других больше, чем себя: «Это-то и есть рай Христов. Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели»<sup>52</sup> Достоевский снова повторяет здесь очень важную тему своего понимания христианства: Иисус Христос не Сын Божий, а великий человек. Воскресение Иисуса Христа — это также не воскресение и вознесение в Царствие Небесное и сидение по правую руку от Всмогущего Бога Отца, а фундаментальное преобразование человечества под влиянием того, что оно смогло реализовать заповедь «люби другого больше, чем себя».

Достоевский раскрывал свое понимание христианства почти в каждом собственном романе, но наиболее ярко оно выражено в «Бесах» и «Братьях Карамазовых». В романе «Бесы» главным героем, наиболее ярко раскрывающим миропонимание Достоевского, является Кириллов. В романе «Братья Карамазовы» главными героями, наиболее глубоко выражающими истинное (гностическое) христианство Достоевского, являются старец Зосима и его ученик Алеша Карамазов. На старца Зосима в молодости очень повлиял старший брат. Его старший брат изначально был полным атеистом, но затем произошла радикальная перемена в его миропонимании, и он осознал истинное христианство. Его брат перед смертью сказал: «Мама, не плачь, жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай»<sup>53</sup>. На первый взгляд Кириллов — антихрист, а старец Зосима — великий святой, между которыми, конечно, нет ничего общего. Однако, если внимательно прочитать романы Достоевского, нетрудно

<sup>52</sup> Там же. С. 172.

<sup>53</sup> Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 262.

обнаружить, что существует много тесных связей между философским миропониманием Кириллова и старца Зосимы. Они оба верят, что мир, в котором мы живем, — это рай. Ключ в том, что мы должны сначала принять учение Иисуса Христа, чтобы весь мир изменился и стал совершенным раем.

Достаточно хорошо исследована гностическая тема в творчестве Соловьева. Л. М. Карсавин был первым ученым, указавшим на связь между русской философией и гностицизмом. Его знаменитое эссе «Глубины сатанинские» ясно раскрывает эту скрытую взаимосвязь мыслей. В двадцатом веке А. Ф. Лосев указывал на связь между Соловьевым и гностицизмом. В советское время труды Соловьева не могли быть опубликованы, а философия Соловьева не была полностью изучена. А. П. Козырев в своей работе «Соловьев и гностики» отмечал: «Если в европейской религиозной философской науке существуют исследования, посвященные влиянию гностицизма на протестантскую мистику и философию германского идеализма, то в России специальных работ о влиянии гностицизма на русскую философию нет»<sup>54</sup>. Однако, нетрудно обнаружить, что большая часть исследований по этому вопросу только указывает на связь между софиологией и гностицизмом в философии Соловьева, в то время как другие темы, которые могут быть более важными, не были полностью изучены. Как первый профессиональный философ в России, Соловьев обладает огромной философской системой. Принято считать, что двумя важнейшими темами философии Соловьева являются софиология и теория единства всего бытия (всеединство). Если мы усвоили его софиологию и теорию единства всего бытия, то мы действительно усвоили основной дух Соловьевской философии.

Прежде чем изложить наиболее важные идеи Соловьева, мы проанализируем его софиологию. Легенда о Софии началась со знаменитой «Оды мудрости» в Притчах Соломона. Вместе с тем, с точки зрения христианской церкви, хотя София — это мудрость Бога, и она присутствует в Ветхом Завете, ее чаще всего отождествляют с личностью Иисуса Христа.

---

<sup>54</sup> Козырев А. П. Соловьев и гностики. – М.: Изд. Савин С. А., 2007. С. 6.



Только в гностицизме София стала независимой личностью, «четвертой личностью» в Боге, наряду с Отцом, Сыном и Святым Духом. Это учение о «четвертой личности» лучше всего развил отец Сергей Булгаков, последователь Соловьева. Соловьев в детстве имел загадочный контакт с Софией. Все личные мистические переживания Соловьева записаны в его поэме «Три свидания». Лосев в своей книге «Соловьев и его время» писал: «В этом небывалом оригинальном рассуждении Вл. Соловьева, мы находим доведение идеи Софии до предельного обобщения, толкование этого обобщения как социально-исторического и усмотрение Творца этой социальной обобщенности в русском народе в отличие от абстрактно-умозрительного толкования ее в Византии, несмотря на византийское происхождение христианства в России»<sup>55</sup> Конечно, мы не можем отрицать важность софиологии Соловьева для всей его философской системы, но мы также должны понимать, что софиология Соловьева выражает мифологическую сторону гностицизма. Нам более интересна философская сторона гностицизма, поскольку она глубоко повлияла на всю историю европейской философии. Почти каждый великий философ в истории европейской философии находился под глубоким влиянием этой философской традиции.

Работа Соловьева, наиболее ярко выражающая религиозную основу его философского миропонимания, — это речь «О причинах упадка средневекового мировоззрения». Соловьев пишет: «Я нахожу полезным и важным выяснить, что христианство и средневековое мирозерцание не только не одно и то же, но что между ними есть прямая противоположность. Этим самым выяснится и то, что причины упадка средневекового мирозерцания заключаются не в христианстве, а в его извращении и что этот упадок для истинного христианства нисколько не страшен»<sup>56</sup>. Если мы посмотрим на слова Соловьева буквально, то можно подумать, что Соловьев критикует католицизм с точки зрения православия, ведь термин «средневековое» определенно относится к

<sup>55</sup> Лосев А. Ф. Вл. Соловьев и его время. — М., 2000. С. 221-222.

<sup>56</sup> Соловьев Вл. С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьев Вл. С. Собр. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 339.

католическому миропониманию, Русское Православие никогда не знало «темного» средневековья. Однако такое понимание нужно считать недоразумением. Соловьев написал большое количество работ о теократии в 1880-е гг. В этих произведениях он проявил очень большую симпатию к католицизму. Русская православная церковь даже осудила Соловьева как католика. Хотя это, конечно, неправильное понимание Соловьева, но по крайней мере оно показывает, что Соловьев не был враждебно настроен по отношению к католицизму. Напротив, он надеялся создать универсальную церковь, объединяющую православную, католическую и протестантскую. Мы считаем, что упомянутое Соловьевым «средневековое миропонимание» — это не католическое миропонимание, а церковное христианство в целом. По мнению Соловьева, церковь в нашей действительности остается «средневековым миропониманием». Истинное христианство в сознании Соловьева — это будущая универсальная Церковь и будущая свободная теократия.

У Соловьева также есть очень важный текст, который ясно выражает его миропонимание, — это его «Три речи в память Достоевского». Многие ученые считают, что Достоевский, вернувшись с каторги, стал апологетом, защищавшим царский строй и православную церковь. Однако, Соловьев решительно отверг это ошибочное понимание в силу своих многолетних тесных контактов с Достоевским. Достоевский выступал против использования насилия для достижения своих целей, но он не выступал против трансформации социальной реальности. Соловьев писал: «Это справедливое осуждение относилось только к неверным путям и дурным приемам общественного движения, а не к самому движению, необходимому и желанному; это осуждение относилось к низменному пониманию общественной правды, к ложному общественному идеалу, а не к исканию общественной правды, не к стремлению осуществить общественный идеал».<sup>57</sup> По сути, здесь выражено не только философское миропонимание Достоевского, но и философское миропонимание самого Соловьева. Соловьев также считает, что мир, в котором мы живем,

---

<sup>57</sup> Соловьев Вл. С. Три речи в память Достоевского // Соловьев Вл. С. Собр. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 296.

несовершенен, и ожидает некоего мистического преобразования всего человечества, то есть превращения его в богочеловечество. Будущие преобразенные люди будут жить в условиях свободной теократии и выполнят великую заповедь Иисуса Христа «возлюбить своего ближнего больше, чем себя», так что Царство Божье будут осуществлено на земле. Такое понимание истинного христианства несовместимо с ортодоксальным учением церкви, которое не признает возможности достичь совершенства в земной действительности.

## **1.2. Размышления западничества и славянофильства о будущем человечества и их влияние на Ф. М. Достоевского и Вл. С. Соловьева**

Русская философия XIX века послужила для мировоззрения Достоевского и Соловьева важнейшим источником. При своем зарождении она уже была тесно связана с вопросом о будущем человечества. Начало философской дискуссии на эту тему фактически положил Чаадаев, опубликовав в 1836 г. свое первое письмо из цикла «Философических писем» в журнале «Телескоп», что послужило началом интеллектуальной дискуссии об историческом предназначении России, в которой можно усмотреть отдельные мотивы вопроса о будущем человечества, позднее занимавшего целый ряд русских мыслителей — как западников Герцена, Тургенева, Чернышевского, Белинского, Добролюбова, так и славянофилов Киреевского, Хомякова, Аксакова, Самарина, Данилевского. Их позиции отразились и в мировоззрении Достоевского и Соловьева. В каком-то смысле Достоевский и Соловьев синтезировали западнические и славянофильские взгляды, после них противостояние этих течений в русской философии уже не было актуальным. Рассмотрим то, как именно повлияли на Достоевского и Соловьева позиции их предшественников.

Вопрос о будущем человечества — один из центральных вопросов философии. Однако, вопрос о будущем человечества в разных философских традициях люди понимают по-разному. В контексте современной западной философии вопрос о будущем человечества — это вопрос философии науки и

техники, а будущее человечества понимается как научно-технический и материальный прогресс. Однако, в русской философской традиции вопрос о будущем человечества — это вопрос религиозной философии, а будущее человечества — это представление о форме действия христианства на человечество. Чаадаев считал, что человечество приблизится к правильному будущему благодаря католической церкви, Хомяков думал, что в основе движения в будущее должна быть православная церковь, но оба они верили, что будущее человечества — это единство людей на основе христианства.

Достоевский выдвинул более радикальную точку зрения: в будущем человек сам сможет стать Богом и поэтому церковь больше не будет нужна. Соловьев в свою очередь полагал что в будущем православная, католическая и протестантская церкви объединятся в одну Церковь, но ни тот, ни другой не отрицали, что будущее человечества должно быть определено христианством. Чаадаев, Хомяков, Достоевский и Соловьев представляют четыре наиболее доминирующие тенденции в русской философии XIX века, каждый из них верил, что будущее человечества — это будущее христианства, и мы считаем сравнительное исследование их взглядов на будущее человечества очень актуальной задачей.

Главным произведением Чаадаева являются «Философические письма», включающие восемь писем. В этом произведении Чаадаев предлагает глубокое осмысление и критику традиционной русской культуры. Чаадаев считал, что будущее человечества — это будущее господство истинного христианства, которое постепенно возникнет из католического христианства.

Мы часто считаем Чаадаева западником и думаем, что единственный вклад, который он внес в русскую философию, заключался лишь в том, что он спровоцировал дебаты между западничеством и славянофильством. Однако, такое понимание не дает правильной оценки значения идей Чаадаева, Евлампиев отмечает: «Всем известны негативные характеристики русской истории и современного состояния русской культуры, содержащиеся в первом из «Философических писем», однако на деле они составляют абсолютно

второстепенное и непринципиальное слагаемое системы Чаадаева, необходимое только для того, чтобы более ясно обозначить универсальный критерий для оценок развития народов и культур».<sup>58</sup> Чаадаев определенно не был западником в обычном смысле этого слова; он был серьезным христианским философом, который черпал свою христианскую философию из немецкого идеализма и, в частности, из философии Шеллинга. Философия Шеллинга содержит глубокую идею единства всего сущего, которая оказала влияние на русскую философию. В философии Шеллинга все вещи были в единстве в своем первоначальном состоянии, затем разделились и, наконец, вернулись к единству. Чаадаев заложил основной принцип русской философии — принцип всеединства, когда писал: «Да, сомнения нет, имеется абсолютное единство во всей совокупности существ: это именно и есть то, что мы по мере сил пытаемся доказать; скажу больше: в этом-то и заключается символ веры (credo) всякой здоровой философии»<sup>59</sup>. Этот принцип, сформулированный Чаадаевым, нашел отражение в философском мировоззрении Хомякова, Достоевского и Соловьева.

По мнению Чаадаева, есть две реальности. Первая реальность — та, которую мы видим невооруженным глазом, реальность, которая фактически разделена, где разные люди, разные социальные группы, разные страны борются друг с другом за свои интересы, до такой степени, что идет война всех против всех. Вместе с тем, есть другая реальность, высшая реальность, в которой все вещи находятся в состоянии вечного единства. В своих «Философических письмах» Чаадаев утверждает: «В этом-то единстве и стираются все различия, все пределы, которые устанавливает разум в силу своего несовершенства и ограниченности своей природы: и тогда во всем бесконечном множестве вещей остается одно только действие, единственное и всеобщее»<sup>60</sup>. Одним словом, Чаадаев был пионером русской школы единства всего сущего, возникшей под влиянием немецкого идеализма, особенно философии Шеллинга, и он, в свою очередь, повлиял на всю русскую

---

<sup>58</sup> Евлампиев И. И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. М. Достоевского. СПб., 2021. С. 293.

<sup>59</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Собр. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 377.

<sup>60</sup> Там же. С. 372.

философию, следовавшую за ним, особенно на Хомякова, Достоевского и Соловьева.

Теперь, когда мы имеем некоторое представление о космологической и онтологической мысли Чаадаева, мы сможем правильно оценить эклизиологическую доктрину Чаадаева и его мысли о будущем человечества. Чаадаев видит несовершенство реальной христианской церкви, поскольку она расколота на три традиции — православие, католицизм и протестантизм, а также другие мелкие секты и даже ереси. Однако, в идеале Церковь должна быть единой. Христос — Глава Церкви, а Церковь — Тело Христово, и поскольку есть только один Христос, то может быть только одна Церковь. Чаадаев считал, что в будущем человечество заслуживает того, чтобы Церковь вновь обрела единство, только это единство возникнет не через православие, а через католицизм. Чаадаев рассматривал католицизм как западную, передовую форму христианства, а православие — как восточную, отсталую форму христианства. Приводя в пример рабство, Чаадаев утверждал, что в Европе именно христианство освободило рабов, а в России именно христианство стало причиной рабства (крепостничества). Он писал: «Наконец, известно, что духовенство показало везде пример, освобождая собственных крепостных, и что римские первосвященники первые способствовали уничтожению рабства в области, подчиненной их духовному управлению. Почему же христианство не имело таких же последствий у нас?»<sup>61</sup>. Приняв православие из Византии, Россия отрезала себя от мирового цивилизационного процесса, Чаадаев писал: «По воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии, к предмету глубокого презрения этих народов. Только что перед тем эту семью похитил у вселенского братства один честолюбивый ум; и мы восприняли идею в столь искаженном людской страстью виде»<sup>62</sup>. Чаадаев рассматривал византийскую форму христианства как полностью искаженную и полностью испорченную, и принятие Россией этой ложной формы христианства на самом деле не было подлинным принятием

---

<sup>61</sup> Там же. С. 347.

<sup>62</sup> Там же. С. 331.

христианства, а лишь поверхностным, а русские были лишь поверхностно христианской страной.

Чаадаев делает вывод, что только если все люди объединятся в некое истинное христианство, то человечество двинется к лучшему будущему: «Но в настоящее время каждому важно знать свое место в общем строе призвания христиан, т.е. знать, каковы те средства, которые он находит в себе и вокруг себя, для того, чтобы сотрудничать в достижении цели, стоящей перед всем человеческим обществом в целом»<sup>63</sup>. Доктрина Чаадаева целиком базируется на его учении о единстве всего сущего. Можно даже сказать, что доктрина Чаадаева имеет космологическое, онтологическое измерение. Чаадаев пишет о духе христианства: «дух этот заключается всецело в идее слияния всех, сколько их ни есть в мире, нравственных сил – в одну мысль, в одно чувство и в постепенном установлении социальной системы или церкви, которая должна водворить царство истины среди людей»<sup>64</sup>. По мнению Чаадаева, все отклонения от традиций церкви — это отклонения от всеединства. Эта идея Чаадаева оказала большое влияние на Достоевского и Соловьева. И. И. Евлампиев отмечает: «Но, конечно, самым принципиальным является совпадение представлений Чаадаева и Достоевского о цели истории: у Чаадаева этой целью является преодоление индивидуальной обособленности людей, их эгоизма, и возникновение мистического единого человечества, в свою очередь сливающегося с мирозданием и переходящего в конце истории в состояние рая, Царствия Небесного, которое означает окончательное явление Бога в виде «апокалиптического синтеза» всего существующего»<sup>65</sup>. Будь то Чаадаев, Достоевский или, позднее, Соловьев, эти классические философы выступали за будущее, в котором все человечество должно быть объединено в сообщество любви в соответствии с великой заповедью Иисуса Христа «возлюби ближнего своего, как самого себя».

Хомяков явился самым влиятельным славянофилом, а его учение о

---

<sup>63</sup> Там же. С. 333.

<sup>64</sup> Там же. С. 321.

<sup>65</sup> Евлампиев И. И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. М. Достоевского. СПб., 2021. С. 305.

соборности оказало глубокое влияние на русскую философию. Хомяков также считал, что будущее человечества связано с господством истинного христианства. Только Хомяков верит, что в будущем человечества Церковь одна, и эта Церковь — православная. Хомяков оставил после себя большое количество философских и богословских трактатов, самым известным из которых является «Церковь одна», а также ряд статей, в которых обсуждались различные богословские вопросы. Большинство этих статей не были опубликованы при его жизни, а если и были опубликованы, то, как правило, в Европе. Даже после смерти Хомякова потребовалось много времени, чтобы в России были приняты идеи, изложенные в этих статьях. Учение Хомякова также оказало глубокое влияние на Достоевского и Соловьева.

Самым влиятельным учением Хомякова была его доктрина соборности. Хомяковская идея соборности, в отличие от чаадаевской философии единства всего сущего, не была заимствована из западной философии, а выросла непосредственно из плодородной почвы русской культуры. Хомяков был знаком с западной философией не хуже Чаадаева, только Хомяков ее не разделял. Хомяков также отрицал влияние гегелевской диалектики на себя, говоря: «Я не только не заимствовал никакого оружия у западной полемики, но, напротив, все доводы мои совершенно противоположны доводам, которыми она доньше пользовалась»<sup>66</sup>. Слово «соборность» происходит от распространенного русского слова «собор». Хомяков наделяет слово соборность богатым философским и теологическим смыслом. Хомяков использует термин полигармоничность для обозначения единства свободы и необходимости, в котором свобода и необходимость объединяются в некую божественную цель. Хомяков утверждает, что в истории христианства есть два противоположных духа: протестантизм, который стремится к абсолютной свободе и потому жертвует необходимостью, и католицизм, который стремится к абсолютной необходимости и потому жертвует свободой. Напротив, православная церковь

---

<sup>66</sup> Хомяков А. С. Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры // Хомяков А. С. Собр. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 132.



— это единство свободы и необходимости. В то же время Хомяков в своем объемном трактате «Заметки по всемирной истории» в более поздние годы указывал, что в мировой истории было также два духа: иранский дух и кушитский дух. Иранский дух стремится к абсолютной свободе и отрицает необходимость, кушитский дух стремится к абсолютной необходимости и тем самым отрицает свободу. Славянская цивилизация, напротив, представляет собой единство свободы и необходимости.

Соловьев опубликовал известную статью «Три силы» во время Русско-турецкой войны 1877 года, и в ней повторил идеи Хомякова. В ней Соловьев утверждает, что если западная светская цивилизация делает упор на свободу человека, а восточная цивилизация — на полное господство божественного провидения, то Россия не принадлежит ни Востоку, ни Западу и является третьей силой в мировой цивилизации, взяв на себя великую историческую миссию спасения человеческой цивилизации. Трубецкой писал, что в этой статье «чувствуются отзвуки тех хомяковских статей о западных вероисповеданиях, где как сущность европейской культуры изображается самопревознесение человеческого начала, антирелигиозное утверждение человеческого разума и свободы, последствием чего является утрата вселенского единства, превращение единства органического, внутреннего, — во внешнюю механическую связь»<sup>67</sup>. Очевидно, что учение Хомякова оказало очень большое влияние на Соловьева и заняло очень важное место во всей истории русской философии. В некотором смысле, в 1870-е годы Соловьев в значительной степени повторял взгляды ранних славянофилов на вопрос об отношениях России с Европой.

Еще один очень важный момент Хомякова заключается в его учении о Церкви. В книге «Церковь одна» Хомяков утверждает: «Церковь же видимая не есть видимое общество христиан, но дух Божий и благодать таинств, живущих в обществе. Посему и видимая Церковь видима только верующему, ибо для

---

<sup>67</sup> Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. В 2 т. Т. 1. М., 1995. С. 77.

неверующего таинство есть только обряд, и Церковь только общество»<sup>68</sup>. Вообще говоря, Церковь видима. Мы часто можем увидеть великолепные церковные здания на улице, и даже зайти внутрь и увидеть таинственные религиозные церемонии. Однако, это только видимый аспект Церкви; существует невидимый аспект Церкви, который в сравнении с этим является более фундаментальным. Невидимый аспект Церкви заключается в тесном общении между верующими. В книге «Церковь одна» Хомяков утверждает: «Ибо как Бог — один, так и Церковь одна, и нет в ней разделения. Посему Церковь называется Православной, или Восточной, или Греко-Российской»<sup>69</sup>. Хомяков считает, что в действительности православная церковь не совершенна, и что даже у православной церкви есть различные проблемы. Вместе с тем, в будущем человечества православная церковь обязательно возьмет на себя великую задачу объединения католической и протестантской церквей Запада. Это не только историческая миссия православной церкви, но и русского народа.

Понимание будущего человечества у Чаадаева и Хомякова имеет как сходства, так и различия. Они похожи в том, что оба верят, что будущее человечества связано с глубоким единением людей на основе христианства. Разница в том, что если Чаадаев считал, что сейчас основу этого единства создает католическая церковь, то Хомяков считал, что это единство возникнет на основе православной церкви. Когда первое письмо из «Философических писем» Чаадаева было опубликовано в журнале «Телескоп», Хомяков немедленно откликнулся, утверждая в частном письме к знакомой, что идеи «Философических писем» уже тогда были оскорблением для самого Чаадаева: «Тебя удивила, мой друг, статья «Философические письма», напечатанная в 15 Но «Телескопа», тебя даже обидела она; ты невольно повторяешь: неужели мы так ничтожны по сравнению с Европой, неужели мы в самом деле похожи на приемышей в общей семье человечества?»<sup>70</sup>. Этот спор был разрешен только в философском мировоззрении Достоевского и Соловьева.

<sup>68</sup> Хомяков А. С. Церковь одна // Хомяков А. С. Собр. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 12.

<sup>69</sup> Там же. С. 23.

<sup>70</sup> Хомяков А. С. Несколько слов о Философическом письме (Напечатанном в 15 книжке "Телескопа") (Письмо к г-же Н.) // Хомяков А. С. Собр. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 449.

Хомяков резко критиковал западные формы христианства, причем его критика протестантизма превзошла критику католицизма, и некоторые из основных богословских трактатов Хомякова были формой полемики с протестантами. Хомяков начинает с отрицания отправной точки протестантской доктрины, сводящейся к протесту против католицизма: «Что такое Протестантство? Скажут ли, что отличительность его в самом акте протеста, предъявленного по вопросу веры? Однако, если так, то Протестантами были бы апостолы и мученики, протестовавшие против заблуждений юдаизма и против лжи Идолопоклонства; все отцы Церкви были бы протестанты, ибо и они протестовали против ересей; вся Церковь постоянно была бы в Протестантстве, ибо и она, постоянно, во все века, протестует против заблуждений каждого века. Ясно, что слово протестант не определяет ничего»<sup>71</sup>. Хомяков не видел смысла в концепции протестантизма, которая выражала лишь протест против старых доктрин, не высказывая никаких новых. Хомяков не только отверг протестантскую доктрину, но и предложил критику протестантской литургии: «Войдите в Протестантский храм. Не в совершенном ли одиночестве стоит в нем молящийся? Кроме музыки и условного обряда, чувствует ли себя отдельное лицо связанным чем-нибудь еще с собранием молящихся? Относится ли оно к собранию как к чему-то такому?»<sup>72</sup> Очевидно, что Хомяков реализовал здесь свой собственный принцип соборности. Хомяков утверждает, что протестантская литургия не соответствует принципу соборности и не достигает единства свободы и необходимости. Хомяков считал, что в протестантской литургии есть только свобода, а не необходимость, и что каждый человек — это изолированный атом. Напротив, в католической литургии есть только необходимость, а не свобода, и каждый обязан подчиняться абсолютному авторитету Римского Понтифика. В православной литургии, с другой стороны, есть и свобода, и необходимость, и каждый человек достигает мистического единства с Богом и со всей вселенной.

---

<sup>71</sup> Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г-на Лоранси // Хомяков А. С. Собр. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 35.

<sup>72</sup> Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного послания парижского архиепископа // Хомяков А. С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 88.

Однако, в доктрине славянофильства содержится некое скрытое внутреннее противоречие, которое не было замечено ранними славянофилами, такими как Киреевский и Хомяков. Они утверждают, что православие — это не только религия русского народа, но и универсальная религия. Историческая миссия русского народа состоит не только в том, чтобы утвердить свою православную позицию, но и в том, чтобы западное общество в равной степени приняло православие. Таким образом, идеологические различия между славянофилами и Чаадаевым оказываются поверхностными. Трубецкой писал про Хомякова: «Но тем самым у него славянофильство перешло в свое противоположное: универсализм его понимания русской национальной задачи сближает его с антиподом славянофильства — Чаадаевым»<sup>73</sup>. И славянофилы, и Чаадаев выступали за формирование в будущем общности любви ко всему человечеству, только славянофилы видели это достижение через преобразование православной церкви, а Чаадаев — через преобразование католической церкви. Славянофилы и Чаадаев в своем понимании будущего человечества приходят к определенному единству. Славянофилы считают, что православие принадлежит не только России, но и всему миру. Очевидно, что славянофилы, как и Чаадаев, обладали определенной космополитической чувствительностью. По сути, это выходит за рамки собственно славянофильской позиции и сливается с доктриной западничества. Эта совместная работа ознаменовала собой становление русской философии в XIX веке, и именно Достоевский и Соловьев завершили эту большую работу. Трубецкой подвел итог, сказав: «Однако, родство с Чаадаевым ясно намечается значительно раньше, с первых же шагов Соловьева на литературном поприще. С самого начала в его учении сливаются в один поток два противоположных течения русской мысли. И мы имеем здесь не внешнее, механическое, а внутреннее, органическое объединение противоположностей. Ибо славянофильская точка зрения естественно в силу внутреннего своего логического развития должна перейти в тот христианский универсализм, в

---

<sup>73</sup> Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. В 2 т. Т. 1. М., 1995. С. 78-79.

котором для узко националистической точки зрения нет места»<sup>74</sup>. Надо отметить, что Соловьев, хотя и более молодой, осознал проблему раньше, чем Достоевский. Впоследствии Достоевский повторил эту идею Соловьева в своих собственных работах, особенно в своей Пушкинской речи (1880).

Значение славянофильских воззрений для Достоевского можно понять через высказывания двух известных его героев: князя Мышкина в романе «Идиот» и Шатова в романе «Бесы». Князь Мышкин несомненно, является положительной фигурой, чьи слова могут в определенной степени отражать философское мировоззрение самого Достоевского. Однако, очень интересно, что Достоевский изображает князя Мышкина крайним славянофилом, что резко контрастирует с его позднейшими сочинениями. Мышкин не просто считал католицизм искаженной формой христианства, но заходил так далеко, что отрицал его принадлежность к христианству в самом широком смысле этого слова. По мнению Мышкина, слишком много древнего язычества смешалось с римским католицизмом, и духовность была полностью испорчена. Князь Мышкин считает, что римский католицизм не является христианством, и говорит: «...это во-первых, а во-вторых, католичество римское даже хуже самого атеизма, таково мое мнение! Да! таково мое мнение! Атеизм только проповедует нуль, а католицизм идет дальше: он искаженного Христа проповедует, им же оболганного и поруганного, Христа противоположного! Он антихриста проповедует, клянусь вам, уверяю вас! Это мое личное и давнишнее убеждение, и оно меня самого измучило...»<sup>75</sup> Для Мышкина самой большой проблемой римского католицизма был его союз с политикой. Попытки римского католицизма влиять на светскую политику были неотличимы от древнего язычества. Позиция Достоевского в этот период очень похожа на позицию ранних славянофилов, таких как Киреевский и Хомяков.

В романе «Бесы» ученик Ставрогина Шатов наследует эту идею от князя Мышкина. Шатов пересказывает слова Ставрогина, которые больше говорят о мировоззрении самого Шатова, ибо Шатов полностью принимает эти слова

<sup>74</sup> Там же. С. 80.

<sup>75</sup> Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Полн. собр. Соч. В 30 т. Т. 8. Л., 1973. С. 450.

Ставрогина: «Но не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной?»<sup>76</sup> Этот отрывок фактически является цитатой из ранних писем самого Достоевского. В уже цитированном выше письме Достоевский говорит: «Нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»<sup>77</sup>.

В «Бесах» Достоевский выражает свою веру устами Шатова. Далее Шатов переходит к обширному изложению собственной церковной доктрины. Прежде всего, Шатов говорит, что у каждого народа есть свой Бог, и чем более индивидуален народ, тем более он имеет свою собственную отличительную форму Бога, и только когда народ умирает, он теряет свою собственную форму Бога, говоря: «Признак уничтожения народностей, когда боги начинают становиться общими. Когда боги становятся общими, то умирают боги и вера в них вместе с самими народами»<sup>78</sup>. Ставрогин в ответ на учение Шатова утверждает, что Шатов сводит Бога к этнической принадлежности. Однако, Шатов не принимает обвинения Ставрогина в том, что он сводит Бога до народности: «Напротив, народ возношу до Бога. Да и было ли когда-нибудь иначе? Народ — это тело божие»<sup>79</sup>. Таким образом, становится ясно, что Достоевский фактически выражает свое философское мировоззрение через Шатова. Достоевский еще раз выразил эту доктрину в своем романе «Братья Карамазовы» устами Ивана Карамазова, который утверждает, что в будущем церковь полностью поглотит государство и все общество станет церковью. Конечно, Церковь в тексте Достоевского — это не видимый собор или иерархическая церковная организация, а просто общение любви между людьми, о чем мы не должны забывать. Таким образом, Достоевский сохранял

<sup>76</sup> Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 10. Л., 1974. С. 198.

<sup>77</sup> Достоевский Ф. М. Письма // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 28. Книга 1. Л., 1985. С. 69.

<sup>78</sup> Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 10. Л., 1974. С. 198-199.

<sup>79</sup> Там же. С. 199.

определенную славянофильскую ориентацию вплоть до написания своего романа «Бесы».

В то же время, в Пушкинской речи Достоевского эта славянофильская тенденция была полностью устранена. В ней Достоевский утверждал, что славянофильство и западничество были ошибками в истории русской философии, и хотя для своего времени они имели значение, к тому времени, когда Достоевский читал свою Пушкинскую речь (1880 год), славянофильство и западничество в своей обособленности стали ложными идеями. Что касается этого, казалось бы, внезапного изменения мышления Достоевского, Трубецкий задал замечательный вопрос: «В 1880 году, когда эта речь была произнесена, Достоевский прекрасно знал, что мысль его — не нова: он прямо признал, что раньше его она была «высказана не раз». Но, спрашивается, кем же? Достоевский, очевидно, не мог здесь иметь в виду самого себя, собственных своих более ранних произведений. В ту пору, когда автор «Бесов» и «Идиота» думал, что Христос неизвестен Западу и что мир должен быть спасен «одной только русской мыслью, русским Богом и Христом», — он был, очевидно, далек от заключения, что спор славянофильства и западничества есть простое историческое недоразумение»<sup>80</sup>. Для нас ответ на этот вопрос уже очевиден. Идеи Соловьева оказали глубокое влияние на Достоевского в этот период, заставив его начать более глубоко задумываться об отношениях России с Европой.

Соловьев был основателем русской философии Серебряного века. Свою магистерскую диссертацию «Кризис западной философии (против позитивистов)» он послал Достоевскому, который высоко оценил содержащиеся в ней идеи. Затем Достоевский постепенно стал наставником и другом Соловьева. В каком-то смысле можно сказать, что Достоевский — учитель Соловьева, а Соловьев — ученик Достоевского. И Достоевский, и Соловьев оказали глубокое влияние на русскую религиозную философию Серебряного века, и интеллектуальные отношения между ними являются важным вопросом в

---

<sup>80</sup> Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. В 2 т. Т. 1. М., 1995. С. 82.

изучении русской философии. Достоевский верил, что в будущем человечестве человек сам может стать Богом, и церковь больше не будет нужна. Однако, Соловьев видел будущее человечества, в котором православие, католицизм и протестантизм воссоединятся в единую Церковь, которой должно служить все человечество. Соловьев был классическим универсалистом, в учении которого не было существенной разницы между православием, католицизмом и протестантизмом, а важнее всего было создание экуменической церкви. В этой вселенской церкви важно не сектантство, а общение любви между людьми, в конечном итоге исполняющее великую заповедь Иисуса Христа «возлюби ближнего своего, как самого себя». Соловьев уже выдвинул эту идею в «Трех силах», написанной в 1877 году, во время русско-турецкой войны, и впоследствии она постоянно углублялась. Трубецкой отмечает, что 1877-1880 годы были периодом наибольшей близости Достоевского и Соловьева. Таким образом, Трубецкой утверждает, что Достоевский в этот период находился под влиянием Соловьева и также начал задумываться над вопросом о вселенской церкви. Учение Достоевского о вселенской церкви отражено не только в Пушкинской речи, но и в его романе «Братья Карамазовы», написанном в поздние годы. В этом романе Достоевский устами своего главного героя Ивана Карамазова выражает ту же идею вселенской церкви, согласно которой в будущем все человечество должно отказаться от религиозных споров и объединиться в сообщество любви.

Чаадаев, Хомяков, Достоевский и Соловьев верили, что будущее человечества заключается в единстве на основе христианства, но они понимали будущее христианства по-разному. Чаадаев считает, что будущее христианства должно пройти через преобразование католической церкви. Хомяков считает, что путь христианства лежит через преобразование православной церкви. Конечно, мы должны отметить, что хотя они говорят о католической и православной церкви, в реальности речь идет только о братстве любви в человечестве. Достоевский верил, что в будущем человечество сможет само стать Богом, и церковь больше не будет нужна. Соловьев верил, что в будущем



церкви мира будут объединены в одну церковь, объединяющую православную, католическую и протестантскую, и что религиозные споры больше не будут существовать. Чаадаев, Хомяков, Достоевский и Соловьев представляют четыре основные тенденции в русской философии, которые вместе сформировали теоретическую основу философии в культуре Серебряного века.

Из всего сказанного выше, ясно видно, на какие теоретические источники опирались Достоевский и Соловьев. Несомненно, что блистательные достижения русской философии XIX века тесно связаны с великими традициями европейской философии. Например, учение о всеединстве Спинозы и Шеллинга глубоко повлияло на метафизику Соловьева, а также в определенной степени повлияло на мнение Достоевского о единстве всего человечества в будущем, и на мысль о братстве любви. Позднее религиозно-философское учение Фихте также глубоко повлияло на учение Достоевского об истории и религии. Через Достоевского оно также повлияло на философское мировоззрение Соловьева. Особенно важно увидеть значение для истории европейской философии гностицизма, который в древности осуждался церковным христианством как ересь, но в реальности был древнейшей и неискаженной формой христианского учения. В некотором смысле всю историю европейской философии можно рассматривать как борьбу между этой древнейшей формой христианства и церковным христианством. Философия французского Просвещения не смогла создать глубокого и содержательного учения о человеке и обществе. Только Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель действительно вернулась к традициям истинного христианства и выразили его в своей философии. Именно этим своим содержанием немецкая философия особенно сильно повлияла на Достоевского и Соловьева.

В русской философии западничество и славянофильство в особенности стимулировали своими идеями мысль Достоевского и Соловьева. Западничество и славянофильство — первые философские направления в истории русской философии, которые начали исследовать перспективы развития России и человечества. Западничество выступило за то, чтобы Россия

шла по пути развития Западной Европы, славянофильство, наоборот — за то, чтобы Россия придерживалась славных традиций славянских народов и не принимала западноевропейской модели. Однако, будь то западники или славянофилы, они глубоко осознают, что в будущем все человечество должно объединиться, чтобы сформировать братство любви на основе христианства. Западничество и славянофильство заложили прочную основу для обсуждения будущего человечества в истории русской философии, именно на этой основе Достоевский и Соловьев начали обсуждать указанный вопрос.

## ГЛАВА 2

### БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

В мировоззрении Достоевского основой представлений о позитивном будущем человечества является убежденность в бессмертии. Те герои, кто верит в бессмертие, обычно верят и в позитивное будущее человечества, а те, кто в бессмертие не верит, видят будущее человечества в мрачных тонах. Так, в романе «Преступление и наказание» Раскольников, считая, что бессмертие недостижимо, приходит к мрачному видению будущего человечества. Соня Мармеладова, в свою очередь, верит в возможность вечной жизни и вместе с тем верит и в будущее человечества в его идеальном выражении. В романе «Идиот» князь Мышкин также последовательно верит в бессмертие и неукоснительно следует заповеди Иисуса Христа «возлюби ближнего своего, как самого себя» — эти две идеи тесно связаны между собой. Ипполит Терентьев, хотя и верит в бессмертие, но оно, по его мнению, хуже реальной жизни, поэтому он не видит позитивного будущего человечества. С другой стороны, Кириллов, один из самых ярких героев романа «Бесы», также верит в бессмертие, и грядущая жизнь, по его мнению, будет намного лучше реальной жизни, а поэтому он полон надежд на то, что будущее человечества будет благим.

В этих различиях представлений персонажей Достоевского, возможно, отражаются философские метания самого писателя. Он мучительно размышлял над этими вопросами вплоть до своего последнего романа «Братья Карамазовы», в котором его герой-идеолог Иван Карамазов все еще продолжает искать их решение. В своих размышлениях Иван приходит к тому, что решение проблемы бессмертия напрямую определяет решение проблемы будущего человечества. Поэтому для более полного понимания философии Достоевского для начала необходимо рассмотреть именно его отношение к вопросу о бессмертии, чтобы позднее перейти и к связанной с ним теме будущего человечества.

## 2.1. Идея бессмертия как основа веры в будущее человечества («Преступление и наказание»)

Вначале стоит рассмотреть отношение писателя к вопросам о бессмертии и будущем человечества в его романе «Преступление и наказание», обретшем мировую известность. Мы рассмотрим представления о бессмертии главного героя романа Родиона Раскольникова и попытаемся выяснить, что побуждает его встать на путь преступления; мы обсудим также и то, как Соня Мармеладова, живущая в невероятных страданиях, может оставаться верной Божьим заповедям на протяжении всей своей жизни. Вместе с тем мы обратим внимание и на представления о вечном бессмертии других персонажей этого романа. В конце раздела мы обсудим представления о бессмертии самого Достоевского и проясним, как именно бессмертие связано с будущим человечества в мировоззрении писателя<sup>81</sup>.

В романе «Преступление и наказание» писатель передает свои мысли о будущем человечества через размышления Раскольникова о смысле жизни человека. Достоевский доказывает, что проблема существования всего человечества может быть решена только вместе с определением судьбы отдельного человека. Однако, у человека есть перспектива, сравнивая по длительности с существованием человечества, только если он знает о своем бессмертии; в этом смысле Достоевский связывает проблему будущего человечества с проблемой бессмертия.

Достоевский показывает, что будущее героев во многом определяется их религиозными представлениями. Самая главная проблема романа — это вопрос, верит ли Раскольников в Бога. Поскольку Раскольников совершает убийство умышленно, это, похоже, недвусмысленно свидетельствует о его неверии в Бога. Однако связь между поступком Раскольникова и его религиозной верой намного сложнее<sup>82</sup>. Обратим внимание на слова Раскольникова. Следователь Порфирий

---

<sup>81</sup> См.: Ли Тяньюнь. Будущее и бессмертие в религиозной философии Ф. М. Достоевского (по роману «Преступление и наказание») // Соловьевские исследования. 2020. № 1 (65). С. 137-149.

<sup>82</sup> См.: Степанян К. А. Путеводитель по роману Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание». М., 2014.

Петрович задает Раскольникову три прямых вопроса: верит ли он в Новый Иерусалим; верит ли он в Бога; верит ли он в воскресение Лазаря. Раскольников утвердительно ответил на все вопросы. Более того, в тексте указано, что Раскольников не побоялся встретиться глазами со следователем: «Верую, — повторил Раскольников, поднимая глаза на Порфирия»<sup>83</sup>. Это свидетельствует о его чистой совести, он действительно искренне верит в Новый Иерусалим и Бога. Стоит отметить, что Раскольников сам называет Новый Иерусалим, а Порфирий спрашивает его о вере в Бога, а Раскольников дает утвердительный ответ. Только на вопрос о воскресении Лазаря Раскольников отвечает уклончиво. Во всяком случае, Раскольников дал понять следователю, что его отношение к Богу предельно ясное.

Крайне важно отметить поведение Раскольникова. Он молился перед тем, как впервые пойти в полицейский участок, «он было бросился на колени молиться, но даже сам рассмеялся, — не над молитвой, а над собой»<sup>84</sup>. По словам героя, молитва священна и действенна, Бог существует, но сам человек несовершенен и не всегда достоин общения с Богом; становясь носителем греха, он теряет свою таинственную связь с Богом. Поэтому в дальнейшем Раскольников дважды просит помолиться за него, но сам он не молится. Первый раз это происходит в ночь смерти Мармеладова, отца Сони, когда Раскольников отдал все свои деньги ее матери Катерине. Вслед за этим Соня послала сестру Поленьку догнать его, чтобы узнать его имя, и Раскольников попросил Поленьку помолиться за него: «Полечка, меня зовут Родион; помолитесь когда-нибудь и обо мне: “и раба Родиона”, — больше ничего»<sup>85</sup>. Второй раз — перед добровольной явкой в полицию. Раскольников пришел проститься с матерью и просит ее помолиться за него: «Нет, а вы станьте на колени и помолитесь за меня Богу. Ваша молитва, может, и дойдет»<sup>86</sup>. По словам Раскольникова, мать и Поленька — воплощение христианского духа, и хотя они,

---

<sup>83</sup> Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 6. Л., 1973. С. 201.

<sup>84</sup> Там же. С. 74.

<sup>85</sup> Там же. С. 147.

<sup>86</sup> Там же. С. 397.

возможно, утратили внутреннюю связь с Богом, он все же слушает их молитвы. В целом можно сказать, что Раскольников нигилистом не стал, у него еще есть вера в Бога. Однако, в то же время в его сознании есть яркое представление о будущем человечества, и именно это ведет его к преступлению.

Раскольников делит всех людей на две категории: «обычных» и «необычных». Более того, чтобы реализовать будущее человечества, «необычные» люди имеют право доминировать и даже убивать «обычных» людей. Вот как он излагает следователю суть своей теории: «Первый разряд всегда — господин настоящего, второй разряд — господин будущего. Первые сохраняют мир и приумножают его численно; вторые двигают мир и ведут его к цели. И те и другие имеют совершенно одинаковое право существовать»<sup>87</sup>. Раскольников причислял себя ко второй категории — к категории «неординарных» людей, а потому, чтобы приблизить хорошее будущее человечества, убил старуху-процентщицу. Он решает сдать добровольно не потому, что осознал ошибочность своей теории, а потому, что ошибся в оценке себя; он оказался «обычным» человеком и, следовательно, согласно его собственной теории, не имел права убивать. Раскольников считал убитую им старуху вошью, но после совершения преступления оказался еще более незначительной «вошью». Приведя три причины, по которым он считал себя «вошью», он заканчивает свое «самоосуждение» следующим образом: «Потому, потому окончательно вошь, — прибавил он, скрежеща зубами, — потому что сам-то я, может быть, еще сквернее и гаже, чем убитая вошь, и заранее предчувствовал, что скажу себе это уже после того, как убью!»<sup>88</sup>. Этими словами Раскольников признает, что он «обычный» человек и не имеет права убивать, но это вовсе не означает, что он отказывается от своей теории и признает, что настоящие «неординарные» люди тоже не имеют права убивать. Сюй Фэнлинь, профессор философского факультета Пекинского университета, отмечает, что «не религиозная проповедь Сони, а ее любовь способствовала признанию в содеянном и добровольной явке Раскольникова. Однако, любовь

---

<sup>87</sup> Там же. С. 200-201.

<sup>88</sup> Там же. С. 211.

изменила лишь его внешнее поведение, решив вопрос об отбывании наказания, а не вопрос о признании вины»<sup>89</sup>. Об этом прямо пишет Достоевский в эпилоге романа: «В глазах ее засветилось бесконечное счастье; она поняла, и для нее уже не было сомнения, что он любит, бесконечно любит ее, что настала же наконец эта минута...»<sup>90</sup>. Однако, это вовсе не означает, что Раскольников отказался от своей теории. Почему такие мысли возникают у человека, который верит в Бога?

Следователь Порфирий — один из тех, кто глубоко понял Раскольникова. Хотя до главных событий романа он не был с ним близок, он сразу же глубоко прочувствовал религиозную веру Раскольникова, поэтому и сказал ему: «Я вас почитаю за одного из таких, которым хоть кишки вырезай, а он будет стоять да с улыбкой смотреть на мучителей, — если только веру иль Бога найдет»<sup>91</sup>. Из нашего предыдущего анализа следует, что Порфирий не мог утверждать, что Раскольников не верит в Бога, но следователь приходит к выводу, что его вера ошибочна, что его Бог искажен, что у него нет истинной веры, он не нашел истинного Бога. Порфирий, конечно, был «обычным» человеком, и все, что он говорил Раскольникову, он говорил на основе общепринятого православного учения, хотя выражал это как свою точку зрения. Порфирий обращает наше внимание на то, что Раскольников имеет собственное религиозное мировоззрение, отличное от общепринятого, и именно это привело его к преступлению. Мы постараемся раскрыть смысл этого мировоззрения Раскольникова.

Во-первых, Раскольников верит в Бога, но его Бог не Богочеловек, а человек-бог, не тот Бог, который становится человеком, а человек, который становится Богом. Раскольников имеет в виду, что «необычные» люди чем-то близки Богу традиционного христианства: Бог традиционного христианства приносит себя в жертву на кресте, и Раскольников видит в этом поступке ту

---

<sup>89</sup> Сюй Фэнлинь. «Преступление и наказание» и православие // Русская литература и искусство (Китай). 2017. № 2. С. 20.

<sup>90</sup> Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 6. Л., 1973. С. 421.

<sup>91</sup> Там же. С. 351.

самую волю, которая ведет «необычных» людей к преступлению. В романе «Бесы» Кириллов говорит примерно то же самое: «Если Бог есть, то вся воля его, и из воли его я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие»<sup>92</sup>. Единственная разница между героями двух романов в том, что Кириллов выбрал самоубийство, а Раскольников выбрал убийство. Однако, после признания в содеянном мысли Раскольникова изменились. Теперь он уверен, что «необычные» люди не должны быть убийцами, истинные великие люди достигают своей цели даже без таких радикальных средств, их почитают так же, как Солнце, поскольку они достигли единства Бога и человечества. Вот что говорит Раскольникову Порфирий: «Станьте солнцем, вас все и увидят. Солнцу прежде всего надо быть солнцем»<sup>93</sup>. Этой фразой Порфирий возлагает некоторую надежду на Раскольникова, что он может стать Солнцем в будущем, и, собственно, в конце романа Раскольников как бы медленно идет по пути созидания себя как новой личности. Он делает попытку стать настоящей «высшей личностью» в понимании Достоевского. Эти истинные «высшие личности» не прибегают к насильственному господству, а влияют на окружающих с помощью некой таинственной духовной силы. И. И. Евлампиев пишет по этому поводу: «Трагедия Раскольникова вовсе не в том, что он хочет стать “высшей” личностью (“высшим типом”), а в том, что он находит неверный путь к этой цели»<sup>94</sup>. Признав вину, Раскольников, похоже, сможет стать настоящей «высшей личностью».

Во-вторых, Раскольников по-своему понимает идею Нового Иерусалима. Эта идея исходит из Откровения Иоанна Богослова, в котором говорится, что новый город сойдет с небес, когда мир закончится, и спасенные будут жить в этом городе. В Откровении говорится: «И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего» (Откр. 21:2). Раскольников говорит следовательно

<sup>92</sup> Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 10. Л., 1974. С. 470.

<sup>93</sup> Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 6. Л., 1973. С. 352.

<sup>94</sup> Евлампиев И. И. «Высшие» и «низшие» типы Достоевского (об одной важной теме «Дневника писателя») // Достоевский и мировая культура. Альманах. № 30(2). СПб., 2013. С. 304.



Порфирию: «Одним словом, у меня все равносильное право имеют, и — *vive la guerre éternelle* [да здравствует вековая война (фр.)], — до Нового Иерусалима, разумеется!»<sup>95</sup>. В ответ Порфирий спрашивает, верит ли Раскольников в Новый Иерусалим, и Раскольников отвечает, что верит. Однако, Новый Иерусалим Раскольникова отличается от христианского Нового Иерусалима, так как в Новом Иерусалиме Раскольникова должна быть реализована земная судьба человечества, то есть он задает *исторический*, а не *сверхисторический* идеал будущего человечества. На каторге Раскольников тяжело заболел, в это время ему приснилось, что вся Европа заразится страшной болезнью, суть которой в том, что все люди настаивают на личной правде и убивают друг друга за нее. Вместе с тем, и на этом история не должна была заканчиваться, и Раскольников продолжал мечтать: «Спасти во всем мире могли только несколько человек, это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю, но никто и нигде не видал этих людей, не слышал их слова и голоса»<sup>96</sup>. Эти люди — высшие люди, о которых мы говорили выше, они воплощение самого Раскольникова и его представлений об идеале исторического развития. По словам Раскольникова, они составят Новый Иерусалим.

В этих представлениях можно обнаружить отражение мыслей одного из представителей немецкой классической философии, а именно И. Г. Фихте, которые он изложил в труде «Основные черты современной эпохи» (1806). В этой книге Фихте выделяет пять эпох мировой истории, в которых человечество должно было сначала быть в непосредственном единстве, затем испытать раскол и абсолютное разделение и, в конце концов, объединиться. Он написал: «Весь же путь, которым человечество проходит через этот ряд в здешнем мире, есть не что иное, как возвращение к той ступени, на которой оно стояло в самом начале; возвращение к исходному состоянию и есть цель всего процесса»<sup>97</sup>. Достоевский был хорошо знаком с философией Фихте, его взглядом на историю

<sup>95</sup> Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 6. Л., 1973. С. 201.

<sup>96</sup> Там же. С. 420.

<sup>97</sup> Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Соч. В 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 370.

человечества. Пятый этап всемирной истории Фихте — Новый Иерусалим Достоевского. В нем воссоединяется весь распавшийся человеческий мир. Идеи, изложенные Фихте в его книге «Основные черты современной эпохи», в конечном итоге стали одним из основных источников философии истории в России<sup>98</sup>. Преступление Раскольникова было совершено для того, чтобы построить такой Новый Иерусалим в рамках истории. Примечательно, что после признания в преступлении он все же настаивал на этой идее, и в этом смысле он оставался вне православного учения, ставившего Новый Иерусалим вне истории и земной жизни в целом.

В-третьих, причиной преступления Раскольникова стало отсутствие в его религиозном мировоззрении жизненно важного звена — идеи бессмертия. Размышления Достоевского и его героя на эту тему восходят к одному из постулатов чистого критического разума в книге И. Канта «Критика практического разума» (1788). В своей работе Кант сформулировал антиномию практического разума: в эмпирическом мире, как правило, у нравственных людей нет счастья, у счастливых людей нет морали, которая не может быть точно оправдана человеческим разумом. Чтобы разрешить эту антиномию, Кант выдвинул постулаты чистого практического разума, которые включают существование Бога и бессмертие души. Он считал, что только вера в справедливого Бога и вера в бессмертие души гарантируют, что мораль и счастье в жизни станут единым целым, по крайней мере, после смерти, и только тогда у нас будет возможность стать по-настоящему добродетельными в этом мире. Кант утверждает в своей книге, что нравственность и счастье требуют бесконечного прогресса, «но этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся до бесконечности существование и личность разумного существа (такое существование и называют бессмертием души)»<sup>99</sup>.

Эта идея Канта имела большое значение для русской литературы и философии. Как мы упоминали ранее, когда следователь Порфирий спросил Раскольникова, верит ли он в Новый Иерусалим и верит ли он в Бога,

<sup>98</sup> См.: Белопольский В. Н. Достоевский и философская мысль его эпохи. Ростов-на-Дону, 1987.

<sup>99</sup> Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 455.

Раскольников ответил довольно четко, но когда Порфирий спросил, верит ли он в воскресение Лазаря, Раскольников стал уклоняться от ответа и спросил сам: «Зачем вам все это?»<sup>100</sup>. Порфирий был вынужден снова задать этот вопрос. Очевидно, Раскольников не верил в воскресение Лазаря и не думал о бессмертии. Соня, как и Раскольников, была вынуждена нести тяжкое бремя греха ради своей семьи, но Соня не способна на преступление, потому что верит в вечную жизнь. Несмотря на то, что ее жизнь сложна, она считает, что после смерти сможет обрести какой-то покой и счастье. Соня читает Раскольникову рассказ о воскресении Лазаря в Евангелии от Иоанна в надежде, что он тоже поверит в вечную жизнь, но Раскольников не принимает религию Сони. Раскольников не верит в идею вечной жизни и поэтому не может вынести опыта мирских страданий — *именно желание здесь и сейчас решить проблему этого страдания заставляет его совершить убийство*. Именно отсутствие мысли о бессмертии привело к краху его идеи о возможном благополучном будущем человечества. Невозможность поверить в идеал благополучного будущего человечества стала для Раскольникова трагедией его веры.

М. М. Бахтин считал романы Достоевского полифоническими произведениями, в которых каждый персонаж выражает свою уникальную точку зрения, и все они не составляют единого мировоззрения и не могут быть отнесены к самому автору<sup>101</sup>. Это утверждение Бахтина остается спорным, поскольку трудно предположить, что Достоевский, один из величайших мыслителей России, не пытался выразить в своих произведениях свое оригинальное мировоззрение. Однако, мнение Бахтина, по крайней мере, заставляет признать, что каждый персонаж в романе Достоевского имеет право на свое слово. Философский взгляд на будущее есть не только у Раскольникова, но и у других персонажей романа, таких как Разумихин, Соня, ее отец Мармеладов, ее мать Катерина и Свидригайлов. Их размышления о будущем человечества также имеют глубокие философские последствия, о которых

<sup>100</sup> Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 6. Л., 1973. С. 201.

<sup>101</sup> См.: Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собр. соч. В 7 т. М., 1997–2012. Т. 6.

важно помнить.

Разумихин наиболее близок к самому Достоевскому в размышлениях о будущем человечества. Он отличается от Раскольникова тем, что никого не убивал, наоборот, был надежным другом и мужем. Через Разумихина Достоевский выражает некоторые из своих мыслей, близких к мыслям Раскольникова, которые последовали за его признанием и покаянием. Разумихин критикует популярные в России идеи утопистов того времени: «У них не человечество, развившись историческим, живым путем до конца, само собою обратится, наконец, в нормальное общество, а, напротив, социальная система, выйдя из какой-нибудь математической головы, тотчас же и устроит всё человечество и в один миг сделает его праведным и безгрешным, раньше всякого живого процесса, без всякого исторического и живого пути!»<sup>102</sup>. Видно, что Разумихин не отрицает общественного развития и не спорит с тем, что в его время социальная система несовершенна. Однако, он считает, что общественное развитие должно основываться на живых исторических законах, а не на модели, разработанной математическим умом.

Соня представляет будущее человечества в соответствии с православным учением, которому она глубоко привержена. Напротив, идея Раскольникова связана с его особым религиозным мировоззрением, предполагающим вечную жизнь на земле. В связи с этим И. И. Евлампиев отметил, что некоторые герои Достоевского по-особенному понимают бессмертие: «Здесь нужно обратить внимание на то, что история Лазаря, хотя она и содержится в каноническом евангелии, не очень согласуется с ортодоксальной концепцией бессмертия, согласно которой после смерти человек уже не вернется в земной несовершенный мир, а будет существовать в райском мире, вне времени. Лазарь, воскрешенный Иисусом Христом, снова живет в том же несовершенном земном мире, что и раньше, до своей смерти; фактически ему после воскресения предстоит прожить новую жизнь, подобную первой земной жизни»<sup>103</sup>. Именно

<sup>102</sup> Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 6. Л., 1973. С. 197.

<sup>103</sup> Евлампиев И. И. Гипертекст идеи бессмертия в творчестве Ф. Достоевского // Достоевский и мировая

эту мысль о земной вечной жизни перенял Раскольников.

В Мармеладове, отце Сони, мы также видим стремление к эсхатологическому пониманию будущего человечества. Мармеладов любит выпить и очень хорошо знает свои недостатки, но он не боится Судного дня, потому что твердо верит, что Иисус Христос может простить ему все его грехи благодаря тому, что он глубоко осознает их и раскаивается в своей греховности. «И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: “Господи! почто сих приемлещи?” И скажет: “Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего...”»<sup>104</sup>. Наверное, надо признать, что именно так представляло себе будущее большинство православных<sup>105</sup>.

Мачеха Сони Катерина Ивановна также высказывает собственное мнение о будущем. Ее мнение тесно связано с ее понятием «истина». Русский философ Н. К. Михайловский, отмечая, что слово «правда» в русском языке имеет двойное значение: с одной стороны, оно означает истину, т.е. объективную правду, с другой стороны, означает справедливость, то есть субъективную истину, писал: «...всякий раз, когда мне приходит в голову слово “правда”, не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке»<sup>106</sup>. «Правда» в русской философии не только в «реальности», но, что еще важнее, в «справедливости». Оскорбленная Лужиным, Катерина Ивановна, находившаяся на грани нервного срыва, вышла на улицу попрошайничать с детьми, надеясь найти на улице хоть какую-то «правду», более «справедливую», чем «правдивую». Кроме того, Катерина в ночь смерти мужа задавала священнику множество острых вопросов и отказывалась позвать священника к умирающему, понимая, что ее религиозное мировоззрение отличалось от православного вероучения. Катерина не верит в бессмертие, не верит, что мораль и счастье в мире после смерти придут в

---

культура. Альманах. № 34. СПб., 2016. С. 211.

<sup>104</sup> Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 6. Л., 1973. С. 21.

<sup>105</sup> См.: Тихомиров Б. Н. «Лазарь! Гряди вон». Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении. Книга-комментарий. СПб., 2005.

<sup>106</sup> Лосский Н. О. История русской философии. М., 2011. С. 84.

единство, она искала «правду» на земле, но ее поиски не увенчались успехом, что привело ее не только к трагедии веры, но и к смерти.

Знания Свидригайлова о будущем человечества также тесно связаны с его мыслями о вечной жизни. Свидригайлов при первой встрече с Раскольниковым излагает свои мысли о призраках как о мертвых людях, продолжающих существовать в некоем «параллельном» мире, в этом смысле его взгляды также сильно отличаются от того, что было в православном учении: «Здоровому человеку, разумеется, их незачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир»<sup>107</sup>. Бессмертие, о котором говорит Свидригайлов, вовсе не означает вечную жизнь в Царстве Небесном, а сводится к тому, что после смерти человек попадает в мистическое царство, в котором он еще может поддерживать связь с живыми людьми. Представление об этом царстве также очень распространено в русской философии смерти. Свидригайловское знание о будущем человечества исходит из идеи бессмертия. По словам Свидригайлова, люди, находящиеся в состоянии вечной жизни, будут общаться с живыми и в конечном итоге сойдутся в конце истории.

Таким образом, по мнению Достоевского, представление человека о будущем напрямую зависит от его веры в идею бессмертия. Если человек верит в бессмертие, то он положительно относится к будущему человечества и поэтому может переносить временные бедствия. Если человек не верит в бессмертие, то он негативно оценивает будущее человечества. В этом случае он не может терпеть жизненные невзгоды и трагедии и может даже убить других или покончить жизнь самоубийством, чтобы решить проблему. К такому мнению приводит анализ мнений всех героев романа. Попробуем разобраться,

---

<sup>107</sup> Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 6. Л., 1973. С. 221.

как сам Достоевский думает о будущем.

Многие русские философы цитировали письмо В. Г. Белинского В. П. Боткину (от 1 марта 1841 г.), когда пытались понять мысли Достоевского о будущем человечества. В своем письме Белинский писал: «Если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр., и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою»<sup>108</sup>. В своей книге «Доброта в учении гр. Толстого и отца Ницше» Лев Шестов утверждает, что этот отрывок из письма Белинского противоречит другим его утверждениям. Белинский был революционным демократом, главной идеей для него было осознание правильного будущего человечества, а забота о судьбе каждого человека, кажется, противоречит его главной идее. Н. О. Лосский цитирует этот отрывок из книги «История русской философии» и считает, что Белинский отошел от гегелизма. Однако такое понимание Белинского ошибочно, и непонимание его позиции может привести к непониманию позиции Достоевского.

Белинский, будучи революционным демократом, не принимал идеи бессмертия в православном учении, для него умершие умирали навсегда, и поэтому было невозможно принять их жертвы. Отсюда его скрытый протест против прогресса. Достоевский тоже не был православным писателем в строгом смысле этого слова, и его литературные произведения не оправдывали православного учения, но у него было свое религиозное мировоззрение и свое представление о бессмертии. Для Достоевского у тех, кто умер, есть возможность продолжать жить, как Лазарь в Евангелии от Иоанна; хотя они продолжают испытывать страдания, они не прекратили свое существование, а обрели земное бессмертие. Поэтому Достоевский мог согласиться с тем, что жертвы возможны ради будущего человечества. Белинский же больше напоминает героев романа Достоевского, которых мучает невозможность поверить в бессмертие.

---

<sup>108</sup> Белинский В. Г. Письма 1841–1848 гг. // Белинский В. Г. Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 12. М., 1956. С. 22-23.

Глава «Бунт» в романе «Братья Карамазовы», на наш взгляд, также часто трактуется неверно. Иван задал Алеше знаменитый вопрос: «Представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданище, вот того самого ребеночка, бившего себя кулачком в грудь, и на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях!?»<sup>109</sup>. Считается, что сам Достоевский из заботы о каждом человеке не захотел бы быть архитектором этого здания. Однако мы считаем, что это неправильный вывод. Достоевский верил в бессмертие и потому не верил, что слезы ребенка нельзя искупить; в результате, конечно, он мог смириться с любыми проявлениями зла в земном мире. В отличие от него Иван Карамазов не думал о вечной жизни, для него слезы ребенка не допускают искупления, поэтому он не мог смириться с фактом зла, которое привело его к «бунту» и к написанию поэмы «Великий инквизитор». Смысл этой поэмы именно в том, что люди, теряя веру в вечную жизнь, не могут свободно верить в Бога и поэтому полагаются только на насильственную веру, которую им навязывает Великий Инквизитор. По словам Достоевского, мы все еще живем в мире «Великих инквизиторов», но будущее человечества зависит от Иисуса Христа, Который хочет, чтобы люди свободно поклонялись Богу.

Наиболее ясное представление о взглядах Достоевского на будущее человечества и бессмертие дает «Дневник писателя». В номере за октябрь 1876 года в очерке «Два самоубийства» рассказывается о самоубийстве юной дочери известного русского писателя Елизаветы Александровны Герцен. Достоевский считает, что дочь Герцена умерла от бессмысленности жизни. Сразу после этого он опубликовал небольшой рассказ под названием «Приговор», содержащий мысли самоубийцы, оправдывающего свой поступок. Молодой человек думает так: «И наконец, если б даже предположить эту сказку об устроенном наконец-то на земле человеке на разумных и научных основаниях —

---

<sup>109</sup> Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 223-224.



возможною и поверить ей, поверить грядущему наконец-то счастьем людей, — то уж одна мысль о том, что природе необходимо было, по каким-то там косным законам ее, истязать человека тысячелетия, прежде чем довести его до этого счастья, одна мысль об этом уже невыносимо возмутительна»<sup>110</sup>. Юноша приходит к выводу, что нужно либо разрушить мир, либо уничтожить себя, а поскольку он не в состоянии уничтожить мир, он может уничтожить только себя. В результате он приходит к необходимости покончить жизнь самоубийством. Нетрудно заметить, что мысли молодого человека разительно совпадают с мыслями Белинского и Ивана Карамазова. Читатели Достоевского могут признать, что это мнение самого писателя, что именно Достоевский таким образом убеждает людей в самоубийстве. Однако, это ошибочное мнение, поскольку Достоевский резко расходился с Белинским и никогда не одобрял религиозное мировоззрение Ивана Карамазова.

В ответ на критику своего рассказа «Приговор» Достоевский опубликовал в декабрьском номере «Дневника писателя» четыре очерка, разъясняющие свою позицию. В первом очерке, озаглавленном «Запоздавшее нравоучение», Достоевский откровенно признал, что запоздал с увещаниями о вреде самоубийства. Во второй статье, озаглавленной «Голословные утверждения», Достоевский пишет: «Статья моя “Приговор” касается основной и самой высшей идеи человеческого бытия — необходимости и неизбежности убеждения в бессмертии души человеческой. Подкладка этой исповеди погибающего “от логического самоубийства” человека — это необходимость тут же, сейчас же вывода: что без веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неестественно, немислимо и невыносимо»<sup>111</sup>. Таким образом, Достоевский четко выразил свое отношение к позиции Белинского и Ивана Карамазова, которые именно в силу недопустимости мысли о бессмертии не могут смириться с проявлением наяву какого-либо зла. Достоевский, в силу своей убежденности в бессмертии, готов встретить зло и не прибегнет к

<sup>110</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 год (май–октябрь) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 23. Л., 1981. С. 147.

<sup>111</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 год (ноябрь–декабрь) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 24. Л., 1982. С. 46.

убийству или самоубийству для окончательной победы над ним «здесь и сейчас». В третьем эссе, озаглавленном «Кое-что о молодежи», Достоевский утверждает, что именно потому, что российская молодежь не верит в бессмертие, они склонны думать о самоубийстве. В четвертом эссе, озаглавленном «О самоубийстве и о высокомерии», Достоевский предостерегает поклонников прогресса от прямого понимания проблемы: прогресс в социальном порядке не обязательно уменьшит количество самоубийств, и только мысль о вечной жизни может реально повлиять на умы молодых людей. В целом мысли Достоевского о самоубийстве были направлены не на то, чтобы убедить людей не совершать самоубийство, а на то, чтобы представить людям идею вечной жизни, благодаря которой человек может поверить в благоприятное для всех будущее. По Достоевскому, человечество может достичь бессмертия именно в будущем, в истории. Для него вечная жизнь — это не вечная жизнь в Царстве Небесном, как утверждается в учении церкви, а именно вечная земная жизнь. Достоевский убеждает нас, что только если мысль о бессмертии живет в сердцах людей, они способны думать о будущем человечества и строить это будущее, но если в сердце человека отсутствует мысль о вечной жизни, то он будет чувствовать одиночество и безнадежность, и у него не будет перспектив на устроенную в будущем жизнь, которая одна только способна придать смысл существованию отдельного человека и всех вместе.

## **2.2. Негативный вариант понимания бессмертия и будущего человечества в размышлениях Ипполита Терентьева («Идиот»)**

В романе «Преступление и наказание» Достоевский убедительно доказывает связь идеи бессмертия и будущего человечества. Главный герой романа Раскольников становится на преступный путь из-за отсутствия у него веры в бессмертие. Соня Мармеладова, напротив, верит в бессмертие, и это хранит ее душу на протяжении всей ее жизни, не давая ей сойти с пути добра. В своем следующем романе «Идиот» Достоевский разрабатывает тему веры в

бессмертие уже глубже: он указывает на то, что люди, верящие в бессмертие, могут понимать его (и, следовательно, верить в него) по-разному. А из-за различий в понимании бессмертия его персонажи по-разному понимают и будущее человечества. Те, кто мыслит о бессмертии в позитивном ключе (то есть считает, что бессмертие — это благо), верят и в позитивную сущность будущего человечества. А те, кто представляет бессмертие негативно, соответственно негативно представляют и будущее человечества. В связи с этим в романах Достоевского можно проследить следующую любопытную зависимость: персонажи, представляющие бессмертие и будущее человечества позитивно, всегда живут в соблюдении заповеди «возлюби ближнего своего, как самого себя», а те, кто имеет негативное представление, часто идут по пути самоубийства. Обратимся к бессмертию и будущему человечества в представлениях героев романа «Идиот»<sup>112</sup>.

Известно, что Достоевский в черновиках романа называл его главного героя «князем Христом». Через князя Мышкина Достоевский пытался выразить свое понимание Христа как идеала человеческого развития, идеала, которого может достичь каждый в отдельности, хотя и не в такой полноте, как в самом Иисусе.

Понимание Достоевским Христа как «идеала человека во плоти» близко к тому, как его понимал Э. Ренан, тем не менее Достоевский категорически не согласен с Ренаном, так как он не согласен с его радикальным устранением из образа Иисуса всего религиозного, мистического, в самом глубоком смысле этих слов. Из всех религиозных мотивов, связанных с образом Христа, идея бессмертия особенно важна для Достоевского; неудивительно, что эта идея оказывается одной из центральных в романе.

Своеобразным введением в эту тему является обсуждение в романе смертной казни, которому уделено удивительно большое внимание, так что соответствующие фрагменты образуют особый дискурс, требующий

---

<sup>112</sup> См.: Ли Тяньюнь, Евлампиев И. И. Проблема бессмертия и воскресения в романе Ф. Достоевского «Идиот» // Вестник РХГА. 2021. № 1 (22). С. 162-174.

объяснения<sup>113</sup>. Уже в самом начале романа князь Мышкин трижды (!) заводит разговор на эту тему. Впервые в разговоре с лакеем в доме генерала Епанчина он рассказывает, как в Лионе видел казнь известного преступника. Он выражает категорическое мнение, что смертная казнь не имеет оправдания: «Убивать за убийство несоразмерно большее наказание, чем самое преступление. Убийство по приговору несоразмерно ужаснее, чем убийство разбойничье»<sup>114</sup>. При этом само ожидание смерти перед самой казнью он называет такими мучениями, которые не выдержит ни одна человеческая душа: «Что же с душой в эту минуту делается, до каких судорог ее доводят? Надругательство над душой, больше ничего! <...> Кто сказал, что человеческая природа в состоянии вынести это без сумасшествия? Зачем такое ругательство, безобразное, ненужное, напрасное?»<sup>115</sup>

Второй раз Мышкин рассказывает сестрам Епанчиным историю человека, которого приговорили к смертной казни, вывели на эшафот, но незадолго до конца прочитали помилование. Он описывает психологическое состояние этого человека, которое слышал от себя: «Что, если бы не умирать! Что, если бы воротить жизнь, — какая бесконечность! И всё это было бы мое! Я бы тогда каждую минуту в целый век обратил, ничего бы не потерял, каждую бы минуту счетом отсчитывал, уж ничего бы даром не истратил!»<sup>116</sup>

По сравнению с первым обсуждением смертной казни, где эта тема рассматривалась в основном с этической точки зрения, теперь Мышкин говорит о смертной казни в связи с вопросом о смысле жизни. В связи с приближением смерти человек начинает задумываться о том, зачем и для чего он живет, перед лицом смерти он воспринимает жизнь в ее высшей ценности и поэтому надеется, что она не будет прервана навсегда.

Третье упоминание Мышкина о смертной казни повторяет его рассказ о казни преступника, увиденного в Лионе, он подробно передает сестрам

---

<sup>113</sup> Новикова Е. Г. «Nous serons avec le Christ». Роман Ф. М. Достоевского «Идиот». Томск: Изд-во Том. ун-та, 2016. С. 26-32.

<sup>114</sup> Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 8. С. 20.

<sup>115</sup> Там же. С. 20-21.

<sup>116</sup> Там же. С. 52.

Епанчиным свое представление о чувствах, которые испытывает приговоренный к смертной казни за минуту до смерти.

Позже Лебедев говорит о смертной казни, он рассказывает Мышкину, что его племянник ночью молился за графиню Дюбарри, казненную во время Французской революции. Пытаясь прояснить смысл этой странной молитвы, он подробно рассказывает историю графини. Когда графиню Дюбарри вели на смерть, она просила палача подождать еще минуту, чтобы на минуту продлить ей жизнь перед гильотиной: «И вот за эту-то минуточку ей, может, господь и простит, ибо дальше этакого мизера с человеческою душой вообразить невозможно»<sup>117</sup>. Очевидно, через тему смертной казни Достоевский подводит своих героев к пониманию высшей ценности жизни и к размышлениям о проблеме бессмертия человеческой личности.

Размышления об особом состоянии человека, который знает, что через минуту он умрет, настолько увлекают Мышкина, что он предлагает Аделаиде Епанчиной, ищущей сюжет для своей картины, нарисовать именно лицо приговоренного к смертной казни за минуту до казни. «Нарисуйте эшафот так, чтобы видна была ясно и близко одна только последняя ступень; преступник ступил на нее: голова, лицо бледное как бумага, священник протягивает крест, тот с жадностию протягивает свои синие губы, и глядит, и — *всё знает*. Крест и голова — вот картина, лицо священника, палача, его двух служителей и несколько голов и глаз снизу, — всё это можно нарисовать как бы на третьем плане, в тумане, для аксессуара... Вот такая картина»<sup>118</sup>.

Позже в романе радикальные сомнения в идее бессмертия высказывает Ипполит Терентьев. Он описывает картину Г. Гольбейна «Мертвый Христос в гробу» и предполагает, что представленный на ней образ мертвого Христа заставляет его усомниться в идее воскресения, в главной идее, связанной с Христом в традиционном христианстве. Однако, этот вывод явно противоречит другому четко сформулированному утверждению Ипполита: «Вечную жизнь я допускаю и, может быть, всегда допускал. <...> я никогда, несмотря даже на всё

<sup>117</sup> Там же. С. 164.

<sup>118</sup> Там же. С. 56.

желание мое, не мог представить себе, что будущей жизни и провидения нет. Вернее всего, что всё это есть, но что мы ничего не понимаем в будущей жизни и в законах ее»<sup>119</sup>. Разгадку парадокса веры Ипполита дают его слова о том, что «мы ничего не понимаем в будущей жизни и ее законах». Это означает, что Ипполит не верит, что будущая жизнь, то есть жизнь, следующая за смертью, будет лучше нынешней жизни, наполненной страданиями и связанной с непрекращающимся ужасом ожидания смерти. Ипполит верит в бессмертие, в продолжение жизни после смерти, но эта вера не только не уменьшает ужас смерти, но даже усиливает его, делает невыносимым и абсолютно безнадежным, поскольку этот ужас будет повторяться в каждой новой жизни, заканчивающейся новой смертью. Ужас смерти в данном случае оказывается как бы квинтэссенцией того ужаса, который вызван нынешней несовершенной жизнью, не приносящей ничего, кроме боли, страданий и разочарований. Этот взгляд на жизнь очевиден в двух болезненных видениях Ипполита, которые он пересказывает в своем «Необходимом объяснении». Говоря о «темной, наглой и бессмысленно-вечной силе»<sup>120</sup>, которой подчинен мир и которая не пощадила даже Иисуса Христа, полностью подпавшего под ее власть, Ипполит представляет эту силу в виде отвратительного тарантула. Он констатирует, что невозможно принять такую жизнь и подчиниться господствующей в ней силе, имеющей образ тарантула.

Второй образ, выражающий отношение к жизни Ипполита, — это призрак Рогожина, явившийся ему вечером, когда он уже лежал в постели. Он увидел, как Рогожин тихо вошел в свою комнату, сел за стол и сидел молча минут двадцать, глядя в упор на Ипполита. Затем так же тихо, как и вошел, он вышел из комнаты, которая утром была заперта, так что хозяйке пришлось долго стучать, чтобы разбудить Ипполита. Ипполит цитирует историю о призраке Рогожина в самом конце своего объяснения, и именно ее он называет самой веской причиной решения о самоубийстве. «Вот этот особенный случай, который я так подробно описал, и был причиной, что я совершенно “решился”».

---

<sup>119</sup> Там же. С. 343-344.

<sup>120</sup> Там же. С. 339.

Окончательному решению способствовала, стало быть, не логика, не логическое убеждение, а отвращение. Нельзя оставаться в жизни, которая принимает такие странные, обижающие меня формы. Это привидение меня унизило. Я не в силах подчиняться темной силе, принимающей вид тарантула. И только тогда, когда я, уже в сумерки, ощутил наконец в себе окончательный момент полной решимости, мне стало легче»<sup>121</sup>.

Здесь важно отметить близость рассуждений Ипполита к рассуждениям о «логическом самоубийстве» из рассказа «Приговор» («Дневник писателя» за 1876 г.), о котором говорилось выше. Оба героя приходят к признанию абсурдности и нестерпимости жизни из-за радикального противоречия между их сознанием, жаждущим абсолютной гармонии и абсолютной осмысленности бытия, и природой, которая, будучи естественной и вполне рациональной, не позволяет найти абсолютные смыслы, обрекая человека на бесконечные страдания. Казалось бы, они находят один и тот же выход из этого неразрешимого противоречия — покончить жизнь самоубийством. Однако здесь самое заметное различие между двумя историями. Для героя повести «Приговор» самоубийство оказывается настоящим выходом, с помощью которого, как ему кажется, он «обманывает» природу и поднимается над ней хотя бы одним радикальным поступком. Ведь он не верит в бессмертие и считает, что после самоубийства его ждет небытие, то есть подлинное и радикальное отрицание естественного закона и необходимости.

История Ипполита имеет совершенно иной результат. Он верит в бессмертие, но эта вера делает его положение даже более безнадежным, чем позиция «логического самоубийства»! Он знает, что после смерти его ждет не небытие, а новая жизнь, снова подчиненная законам (хотя и отличающаяся от законов, действующих в нашем мире) и наполненная теми же страданиями, что и нынешняя жизнь. Поэтому его решение покончить жизнь самоубийством — это, скорее, знак отчаяния, знак безнадежного и бессмысленного протеста против устройства Вселенной, не считающегося человеческим стремлением к

---

<sup>121</sup> Там же. С. 341.

абсолютному смыслу и абсолютной гармонии. Однако, именно поэтому его самоубийство оказывается мнимым. Если «логический самоубийца» считает, что своим радикальным поступком он действительно «обманывает» природу и привносит в мир какой-то смысл — убегая в ничто, то Ипполит не может поверить в это, потому что он знает, что это ложь: жизнь будет продолжаться в новой форме, но такой же абсурдной и бесцельной, как и раньше. Он объясняет свое самоубийство так же, как и герой рассказа, утверждая, что «самоубийство есть единственное дело, которое я еще могу успеть начать и окончить по собственной воле моей»<sup>122</sup>. Однако, он понимает, что самоубийство только усугубит абсурдность жизни, так как раньше времени приведет к ее превращению в новую абсурдную форму. Решение о самоубийстве необходимо Ипполиту только для того, чтобы написать свое «Необходимое объяснение» и донести до людей весь ужас своего положения. Фактически, таким образом он обращается к людям: не видя выхода из абсурда и трагедии жизни, он просит других помочь ему найти такой выход и не принимает воображаемое решение (реальное самоубийство), во что «логический самоубийца» верит.

Здесь можно вспомнить высказывание Свидригайлова о вечности как бане с пауками по всем углам; нужно признать, что он выражают ту же очень мрачную идею бессмертия, что и Ипполит: они оба понимают будущую жизнь как бесконечность страдания и зла в череде все новых и новых форм жизни, подобных земной жизни, а может быть, даже более абсурдных и нелепых, ужасных по своим законам. В рамках этой точки зрения страх смерти вовсе не состоит в страхе полного разрушения своей личности и вовсе не в отрицании бессмертия как такового. Обычные самоубийцы, которые кончают жизнь самоубийством из-за неспособности переносить жизненные невзгоды, верят именно в окончательное прерывание жизни, верят, что их ждет ничто, они хотят полного уничтожения себя и всей несовершенной жизни, которую они не принимают. Именно на это и надеется «логический самоубийца» из повести Достоевского. Однако, Ипполит Терентьев оказывается человеком более

---

<sup>122</sup> Там же. С. 344.



проницательным, он знает, что каждый человек бессмертен и никоим образом не может спастись от своей вечной несовершенной жизни.

Какой выход из тупика безнадежности, который демонстрирует Ипполит, предлагает нам писатель в романе «Идиот»? Конечно, этот выход связан с главным героем — князем Мышкиным. Он первым обратил внимание на картину Гольбейна и заявил, что эта картина вызывает такое впечатление, из которого может исчезнуть вера. Он также сравнивает живое лицо приговоренного к смертной казни за минуту до казни и образ мертвого Христа, демонстрируя глубокое понимание мрачной «веры» в бессмертие, разделяемой Свидригайловым и Ипполитом. Однако, его собственная вера выдерживает испытание образом мертвого Христа и отвергает ужасные образы будущей жизни, порожденные воображением этих героев. Для него сущность бессмертия — любовь, понимаемая как метафизическая сила, которая обеспечивает окончательное и полное соединение людей и тем самым преодолевает страдания и зло в их отношениях.

Наиболее ярко и полно это понимание бессмертия Достоевский выразил в рукописном отрывке, написанном на следующий день после смерти его жены Марьи Дмитриевны. Здесь будущая жизнь понимается как соединение всего разделенного, прежде всего, соединение всех человеческих личностей в органическое единство «общего синтеза», которым в философском мировоззрении Достоевского является Бог<sup>123</sup>. В романе «Идиот» князь Мышкин своей жизнью и любовью ко всем людям пытается начать реализацию этого идеала. Хотя ему это не удастся, Достоевский намекает, что с точки зрения исторического развития человечества такие люди, как Мышкин, еще способны переломить ход событий и добиться того, чтобы этот идеал стал реальностью, и не только в нашей земной жизни, но и во всех сферах бытия, во всех формах вечной жизни человека.

В окончательном виде этот идеал изображен писателем в повести «Сон смешного человека», где его главной особенностью является исчезновение

---

<sup>123</sup> Евлампиев И. И., Матвеева И. Ю. Образ мертвого Христа в романе «Идиот» и его живописные источники // Достоевский. Материалы и исследования. СПб.: Нестор-История, 2019. Т. 22. С. 245–261.

страха смерти: изображенные в повести люди совершенного общества приближаясь к пределу своей жизни знают, что их ожидает более совершенное и гармоничное посмертное существование, и поэтому они не боятся смерти.

«У них почти совсем не было болезней, хоть и была смерть; но старики их умирали тихо, как бы засыпая, окруженные прощавшимися с ними людьми, благословляя их, улыбаясь им и сами напутствуемые их светлыми улыбками. Скорби, слез при этом я не видал, а была лишь умножившаяся как бы до восторга любовь, но до восторга спокойного, восполнившегося, созерцательного. Подумать можно было, что они соприкасались еще с умершими своими даже и после их смерти и что земное единение между ними не прерывалось смертью. Они почти не понимали меня, когда я спрашивал их про вечную жизнь, но, видимо, были в ней до того убеждены безотчетно, что это не составляло для них вопроса. У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и непрерывное единение с Целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной»<sup>124</sup>.

Это описание дает образ бессмертия, прямо противоположный тому, который появляется в воображении Ипполита Терентьева и Свидригайлова. В заключение своего рассказа о «фантастическом путешествии», случившемся с ним во сне или наяву, герой рассказа «Сон смешного человека» формулирует универсальные средства, с помощью которых можно достичь описанного им идеала. «А между тем так это просто: в один бы день, *в один бы час* — всё бы сразу устроилось! Главное — люби других как себя, вот что главное, и это всё, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться»<sup>125</sup>. Именно этот принцип князь Мышкин пытается положить в основу жизни — и своей жизни, и жизни всех окружающих, и поэтому его представление о бессмертии, хоть и не раскрыто в романе, несомненно, соответствует идеалу, описанному в более

<sup>124</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 г. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 25. С. 114.

<sup>125</sup> Там же. С. 119.

позднем рассказе «Приговор». Это путь активной любви к людям, который он предлагает Ипполиту как «противоядие» от его безнадежной веры.

### **2.3. Три разговора Кириллова о бессмертии и будущем человечества («Бесы»)**

Фигура Ипполита в романе «Идиот» – настоящая писательская удача. Этот персонаж глубоко убежден в существовании бессмертия, как и Соня Мармеладова в «Преступлении и наказании», но вместо того, чтобы двигаться к христианской вере, как Соня, Ипполит движется к трагической смерти. Причина этого состоит в том, что бессмертие в понимании Ипполита хуже, а не лучше реальной жизни, вследствие чего Ипполит видит будущее человечества в негативном свете. Вместе с тем, эта позиция — не позиция самого Достоевского по этому вопросу. Как бы полемизируя со своим персонажем, в своем следующем романе «Бесы» Достоевский создает героя совершенно нового типа — Кириллова. Кириллов верит в бессмертие, как и Ипполит, но важное различие между ними состоит в том, что Кириллов относится к бессмертию позитивно. Он верит, что бессмертие человечества будет лучше реальной жизни, и поэтому относится к будущему человечества с надеждой. Для иллюстрации этого приведем три ключевых диалога с участием Кириллова о бессмертии и будущем человечества.

С целью анализа теории бессмертия Достоевского в изложении Кириллова мы обратимся не только к тексту романа «Бесы», но и к другим важным произведениям писателя: к романам «Идиот», «Братья Карамазовы», «Дневнику писателя» и др. С нашей точки зрения, Кириллов в романе «Бесы» – не отрицательный персонаж (или, по крайней мере, не абсолютно отрицательный персонаж). Мы считаем, что именно через его художественный образ Достоевский выражает в этом романе свою философскую позицию (хотя ранее в литературоведении высказывались и противоположные взгляды: так, М. М. Бахтин отрицал идеологическую связь Достоевского с этим героем). По этому поводу И. И. Евлампиев отмечал: «В адрес Кириллова то и дело звучат

обвинения в атеизме, нигилизме, проповеди всеобщего разрушения, лакействе мысли и т. д., и при поверхностном подходе кажется, что все эти обвинения соответствуют действительности и выражают отношение автора к своему герою. Однако более внимательный взгляд мгновенно рассеивает эту иллюзию»<sup>126</sup>. Философская позиция писателя в части отношения к бессмертию выражается в этом романе в явном виде в трех диалогах с участием Кириллова. Рассмотрим эти диалоги.

Идеи Кириллова о бессмертии созревали постепенно, в процессе непрерывных глубоких размышлений. Поэтому первый диалог о бессмертии с участием Кириллова отражает пока еще достаточно прямолинейную точку зрения. В этом диалоге Кириллов заявляет, что жизнь есть боль, а самоубийство представляет собой средство избавления от этой боли. Однако, перед таким избавлением от боли есть два непреодолимых для большинства людей препятствия: физическая боль и боязнь попасть в ад вместо рая. Вместе с тем, те, кто преодолевает эти препятствия, смогут стать людьми принципиально нового типа, даже богами. В этом диалоге отражается такое понимание бессмертия, которое мы назовем отрицательным: утверждение возможности стать богоравным, взойти на уровень Бога отрицает само верховенство Бога и вечную подчиненность Ему человека. Эти положения позднее фактически отвергаются самим же Кирилловым. Однако, без этого начального этапа становления своей теории Кириллов не смог бы прийти к целостной философской концепции, которую он в итоге развил. Чтобы понять идею бессмертия Кириллова в ее целостности необходимо проследить эволюцию его представлений, начав именно с этого, самого первого этапа становления его мировоззрения.

В первом диалоге о бессмертии с участием Кириллова наиболее важной чертой является выражаемая Кирилловым позиция, состоящая в том, что жизнь есть боль. Кириллов произносит: «Жизнь есть боль, жизнь есть страх, и человек несчастен. Теперь всё боль и страх. Теперь человек жизнь любит, потому что

---

<sup>126</sup> Евлампиев И. И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: Изд-во РХГА, 2012. С. 453.

боль и страх любит. И так сделали. Жизнь дается теперь за боль и страх, и тут весь обман»<sup>127</sup>. Очевидно, что в это время мировоззрение Кириллова явно сближается с гностицизмом. Именно для гностицизма мир — зло, а жизнь в этом мире — несчастье. И единственное спасение от несчастья жизни в этом мире — сбежать из этого мира. Кириллов полагает, что только умные, люди, обладающие таким же высоким уровнем интеллекта, как и он, способны осознать это и найти тот или иной способ избавиться от несчастливого мира, тогда как большинство людей не в состоянии осмыслить, в чем заключается корень зла, то есть всех жизненных несчастий, а потому и живет в беспросветной тьме несчастливой жизни.

Эта идея у Достоевского выражена, как мы видели выше, уже в романе «Идиот». Герой этого романа Ипполит также собирается покончить жизнь самоубийством, хотя в итоге не успевает этого сделать, умерев своей смертью от болезни. Причина желания Ипполита распрощаться с жизнью близка к тому, что описывает Кириллов в своем первом диалоге. Ипполит также считает, что жизнь — это боль, и, чтобы избавиться от этой боли, собирается покончить жизнь самоубийством. Но, в отличие от Ипполита, Кириллов оказывается способен преодолеть эту мысль. Ипполит же ее не преодолевает, он готов на самоубийство, но смерть приходит к нему раньше. Именно потому, что сам Достоевский не соглашается с теорией бессмертия Кириллова, выраженной в рассмотренном нами первом диалоге, — он показывает развитие представлений Кириллова в двух последующих диалогах. В этих двух диалогах идея бессмертия Кириллова выражена в более сложном виде; Кириллов, рассуждая о бессмертии в этих диалогах, поднимается до духовного уровня самого Достоевского.

Однако в первом диалоге о бессмертии есть и одна составляющая, которая оказывается важной не только для этого романа, но и для всего дальнейшего творчества Достоевского, — ответ на вопрос о том, почему некоторые люди боятся самоубийства, звучащий из уст того же Кириллова. Прежде чем перейти

---

<sup>127</sup> Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 10. Л., 1974. С. 93.

к непосредственному обсуждению этой темы, Кириллов обозначает два типа самоубийств. Один из них — непосредственное, реальное самоубийство, другой — «логическое самоубийство», проистекающее из размышлений о бессмысленности жизни. Кириллов сказал: «Есть два рода: те, которые убивают себя или с большой грусти, или со злости, или сумасшедшие, или там всё равно... те вдруг. Те мало о боли думают, а вдруг. А которые с рассудка — те много думают»<sup>128</sup>. Различие между этими двумя типами самоубийств было сформулировано Достоевским и в тексте «Два самоубийства» из «Дневника писателя». Самоубийства, описываемые Достоевским в этом тексте, представляют собой, с точки зрения писателя, два совершенно разных типа самоубийств, различие между которыми лежит в мотивации этого поступка. Один человек совершает самоубийство просто оттого, что он не может вынести боли этой жизни, он решает покончить жизнь самоубийством вследствие своих эмоциональных переживаний. Второй случай описывает самоубийство дочери русского философа Герцена, которая добровольно ушла из жизни, потому что осознала ее бессмысленность. Достоевский считает самоубийство дочери Герцена самоубийством более высокого уровня с точки зрения его нравственности, такое самоубийство, в отличие от первого, можно считать «логическим самоубийством». Дочь Герцена, по мысли Достоевского, была так же умна, как и ее отец, и поэтому оказалась способна осознать бессмысленность жизни. Однако, уровень ее интеллекта все же не достиг высшей точки, она не смогла пройти через сомнения и пересоздать понимание смысла жизни в своем разуме, поэтому она могла разрешить свои душевные муки только путем самоубийства.

Кириллов во время своего первого диалога о бессмертии пребывал примерно на той же стадии постижения истины о жизни, и только позднее, ко времени своих второго и третьего диалогов, он пришел к этой истине (в ее понимании Достоевским). Кириллов считает, что обычные потенциальные самоубийцы не боятся смерти потому, что не продумывают свое самоубийство

---

<sup>128</sup> Там же. С. 93.

до мелочей. Напротив, «логическое самоубийство» всегда бывает хорошо продумано. Всего же есть лишь две причины страха перед самоубийством: страх физической боли и страх «того света». Рассказывая об этом, Кириллов сравнивает страх физической боли со страхом перед огромным камнем, висящим над головой: даже если известно, что этот камень не упадет и не причинит человеку вреда, страх перед ним все равно не уходит. «В камне боли нет, но в страхе от камня есть боль. Бог есть боль страха смерти», — говорит он<sup>129</sup>. Другой образ, используемый здесь писателем, — образ того света — более труден для понимания. Исходя из теорий Кириллова можно было бы считать, что он атеист, а следовательно, у него не может быть страха того света. Вместе с тем, из текста Достоевского явственно следует, что у Кириллова все же есть этот страх: когда его собеседник заявляет, что атеисты не верят в ад и потому не боятся самоубийства, Кириллов теряет дар речи — его молчание красноречиво говорит за него, что он все же верит в существование того света. Когда собеседник настойчиво переспрашивает Кириллова, страшит ли его тот свет и, соответственно, самоубийство, Кириллов краснеет, вынужденный признать, что страшит. Это означает, что Кириллов не совсем атеист.

В конце первого диалога о бессмертии Кириллов приходит к выводу, что те, кто преодолеет страх смерти, смогут стать принципиально новыми людьми, даже богами. Несомненно, сам Кириллов считает себя таким человеком. Он говорит: «Теперь человек еще не тот человек. Будет новый человек, счастливый и гордый. Кому будет всё равно, жить или не жить, тот будет новый человек. Кто победит боль и страх, тот сам бог будет»<sup>130</sup>. Итак, как уже было сказано ранее, Кириллов считает, что жизнь есть боль и что это является объективным фактом, значимым для всех. Однако, важно то, что далеко не все могут это осознать, — только люди, обладающие высоким уровнем интеллекта, способны осознать, что жизнь есть боль, и сразу же избавиться себя от этой боли путем самоубийства, тогда как большинство людей может лишь жить подобно животным, не задумываясь ни о чем, в том числе и о том, что жизнь есть боль.

---

<sup>129</sup> Там же. С. 94.

<sup>130</sup> Там же. С. 93.

Свято веря в эту свою теорию, Кириллов явно полагал, что сам он «неординарный человек», один из немногих, кто может осознать и осознал то, что жизнь есть боль, а потому он должен немедленно совершить самоубийство. Хотя он, как и все остальные, боится физической боли и того света, он должен преодолеть собственную слабость ради будущего человечества. В этом плане самоубийство Кириллова, планировавшееся им на этом этапе развития его теории, в чем-то похоже на жизненный путь Иисуса Христа. Христос сознательно идет на казнь на кресте с целью принести свет новой жизни всему человечеству; самоубийство Кириллова также должно было вознести человечество на новый нравственный уровень.

Развивая этот тезис еще дальше, Кириллов даже высказывался о том, что в будущем все человечество должно будет последовать его примеру. Согласно его размышлениям, всю человеческую историю (включая и будущее) можно разделить на два этапа: от «горилл» (то есть от начала первобытности, когда человека еще было невозможно отделить от обезьян) до уничтожения Бога и от уничтожения Бога до превращения человека, то есть человечества, в нового Бога. С точки зрения Кириллова, люди, исповедующие христианскую веру в ее традиционном варианте, живут подобно животным (не задумываясь ни о чем и не желая задумываться). Посредством собственного самоубийства Кириллов уничтожил бы Бога, точнее веру людей в Него (ведь Бог, если бы Он был всемогущ, не допустил бы самоубийства человека по причине того, что созданная Им жизнь есть боль, а если же Он все же это допустил, то это уже не Бог). В то же время, после самоубийства Кириллова дальнейшая история человечества должна была бы пойти по пути его восхождения на новый уровень, на котором каждый человек, вознесшись над христианскими представлениями о Боге, сам стал бы Богом.

Однако, всего этого может и не быть, так как позиция Кириллова по этому вопросу все же не очень твердая: «Если будет всё равно, жить или не жить, то все убьют себя, и вот в чем, может быть, перемена будет»<sup>131</sup>. В этом

---

<sup>131</sup> Там же. С. 94.



Достоевский отличается от Вл. С. Соловьева, занимавшегося схожими вопросами. Соловьев считал, что в будущем все человечество станет богочеловечеством, лишь немногие люди окажутся неспособны стать его частью. Достоевский же считал, что богочеловечество, напротив, могут составить лишь немногие. Эти немногие обретут статус богочеловека, став тем самым наследниками Иисуса Христа, но в глазах большинства они будут казаться опасными для общества личностями – не богочеловеками, а человекобогами. Поэтому процитированная выше фраза Кириллова в действительности очень противоречива. С одной стороны, он, безусловно, надеется, что люди последуют за ним, разделив его желание создать богочеловечество. С другой стороны, он сознает, что пойти за ним могут всего несколько человек. Очевидно, что большинство людей не заинтересует предлагаемый Кирилловым путь к богочеловечеству. Подводя итог рассмотрению этого этапа его мысли, следует сказать, что представления Кириллова о бессмертии на тот момент были негативны, так как все его мышление определяется убежденностью в том, что жизнь есть боль. В последующем эта идея коренным образом пересматривается — без этого теория Кириллова о бессмертии не могла бы достичь своего завершения в позитивном ключе. Обратимся теперь ко второму диалогу, чтобы проследить, как именно в дальнейшем изменилось мировоззрение Кириллова.

В своем втором диалоге о бессмертии он исходит уже не из того, что жизнь есть боль, а из того, что жизнь есть счастье; таким образом, с негативного понимания вечной жизни он переходит на позитивное. Пока мы осознаём, что жизнь есть счастье, наша жизнь будет счастливой, утверждает теперь Кириллов. Кроме того, Кириллов, перейдя на позитивное восприятие жизни, выдвигает и собственное учение о человекобоге. Отныне он утверждает, что после пришествия в мир богочеловека Иисуса Христа в этом мире должна появиться некая группа таких же, как Он, людей, точнее таких же богочеловеков. Эти люди, как Христос, будут сочетать в себе божественную и человеческую природу, но большинство людей будет считать их опасными, каковыми в

действительности являются не богочеловеки, а человекобоги. Для прояснения этих идей рассмотрим второй диалог Кириллова о бессмертии подробнее.

Второй диалог о бессмертии Кириллов ведет со Ставрогиным, его важнейшим отличием от первого диалога является уже упоминавшееся выше позитивное понимание вечной жизни. Непосредственно перед этим диалогом Кириллов играл в мяч с детьми — именно за этим занятием застаёт его пришедший к нему Ставрогин. Зная, что Кириллов раньше размышлял о самоубийстве, Ставрогин пребывает в некотором недоумении от такого занятия своего знакомого и неожиданно для себя говорит Кириллову, что он, Кириллов, счастливый человек. И Кириллов не раздумывая соглашается. Это заставляет Ставрогина сделать вывод, что душа Кириллова внезапно изменилась к лучшему, — раньше Кириллов не чувствовал себя счастливым. Эту истину — то, что жизнь есть счастье, — Кириллов, по собственному признанию, осознал во время ночной медитации, после которой он вмиг почувствовал себя счастливым. О том, как к нему пришло это внезапное ощущение счастья, Кириллов сказать затрудняется: «Не помню, так; ходил по комнате... всё равно. Я часы остановил, было тридцать семь минут третьего»<sup>132</sup>. По этим словам становится понятно, что осознание истины «жизнь есть счастье» приходит к Кириллову тогда, когда время останавливается и перестает совершать свой ход, — в некое время без времени, безвременье. Для Кириллова очень важны, среди прочего, как раз представления о времени. С его точки зрения, чувство времени может быть только субъективным. «Время не предмет, а идея. Погаснет в уме», — говорит он<sup>133</sup>.

Данная позиция Кириллова по поводу времени сближается с точкой зрения Иммануила Канта, развившего положение о субъективности времени в своем трактате «Критика чистого разума». В этом вопросе Кириллов, сторонник субъективности и относительности времени, поддерживает именно Канта, а не Ньютона, для которого время было объективной категорией. Однако, Кириллов в каком-то смысле даже превосходит Канта в том, что идет еще дальше по пути

<sup>132</sup> Там же. С. 189.

<sup>133</sup> Там же. С. 188.

признания субъективности времени: Кириллов считает, что человеческое представление о времени (а стало быть, и само время) когда-нибудь в будущем исчезнет, растворившись в вечности. И люди, живущие в этой безвременной вечности, достигнут высшей реальности. Кириллов утверждает, что он осознал, что высший принцип жизни есть счастье, пребывая именно в таком мистическом состоянии.

В то же время, Ставрогину оказывается трудно осмыслить это в сочетании со взглядами того же Кириллова по поводу самоубийства. Как считал сам Ставрогин, самоубийство — не более чем сознательный уход из жизни, преодолевающий земные грехи. Он считал, что самоубийство, вследствие которого человек попадает в некий другой, потусторонний мир, сродни попаданию с Луны на Землю, так что грехи, совершенные человеком в прежней жизни, к жизни в потустороннем мире уже не будут иметь никакого отношения. Веря в собственную теорию, Ставрогин в конце концов решает совершить самоубийство, но его самоубийство носит принципиально иной характер, нежели самоубийство Кириллова. Для Кириллова самоубийство — это не вход в другой мир (самоубийца продолжает существовать в том же мире, в каком пребывал и до самоубийства), а переход к более высокой форме существования души. Это переход «не в будущую вечную, а в здешнюю вечную» жизнь<sup>134</sup>. Эта вечная жизнь должна осмысляться не в православном, а в некоем ином, философском понимании — это вечная жизнь не на небесах, а в реальном мире. Нетрудно обнаружить, что эта идея Кириллова о бессмертии близка к гностическому мировоззрению. Именно поэтому Кириллов, осознав, что жизнь есть счастье, не отказался от мыслей о самоубийстве. Он считает, что, совершив самоубийство, он обретет новую форму существования, которая должна быть более совершенной, чем нынешняя физическая форма жизни.

Рассмотрим подробнее теорию счастья Кириллова. Основное ее положение состоит в том, что человек счастлив, пока осознаёт это. Объясняя это, Кириллов проводит следующую аналогию. Холодной зимой в юности Кириллов часто

---

<sup>134</sup> Там же. С. 188.

закрывал глаза, представляя себе зеленые листья. Открывая глаза, он обнаруживал, что то, что он рисовал в своем воображении, было несовместимо с тем, что имело место быть в действительности, и поэтому охотно погружался обратно в свой внутренний мир, в котором деревья стояли покрытые не снегом, а зеленой листвой. Если Кириллов воображает себе листву, то для него она безусловно есть, и поэтому, по словам Кириллова, то, есть ли зеленые листья в данном конкретном месте в данный конкретный момент, — вопрос бессмысленный. Самое главное — то, что есть не вообще, а то, что есть для кого-то. Если во внутреннем мире человека всегда есть зеленые листья, то тогда для него все времена года — одно сплошное лето. И если человек вообразит себе, что он счастлив, то он и будет счастлив: «Человек несчастлив потому, что не знает, что он счастлив; только потому. Это всё, всё! Кто узнает, тотчас сейчас станет счастлив, сию минуту»<sup>135</sup>.

По словам Кириллова, объективного зла в мире не существует, и все, что ни есть, — все благо, все хорошо. Ставрогин в ответ на это задает остро критический вопрос: хорошо ли совершать преступление? Кириллов на это отвечает, что и преступление — это благо, но и борьба с преступностью — благо, всё — благо. Благом преступления считали и подпольщики. Однако, Кириллов говорит здесь не столько о том, что преступления — это благо, сколько о том, что люди должны обратиться к своим глубинным искренним чувствам и обнаружить, что всё в мире происходит от добра и совершается во имя него. Ни добро, ни зло не являются абсолютными. Таким образом, философия Кириллова намного превосходит идейный уровень подпольщиков. Вместе с тем, поскольку речь идет о добре и зле, неизбежно возникает вопрос о самой человеческой природе: в основе человеческой природы лежит добро или зло? С нашей точки зрения, Достоевский дает очень четкий ответ на этот вопрос; мы считаем, что Достоевский оценивает человеческую природу очень позитивно, несмотря на то что многие исследователи говорят об обратном. Причину, по которой люди совершают преступления, Достоевский, как мы

---

<sup>135</sup> Там же. С. 188.

считаем, видит в распространении христианского учения о первородном грехе. Согласно христианской доктрине, после изгнания Адама и Евы из Эдема людей и Бога навсегда разделил совершенный прародителями человечества первородный грех — ослушание воли Божьей. Поэтому люди и не могут вернуться к Богу, даже несмотря на пришествие в мир Иисуса Христа. И это учение, с точки зрения писателя, как мы ее понимаем, на самом деле ведет только к моральному разложению человечества, так как люди, считая, что они уже изначально грешны, полагают, что они неспособны творить добро, отказываются от ответственности за собственные поступки и поэтому в самом деле совершают грехи, опускаясь в моральном плане все ниже и ниже. Достоевский, отвергая этот аспект христианского учения, считал, что он сам исповедует не церковную доктрину, а учение самого Иисуса Христа. Учение Христа, как считал писатель, позволяло людям осознать свое единство с Богом, что побуждало их к постоянному нравственному самосовершенствованию. А нравственное самосовершенствование может проходить просто путем веры в него — человек может стать хорошим, просто если поверит, что он хороший. Кириллов произносит в романе: «Они нехороши, <...> потому что не знают, что они хороши. Когда узнают, то не будут насиловать девочку. Надо им узнать, что они хороши, и все тотчас же станут хороши, все до единого»<sup>136</sup> Поскольку тема единства божественного и человеческого тесно связана с вопросом о богочеловеке и человекобоге, Кириллов и Ставрогин начинают обсуждать и этот вопрос.

Тема богочеловека, богочеловечества и человекобога — одна из самых сложных и спорных во всем романе «Бесы». Чтобы приступить к ее обсуждению, сначала необходимо осветить вопрос об отношении Кириллова к ортодоксальному христианству. Еще при описании первого диалога Кириллова о бессмертии Достоевский упоминает, что в комнате Кириллова есть православные иконы и лампы, сообщая читателю о том, что лампаду перед иконой зажигает не сам Кириллов, а его старушка служанка. Во втором же

---

<sup>136</sup> Там же. С. 189.

диалоге Кириллов признаётся Ставрогину, что в тот день лампаду зажег он. Говорит он об этом уклончиво, рассказывая, что старушке сегодня некогда; это свидетельствует о том, что Кириллов стыдится признаться в этом Ставрогину. В каком-то смысле Кириллов перенимает долг зажигания этой лампы от старой, простой России; развивая этот образ, можно заключить, что здесь отражается представление о том, что русские интеллектуалы принимают веру в Бога у народа, преобразуют ее и, наконец, сами становятся глашатаями обновленного, но в то же время и возвращенного к истокам, подлинного христианства на земле. Ставрогин, впечатленный произошедшей в Кириллове переменой, говорит ему: «Бьюсь об заклад, что когда я опять приду, то вы уж и в Бога уверуете»<sup>137</sup>. Однако, больше Ставрогин не приходил, вскоре он уехал из города. Поэтому третий диалог о бессмертии Кириллов проводит с Петром Верховенским.

В этом третьем диалоге Кириллов уже четко высказывает свое отношение к вере в Иисуса Христа. С его точки зрения, Христос не Сын Божий, он не умирал и не воскресал, не возносился на небо, но сочетание в нем божественной и человеческой природы — нечто поистине великое и важное. По словам Кириллова, произносимым им в ходе его третьего диалога о бессмертии, очевидно, что в этот момент собственное учение он уже считал тождественным учению Иисуса, а себя самого — «новым Христом». Однако, к моменту второго диалога, который он вел со Ставрогиным, Кириллов еще не дошел до этого. В ходе второго диалога он твердо заявил, что он отличается от Иисуса Христа и что его учение также совершенно отлично от учения Иисуса. «Кто научит, что все хороши, тот мир закончит», — говорит он<sup>138</sup>. С позиций философии гностицизма, реальный мир по своей сути есть зло, а уничтожение этого мира означает построение мира нового, который будет лучше. Кириллов, произнося процитированную выше фразу и имея в виду, что тот, кто сможет научить людей тому, что каждый человек хорош, — тот сможет обновить весь мир, закончив историю старого мира и начав историю нового, несомненно, верит, что сам он и станет таким человеком. Однако, Ставрогин напоминает ему, что он, Кириллов,

---

<sup>137</sup> Там же. С. 189.

<sup>138</sup> Там же.. С. 189.

не первый, кто предлагает человечеству подобную идею, — тысячу восьмьсот лет назад тому же самому людей учил Христос. «Кто учил, того распяли», — добавляет Ставрогин, подразумевая, что подобное духовное просветительство не приносит положительных результатов<sup>139</sup>. Кириллов, тем не менее, говорит собеседнику, что он другой, нежели Иисус: если Иисус Христос — богочеловек, то сам Кириллов — «человекобог, в этом разница»<sup>140</sup>. В то же время, это не более чем гордыня молодого интеллигента. Пока какая-либо важная для интеллигента идея еще не созрела в его разуме полностью, этот интеллигент будет думать, что он открыл нечто беспрецедентно важное для всего человечества, значимое в масштабах всей истории человеческой мысли.

В то же время, после непрерывных и глубоких размышлений, в ходе которых Кириллов довел свою теорию до логического совершенства, особенно после третьего диалога о бессмертии, который он вел с Петром Верховенским, его мысли стали еще более глубокими, достигнув максимально высокого философского уровня. И на этом максимально высоком уровне Кириллов осознаёт, что его собственное учение вовсе не противостоит учению Иисуса Христа и не выходит за его рамки, а сам он лишь последователь Иисуса, истый христианин, ранее не признававший этого. Французский писатель и философ А. Камю в своем «Мифе о Сизифе» отмечал: «Сам Кириллов помогает лучше его понять. На вопрос Ставрогина он уточняет, что говорит не о богочеловеке. Можно даже подумать, будто он озабочен тем, чтобы провести различие между собою и Христом. Но на деле речь идет о присвоении роли Христа»<sup>141</sup>.

В последнюю ночь своей жизни Кириллов беседовал о бессмертии с Петром Верховенским. Это был его третий и последний разговор о бессмертии, в котором его идея о бессмертии созревает окончательно. Главный смысл этого диалога состоит в том, что Кириллов в ходе него подчеркивает божественную сущность вечной жизни. Другими словами, Кириллов признаёт, что его собственное учение не выходит за рамки учения Иисуса Христа и что он сам

---

<sup>139</sup> Там же. С. 189.

<sup>140</sup> Там же. С. 189.

<sup>141</sup> Камю А. Миф о Сизифе // Бунтующий человек. М., 1990. С. 83.

никакой не человекобог, отличный от богочеловека. Тем самым он признаёт и то, что он лишь наследник Христа, а не некий новый провозвестник новой истины; он оставляет за собой право считать себя «новым Христом», но этот «новый Христос» должен повторить судьбу «старого», принеся себя в жертву во имя человечества. В этом виде теория бессмертия Кириллова достигает совершенства, доходит до окончательного логического развития, и он сразу же стреляется — в этой точке роман фактически достигает своего апогея. «Достоевский таким образом переосмысливает образ Христа, что в том фантастическом мире, где существуют его герои, Кириллов оказывается реальным двойником Иисуса Христа; он точно так же своей судьбой символизирует смысл “высшей идеи”, в ее понимании Достоевским, как Христос символизирует этот смысл в традиционном, церковном христианстве», — пишет по этому поводу И. И. Евлампиев<sup>142</sup>. В этом смысле роль Кириллова в романе «Бесы» эквивалентна роли князя Мышкина в романе «Идиот».

В первых двух диалогах о бессмертии с участием Кириллова Достоевский упоминает о наличии в его комнате православных икон, освещенных лампадами, не уточняя того, какие именно это были иконы. При третьем же диалоге уже четко сообщается, что в комнате Кириллова была икона, изображающая самого Иисуса Христа. Это отвечает тому, что сам Кириллов исповедует не столько православие в его церковном облике, сколько непосредственно учение Иисуса. Кроме того, Кириллов уже открыто, не таясь признаёт свою веру, что означает, что он уже не опасается осуждения знакомых и что терять ему больше нечего. Однако вера Кириллова в Христа и его учение сильно разнится с ортодоксальной доктриной. Согласно ортодоксальной доктрине, Иисус Христос был распят на кресте, воскрес через три дня после своей смерти, затем предстал перед апостолами, своими верными учениками, и вознесся на небеса. Важно вспомнить, что вместе с Христом были распяты два разбойника. Один из них, высмеивавший Христа и его учение, после смерти не был одарен вечной жизнью, а другому, принявшему это учение непосредственно перед тем, как

---

<sup>142</sup> Евлампиев И. И. Кириллов и Христос. Самоубийцы Достоевского и проблема бессмертия // Вопросы философии. 1998. № 3. С. 18–34.



умереть, вечная жизнь после смерти дарована была. Однако, для Кириллова Иисус Христос не воскресал из мертвых и не возносился на небо, а из двух разбойников спасен не был никто: «Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения. Не оправдывалось сказанное»<sup>143</sup>. Таким образом, по мнению Кириллова, аспект церковного вероучения о смерти и воскресении Христа из мертвых бессмыслен. Однако, в ортодоксальном христианстве воскресение Христа — краеугольный камень всей веры, без которого она не может существовать; если этот камень из-под нее выбить, вера рухнет. Для Кириллова же Христос остается великой личностью, даже если он, умерев, не воскресал, — это просто не важно. По мнению Кириллова, основная заслуга Иисуса Христа перед человечеством заключается в том, что он выдвинул учение о вечной жизни. Воскрес он при этом или не воскрес, его учение о бессмертии все равно обладает огромным значением.

Стоит отметить, что, считая учение Христа о бессмертии величайшим, Кириллов, тем не менее, заявляет Верховенскому, что оно ложно. Однако, ложно не только оно, а абсолютно всё в христианской доктрине: «<...> Если законы природы не пожалели и *Этого*, даже чудо свое же не пожалели, а заставили и *Его* жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и диаволов водевиль»<sup>144</sup>. Эта позиция Кириллова чем-то похожа на взгляды героя романа «Идиот» Ипполита, излагаемые им в статье «Необходимое объяснение». В этой статье Ипполит комментирует картину немецкого художника Гольбейна «Мертвый Христос в гробу» следующим образом: «Природа мерещится при взгляде на эту картину в виде какого-то огромного, неумолимого и немощного зверя или, вернее, гораздо вернее сказать, хоть и странно, — в виде какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила и поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное существо — такое существо, которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли, которая и

<sup>143</sup> Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 10. Л., 1974. С. 471.

<sup>144</sup> Там же. С. 471.

создавалась-то, может быть, единственно для одного только появления этого существа!»<sup>145</sup> По мнению Ипполита, единственно возможное объяснение смерти и воскресения Иисуса Христа — в том, о чем говорит христианская доктрина. Однако, поскольку она, с точки зрения Ипполита, не является понятной и противоречит реальной жизни, смерть и воскресение Иисуса Христа в действительности не были возможны. С точки зрения же Кириллова, возможно не только ортодоксально-доктринальное объяснение смерти и воскресения Иисуса. Христианская доктрина, по мысли Кириллова, за много веков своего существования серьезно исказилась, а следовательно, превратилась в ложь — и вследствие этого в ложь превратилось и учение Иисуса в передаче христианской доктрины, но при этом само учение Иисуса, очищенное от искажений христианской доктрины, абсолютно верно. Именно его и исповедует Кириллов. Поэтому учение Иисуса, с точки зрения Кириллова, ложно только в изложении христианской доктрины, тогда как само по себе, «в чистом виде» оно истинно. Петру Верховенскому Кириллов заявляет о ложности учения Иисуса, имея в виду именно ту его версию, которая была трансформирована позднейшим христианством, а не исконную. Однако, проницательный Верховенский распознаёт подлог: «Это другой оборот дела. Мне кажется, у вас тут две разные причины смешались; а это очень неблагонадежно»<sup>146</sup>.

Итак, Кириллов в действительности никогда не считал ложью учение самого Иисуса Христа, а указывал лишь на нелепость церковной доктрины. С его точки зрения, объективно нет ни Бога, ни бессмертия на небесах, но это не значит, что в Бога и бессмертие нельзя верить; а если во что-то верить, то это будет существовать субъективно — субъективно, но все же существовать. Кириллов считает, что люди должны создать Бога в своем сердце и разуме, постоянно продвигаться по пути нравственного самосовершенствования и, наконец, обрести вечную жизнь в реальном мире, достигнув мистического единства с Богом. По мнению Кириллова, это не выходит за рамки учения

<sup>145</sup> Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 8. Л., 1973. С.339.

<sup>146</sup> Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 10. Л., 1974. С. 471.

Иисуса Христа — за его пределы выходит как раз христианская доктрина в части, рассказывающей о единстве с Богом в вечной жизни на небесах. Церковное христианство, как считает Кириллов, полно лжи. Таким образом, ложь, о которой говорит Кириллов в разговорах о христианстве, как характеристика относится не к учению Иисуса Христа в его первоизданном виде, а к искажениям его учения церковью. Однако, Кириллов не отрицает значение церковного христианства полностью, указывая на его положительную роль в прошлой истории человечества. Он считает, что само движение человеческой истории было бы невозможно без христианской церкви, какой бы эта церковь ни была: «За меня человеческая история. Человек только и делал, что выдумывал бога, чтобы жить, не убивая себя; в этом вся всемирная история до сих пор»<sup>147</sup>. Теперь же, по мнению Кириллова, эта эпоха в истории человечества, когда оно само себе выдумывало Бога, обладающего такими чертами, которые ему приписывала искажившая сама себя церковная доктрина, закончилась, а он сам, Кириллов, должен стать провозвестником новой эпохи.

Обсудим теперь, почему Кириллов считает себя «новым Христом». Также важно понять и то, почему последний разговор в его жизни состоялся именно с «злодеем» Петром Верховенским. С точки зрения сюжета романа это кажется вполне очевидным: Верховенский должен был заставить Кириллова принять на себя все обвинения, чтобы осуществить свою «великую чистку». Именно Верховенский больше всех надеялся на смерть Кириллова. Однако, то, что последний раз в своей жизни Кириллов разговаривает именно с Верховенским, имеет и философское объяснение, напрямую связанное с позицией Кириллова о том, что он — «новый Христос». В этом разговоре Кириллов упоминает о спасении Иисусом Христом «добротного разбойника» перед их смертью на крестах. Несмотря на то, что с точки зрения Кириллова, ни Иисус Христос, ни этот «добрый разбойник» в конце концов не достигли вечной жизни на небесах, душевное спасение разбойника Христом подарило разбойнику надежду на вечную жизнь. Достоевский сознательно упоминает здесь эту библейскую

---

<sup>147</sup> Там же. С. 471.

историю. Может показаться, что если Кириллов — двойник Христа, то Петр Верховенский — двойник доброго разбойника, «новый добрый разбойник». Однако, в контексте теорий и судьбы Кириллова использование этих библейских образов Достоевским похоже на некую злую иронию. Кириллов погибает, но человечество тем самым не спасается, а мировая история не меняет направления своего хода. Петр Верховенский, представ перед судом, не раскаивается; спасен он в конце своей жизни или нет, остается неизвестным.

Вместе с тем, Достоевский использует библейскую историю о Христе и разбойнике не ради злой иронии, а с целью показать, что человека, осмелившегося высказать некую новую философскую теорию устройства жизни, не может рассчитывать на мгновенное осуществление возвещаемой им истины. Кириллов пересказывает Верховенскому историю об Иисусе Христе и «добром разбойнике», но говорит при этом, что они не достигли вечной жизни в Царстве Небесном, вопреки церковной доктрине. И после этого он сразу спрашивает Верховенского: «Для чего же жить, отвечай, если ты человек?»<sup>148</sup>. Как уже упоминалось выше, Кириллов сознательно использует здесь элементы отрицаемой им церковной доктрины. Делает он это, желая узнать, обнаружит ли это Верховенский. Верховенский это обнаруживает. А если это обнаружил Верховенский, более близкий к злу, чем к добру, то это сможет обнаружить каждый; каждый сможет осознать ложность церковной доктрины и тем самым приблизиться к первоначальному учению самого Иисуса Христа — такой вывод из разговора с Верховенским делает Кириллов. Важно также отметить, что Кириллов указывает на то, что Петр Верховенский осознаёт подмену, временно забывая о том, что он один из «бесов», точнее даже глава «бесов», — забывая об этом, он возвращается к общей для всех людей исконно доброй человеческой природе, и только в этом состоянии и можно постичь истину.

При этом Верховенский очень хорошо понимает, что имеет в виду Кириллов, и сразу разгадывает его загадку. Он понимает теорию Кириллова и, словно пытаясь осмыслить ее становление, говорит ему: «Но позвольте, ну, а

---

<sup>148</sup> Там же. С. 471.

если вы бог? Если кончилась ложь и вы догадались, что вся ложь оттого, что был прежний бог?»<sup>149</sup> Обратим внимание, что Верховенский называет Кириллова на «вы», тогда как Кириллов Верховенского — на «ты», как будто он, Кириллов, и есть бог, ведь бог может обращаться на «ты» ко всем. Однако, Верховенский понимает, что Кириллов как никогда близок к концу своей жизни, и поэтому не испытывает боязни перед «новым Христом». Если Кириллов отказался бы принять на себя обвинение в убийстве, которое ему в итоге навязал Верховенский, Верховенский сам мог бы его убить — ведь «новый Христос» должен умереть. Нет сомнений, что Верховенский уважает «нового Христа», но это не мешает ему в то же время желать его смерти. Если Кириллов действительно «новый Христос», то его смерть даже желательна, ведь только смертью он сможет доказать свое нравственное совершенство. Однако, Петр Верховенский — убийца и злодей, который уже не может вернуться к христианскому мировоззрению, поэтому, даже приняв то, что Кириллов есть «новый Христос», он не спасается.

Однако то, что он был первым, кто признал в Кириллове «нового Христа», все же очень важно. Верховенский соглашается с тем, что если люди думают, что идея вечной жизни ложна, то это только потому, что церковное христианство исказило первоначальные идеи Христа. Если же Кириллов — это «новый Христос», который возвращает людям истинную сущность учения Христа, то это должно резко изменить смысл жизни людей, направив их в сторону стремления к бессмертию, даруемому за земную жизнь в соответствии с заветами Христовыми. Кириллов, «новый Христос», готов умереть за это — и стреляется, сообщив о своей грядущей смерти Верховенскому так же, как сообщил об этом настоящий Христос апостолу Петру. Исходя из всего вышесказанного, очевидно, что истинным главным героем и носителем высшей морали в романе «Бесы» является не Петр Верховенский и не Ставрогин, а Кириллов. Без Кириллова и его теории весь роман превратился бы в рассказ о бесах и их пляске. Кириллов же — именно тот герой, который своим

---

<sup>149</sup> Там же. С. 471.

самопожертвованием дарует людям проблеск надежды на бессмертное будущее человечества.

#### **2.4. Бессмертие и будущее человечества в философском мировоззрении Ивана Карамазова («Братья Карамазовы»)**

Иван Карамазов — не представитель социалистического атеизма, а глубокий христианский мыслитель. Его христианское мировоззрение очень сложно, поэтому исследователи творчества Достоевского испытывали некоторые затруднения при толковании его образа. Однако мы можем уверенно сказать, что центральное место в философском мировоззрении Ивана Карамазова занимают два аспекта: идея бессмертия и идея о будущем человечества. Поскольку эти два аспекта тесно связаны, различия в понимании бессмертия неизбежно приводят и к разным пониманиям будущего человечества: позитивное понимание бессмертия означает позитивное понимание будущего человечества, и наоборот. Воззрения Достоевского по поводу бессмертия и будущего человечества, выражаемые Иваном в «Братьях Карамазовых», вполне согласуются с его предыдущими произведениями.

«Братья Карамазовы» — это последний роман Достоевского, который писатель закончил незадолго до своей смерти. В нем Достоевский изображает трех родных, но очень разных братьев: Дмитрия, Ивана и Алешу. Их можно назвать представителями трех совершенно разных философских типов. На наш взгляд, именно рассуждения Ивана Достоевским использует для изложения собственного философского мировоззрения.

Когда Иван и Алеша встречаются в кабаке, Иван спрашивает Алешу напрямую, любит ли тот его. Алеша не боится признаться в этом. Он говорит: «Люблю, Иван. Брат Дмитрий говорит про тебя: Иван — могила. Я говорю про тебя: Иван — загадка»<sup>150</sup>. Чувства Алеши к Ивану превосходят чувства Дмитрия, так как Дмитрий никогда не слышал, как Иван излагает свои философские взгляды. Алеша, напротив, знаком с философией брата, однако до того, как ее

---

<sup>150</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 209.

услышать, он хотел лишь того, чтобы Иван открылся ему и поделился своими мыслями. Таким образом, в постижении философии Ивана Карамазова читатель романа идет вслед за Алешей. Направление философской мысли Ивана относится не к социалистическому атеизму в общем смысле, а к сложному и глубокому религиозному идеализму. Очевидно, что вера Ивана в Бога недостаточно прочна (вследствие чего Иван в различных ситуациях часто демонстрирует диаметрально противоположные взгляды), однако для того, чтобы приблизиться к осмыслению его философского мировоззрения, нам все же необходимо начать с его религиозных убеждений. Два столпа религиозного мировоззрения Ивана Карамазова — это, во-первых, его мысли о существовании бессмертия и противоречивые выводы, к которым он приходит на основе идеи бессмертия, а во-вторых, его взгляды на будущее человечества, особенно мысли о роли церкви в идеальном будущем. Эти два аспекта тесно связаны в философском мировоззрении самого Достоевского, ибо без веры в бессмертие не может быть надежды на будущее человечества.

Для философского мировоззрения Достоевского бессмертие — очень важный вопрос, один из его краеугольных камней. Иван Карамазов был главным героем, «любимцем» Достоевского, фигуру которого он использовал для выражения собственного философского мировоззрения в его окончательной форме, однако следует иметь в виду, что понимание бессмертия Иваном Карамазовым в действительности несколько разнится с пониманием бессмертия самим Достоевским. Самым прямым доказательством этого является то, что Иван Карамазов, окончательно замученный собственными мыслями, в итоге сходит с ума, а Достоевский явно избежал такого финала. Мы считаем, что самое большое различие между мировоззрением автора и его героя состоит в том, что Достоевский последовательно верил в бессмертие, а Иван не смог дать непротиворечивого ответа на вопрос о его существовании, что и привело его к трагическому финалу.

Взгляды Ивана Карамазова на бессмертие первоначально были озвучены интеллектуалом либерального толка Миусовым. Когда Иван появляется в

романе впервые, он охотно излагает окружающим свои мысли о форме церкви в будущем устройстве человечества, однако избегает говорить о своих мыслях о вечной жизни. Причина этого вполне ясна. Ведь если нет ни Бога, ни вечной жизни, то смысл существования церкви в будущем человечества утрачивается. Если бы слушатели Ивана не восприняли его доктрину вечной жизни и сочли, что он отрицает все формы бессмертия, то тогда его доктрина о роли церкви в будущем человечества потеряла бы всякую ценность. Карамазов не отрицал бессмертия, однако у него все же были причины обходить эту тему, чтобы избежать непонимания слушателями его теории. Одним из слушателей Ивана был Миусов — интеллигент-либерал и отрицательный тип в изображении Достоевского. Он пытается опровергнуть церковную доктрину Ивана Карамазова, вступая с ним в спор, однако сразу обнаруживает, что почти никто не принимает его сторону и что его позиция постепенно становится все менее прочной. Поэтому, пытаясь спасти свою позицию путем критики доктрины Карамазова о будущем человечества, он цитирует некий слух, обвиняя Ивана в том, что он якобы отвергает веру в Бога и вечную жизнь в своем учении о будущем человечества. Однако, это не так. Обратимся к речи Миусова. Он говорит: «Не далее как дней пять тому назад, в одном здешнем, по преимуществу дамском, обществе он торжественно заявил в споре, что на всей земле нет решительно ничего такого, что бы заставляло людей любить себе подобных, что такого закона природы: чтобы человек любил человечество — не существует вовсе, и что если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие. Иван Федорович прибавил при этом в скобках, что в этом-то и состоит весь закон естественный, так что уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, всё будет позволено, даже антропофагия»<sup>151</sup>.

Взгляд философа-богослова С. Н. Булгакова на этот фрагмент как на

---

<sup>151</sup> Там же. С. 64-65.



свидетельство атеистических и социалистических убеждений Ивана Карамазова неверен потому, что здесь нет прямого изложения подлинных взглядов Карамазова. Во-первых, Миусов передает этот отрывок в том виде, в котором он услышал его от кого-то другого, гарантировать его точность затруднительно. Во-вторых, в этом фрагменте Миусов пересказывает позицию Ивана с явной злобой по отношению к нему, поэтому весьма вероятно, что он вольно или невольно искажает его. В-третьих, даже если доверять изложению Миусовым позиции Карамазова, из него нельзя сделать однозначный вывод что Карамазов пришел к отрицанию существования бессмертия. Интерпретация этого отрывка может быть и противоположной: чтобы выполнить великую заповедь Иисуса Христа «возлюби ближнего твоего, как самого себя», человечество должно утвердить веру в вечную жизнь. Булгаковское понимание этого фрагмента отклоняется от христианского мировоззрения, приближаясь к атеистическо-экзистенциалистской интерпретации этого же фрагмента Ж. П. Сартром. Сартр считал, что этот отрывок – отправная точка атеистического экзистенциализма. Он писал: «Экзистенциалисты, напротив, обеспокоены отсутствием Бога, так как вместе с Богом исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в умопостигаемом мире»<sup>152</sup>. Булгаков, несомненно, считал Ивана Карамазова некой фигурой, подобной Сартру. Однако, очевидно, что это ошибка, которую Булгаков как православный богослов не должен был совершать.

По поводу того, что о нем рассказал Миусов, Иван Карамазов позднее беседует со старцем Зосимой; этот разговор в романе очень важен. Карамазов объясняет свою позицию гораздо лучше, чем Булгаков, что весьма полезно и для нашего понимания его позиции. Старец Зосима отмечает в разговоре с Иваном, что тот не верит в бессмертие и даже в то, что написал в собственной статье о месте церкви в будущем человечества. Однако старец не делает акцента на этом факте, а пытается прояснить позицию Ивана. Иван же говорит, что позиция самого старца Зосимы не является абсолютно непогрешимой, а идею

---

<sup>152</sup> Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 327.

бессмертия он полностью не отрицает. Когда же Иван признает этот факт, он, что для него нехарактерно, краснеет от смущения. И тогда старец Зосима получает более точное представление о вере Ивана Карамазова. Он говорит: «Не совсем шутили, это истинно. Идея эта еще не решена в вашем сердце и мучает его»<sup>153</sup>. Карамазов спрашивает старца Зосиму: «А может ли быть он во мне решен? Решен в сторону положительную?»<sup>154</sup> Несомненно, он надеется, что на вопрос о бессмертии ему будет дан положительный ответ, что доказывает, что он все же не атеист в полном смысле этого слова. Ответ старца Зосимы на этот вопрос Карамазова очень важен, в этом ответе он даже в какой-то мере предсказывает трагическую судьбу самого Ивана. Старец говорит: «Если не может решиться в положительную, то никогда не решится и в отрицательную, сами знаете это свойство вашего сердца; и в этом вся мука его»<sup>155</sup>. Именно в этом состоит вся трагедия Ивана Карамазова. Он не может ни верить в Бога и бессмертие, как его брат Алеша, ни двигаться к полному атеизму, как Смердяков. Однако, если бы Иван пришел к положительному или отрицательному решению мучающего его вопроса, для него самого это стало бы большим облегчением. Однако трагедия русских интеллектуалов, таких как Иван Карамазов, и состоит в том, что они не могут ни вернуться в лоно ортодоксального христианства, ни решительно порвать с ним, перейдя на сторону полного атеизма.

Если религиозно мыслящий русский интеллектуал оказывается неспособен создать некое собственное «новое религиозное сознание», как это сделали Толстой и Достоевский, а позднее Розанов и Мережковский, то трагический конец для него практически неизбежен. Сам Достоевский комментировал «Братьев Карамазовых» в своем «Письме Майкову»: «Главный вопрос, который проведется во всех частях, тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, — существование Божие»<sup>156</sup>. Фактически

<sup>153</sup> Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 65.

<sup>154</sup> Там же. С. 65.

<sup>155</sup> Там же. С. 65.

<sup>156</sup> Достоевский Ф. М. Письма 1869-1874 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. Соч. В 30 т. Т. 29. Книга. 1. Л., 1986. С. 117.

Достоевский заставляет Ивана, своего героя, приняться за решение этих мучительных и принципиальных вопросов веры от его, Достоевского, имени. Таким образом, Иван Карамазов прямо не отрицает идею бессмертия, однако постоянно колеблется между твердой верой и неверием, что и приводит его к трагическому финалу.

Первым предлагает обсудить идею бессмертия сам Иван Карамазов, это происходит во время его беседы в таверне с братом Алешей. Основным эпизодом их разговора является вставная притча «Великий инквизитор», вследствие чего «бунт» Ивана Карамазова с раскрытием его идей о бессмертии затушевывается, иногда его считают лишь предисловием к «Великому инквизитору». Несомненно, что «бунт» определенным образом связан с поэмой «Великий инквизитор», однако он ценен для романа и сам по себе. В частности, весьма важным является то, что основная идея «бунта» — негативное понимание бессмертия.

На эту точку зрения Достоевский намекает читателю перед самым началом этого текста. Так, Иван Карамазов говорит Алеше: «Клейкие весенние листочки, голубое небо люблю я, вот что! Тут не ум, не логика, тут нутром, тут чревом любишь, первые свои молодые силы любишь»<sup>157</sup>. Иван несколько не уверен, понимает ли его брат, что заставляет его неоднократно спрашивать Алешу, ясны ли ему его мысли. Убедившись в понимании братом своей позиции, Иван спрашивает: «Жизнь полюбить больше, чем смысл ее?»<sup>158</sup> Алеша вновь соглашается с точкой зрения Ивана. Несомненно, здесь в словах Ивана следует видеть отражение его размышлений о бессмертии. Для Ивана существование бессмертия — неразрешимая проблема, у него нет способа постичь смысл жизни. Однако, Иван Карамазов отличается от Свидригайлова, Ипполита и Кириллова тем, что он не самоубийца. Ключевое отличие Ивана от этих героев состоит в том, что он любит саму жизнь больше, чем ее смысл. Ипполит и Кириллов — главные герои, вовсе не знающие романтики, а брак и любовь Свидригайлова очень поверхностны. Иван же оказывается способен на такую

<sup>157</sup> Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 210.

<sup>158</sup> Там же. С. 210.

же страстную любовь к женщине, как и его отец Федор и брат Дмитрий, он молодой человек из плоти и крови, живущий живой жизнью. Сама любовь к жизни Ивана Карамазова перевешивает для него искушение самоубийством.

Однако, перед описанием «бунта» Ивана можно найти и еще один важный намек на возможное решение вопроса о бессмертии. Иван Карамазов говорит: «Ну так представь же себе, что в окончательном результате я мира этого божьего — не принимаю и хоть и знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе. Я не бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то божьего не принимаю и не могу согласиться принять»<sup>159</sup>. Этот фрагмент с очевидностью раскрывает гностическое мировоззрение Ивана. Согласно этой философско-религиозной доктрине, высший благой Бог не является непосредственным создателем мира и не несет ответственности за происходящие в мире страдания. Мир, в котором мы живем, как считали гностики, был создан богом-творцом наподобие демиурга в диалоге «Тимей» Платона. Такой бог-демиург отвечает за страдания живущих в созданном им мире людей, на основании чего его считают злым богом, который создал мир, полный страданий, сознательно. Конечно, Иван Карамазов не может принять такой мир. И основная причина этого состоит в том, что, поскольку проблема бессмертия для него не может быть решена окончательно, страдания, переносимые людьми в этом мире, не могут быть возмещены бессмертием — поэтому они и невыносимы. Размышляя об этом в «Дневнике писателя», Достоевский делает очень четкий вывод. Он пишет: «Подкладка этой исповеди погибающего “от логического самоубийства” человека — это необходимость тут же, сейчас же вывода: что без веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неестественно, немислимо и невыносимо»<sup>160</sup>. В тексте же главы «Бунт» Иван Карамазов приводит достаточно большое количество примеров, пытаясь доказать, что мир, в котором мы живем, принципиально плох и что нам вообще не стоит жить в этом мире. Кроме того, в конце этой главы Иван задает

<sup>159</sup> Там же. С. 214.

<sup>160</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 год (ноябрь–декабрь) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 24. Л., 1982. С. 46.

Алеше вопрос, фактически подводющий черту под всем этим фрагментом: «Скажи мне сам прямо, я зову тебя — отвечай: представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданище, вот того самого ребеночка, бившего себя кулачком в грудь, и на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях, скажи и не лги!»<sup>161</sup> Алеша дает брату отрицательный ответ, основываясь только на соображениях морали. Однако, в философском мировоззрении самого Достоевского детские слезы («слезинка ребенка») не являются абсолютно ужасной, непоправимой вещью, так как для автора, в отличие от его героя, проблема существования бессмертия разрешена положительно, все человеческие страдания в этом мире будут вознаграждены вечной жизнью. Таким образом, основная проблема «бунта» Ивана Карамазова — не отвержение Бога и мира, а неспособность положительно разрешить проблему вечной жизни. Если бы эта проблема Иваном была решена, он мог бы принять Бога и мир. Однако, принять однозначного решения по этому вопросу Иван не может, он может только заявить об отказе жить по правилам этого мира — но даже по этой логике Алеша вынужден с ним согласиться.

Практическое применение размышлений о бессмертии Ивана Карамазова — «логическое убийство», которое он фактически совершает руками Смердякова. Его основная идея, вытекающая из размышлений о бессмертии, состоит в том, что если нет ни Бога, ни бессмертия, то все дозволено. Здесь очень важна оценка этой мысли Сартром. В своем сочинении «Экзистенциализм — это гуманизм» французский философ пишет: «Это — исходный пункт экзистенциализма. В самом деле, все дозволено, если Бога не существует, а потому человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне»<sup>162</sup>. Эту мысль Ивана повторяет в монастыре Миусов. Смердяков этого не

<sup>161</sup> Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 223-224.

<sup>162</sup> Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 327.

слышит, а Дмитрий Карамазов сразу же воспринимает эти слова. Однако, он отказывается от убийства своего отца, идя на попятную за секунду до непоправимого. Убийство совершает Смердяков. В некотором смысле это убийство можно считать не только осуществившимся реально в мире романа — это также и «логическое убийство», инспирированное идеями Ивана Карамазова; таким образом, экзистенциалистское понимание Бога и вечной жизни в духе Сартра оказывается близко к мировоззрению Смердякова, воспринявшего идеи Ивана Карамазова. Как считал Иван, эту идею внушил Смердякову именно он, и Смердяков убил человека, чтобы ее реализовать<sup>163</sup>. Для самого же Ивана смерть отца фактически означает отрицательное разрешение занимающего его вопроса о существовании бессмертия. Безумие настигает Ивана не из-за переживаний по поводу произошедшего убийства отца, а потому, что смерть отца разбила его идею бессмертия, — иначе говоря, безумие Ивана вызвано крахом его веры. Тем не менее важно то, что Иван Карамазов все же убил отца не сам. Окончательное отрицательное решение мучившего Ивана Карамазова вопроса о существовании бессмертия дал не сам Иван, а Смердяков, сам же Иван оказался не в состоянии сделать это. Однако по существу этот вопрос остался не разрешен. Иван счел убийство его отца Смердяковым решением вопроса о бессмертии, но все же это не так, это противоречит логике этой идеи. И Ивану напоминает об этом его брат Алеша:

«— Я одно только знаю, — всё так же почти шепотом проговорил Алеша. — Убил отца *не ты*.

— «Не ты»! Что такое не ты? — ошелбенен Иван.

— Не ты убил отца, не ты! — твердо повторил Алеша»<sup>164</sup>.

Не выражающее эмоций лицо Алеши при этом разговоре фактически приводит к разрыву братских отношений между ним и Иваном, но Алеша, тем не менее, посеял этими словами в сердце Ивана зерно сомнения. Возможно, Иван когда-нибудь смог бы осознать свое заблуждение и уверовать в бессмертие.

<sup>163</sup> См.: Кибальник С. А. О философском подтексте формулы «если Бога нет...» в творчестве Ф. М. Достоевского // Русская литература. 2012. № 3.

<sup>164</sup> Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 15. Л., 1976. С. 40.

Этот разговор мог бы стать отправной точкой к принятию Иваном положительного решения по этому своему вопросу. Может быть, Достоевский разрешил бы эту проблему Ивана во второй части «Братьев Карамазовых», но с его смертью в 1881 году дальнейшая судьба Ивана Карамазова и его философско-религиозной теории превратилась в загадку, которая так и осталась без ответа.

Размышления о бессмертии Ивана Карамазова, которые мы обсудили выше, очень сложны, но его понимание будущего человечества еще более сложно и глубоко, что, в свою очередь, требует и более тщательного анализа. Иван предполагает, что в будущем человечества возможны как минимум четыре возможные формы соотношения государства и церкви: отделение церкви от государства; теократия (церковь становится государством); вселенская церковь (государство становится церковью); и то, что можно назвать властью «Великого инквизитора». Эти четыре возможные формы церковно-государственных отношений частично пересекаются: например, в поэме «Великий инквизитор», по сути, изложена разновидность теократии. Обсудим предлагаемые здесь четыре варианта будущего человечества.

Отделение церкви от государства в России было (и остается) официальной идеологемой со времени петровских реформ. Конечно, Достоевский в своих произведениях не подвергает это положение прямой критике. Однако он считает отделение церкви от государства лишь политической данностью, но не идеальной системой общественного устройства. Достоевский не был открытым противником официальной идеологии, но все же использовал фигуру Ивана Карамазова, чтобы выразить свое отрицательное отношение к отделению церкви от государства. Устами Карамазова Достоевский выражает свою точку зрения по этому вопросу в критической статье Ивана, в которой говорится: «Вот почему автор книги об «Основах церковно-общественного суда» судил бы правильно, если бы, изыскивая и предлагая эти основы, смотрел бы на них как на временный, необходимый еще в наше грешное и незавершившееся время компромисс, но не более. Однако, чуть лишь сочинитель этих основ

осмеливается объявлять, что основы, которые предлагает он теперь и часть которых перечислил сейчас отец Иосиф, суть основы незыблемые, стихийные и вековечные, то уже прямо идет против церкви и святого, вековечного и незыблемого предназначения ее»<sup>165</sup>. Из этого отрывка можно понять, что, с точки зрения Достоевского, в будущем человечества не должно быть разделения государства и религии. Однако, такое разделение разумно в современную (по крайней мере, Достоевскому) эпоху, Достоевский этого не отрицал. По мнению писателя, отказ от разделения государства и религии в будущем является основной предпосылкой перехода человечества к новому общественному устройству и есть три варианта того, каким это устройство может быть. Теократия, то есть единство церкви и государства, — лишь одна из возможностей. Однако, как мы увидим в дальнейшем, на словах выступая против разделения церкви и государства, по сути, Достоевский выступал против их единства.

О теократии в романе говорит Миусов, однако он как раз выступает с ее резкой критикой. Иван Карамазов в своей статье, напротив, высказывается против разделения церкви и государства. По мнению Миусова, единство церкви и государства влечет за собой теократическую политику, нежелательную для общества, — но нежелательна она именно для Миусова, так как, как уже упоминалось ранее, Миусов — либерал. С его точки зрения, поскольку он решительно выступает за разделение государства и церкви, это значит, что он решительно выступает и против их единства. Другой возможности для него здесь нет. Миусов заявляет: «Устраняется на земле государство, а церковь возводится на степень государства! Это не то что ультрамонтанство, это архиультрамонтанство! Это папе Григорию Седьмому не мерещилось!»<sup>166</sup> Миусов указывает здесь на связь теократии с католицизмом — стремление к теократии в самом деле является одной из основных черт последовательной католической доктрины. Католицизм полагает себя как форму христианства, универсальную для всего мира, поэтому он претендует на установление

---

<sup>165</sup> Там же. С. 58.

<sup>166</sup> Там же. С. 61.



всемирной католической теократии. Интересно, что в истории русской философии те немногие авторы, которые выступали за теократию, были часто связаны с католицизмом — например, Вл. С. Соловьев. Соловьев писал о желательности всемирной теократии, обнаруживая массу достоинств именно у католической доктрины. Однако, Иван Карамазов все же не Соловьев, и поэтому форма церкви, которую он предлагает в своей статье, не является единством церкви и государства, ведущим к теократии. Резкая критика Ивана Карамазова со стороны Миусова, таким образом, основывается на ложном понимании позиции Ивана<sup>167</sup>.

Также стоит отметить, что в либеральном сознании Миусова существует скрытая связь между теократией и социализмом. Миусов говорит о том, что та теократия, которую обрисовывает в своей статье Иван Карамазов, — это социализм. На первый взгляд кажется, что это доказывает ошибочный характер идей Ивана. Миусов, цитируя предыдущего спорщика, говорит: «Но есть из них, хотя и немного, несколько особенных людей: это в Бога верующие и христиане, а в то же время и социалисты. Вот этих-то мы больше всех опасаемся, это страшный народ! Социалист-христианин страшнее социалиста-безбожника»<sup>168</sup>. Собственно, то же самое пытался доказать С. Н. Булгаков в своей интерпретации образа Ивана. Булгаков считал, что, хотя Иван Карамазов относится к социализму скептически, тип его философского мышления говорит о его принадлежности к социалистической мысли. Булгаков пишет: «Иван не социалист, ничто, по крайней мере, не дает повода считать его активным социалистом, но он всецело охвачен этим мирозерцанием, он дитя социализма, но дитя маловерное, сомневающееся»<sup>169</sup>. Однако позиция Булгакова и позиция Миусова отличаются от позиции Достоевского. Достоевский — не критик социализма. Обычно считается, что его роман «Бесы» — произведение, критикующее социализм, однако главные

<sup>167</sup> См.: Долинин А. С. Последние романы Достоевского. Как создавались «Подросток» и «Братья Карамазовы». М.–Л., 1963.

<sup>168</sup> Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 62.

<sup>169</sup> Булгаков С. Н. Иван Карамазов как философский тип (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») // Булгаков С. Н. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 41.

отрицательные персонажи в этом романе, Кириллов, Ставрогин или даже Петр Верховенский, — не социалисты; Петр Верховенский всегда называл себя нигилистом, а не социалистом (он даже однажды говорит Ставрогину: «Я ведь мошенник, а не социалист, ха-ха!»<sup>170</sup>). Известно, что в молодости Достоевский был приговорен к каторжным работам за связь с социалистами. Вернувшись с каторги, он, как может показаться, избавился от этой связи. Однако он избавился от нее не полностью. В «Дневнике писателя» за 1881 год Достоевский писал: «Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, про наш русский “социализм” теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христова»<sup>171</sup>. Видно, что, как бы Булгаков и Миусов ни пытались доказать связь Ивана Карамазова с социализмом, они не смогли показать, что Иван Карамазов был для Достоевского негативным типом. Основная причина этого заключается в том, что сам Достоевский не являлся критиком социализма. И. И. Евлампиев утверждает: «Заметим, что Иван Карамазов говорит о том, что на Западе вообще “церкви” в подлинном значении этого слова не осталось, хотя остались “церковники и великолепные здания церквей”; теперь сам Достоевский строит точно такое же противопоставление в отношении православия: “здания церковные” и “причты” он не считает сущностью подлинной православной “церкви”, эту последнюю он в большей степени соотносит с русским “социализмом”!»<sup>172</sup> Миусов обвиняет Ивана Карамазова в пристрастии к теократии, что, конечно же, неверно. Однако, он же обвиняет Карамазова в симпатиях к социализму, что может быть в каком-то смысле справедливо.

<sup>170</sup> Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 10. Л., 1974. С. 324.

<sup>171</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1881 г. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 27. Л., 1984. С. 18-19.

<sup>172</sup> Евлампиев И. И., Ли Тяньюнь. Иван Карамазов в размышлениях С. Н. Булгакова: Современная оценка героя и позиции критика // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2021. Т. 22. № 2. С. 205.

Однако ошибка Миусова состоит в том, что социализм вовсе не предосудительное течение, по крайней мере в художественном мире Достоевского, относившегося к нему не без симпатии.

Иван Карамазов в своей статье пишет, что будущее человечества должно быть в форме вселенской церкви. Сформулировать различие между вселенской церковью Ивана Карамазова и теократией в одном предложении можно следующим образом: теократия означает, что церковь становится государством, а вселенская церковь, напротив, — что государство становится церковью. Это понимание основывается на словах отца Паисия, сказавшего: «Не церковь обращается в государство, поймите это. То Рим и его мечта. То третье диаволово искушение! А, напротив, государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле, что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству, и Риму, и вашему толкованию, и есть лишь великое предназначение православия на земле. От Востока звезда сия воссияет»<sup>173</sup>.

Отец Паисий соглашается с Миусовым в том, что теократия — принадлежность католического мировоззрения. А поскольку сам он принадлежит к православному христианству, он заключает, что вселенская церковь должна быть основана на православии. Фактически теория вселенской церкви Достоевского — это учение о «невидимой» церкви, церкви без организации. Эта церковь не католическая и не православная. Вселенская церковь, о которой говорит Достоевский, — это, по сути, просто общение между людьми, проходящее в любви людей друг к другу<sup>174</sup>. Подобную идею о невидимой церкви (или, напротив, видимой, но видимой только посвященному) впервые выдвинул А. С. Хомяков в своем сочинении «Церковь одна». Хомяков писал: «Церковь же видимая не есть видимое общество христиан, но дух Божий и благодать таинств, живущих в обществе. Посему и видимая Церковь видима только верующему, ибо для неверующего таинство есть только обряд, и

<sup>173</sup> Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 62.

<sup>174</sup> См.: Ветловская В. Е. Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб., 2007.

Церковь только общество»<sup>175</sup>. Мысль Хомякова близка мыслям отца Паисия в том плане, что истинная церковь невидима — ее еще нужно узреть с помощью православия. Однако, Достоевский не мыслил подобным образом. Он считал, что для невидимой церкви не может иметь значения, католическая она или православная. Значение имеет только то, что невидимая церковь основывается на заповеди Иисуса Христа «возлюби ближнего твоего как самого себя».

Желал ли сам Достоевский подобной вселенской церкви? На этот вопрос можно уверенно дать положительный ответ, в пользу чего говорят два очевидных доказательства. Во-первых, для возвещения такого рода вселенской церкви Достоевский использовал не только фигуру Ивана Карамазова, но и фигуру старца Зосимы. Старец Зосима считает, что наказание злодеев по закону не может уничтожить зло, это лишь умножает зло, делая его все больше и больше. По-настоящему уничтожить зло может лишь наказание совести. Старец говорит: «Все эти ссылки в работы, а прежде с битьем, никого не исправляют, а главное, почти никакого преступника и не устрашают, и число преступлений не только не уменьшается, а чем далее, тем более нарастает»<sup>176</sup>. Далее старец говорит, что, как только страна отправляет одного преступника в ссылку, ему на смену тут же приходит другой, а иногда даже двое. Исправить преступников духовно и морально могут только законы Христа — а для этого требуется участие церкви. Церковь не может исключить преступников из «подопечного» людского сообщества, как это делает государство, — она должна рассматривать их как «блудных сынов», которые когда-нибудь должны вернуться на истинный путь. Эти мысли старца Зосимы свидетельствуют о том, что он фактически солидарен с мнением Ивана Карамазова о желательности слияния государства с церковью и исправления преступников духовными средствами вместо судебных наказаний. Несомненно, что Достоевский выразил одобрение идеи вселенской церкви Ивана Карамазова устами старца Зосимы, чтобы изъявить тем самым и собственное согласие с этой идеей.

Второе свидетельство в пользу согласия Достоевского с идеей вселенской

<sup>175</sup> Хомяков А. С. Церковь одна // Хомяков А. С. собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 12.

<sup>176</sup> Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 59.

церкви — то, что, как убеждаются старец Зосима и даже Миусов, в основе вселенской церкви Ивана Карамазова лежит идея бессмертия. Если размышляющий над церковными вопросами мыслитель говорит о вечной жизни, логично предположить, что у него же будут и мысли о вселенской церкви, иначе вечная жизнь не имела бы смысла. Миусов пытается указать на то, что сам Иван Карамазов якобы не верит в бессмертие, из чего должно следовать то, что его учение о вселенской церкви несостоятельно, однако это не так. Старец Зосима, призывая Ивана Карамазова разрешить вопрос о бессмертии положительно, одобряет и его теорию вселенской церкви. Из этого следует то, что, поскольку Достоевский тесно увязывал учение о вселенской церкви с идеей бессмертия, сам он также должен был положительно относиться к идее о вселенской церкви. При этом, конечно, Достоевский понимает под термином «церковь» вовсе не реальную церковную организацию, а братское единение людей. Возможно, здесь он говорит о «церкви» только потому, что боится критики со стороны цензуры и русской общественности.

В завершение мы должны прояснить связь между «Великим инквизитором» Ивана Карамазова и его философским мировоззрением. Обычно принято считать, что «Великий инквизитор» никак не связан с другими частями романа. Так, в частности, считал В. В. Розанов. В своем сочинении «Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского» Розанов говорит: «Как всем известно, эта легенда — лишь отрывок из его последнего произведения “Братья Карамазовы”, но ее связь с сюжетной линией этого романа настолько слаба, что это можно рассматривать как самостоятельную работу»<sup>177</sup>. Однако мы смеем утверждать, что «Великий инквизитор» отражает определенные философские взгляды Ивана Карамазова, будучи тесно связан с его мировоззрением. Прежде всего необходимо отметить, что «Великий инквизитор» Ивана Карамазова — не аргумент в пользу своей точки зрения и не средство защиты от оппонентов в философско-религиозных спорах, а сочинение, родившееся от глубокого осознания серьезного духовного кризиса и грядущей нравственной катастрофы

---

<sup>177</sup> Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 13.

в будущем человечества. Карамазов всего лишь размышляет о возможном трагическом исходе и пытается противостоять ему. Он совершенно точно не сторонник и даже, пожалуй, самый резкий критик ситуации, изображаемой в «Великом инквизиторе». Положение дел в «Великом инквизиторе» Ивана Карамазова резко отлично от вселенской церкви, описанной им же в своей статье и одобренной старцем Зосимой. «Великий инквизитор» — это, скорее, теократия. Во вселенской церкви Ивана Карамазова люди пребывают в любви друг к другу, тогда как в «Великом инквизиторе» общество устроено так, как при каком-нибудь тоталитарном теократическом режиме, чем-то похожем на средневековые страны Европы<sup>178</sup>. Таким образом, нетрудно обнаружить, что Иван Карамазов предлагает две разные формы связанного с церковью будущего человечества. Однако, вопрос в том, как узнать, в какую сторону пойдет человечество и какую форму оно примет. То, какую форму церкви и мира разовьет в будущем человечество, зависит от того, есть ли у него представление о бессмертии. Выше мы уже обсуждали связь между вселенской церковью и идеей о вечной жизни. Только тот, кто утвердил идею вечной жизни, может утвердить и идею всемирной церкви. Точно так же, когда люди утрачивают идею вечной жизни, они также утрачивают и идею всеобщей церкви. Однако, если идея вечной жизни утвердится, будущей формой церкви для человечества должна стать вселенская церковь. Вместе с тем, идеи теократии, или власти «Великого инквизитора», и бессмертия тесно связаны. Перед тем, как рассказать притчу «Великий инквизитор», Иван в главе «Бунт» заявляет, что ему не удалось однозначно разрешить вопрос о бессмертии; после этого и звучит его притча об инквизиторе. Таким образом, с позиции Ивана Карамазова, если человечество не придет к представлению о бессмертии в форме продолжения «здешней», земной жизни, править им будет властитель, подобный «Великому инквизитору». Тем самым можно еще раз констатировать, что темы бессмертия и будущего человечества в философском мировоззрении Ивана Карамазова тесно связаны.

---

<sup>178</sup> См.: Тихомиров Б. Н. Христос и Истина в Поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор» // «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». Статьи и эссе о Достоевском. СПб., 2012.

Подводя итоги части нашей работы, посвященной Достоевскому, можно сказать, что Достоевский очень глубоко размышлял о будущем человечества, что нашло четкое отражение в его романах. Уже в романе «Преступление и наказание» писатель проводит мысль о том, что бессмертие — основа для понимания будущего человечества, причем разное понимание идеи бессмертия ведет к разному представлению о будущем человечества. Родиону Раскольникову не доставало именно веры в бессмертие, отчего он и совершает убийство. В свою очередь, Соня Мармеладова усваивает веру в вечное бессмертие из православия, поэтому она живет по заповеди «возлюби ближнего своего, как самого себя» — именно по той заповеди, на которой, по Достоевскому, и будет основано будущее человечества. Далее в романе «Идиот» Достоевский как бы поясняет, что только позитивное понимание бессмертия может быть основой позитивного понимания будущего человечества — другого не дано. Князь Мышкин настаивает именно на позитивном понимании бессмертия, поэтому Достоевский и называл его в своих дневниках «князь Христос». Что касается Ипполита, он придерживается негативного понимания бессмертия как существования, еще более ужасного, чем земная жизнь, и поэтому идет по пути «логического самоубийства». Та же самая связь между позитивным отношением к бессмертию и будущему человечества прослеживается в романе «Бесы». Кириллов в начале этого романа придерживается негативного понимания бессмертия и будущего человечества, а по мере того, как созревало его философское мировоззрение, он постепенно переходит к позитивному пониманию этой идеи. В романе «Братья Карамазовы» эта связь закрепляется. Иван Карамазов всю свою жизнь пребывает в противоречии, потому как он колеблется между верой и неверием в бессмертие и вместе с тем между верой и неверием в позитивное будущее человечества.

## ГЛАВА 3

### БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА В ФИЛОСОФСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ

#### ВЛ. С. СОЛОВЬЕВА

Теперь мы переходим к исследованию мировоззрения Вл. С. Соловьева. Этот русский философ создал очень богатую и сложную философскую систему, некоторые ее идеи он позаимствовал именно у Достоевского. Мировоззрение Вл. С. Соловьева чрезвычайно сложно, мы обратим особое внимание на прояснение связей взглядов Соловьева со взглядами Достоевского с точки зрения понимания будущего человечества. Для Соловьева самое главное в будущем человечества определено тем, что человечество превратится в богочеловечество. Развивая свою идею о богочеловечестве, Соловьев опирался на идеи Достоевского, перерабатывая их весьма необычным образом. Важно отметить, что именно в связи с усвоением идей Достоевского у Соловьева появляется идея теократии. Другой заметной темой у Соловьева является тема любви, также навеянная творчеством Достоевского. Особо же в наследии Соловьева выделяется его последняя работа «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», в которой он как будто отрекается от себя и от своих идей.

#### **3.1. От богочеловека и человекобога к богочеловечеству («Чтения о богочеловечестве»)**

Один из основоположников русской философии, Соловьев развил обширную и сложную философскую систему. Чтобы получить хотя бы общее представление о ней, необходимо начать с рассмотрения его учения о богочеловечестве. Формирование этого учения в его законченной форме подготавливалось всем ходом развития мировоззрения Соловьева; с самых ранних его работ оно является одним из основных элементов его философской системы. Князь Е. Н. Трубецкой в своей книге «Миросозерцание



Вл. С. Соловьева» писал: «В идее богочеловечества сплетаются воедино все нити мысли Соловьева. Она составляет центр всего его учения — философского и религиозного, основное содержание всей его проповеди, всего того, что он учил о жизненном пути человека и человечества»<sup>179</sup>. Однако Соловьев разработал свою идею о богочеловечестве не исключительно на основе собственных воззрений — он сформировал ее на основе освоения опыта своих предшественников, русских мыслителей, многих из которых также занимал этот вопрос. Наиболее важным источником мировоззрения Соловьева по вопросу о богочеловечестве смело можно считать произведения Достоевского и другие произведения русской литературы, поднимавшие вопрос о богочеловечестве (например, произведения В. Ф. Одоевского<sup>180</sup>).

Движение человечества к состоянию богочеловечества с позиций Достоевского и Соловьева происходит по-разному. Достоевский считает, что отдельные люди на протяжении истории становятся богочеловеками и таких людей становится все больше, и в результате, когда они станут преобладать в человечестве, оно и превратится в богочеловечество. При этом в своих ранних рукописях Достоевский придерживался мысли, что все люди могут и должны стать богочеловеками. Однако, в «Дневнике писателя» он уже приходит к тому, что всегда могут найтись люди, не желающие становиться богочеловеком. Именно из-за таких людей превращение всего человеческого рода в богочеловечество невозможно. Соловьев развивает иную точку зрения. По его мнению, отдельный человек не может стать богочеловеком, но все человечество когда-нибудь обязательно станет богочеловечеством.

Раннее позитивное понимание Достоевским богочеловечества отражено в его тексте «Маша лежит на столе». Этот текст был написан Достоевским, когда он горевал по своей безвременно ушедшей первой жене Марии Дмитриевне. В начале этого текста Достоевский говорит: «Возлюбить человека, *как самого себя*, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле

<sup>179</sup> Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева: в 2 тт. Т. 1. М., 1995. С. 316.

<sup>180</sup> См.: Евлампиев И. И. Достоевский и мистическая философия В. Ф. Одоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 22. СПб.: Нестор-История, 2019. С. 3-25.

связывает, *Я* препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек»<sup>181</sup>. Достоевский в минуты тяжелых душевных мучений осознал, что заповедь Иисуса Христа «возлюби ближнего своего, как самого себя» трудновыполнима для людей. Ее выполнение, по сути, даже невозможно. Однако, Достоевский все же надеется, что человечество сможет пойти по этому пути, стремясь к воплощению этой заповеди в реальной жизни. Фактически воплощение этой заповеди означает превращение всего человечества в богочеловечество, так как, с точки зрения Достоевского, люди смогут реализовать великую заповедь «возлюби ближнего своего, как самого себя», только если весь род людской превратится в богочеловечество, превращения отдельных личностей в богочеловеков для этого недостаточно.

Ясно, что в этот период своей жизни Достоевский понимал учение о богочеловеке в «более активном» его варианте, согласно которому для превращения человечества в богочеловечество непременно нужно участие в этом процессе всех индивидов. Достоевский считает, что каждый может достичь единства с Богом своими собственными усилиями, но для этого необходимо не только неукоснительно придерживаться заповеди Иисуса Христа «возлюби ближнего своего, как самого себя», но и стать членом большой богочеловеческой семьи. В рассматриваемом нами тексте он продолжает: «Это-то и есть рай Христов. Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели»<sup>182</sup>. Развитие и прогресс человеческой цивилизации для писателя очевидны, прогресс неизбежен. Ключевым же моментом является то, что конечная цель развития и прогресса человеческой истории по Достоевскому — это царство Христово, воплощение заветов Иисуса Христа в людском мире. В таком «царстве Божиим на Земле» больше не будет никакой борьбы с чем бы то ни было, развитие и прогресс за ненужностью станут не нужны, так как

<sup>181</sup> Достоевский Ф. М. Записки публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1860–1865 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 20. Л., 1980. С. 172.

<sup>182</sup> Там же. С. 172.

конечная цель человеческой истории уже будет достигнута — наступит конец истории. Для Достоевского человечество, восходя в своем развитии на конечную ступень богочеловечества, не должно довольствоваться своим существующим положением, а после достижения этой ступени оно навсегда перестанет развращаться и деградировать, достигнув состояния мистического единства с Богом и тем самым превратившись в богочеловечество.

Достоевский продолжает: «Какая она [жизнь богочеловечества], где она, на какой планете, в каком центре, в окончательном ли центре, то есть в лоне всеобщего синтеза, то есть Бога? — мы не знаем»<sup>183</sup>. Таким образом, Достоевский пока не дает четкого понимания будущего устройства богочеловечества, которое возможно только в далеком будущем, — прежде всего, потому, что сама идея о богочеловечестве приходит к мыслителю только в результате мистического откровения, ее можно только ощутить, но невозможно описать, а также потому, что жизнь богочеловечества, мистического самого по себе, слишком далека от жизни реальных людей. Однако, он все же настаивает на том, что, когда человеческая история достигнет стадии богочеловечества, люди останутся людьми, никаких изменений в их внешнем облике — в отличие от внутреннего — не произойдет. Человечество достигнет единства с Богом и превратится в богочеловечество — и это не качественно иная сущность по сравнению с человечеством, а конечная стадия его развития по завещанному Христом пути.

Несмотря на то, что процесс перехода человечества в стадию богочеловечества потребует от него больших усилий, вследствие чего среди людей могут вспыхнуть раздоры. Достоевский убежден, что все эти раздоры — лишь неизбежная издержка, на пути превращения человечества в богочеловечество их необходимо преодолеть. Другая идея о преодолении на пути к богочеловечеству высказывается Достоевским ниже: «Не женятся и не посягают, — ибо не для чего; развиваться, достигать цели, посредством смены

---

<sup>183</sup> Там же. С. 173.

поколений уже не надо и <...>»<sup>184</sup>. Поскольку это текст из записной книжки Достоевского, а не из какого-либо его литературного произведения, цитируемое предложение выглядит не очень стройным и, похоже, не дописано до конца, однако высказываемую в нем мысль уяснить все-таки можно. Достоевский считает здесь, что в будущем человечества уже не будет места отношениям между полами, так как, по его мнению, человечество достигнет бессмертия и утратит потребность в плотской любви, ведущей к продолжению рода, — бессмертный род продолжать уже не нужно. Нет сомнений в том, что люди, достигшие царства Божия на земле, в единстве с Богом образуют богочеловечество. Понимание Достоевским богочеловечества, таким образом, вполне позитивно в том смысле, что, с его точки зрения, все люди могут составить богочеловечество. Однако в позднейших произведениях эта идея пересматривается.

Свой известный рассказ «Сон смешного человека» Достоевский публикует в 1877 году. На первый взгляд он кажется не содержащим каких-либо серьезных философских мыслей, однако, при внимательном изучении этого рассказа в нем можно обнаружить весьма богатые мысли о будущем человечества. По его сюжету «смешной человек» совершает «логическое самоубийство», будучи не в силах постичь смысл жизни. Однако, он не умирает, а прямо из могилы, совершая космический перелет, уносится неким неизвестным существом на далекую планету. На этой далекой планете «смешной человек» видит людей, воплотивших в свою жизнь заповедь Иисуса Христа «возлюби ближнего своего, как самого себя». Жители неизвестной планеты тепло приветствуют «смешного человека», который так описывает встречу с ними: «И наконец, я увидел и узнал людей счастливой земли этой. Они пришли ко мне сами, они окружили меня, целовали меня. Дети солнца, дети своего солнца, — о, как они были прекрасны!»<sup>185</sup> Достоевский проводит в своем рассказе мысль, что жители этой далекой планеты создали богочеловечество, достигнув единства с Богом;

---

<sup>184</sup> Там же. С. 173.

<sup>185</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 год (январь–август) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 25. Л., 1983. С. 112.

благодаря этому они и могут строить свою жизнь в соответствии с заповедью «возлюби ближнего своего как самого себя», против подобной жизни никто из жителей планеты не восстает. Однако если хоть кто-нибудь начнет возражать против жизни по этой заповеди и будет нарушать ее, размеренная жизнь на этой планете может закончиться в любой момент; это и показано в рассказе: «смешной человек» своими недостатками «заразил» идеальных людей и привел их общество к деградации.

Философское мировоззрение Достоевского в части отношения к богочеловечеству и возможности его существования за период, прошедший между написанием текстов «Маша лежит на столе» и «Сон смешного человека», таким образом, изменилось. Теперь писатель считает, что мечта о богочеловечестве, несомненно, прекрасна, но всеобщее согласие всех людей по поводу жизни по заповедям Христовым не может быть достигнуто, если хотя бы один человек будет против этого; в таком случае прекрасная мечта о богочеловечестве недостижима. Планета из «Сна смешного человека» пребывает в гармонии, так как все ее жители оказались согласны на «жизнь во Христе».

В этом рассказе Достоевский описывает основные черты жизни человека в эпоху богочеловечества. Так, смерть перестает быть непоправимым концом; а если это так, то можно считать, что человечество достигает бессмертия. «Смешной человек» рассказывает: «Подумать можно было, что они соприкасались еще с умершими своими даже и после их смерти и что земное единение между ними не прерывалось смертью. Они почти не понимали меня, когда я спрашивал их про вечную жизнь, но, видимо, были в ней до того убеждены безотчетно, что это не составляло для них вопроса»<sup>186</sup>. Бессмертие — одна из главных тем во всем философском мировоззрении Достоевского, он очень часто размышляет на эту тему в своих романах и «Дневнике писателя». Помимо этого, Достоевский устами «смешного человека» описывает и религиозную жизнь людей на этой далекой планете, живущей на стадии

---

<sup>186</sup> Там же. С. 114.

богочеловечества: «У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и непрерывное единение с Целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной»<sup>187</sup>.

Тему церкви Достоевский также неоднократно поднимает в своих романах. С его точки зрения, в будущем человечества церковь больше будет не нужна — основой будущего богочеловечества будет не церковь, а лишь заповедь «возлюби ближнего своего, как самого себя». Этот вопрос — о роли церкви в будущем человечества — неоднократно поднимается писателем и в романе «Братья Карамазовы», где Достоевский приходит к выводу о том, что церковь — это не религиозная иерархия, а братское общение между людьми, проходящее в их любви друг к другу и к Богу. Таким образом, в своих поздних произведениях Достоевский уже описывает то, как должно быть устроено будущее богочеловечество, отмечая, что если желательность подобного устройства общества не будет заведомо признана всеми, то фактически оно недостижимо (или, если оно уже достигнуто и неожиданно появляется человек, не разделяющий его идеалы, оно разрушается). В доказательство этого «смешной человек», прилетевший на планету «победившего богочеловечества» извне, говорит: «Да, да, кончилось тем, что я развратил их всех! Как это могло совершиться — не знаю, не помню ясно. Сон пролетел через тысячелетия и оставил во мне лишь ощущение целого. Знаю только, что причиной грехопадения был я»<sup>188</sup>.

«Смешной человек» прибывает на эту планету блаженной жизни с грешной Земли, поэтому он, конечно, не может соответствовать моральным нормам богочеловечества, разделяемым людьми, живущими на этой планете. Его появление тем самым разрушает идиллию и мечты этого общества о вечной жизни на стадии богочеловечества. Это доказывает, что философское мировоззрение Достоевского к этому времени претерпело значительные

---

<sup>187</sup> Там же. С. 114.

<sup>188</sup> Там же. С. 115.

изменения: богочеловечество в его представлениях больше не вечно, оно не может быть достигнуто раз и навсегда. В конце же рассказа «смешной человек» наконец просыпается (весь его полет на планету богочеловечества был лишь сном) и надеется рассказать другим ту правду о богочеловечестве, которую он увидел в своем сне. Рассказывание этой правды людям он понимает как проповедь, фактически он решает начать проповедовать. Он говорит: «Да, жизнь, и — проповедь! О проповеди я порешил в ту же минуту и, уж конечно, на всю жизнь!»<sup>189</sup>. Однако, в ходе проповедования он постоянно встречает людей, которые только смеются над ним. И это очень важная деталь — оказывается, что человечество в действительности не желает разделять идеалы, которые могут привести его к богочеловечеству.

Сам «смешной человек» превратился в богочеловека, способного жить в соответствии с заповедью «возлюби ближнего своего, как самого себя», однако со всем своим стремлением к всеобщему богочеловечеству он все же не может привить это стремление окружающим. Таким образом, Достоевский в это время был убежден, что лишь немногие люди в итоге способны стать богочеловеками — а всеобщее богочеловечество недостижимо, это не более чем философская фантазия.

В философии Соловьева богочеловечество является общим делом для всего человечества. По мнению Соловьева, то, что отдельные люди могут стать богочеловеками, не имеет решающего значения для превращения всего человечества в богочеловечество, к чему оно должно стремиться. А для этого необходима неизбежная трансформация человеческого духа и морали. Рассмотрим учение Соловьева о богочеловечестве в свете восприятия им идей Достоевского.

Главный труд Соловьева на эту тему называется «Чтение о богочеловечестве», он основан на тексте прочитанного им курса лекций (что и отразилось в его названии). Лекции были собраны под одной обложкой и опубликованы. В этой книге нашли свое отражение, пожалуй, все аспекты

---

<sup>189</sup> Там же. С. 118.

философского мировоззрения Соловьева в ранний период его творчества; обсуждению проблемы богочеловечества, вопреки названию, посвящен только один раздел книги под названием «Чтение одиннадцатое и двенадцатое» (всего этих «чтений», если вышеупомянутое «чтение» считать за два, и есть двенадцать; таким образом, «чтение» о богочеловечестве завершает книгу, как бы подводя итог всем содержащимся в ней размышлениям).

Открывая тему богочеловечества, Соловьев пишет: «И то и другое было новым, небывалым фактом в мировой жизни, и то и другое представляется в этом смысле чудесным; но это новое и небывалое было подготовлено всем прежде бывшим, составляло то, чего желала, к чему стремилась и шла вся прежняя жизнь: к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества»<sup>190</sup>. Под Богочеловеком (с большой буквы и в единственном числе) здесь понимается Иисус Христос. По мнению философа, до прихода в мир Иисуса Христа целью всей истории человечества было ожидание Его пришествия. Поскольку Иисус Христос — богочеловек (и человек, и бог одновременно), целью всей истории человечества было дожидаться появления Богочеловека. В этом моменте Соловьев и Достоевский существенно не отличаются друг от друга. Однако по Соловьеву богочеловечество не может быть создано путем пришествия в мир лишь одного богочеловека — для образования богочеловечества богочеловеками должны стать все. Один появившийся среди людей богочеловек не может превратить человечество в богочеловечество — для этого должно произойти духовно-нравственное преображение всего человеческого общества. В этом Соловьев не расходится с Достоевским. Однако, с точки зрения Достоевского, приход человечества к богочеловечеству зависит от каждого человека в отдельности, это личное дело каждого (каждый должен стремиться к богочеловечеству самостоятельно — но возможно оно только в том случае, если к этому стремлению придут все люди без исключения). В то же время, по мнению Соловьева, богочеловечество должно быть общим делом для всех

---

<sup>190</sup> Соловьев Вл. С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев Вл. С. Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 154.



живущих в мире людей — к нему можно прийти только сообща. Следовательно, после пришествия в мир Иисуса Христа цель человеческой истории состоит уже не в том, чтобы обрести единичного богочеловека, а в том, чтобы все люди стали богочеловеками, — только при этом условии в понимании Соловьева возможно богочеловечество. Е. Н. Трубецкой обобщает этот вывод таким образом: «Целью всего до-христианского развития был богочеловек; после явления Христа целью прогресса является человекобог, т.-е. человек, воспринявший Божество. Но воспринять Бога человек может не в одиночестве своем, а в совокупности со всем. — «Человекобог необходимо есть человек коллективный и универсальный, т.-е. всечеловечество или Вселенская Церковь». Если Богочеловек индивидуален, то человекобог универсален»<sup>191</sup>.

В философском мировоззрении Соловьева богочеловечество в целом и есть церковь. В своем сочинении он говорит: «Это тело Христово, являющееся сперва как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме»<sup>192</sup>. Соловьев, таким образом, мыслит несколько более конкретно, чем Достоевский. Достоевский считает, что главное начало богочеловечества — это братское общение между людьми, проходящее в любви людей друг к другу, но что касается того, каким образом можно этого достичь, то Достоевский об этом, вероятно, не размышлял (или не оставил письменных свидетельств этих размышлений). Соловьев также считает, что главное в богочеловечестве — подобное братское общение, однако более важная тема в его размышлениях — поиски самого способа того, как можно воплотить такое общение в реальной жизни. По мнению Соловьева, живое воплощение такого общения — это церковь. Философ пишет: «Это откровение и слава сынов Божиих, которой с надеждою ожидает вся тварь, есть полное проведение свободной богочеловеческой связи во всем человечестве во все сферы его жизни и деятельности; все эти сферы должны быть приведены к богочеловеческому

<sup>191</sup> Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева: в 2 тт. Т. 1. М., 1995. С. 429.

<sup>192</sup> Соловьев Вл. С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев Вл. С. Собр. соч.: в 2 тт. Т. 2. М., 1989. С. 160.

согласному единству, должны войти в состав свободной теократии, в которой Вселенская церковь достигнет полной меры возраста Христова»<sup>193</sup>.

К Вселенской церкви, по мнению Соловьева, должны принадлежать все живущие в мире люди. И за этим стоит не столько посещение церкви по воскресеньям (внешние проявления религиозной жизни не играют значимой роли, поскольку внутреннее ощущение людьми своей церковности гораздо важнее для построения общества богочеловечества), сколько повседневная жизнь в соответствии с заповедью Иисуса Христа «возлюби ближнего своего, как самого себя». Религия — не просто одна из областей человеческого общества, а его центр, самое главное, основополагающее начало. Примат религии над всеми остальными сферами жизни общества в концепции Соловьева отмечает и Трубецкой: «На первой же странице “Чтений о богочеловечестве” мы находим требование безусловного господства религии над всеми сферами человеческой жизни как личной, так и общественной: это — та самая идея, которую впоследствии определилась вся теократическая проповедь среднего периода Соловьева»<sup>194</sup>. Подобная позиция более подробно разрабатывается Соловьевым в «Трех речах в память Достоевского». Несомненно, что для Соловьева идеалом общественного устройства является свободная теократия, основанная на единстве человечества с Богом. Если же отдельный человек взойдет на ступень богочеловека, он также должен присоединиться к свободной теократии всего человечества — богочеловечества. И только в рамках подобной свободной теократии и может жить богочеловек.

Таким образом, между представлениями Достоевского и Соловьева о богочеловечестве обнаруживаются значительные различия. Свести их к одному предложению можно следующим образом: для Достоевского важнее богочеловек, а для Соловьева — богочеловечество. Однако, Достоевский в то же время выдвинул и еще одну идею, отразившуюся в творчестве Соловьева, — идею человекобога. Рассмотрим, как воспринял ее философ.

Важно и необходимо отметить то, что к своим мыслям о богочеловечестве

<sup>193</sup> Там же. 160-161.

<sup>194</sup> Трубецкой Е. Н. Мирозозерцание Вл. С. Соловьева: в 2 тт. Т. 1. М., 1995. С. 405-406.

Соловьев приходит не абсолютно самостоятельно — за ними стоят глубокие воззрения, уже высказывавшиеся в истории русской философии. Среди источников этих воззрений Соловьева важное место занимает учение Достоевского о богочеловеке и человекобоге. Выше мы уже упоминали, что для Достоевского центральное место в «богочеловеческой концепции» занимает богочеловек как индивид, а для Соловьева важно богочеловечество в целом. Однако, важно и то, что у Достоевского, помимо богочеловека, также есть и концепция человекобога: человекобог, выражающий дьявольское начало, тем не менее также может быть включен в состав богочеловечества (иначе оно не будет полным и не будет отвечать своей сущности); у Соловьева же человекобог изначально принадлежит к божественному началу.

О человекобоге наиболее ясно Достоевский говорит в последнем романе «Братья Карамазовы», в котором один из его героев Иван Карамазов в собственном сочинении «Геологический переворот» говорит: «Человек возвеличится духом божеской, титанической гордости и явится человеко-бог»<sup>195</sup>. По тексту романа видно, что вплоть до его конца Достоевский использует понятие «человеко-бог» (или «человекобог», как, возможно, лучше записывать это слово) в смысле некоей сущности, подчиняющейся дьявольскому началу. Однако у Соловьева человекобог подчиняется уже божественному началу и даже приобретает столь же сакральные черты, что и Иисус Христос. Однако мы полагаем, что в романах Достоевского «Преступление и наказание» и «Братья Карамазовы» можно обнаружить свидетельства того, что соловьевская идея о человекобоге, подчиняющемся божественному началу, в действительности также не чужда Достоевскому. Так, Раскольников, главный герой романа «Преступление и наказание», предстает в этом романе преимущественно как персонаж дьявольской сущности (он убийца). Однако, под влиянием каторжных работ его взгляды претерпевают изменения. Постепенно он превращается из героя дьявольской сущности в героя сущности божественной. В ссылке ему снится сон о чуме: «Спасться во всем мире могли только несколько человек, это

---

<sup>195</sup> Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 15. Л., 1976. С. 83.

были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю, но никто и нигде не видал этих людей, никто не слышал их слова и голоса»<sup>196</sup>. Эти новые люди, которым уготовано спасение от чумы – и возможность положить начало новому роду человеческому, очень близки к богочеловечеству Соловьева.

Другой пример — Дмитрий, старший сын семьи Карамазовых в «Братьях Карамазовых». Несмотря на то, что он и не совершает физическое убийство своего отца, он совершает его «логическое убийство», что заставляет его считать себя виноватым в его реальной смерти. Из-за этого Дмитрий решает принять наказание по закону в виде ссылки на каторгу, но говорит, что будет петь «Аллилуйя» в подземных рудниках Сибири, восхваляя собственное духовное возрождение. Дмитрий говорит Алеше: «Брат, я в себе в эти два последние месяца нового человека ощутил, воскрес во мне новый человек!»<sup>197</sup> Дмитрий первоначально является героем дьявольской сущности в романе, но в конце романа он претерпевает духовную трансформацию и становится близок к тому состоянию человека, которое составляет богочеловечество в понимании Соловьева. Таким образом, уже у Достоевского можно проследить связи между человекобогом и богочеловечеством. Он не мог выражать свое мировоззрение по этому вопросу в явном виде (вероятно, опасаясь цензуры), это заставляло его скрывать философские взгляды за литературными сюжетами, связанными с православным мировоззрением. В «Чтении о богочеловечестве» Соловьев раскрывает эту тайну мировоззрения Достоевского, ставшего важной вехой в истории всей русской культуры.

Наиболее очевидное свидетельство наличия у Достоевского идеи человекобога — то, что в своем романе «Бесы» писатель дает нам его описание в виде Кириллова. Однако Кириллов обладает и характеристиками богочеловека, которые открывают путь для более поздних интерпретаций понятия богочеловека Соловьевым. В тексте Достоевского есть множество свидетельств,

<sup>196</sup> Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 6. Л., 1973. С. 420.

<sup>197</sup> Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 15. Л., 1976. С. 30.

доказывающих, что человекобог — это совершенно новое понятие, которого до Достоевского не было в христианской доктрине. Однако, фрагменты текстов о человекобоге могут ввести читателя в некоторое заблуждение, так как из них можно сделать ложный вывод, что человекобог — нечто противоположное и Богу, и человеку. Однако это не так. Приведем в пример известный разговор Кириллова со Ставрогиным:

«— Кто учил, того распяли.

— Он придет, и имя ему человекобог.

— Богочеловек?

— Человекобог, в этом разница.

— Уж не вы ли и лампадку зажигаете?

— Да, это я зажег.

— Уверовали?

— Старуха любит, чтобы лампадку... а ей сегодня некогда, — пробормотал Кириллов»<sup>198</sup>.

По мнению Достоевского, богочеловек и человекобог — это, скорее, не два типа людей, а один. Несомненно, лишь очень небольшое число людей способно стать богочеловеком или человекобогом. Однако, эти люди — те, кто способен стать богочеловеком или человекобогом, — «высшие личности» в мировоззрении Достоевского. И важно то, что все эти люди, становясь богочеловеком или человекобогом, вместе с тем становятся богочеловеком и человекобогом одновременно. Это связано с тем, что в философской концепции человека, характерной для Достоевского, человек одновременно обладает внутри себя и божественным и дьявольским началом и раскрепощение одного, ведет к раскрепощению другого. Только от воли самого человека зависит, какое начало возобладает, и он станет или богочеловеком, или человекобогом.

Это очень близко к философии сверхчеловека Ницше. Люди, реализовавшие в себе сверхчеловека, не воплощают в себе ни добро, ни зло, они стоят по ту сторону добра и зла. Для обычных людей те люди, кто соблюдает

---

<sup>198</sup> Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 10. Л., 1974. С. 189.

закон Божий, — хорошие, а те, кто противится ему, — злые. Однако, для Бога все обстоит совсем иначе. Сам Бог является создателем закона. Для Бога нет добра и зла или правильного и неправильного. И то же верно и для людей, достигших мистического состояния богочеловека или человекобога. Они становятся похожими на Бога, богоподобными. Для них тоже больше нет ни добра, ни зла, ни правильного, ни неправильного, так как они сами воплощают в себе единство всех противоположностей. Они уподобляются Создателю, способному создать — следовательно, и содержащему в себе — все. Поэтому нельзя отдельно выделять людей, способных стать богочеловеком, и людей, способных стать человекобогом: для тех, кто уже богоподобен, однозначное различие этих категория теряет значение, так как они воплощают в себе все сущее — следовательно, и богочеловека, и человекобога.

Многие достаточно важные моменты в философском мировоззрении Достоевского связаны с тем, что он понимал внутреннее противоречие между богочеловеком и человекобогом, присущее человеческой природе богоравных, не как некое внешнее противостояние, присущее некой внешней по отношению к людям субстанции. Принято считать, что богочеловек и человекобог — это две силы, существующие где-то во Вселенной отдельно друг от друга, и что они пребывают в непрекращающейся борьбе, однако в мировоззрении Достоевского эта их борьба происходит в глубинах человеческой природы, отчего те, кто становится богочеловеком или человекобогом, внутренне противоречивы. Возьмем в качестве примера этого фигуру Кириллова, сторонника идеи человекобога, с целью проиллюстрировать глубокую диалектику человеческой природы по Достоевскому.

Когда Кириллов только появляется в романе «Бесы», внутренняя диалектика его человеческой природы уже выражается с достаточной полнотой. Кириллов — тайный поверенный жены Ставрогина, сестры капитана Лебядкина, которая долгое время подвергалась насилию со стороны своего брата, склонного к алкоголизму. Доходит до того, что Кириллов даже неоднократно дерется с капитаном Лебядкиным, защищая несчастную женщину,

— и тем самым он вступает в прямое противостояние с олицетворенным в Лебядкине злом. Также часто упоминается, что Кириллов играет с помещичьими детьми. По этим его качествам совершенно невозможно подумать, что это человек, преданный смерти, трудно представить и то, что он глубокий религиозный мыслитель. Однако он способен обсуждать самые сложные религиозные проблемы, особенно проблему бессмертия:

«— Вы любите детей?

— Люблю, — отозвался Кириллов довольно, впрочем, равнодушно.

— Стало быть, и жизнь любите?

— Да, люблю и жизнь, а что?

— Если решились застрелиться.

— Что же? Почему вместе? Жизнь особо, а то особо. Жизнь есть, а смерти нет совсем.

— Вы стали веровать в будущую вечную жизнь?

— Нет, не в будущую вечную, а в здешнюю вечную. Есть минуты, вы доходите до минут, и время вдруг останавливается и будет вечно»<sup>199</sup>.

Кириллов, несомненно, похож на Ивана Карамазова в том, что он тоже любит жизнь больше, чем смысл жизни. Кириллов ищет смысл жизни в своем сознании и в конце концов решает застрелиться, чтобы довести свои убеждения до логической точки. Однако, важнее этого его любовь к самой жизни. Он верит в вечную жизнь, как и верующие христиане, но существенное различие состоит в том, что он верит, что вечная жизнь возможна и в том мире, в котором мы живем.

Важно отметить и его взаимоотношения с Шатовым. Кириллов и Шатов выступают в художественном мире романа практически как двойники, как братья-близнецы. И Кириллов, и Шатов усваивают философские мысли от Ставрогина, однако Кириллов усваивает мысль о человекобоге, а Шатов — о богочеловеке. Оба они решают уехать в США, но там не находят счастья, а по возвращению испытывают друг к другу взаимную неприязнь. Однако, когда

---

<sup>199</sup> Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 10. Л., 1974. С. 187-188.

жена Шатова рождает, Кириллов оказывает им остро необходимую в те минуты помощь. Это даже заставляет Шатова воскликнуть: «Кириллов! Если б... если бы вы могли отказаться от ваших ужасных фантазий и бросить ваш атеистический бред... о, какой бы вы были человек, Кириллов!»<sup>200</sup> Понятно, что если рассматривать Кириллова только как человекобога на основании его воззрений, то такая точка зрения будет явно несостоятельной — он в то же время и богочеловек.

Как уже говорилось ранее, Кириллов верит в вечную жизнь, и эта вечная жизнь для него возможна и в реальном мире. Однако подход Кириллова к достижению этой вечной жизни отличается от подхода мыслителя, оказавшего сильное влияние на Достоевского, — Н. Ф. Федорова. Он не добивался воскрешения при помощи научных и технических средств, а покончил жизнь самоубийством, считая себя провозвестником великой идеи воскрешения. По мнению Кириллова, чтобы стать новым, одухотворенным человеком будущего, нужно прежде всего избавиться от телесных ограничений. А чтобы достичь этой трансформации, человеку нужно убить тело, в котором он живет, несовершенное и безжизненное. Сам Кириллов верит, что его тело несовершенно и не пригодно для подлинного воскресения. По его мнению, он может чувствовать свое «истинное» тело только в момент эпилептических припадков. Испытываемые им при этом ощущения – это и есть для него его обновленное тело. Евлампиев отмечает: «Для достижения еще большего совершенства, еще более глубокого преображения необходимо радикальное изменение самой природы человека, а это достижимо только в ином, более совершенном мире, в который человек может перейти после смерти, поэтому Кириллов и говорит, что нужно “перемениться физически или умереть”»<sup>201</sup>. Вечный мир, которому Кириллов посвящает свою жизнь, — явно не посясторонний «злой» мир, а какой-то иной, более совершенный мир. Кириллов — один из немногих людей, кто способен в определенных

---

<sup>200</sup> Там же. С. 436.

<sup>201</sup> Евлампиев И. И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: Изд-во РХГА, 2012. С. 461.



экстремальных условиях (при эпилептических припадках) преодолеть преграды реального мира и получить прямое представление о Царстве Божием как ином, совершенном мире.

Исходя из этого, конечно, нельзя считать, что Кириллов — просто человекобог, сохраняющий загадочную связь с Царством Божьим. Вспомним важную мысль Кириллова — то, что он надеется заменить христианского Бога и сам стать новым Богом. Кириллов говорит прямо: «Если Бог есть, то вся воля его, и из воли его я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие»<sup>202</sup>. Из-за большого количества подобных фраз можно подумать, что Кириллов стремится к владычеству над всеми людьми в роли нового Бога. И эти мысли действительно были у Кирилова, они настолько важны для него, что в итоге он отдает за них жизнь. И это одна из сторон его внутреннего человекобога — высшей сущности, подчиняющейся дьявольскому началу. Однако, бог, которым мечтает стать Кириллов, не злой. Он желает не поработить человечество, а спасти его. И это очень похоже на христианского Бога.

Кириллов явно имеет свои планы по всеобщему «спасению». Он говорит: «И спасу. Только это одно спасет всех людей и в следующем же поколении переродит физически»<sup>203</sup>. Кириллова нельзя назвать героем в традиционном, нелитературном понимании этого слова. Он не спасает ни мир, ни даже самого себя. Он совсем не по-геройски неоднократно заявляет, что боится боли и смерти, что особенно ярко проявляется в его последнюю ночь. Однако, в конце концов Кириллов все же решает покончить жизнь самоубийством, последовательно претворяя в жизнь свои идеалы. Тем самым он проявляет твердость веры и окончательно побеждает собственное тело. Из этого можно сделать вывод, что Достоевский придает Кириллову некоторые качества Иисуса Христа.

Если говорить об идеальных типах богоподобных сверхчеловеков, то в мировоззрении Достоевского нет ни идеального богочеловека, ни идеального

<sup>202</sup> Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 10. Л., 1974. С. 470.

<sup>203</sup> Там же. С. 472.

человекобога. Люди, в своем внутреннем духовном развитии достигшие наивысшего уровня мистицизма, пребывают между типами богочеловека и человекобога — если угодно, представляют собой переходный тип между богочеловеком и человекобогом, некий их гибрид, существующий при отсутствии их чистых типов. Многие исследователи философии Достоевского сводят внутреннее противоречие между богочеловеком и человекобогом исключительно к их внешнему, поверхностному противопоставлению, что по своей природе представляет собой некое неоправданное упрощение взглядов писателя.

В мировоззрении Достоевского богочеловек и человекобог представляют собой два начала, противостояние которых заложено в самой человеческой природе. Соловьев, творчески перерабатывая концепцию Достоевского, полностью устраняет отрицательные свойства из сущности человекобога. В «Чтениях о богочеловечестве» он пишет: «Как в дохристианском историческом ходе основой, материей, была натура, или стихия человеческая, действующим и образующим началом — разум божественный, и результатом (порождением) — Богочеловек, то есть Бог, воспринявший человеческую натуру, так в процессе христианства основой, или материей, является натура, или стихия божественная (Слово, ставшее плотью, и тело Христово, София), действующим и образующим началом является разум человеческий, а результатом является человеко-бог, то есть человек, воспринявший божество»<sup>204</sup>. Таким образом, по мнению Соловьева, богочеловек и человекобог не являются противоборствующими силами — по сути, они весьма сходны, если не тождественны. В них сочетается и божественное, и человеческое. И эти фигуры находятся в хронологической и логической последовательности в том смысле, что человекобог появляется только после и вследствие появления богочеловека. Богочеловек Иисус Христос был первой сущностью, соединившей в себе божественное и человеческое. И уже только после него может появиться человекобог, точнее человекобоги. Они — новое поколение личностей,

---

<sup>204</sup> Соловьев Вл. С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев Вл. С. Собр. соч.: в 2 тт. Т. 2. М., 1989. С. 169.

существующих в единстве с Богочеловеком.

Человекобог не предназначен для того, чтобы заменить собой богочеловека Иисуса Христа, но он рожден, чтобы продолжить его дело всеобщего спасения, поэтому человекобог (вместе с себе подобными) превращает человечество в богочеловечество. Иными словами, так как богочеловечество — порождение человекобога, человекобог и есть богочеловечество. Соловьев проводит эту мысль следующим образом: «А так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, то есть в совокупности со всем, то человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, то есть всечеловечество, или Вселенская церковь, Богочеловек индивидуален, человекобог универсален»<sup>205</sup>. У Соловьева, таким образом, человекобог, вопреки Достоевскому, не относится к дьявольскому началу и не является дьявольским началом, сокрытым в глубинах человеческой природы. Человекобог по Соловьеву — это духовно обновленный человек будущего, принадлежащий, как и богочеловек Иисус Христос, к божественному началу. Разработанная Достоевским диалектика человеческой природы, содержащей в своих глубинах потенциальные черты богочеловека и человекобога, перестроена Соловьевым в отношении логически-временной связи.

Однако, Соловьев не останавливается на определении сущности богочеловечества. Он также собирается наметить конкретную дорогу к воплощению великого идеала богочеловечества на земле, поэтому далее в своем труде он развивает проблему теократии. Теократия в понимании Соловьева — это в первую очередь не политический строй, а своеобразная религиозная философия. Основная цель теократии по Соловьеву состоит не в установлении идеального церковно-политического устройства общества, а в создании в реальном мире некоего временного местопребывания для будущего богочеловечества.

Соловьев пишет: «Если осенение человеческой Матери (с большой буквы) действующею силою Божества произвело вочеловечение Божества, то

---

<sup>205</sup> Там же. С. 169.

оплодотворение матери (Церкви) действующим началом человеческим должно произвести свободное обожествление человечества»<sup>206</sup>. Соловьев всю свою жизнь искал идеальную форму существования церкви. Он считал, что Русская православная церковь обладает формой, наиболее близкой к идеальной церкви, но что идеальная, совершенная форма ей все же не достигнута: «Будучи телом Христовым, Церковь доселе еще не есть Его прославленное, всецело обожествленное тело»<sup>207</sup>. Однако, тем не менее он всегда относился к церкви положительно и верил в ее развитие в идеальную сторону. По мнению Соловьева, и православная, и католическая, и протестантская церкви в некоторой степени односторонни и совершенную церковную форму можно создать только путем объединения, синтеза всех христианских церковных истин. Философ неоднократно повторял эту точку зрения в своих произведениях 1880-х годов. Так, в начале своего текста «История и будущность теократии» он писал: «Итак, наша первая настоятельная задача — устранить это разделение, восстановить нарушенное единство между нашею восточною (греко-российскою) и западною (римско-католическою) церквами»<sup>208</sup>. Эта потенциальная универсальная христианская церковь в сознании Соловьева и представляет собой свободную теократию. Нынешняя же церковь проживает лишь свое детство. Только в будущем человечества церковь обретет совершенную форму.

Богочеловечество — это некий инструмент в руках Бога, которым он может воспользоваться, чтобы изменить мир, в котором мы живем. Однако, это не пассивный инструмент, так как люди должны подчиняться воле Божьей добровольно — а следовательно, самостоятельно и осознанно. Богочеловек Иисус Христос был послан Богом в мир людей с целью спасения их от грехов и основания церкви, спасающей людей от грехов в дальнейшем, в конечном же итоге все человечество должно обрести окончательное, вечное спасение в универсальной христианской церкви. Ее создание должно стать великим

---

<sup>206</sup> Там же. С. 169.

<sup>207</sup> Там же. С. 161.

<sup>208</sup> Соловьев Вл. С. История и будущность теократии // Соловьев Вл. С. Полн. собр. соч.: в 10 тт. Т. 4. СПб., 1914. С. 265.

подвигом богочеловечества, порожденного человекобогами, в свою очередь вызванными к жизни богочеловеком — Иисусом Христом. Возникнув, богочеловечество абсолютно ожидаемо установит всемирную теократию, и в ней и будет заключаться будущее человечества.

### **3.2. Преемственность идей Соловьева по отношению к идеям Достоевского («Три речи в память Достоевского»)**

Соловьев был первым профессиональным философом в России, создавшим обширную философскую систему, однако следует учитывать, что его философское мировоззрение сформировалось под сильным влиянием творчества Достоевского. Достоевский не писал философских трактатов, однако его литературные произведения и философские идеи, высказанные им в своем «Дневнике писателя», оказали огромное влияние на развитие русской философии в конце XIX – начале XX века. В некотором смысле Достоевского и Соловьева даже можно считать духовными учителем и учеником. Поэтому вопрос о взаимоотношениях их идей является очень важным для российской философии. И главный труд, который может помочь его прояснить, — это небольшая брошюра Соловьева «Три речи в память Достоевского», в которой Соловьев единственный раз во всех своих текстах явным образом оценивает философское мировоззрение Достоевского в положительном ключе. Анализ показывает, что в оценке мировоззрения Достоевского Соловьев в этой брошюре допускает довольно много неточностей и даже ошибок. По некоторым вопросам мировоззрения Достоевского формулировки Соловьева, напротив, очень точны. В итоге, верные толкования Достоевского у Соловьева смешаны с неверными, что затрудняет анализ мировоззрения Достоевского по этому труду Соловьева. Поэтому мы были должны тщательно проанализировать это его сочинение<sup>209</sup>.

В XIX веке русская литература заняла такое же незаменимое место в

---

<sup>209</sup> См.: Ли Тяньюнь. Вл. Соловьев как интерпретатор философского мировоззрения Ф. Достоевского («Три речи в память Достоевского») // Парадигма. 2021. Вып. 34. С. 80-93.

истории мировой литературы, как немецкий идеализм в истории европейской философии. Толстой и Достоевский были главными представителями русской литературы XIX века, но они очень по-разному описывали жизнь. Толстой обращал внимание на жизнь русской аристократии, а Достоевский описывал простых русских людей, иногда даже живущих на дне общества. Соловьев довольно точно заметил, что романы Толстого рассказывают о повседневной жизни общества, о его устоявшихся формах, а произведения Достоевского — о непредсказуемости его развития: «Совершенно противоположный характер представляет художественный мир Достоевского. Здесь все в брожении, ничто не установилось, всё еще только становится. Предмет романа здесь не быт общества, а общественное движение»<sup>210</sup>. Если бы Достоевский просто описывал повседневную жизнь, он мог бы стать великим писателем, но не великим мыслителем. Достоевский исследовал существенные основы русского общества, он хотел, чтобы это общество, развиваясь, реализовало свои глубочайшие возможности.

Соловьев часто вспоминал крепостную реформу 1861 года, он считал, что до реформы в русском обществе не было реального общественного движения, если возникали мысли о необходимости общественного движения, они немедленно подавлялись. «Особенного вопроса о задачах жизни, о том, *для чего жить и что делать*, не могло возникнуть в тогдашнем обществе потому что его жизнь и деятельность обуславливались не вопросом *для чего*, а основанием *почему*»<sup>211</sup>. По словам Соловьева, российское общество до реформы было строго классовым. Помещик прожил свою определенную жизнь только потому, что родился помещиком. Фермер жил по-своему — потому что родился фермером. До реформы у россиян не было свободы выбора, и каждый должен был играть социальную роль против своей воли. Однако, после отмены крепостного права в российском обществе произошли драматические изменения, и русская интеллигенция устремилась на поиски высших общественных идеалов. Это было началом русского общественного движения

<sup>210</sup> Соловьев Вл. С. Три речи в память Достоевского // Соловьев Вл. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 295.

<sup>211</sup> Там же. С. 308.

XIX века. Однако, это движение сразу оказалось глубоко ошибочным. «Спрашивать прямо: что делать? — значит предполагать, что есть какое-то *готовое* дело, к которому нужно только приложить руки, значит пропускать другой вопрос: готовы ли сами делатели?»<sup>212</sup> По словам Соловьева, российское общество на тот момент было совершенно не готово к реальным переменам. Русская интеллигенция была еще далека от зрелости по отношению к требованиям истории. Соловьев выразил эту мысль яркой метафорой: «Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздастся вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела; а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления»<sup>213</sup>. Соловьев считает, что российские интеллектуалы в то время не осознавали собственных ограничений, жестокости и тяги к насилию, не понимали, что им прежде всего необходимо очиститься и обновить себя. Если они ворвутся в общественное движение с присущей им готовностью к насилию, они превратят это движение в кровавую жестокую революцию. «Незаметным образом общественный идеал подменяется противообщественною деятельностью. На вопрос: что делать? — получается ясный и определенный ответ: убивать всех противников будущего идеального строя, т. е. всех защитников настоящего»<sup>214</sup>. Соловьев считал эту убежденность характерной для большинства русских интеллектуалов того времени, и романы Достоевского направлены именно на то, чтобы изобразить этих людей во всей их опасности для России. Достоевский надеялся своим творчеством исцелить и обновить российское интеллектуальное сообщество.

Достоевский расценил как справедливый протест радикальной интеллигенции против несправедливости общественного строя и их стремления к лучшему миру, но он видел их ошибку в неправильных средствах и методах достижения лучшего мира. Соловьев правильно подчеркивает, что для

---

<sup>212</sup> Там же. С. 309.

<sup>213</sup> Там же. С. 311.

<sup>214</sup> Там же. С. 309-310.

Достоевского путь к лучшему миру лежит только через единение с Богом и обновление внутренней религиозности. Все материальные, насильственные средства никоим образом не помогают устранить страдания и зло реальной жизни, а, наоборот, только усугубляют настоящие трагедии. Соловьев отмечал: «Это справедливое осуждение относилось только к неверным путям и дурным приемам общественного движения, а не к самому движению, необходимому и желанному; это осуждение относилось к низменному пониманию общественной правды, к ложному общественному идеалу, а не к исканию общественной правды, не к стремлению осуществить общественный идеал»<sup>215</sup>. Соловьев, как и многие исследователи творчества Достоевского, считал, что каторга произвела революцию в философских взглядах Достоевского и даже превратила его в человека, который, опасаясь преследований со стороны царского правительства, превратился в человека, защищающего власть. Однако, это неправильное понимание мировоззрения Достоевского. Философское мировоззрение Достоевского приобрело вполне зрелую форму еще до каторги. Достоевский всегда был убежден, что можно и нужно стремиться к лучшему миру, но после тяжелого труда он изменил свои взгляды на пути достижения этого лучшего мира. Достоевский, как и большинство молодых русских интеллектуалов начала XIX века, перед тем, как отбыть срок каторжных работ, признал, что зло в реальном мире должно быть устранено любыми средствами, в том числе посредством насильственных революций. Однако, каторга заставила его понять, что насилие не только не может уничтожить зло, но приведет к еще большему насилию; только через союз с Богом, через обновление внутреннего мира, через принятие высшей духовности можно действительно устранить зло в реальном мире.

Мы считаем, что в данном случае оценка Достоевского Соловьевым верна. Достоевский, действительно, всю жизнь стремился к лучшему миру, к лучшему будущему. Достоевский был близок к революционерам в молодости, и никто из русских писателей не понимал лучше, чем он, сущность насильственных

---

<sup>215</sup> Там же. С. 296.



средств преобразования общества. Следовательно, он имел право голоса при оценке значения насильственной революции, такую оценку он провел при описании русских нигилистов того времени в романе «Бесы». Первое поколение «бесов» представлено Степаном Трофимовичем Верховенским, который в последние минуты своей жизни, в момент покаяния, сказал (имея в виду рассказ из Евангелия от Луки о бесах, изгнанных Христом из одержимого ими): «Это мы, мы и те, и Петруша... и другие вместе с ним, и я, может быть, первый, во главе, и мы бросимся, безумные и взбесившиеся, со скалы в море и все потонем, и туда нам дорога, потому что нас только на это ведь и хватит»<sup>216</sup>.

Степан Трофимович считал себя, своего сына и своих революционных товарищей демонами Евангелия, терзающими Россию, от которых страдает страна. Он верил, что Иисус Христос мог заставить этих демонов войти в свиней, после чего они бросились бы со скалы в озеро и утонули, тем самым исцелив тяжелобольную Россию. Тем не менее «Бесы» — это, пожалуй, самое трагическое произведение Достоевского, которое прямо не указывает на положительный выход российского общественного движения. Если мы хотим понять, как он видит этот выход, нам нужно обратиться к другим его произведениям.

Достоевский раскрыл свои социальные идеалы в своем первом всемирно известном романе «Преступление и наказание». После убийства старушки-процентщицы и ее сестры Лизаветы прокурор Порфирий раскрыл преступление и разоблачил убийцу — Раскольникова. Однако, вместо того, чтобы заключить его в тюрьму, он лично идет к нему домой и убеждает его добровольно сдаться, чтобы смягчить приговор и, что более важно, достичь духовного обновления. Порфирий надеется, что Раскольников обретет новую жизнь после тяжелого труда, говоря ему: «Станьте солнцем, вас все и увидят. Солнцу прежде всего надо быть солнцем»<sup>217</sup>. Раскольников под влиянием Сони и ее моральных убеждений решил признаться в убийстве, но неохотно, так как

<sup>216</sup> Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 10. Л., 1974. С. 499.

<sup>217</sup> Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 6. Л., 1973. С. 352.

считал, что ничего радикально плохого не сделал. Тем не менее на каторге происходит его внутреннее преобразование, ему снится вещий сон, открывший ему его будущее и, что более важно, будущее всего человечества, во сне было сказано: «Спастись во всем мире могли только несколько человек, это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю, но никто и нигде не видал этих людей, никто не слышал их слова и голоса»<sup>218</sup>. То, что Раскольников видит здесь, — это «необычные люди» из его предыдущей теории, мировоззрение Раскольникова не претерпело каких-либо фундаментальных сдвигов, не говоря уже о сдвиге в сторону православия. Но, тем не менее, здесь произошла важная перемена: «необыкновенные люди», которых Раскольников видел во сне на каторге, были уже не революционерами, меняющими мир насильственными методами, а «высшими личностями», очистившими весь мир внутренними силами; они больше не являются «высшими личностями зла», как Наполеон, но «высшими личностями добра», как Христос. Раньше он думал, что мир должен быть преобразован силой, теперь он понял, что мир можно преобразовать только с помощью любви.

Нет героя более похожего на Раскольникова, чем Дмитрий Карамазов из романа «Братья Карамазовы». Дмитрий, конечно, не убивал, но он, как и его брат Иван, тоже в определенном смысле совершил «логичное убийство». После ареста внутренний мир Дмитрия в корне изменился, и он сам хочет уехать в Сибирь на каторгу за свое «логическое убийство». В ночь ареста Дмитрию приснился сон, в котором он еще раз пережил свою молодость и которому он придал глубокий смысл: «И чувствует он еще, что подымается в сердце его какое-то никогда еще не бывалое в нем умиление, что плакать ему хочется, что хочет он всем сделать что-то такое, чтобы не плакало больше дитё, не плакала бы и черная иссохшая мать дити, чтоб не было вовсе слез от сей минуты ни у кого и чтобы сейчас же, сейчас же это сделать, не отлагая и несмотря ни на что,

---

<sup>218</sup> Там же. С. 420.

со всем безудержем карамазовским...»<sup>219</sup>. Дмитрий обрел здесь некую новую духовную жизнь, направленную не на материальное благополучие и счастье, а на любовь ко всем людям ради лучшей жизни для всех. Он хочет, как Иисус Христос, любить других и жертвовать собой ради других. Уже в тюрьме Дмитрий еще раз выражает это убеждение брату Алеше. Он говорит, что собирается спеть трагический гимн Богу из недр земли в Сибири и добавляет: «Брат, за последние два месяца я почувствовал в своем теле нового человека. Ко мне вернулся новый человек!»<sup>220</sup> Дмитрий переживает духовное воскресение. Он изменил свое прежнее безразличие к социальной несправедливости, обратился к своему внутреннему миру и очистил свою душу.

Раскольников в романе «Преступление и наказание» и Дмитрий в «Братьях Карамазовых» своим духовным возрождением через каторгу демонстрируют значение перелома, произошедшего с самим Достоевским, их обретенные идеалы выражают собственные социальные идеалы Достоевского. Нетрудно убедиться, что в этой части соловьевская оценка мировоззрения Достоевского верна. Однако, в следующем тексте Соловьев дает ошибочную оценку социального идеала Достоевского и того, как писатель видит путь к лучшему миру, связанный с этим идеалом.

Соловьев считает, что социальным идеалом Достоевского было создание единой христианской церкви, говоря: «Если мы хотим одним словом обозначить тот общественный идеал, к которому пришел Достоевский, то это слово будет не народ, а Церковь»<sup>221</sup>. В этом случае Соловьев имеет в виду вовсе не православную церковь. По мнению философа, православная церковь несовершенна и нуждается в реформировании; идеальная, подлинная церковь в сознании Соловьева — это грядущая вселенская, объединенная Церковь, в которой заключено единство православия, католицизма и протестантизма. Однако, вся проблема в том, что эти мысли принадлежали не Достоевскому, а были частью собственных взглядов Соловьева. Соловьев считал себя верным

<sup>219</sup> Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 456-457.

<sup>220</sup> Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 15. Л., 1976. С. 30.

<sup>221</sup> Соловьев Вл. С. Три речи в память Достоевского // Соловьев Вл. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 300.

учеником Достоевского и полагал, что его философская система является точным воспроизведением философской идеологии Достоевского. Однако, в этом убеждении он выдал желаемое за действительное, на самом деле собственное представление Достоевского о церкви очень расплывчато, и причина этого не в объективных сомнениях писателя, а в суровости российской цензуры в его эпоху: он просто не мог прямо и достаточно искренне высказывать свои взгляды на эту тему.

Наиболее яркое выражение общественного идеала Достоевского мы находим в рассказе «Сон смешного человека». Несмотря на то, что изображенная здесь история кажется абсурдной выдумкой главного героя, на самом деле здесь выражено собственное представление Достоевского о будущем человечества. Совершенно очевидно, что «смешной человек» похож на героя романа «Идиот» князя Мышкина: он кажется наивным, но на деле обладает глубокой мудростью сердца. В рассказе «Сон смешного человека» герой застрелился, и после смерти некое неопределенно описанное «темное существо» переносит его на чужую планету, полностью подобную Земле. Эта планета олицетворяет идеал будущего человечества в сознании Достоевского. Писатель так описывает веру людей на этой планете: «У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и непрерывное единение с Целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной»<sup>222</sup>. Из этого описания ясно, что в будущем, по мнению Достоевского, в церкви не будет необходимости. В будущем человечество само достигнет таинственного союза с Богом и со всей вселенной (с «Целым вселенной»), и церковь в их мире будет отсутствовать («У них не было храмов»). В этом смысле суждение Соловьева о социальных идеалах Достоевского следует признать неверным.

Выявить истинное отношение Достоевского к христианству в церкви

---

<sup>222</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 год (январь–август) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. Соч. В 30 т. Т. 25. Л., 1983. С. 114.

непросто, но все же возможно. Многие считают, что Достоевский был православным писателем, но на самом деле Достоевский критиковал реальную православную церковь, как и все церковное христианство. В романе «Братья Карамазовы» Достоевский изобразил русского старца Зосиму. Многие считают, что Достоевский через свой образ дает идеал православной церкви, но на самом деле именно через образ старца Зосимы писатель проявил собственные сомнения в православной церкви, местами даже резкую критику. Старец Зосима принадлежит к православной церкви, но в своем мировоззрении выходит далеко за ее пределы, он независимый религиозный философ. В юности старец Зосима находился под влиянием своего брата, который, в последний момент своей жизни претерпев коренную трансформацию мировоззрения, превратившись из социалиста и атеиста в религиозного философа, говорит матери: «Мама, не плачь, жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай»<sup>223</sup>. Очевидно, для Достоевского вечная совершенная жизнь доступна человеку не после смерти на небе, а в самой земной жизни, в земном мире. Понимание Достоевским вечной жизни выходит далеко за рамки церковного христианства. Именно такое понимание мира разделяет старец Зосима, он не признает «мистицизма» в церковном христианстве, в частности, считает, что ад — это не материальный огонь, а моральное осуждение в сердце: «Говорят о пламени адском материальном: не исследую тайну сию и страшусь, но мыслю, что если бы и был пламень материальный, то воистину обрадовались бы ему, ибо, мечтаю так, в мучении материальном хоть на миг позабылась бы ими [грешниками] страшнейшая сего мука духовная»<sup>224</sup>. Он не отрицает влияния молитвы на духовный мир человека, но считает, что молитва не способна вылечить все болезни, потому что физически и психологически больные люди должны прежде всего обратиться за помощью к врачу. В романе говорится о совете старика больным: «Но когда и это не помогло, посоветовал, не оставляя поста и

---

<sup>223</sup> Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 262.

<sup>224</sup> Там же. С. 293.

молитвы, принять одного лекарства»<sup>225</sup>.

Главного героя романа «Братья Карамазовы» — Алешу Карамазова тоже сложно отнести к церковному христианству, хотя в монастыре он был послушником. Во-первых, Алеша был учеником старца Зосимы, и именно он повлиял на взгляды юноши. Если при жизни Алеша толком не понимал мировоззрения старца Зосимы, то после его смерти, после пережитого Алешей глубокого духовного кризиса, взгляды Алеши стали более определенными, и они не соответствуют церковному христианству. Эта история описана в известной главе «Кана Галилейская». Алеша, как и большинство людей в церкви, думал, что тело старца Зосимы после смерти будет источать благовония. Однако, этого не произошло, тело старца Зосимы, как и тела других людей, в соответствии с законами природы, «пахло». Это привело к кризису веры Алеши. Во сне-видении Алеше привиделись старец Зосима и Иисус Христос, совершивший первое чудо в Кане Галилейской. В результате Алеша принимает вечную жизнь на земле, а не вечную жизнь на небе, то есть принимает ту форму христианства, которую исповедовал старец Зосима. Увидев Христа в Кане Галилейской, он падает на землю и целует ее, больше не думая о жизни на небесах. В романе говорится: «Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом, и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга»<sup>226</sup>. Главный герой Достоевского оказывается не послушником церковного христианства, а скорее его противником. И. И. Евлампиев отмечает: «Такое мировоззрение невозможно соотнести с церковным христианством, имеющиеся в нем христианские мотивы скорее сближают его с известнейшими христианскими ересями (гностицизмом, арианством, пелагианством и т. п.)»<sup>227</sup>.

Таким образом, мы считаем, что соловьевское изображение социального идеала Достоевского в виде грядущей вселенской церкви не может быть признано правильным, поскольку Достоевский отрицает церковь как путь в

<sup>225</sup> Там же. С. 303.

<sup>226</sup> Там же. С. 328.

<sup>227</sup> Евлампиев И. И. *Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»)». СПб., 2012. С. 88.*

будущее. Однако, универсальная церковь — это нечто совершенно отличное от универсального христианства, которое, в конце концов, должно быть принято всеми людьми на земле. Последнее понятие очень важно для Достоевского, в этом пункте Соловьев вполне правильно излагает взгляды Достоевского.

Соловьев выделяет в своем творчестве три типа христианства. Первый тип — храмовое христианство, которое имеет значение только в церкви, и люди слушают его только тогда, когда приходят в церковь. Второй тип — домашнее, бытовое христианство; он имеет истину в семье и в повседневной жизни, но не влияет на социальную жизнь и высшие цели людей. Третий тип — универсальное христианство. По мнению Соловьева, только универсальное христианство является истинной формой христианства, поскольку оно подчиняет себе любые начинания людей и любые их цели. Соловьев писал: «Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым, — оно должно быть вселенским, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие»<sup>228</sup>. Соловьев считает христианство Достоевского универсальным христианством. В этом случае оценку Соловьева следует признать правильной. Достоевский действительно хотел объединить все человечество с помощью религиозной силы христианства. Сам Соловьев добавил к этой идее, что универсальное христианство должно основываться на форме церкви, и полагал, что новая, грядущая форма православной церкви может составить это универсальное христианство. Как уже было сказано, это уже не соответствует философскому мировоззрению Достоевского.

Смысл понимания Достоевским универсального христианства раскрывается в романе «Идиот». Князь Мышкин, главный герой романа, является «высшей личностью» в том смысле, что он любит окружающих его людей как самого себя, и именно это его качество удивительно, но также высоко ценится окружающими. Настасья Филипповна также выражает убеждение, что любовь к ближнему как к самому себе является признаком высшего

---

<sup>228</sup> Соловьев Вл. С. Три речи в память Достоевского // Соловьев Вл. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 303.

совершенства человека. Однако, она прекрасно понимает, что это доступно только очень узкому кругу людей. В письме к своей сопернице Аглае она размышляет так: «Можно ли любить всех, всех людей, всех своих ближних, — я часто задавала себе этот вопрос? Конечно: нет, и даже неестественно. В отвлеченной любви к человечеству любишь почти всегда одного себя»<sup>229</sup>. Однако, при этом считает, что Аглая может искренне любить ближнего как себя; в этом смысле она считает, что Аглая такая же «высшая личность», как князь Мышкин. В философском мировоззрении Достоевского, конечно, не каждый может выполнить заповедь Иисуса Христа любить других как самого себя, но каждый должен стремиться к этому, должен подражать Христу, и со временем он может этому научиться. Общество, в котором все люди учатся этому, будет обществом, в котором победило универсальное христианство.

Заповедь любить ближнего, как самого себя, наиболее ярко выражена в знаменитом рукописном фрагменте Достоевского «Маша лежит на столе», созданном после смерти первой жены писателя Марьи Дмитриевны. Достоевский пишет здесь: «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек»<sup>230</sup>. Согласно Достоевскому, главный смысл евангельского рассказа об Иисусе Христе, его жизни, Голгофской смерти и воскресении заключается не в том, что он воскрес в том же теле и вознесся на небеса, а в том, что он показал абсолютный смысл любви ко всем в нашей жизни. И его истинное воскресение следует рассматривать как «растворение» во всем человечестве и действие в человечестве как божественная сила любви. Именно в этом смысле Достоевский пишет в том же отрывке: «Христос вошел во все человечество». После смерти Христос не пребывает в какой-то райской обители, удаленной от нашего мира, а продолжает жить и действовать внутри человечества, и

<sup>229</sup> Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Полн. собр. Соч. В 30 т. Т. 8. Л., 1973. С. 379.

<sup>230</sup> Достоевский Ф. М. Записки публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1860–1865 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. Соч. В 30 т. Т. 20. СПб., 1980. С. 172.



благодаря этому человечество переходит в совершенное состояние, которое Достоевский обозначает термином «рай Христов». И. И. Евлампиев отмечает: «Называя это неведомое состояние «рай Христов», Достоевский подчеркивает, что человек достигнет в нем предельного раскрытия своих возможностей, и это будет означать конец прежнего развития и начало какого-то нового периода существования человека, точнее, начало существования того нового, сверхчеловеческого существа, которое возникнет на месте человека»<sup>231</sup>. В этом смысле Достоевский действительно видит будущее как реализацию всеобщего христианства, объединяющего всех людей силой любви. Однако, Достоевский не предполагает, что указанное универсальное христианство будет иметь форму церкви.

### **3.3. Теократия и судьба России («История и будущность теократии»)**

Соловьева можно считать основателем русской религиозной философии; можно даже сказать, что без него не случилось бы возрождения русской теологии в конце XX века. Достоевский же «чистым» философом не был, однако он также обладал глубоким философским мировоззрением, отраженным в его знаменитых романах. Эти два мыслителя в значительной степени влияли и друг на друга. Достоевский, уже известный и уважаемый в обществе писатель и мыслитель, негласно был духовным наставником молодого философа Соловьева, лично читал его магистерскую диссертацию и помогал ему в подготовке диссертации докторской. Общение двух мыслителей оказывало благотворное влияние на них обоих. Достоевский даже помогал Соловьеву в подготовке его «Чтений о богочеловечестве», они вместе совершили «душеполезную» поездку в Оптину пустынь.

Отношения между их философскими идеями всегда привлекали большое внимание исследователей. Часто в работах, рассматривающих соотношение идей Соловьева и Достоевского, освещается их расхождение в отношении к теократии. Достоевский решительно выступал против теократии, считая ее

<sup>231</sup> Евлампиев И. И. Ф. М. Достоевский и мистическая философия В. Ф. Одоевского // Достоевский. Материалы и исследования. 2019. № 22. СПб., 2019. С. 3–25.

властью «великого инквизитора». Соловьев же приветствует теократию, рассматривая ее как наиболее желательную форму будущего человечества. Эти противоположные мнения двух мыслителей существенно повлияли на историю русской культуры в XX веке.

В 1880-е годы Соловьев написал большое количество трудов, где главным предметом исследования была теократия, например: «Духовные основы жизни», «Великий спор и христианская политика», «История и будущность теократии», «Россия и вселенская церковь», два выпуска «Национального вопроса в России». По сравнению с произведениями Соловьева 1870-х и 1890-х годов, произведения этого периода были более однообразны. Большинство сочинений Соловьева этого периода носили полемический характер и не казались философскими. Однако, на самом деле эти сочинения имеют богатое содержание, в них отчетливо выражаются мысли философа о будущем человечества. Среди этих работ «История и будущность теократии» является особенно малоисследованной. Этот трактат можно также назвать «библейской историей». По мнению Соловьева, вся библейская история есть история теократии, через которую мы можем предвидеть будущее человечества. Изучая эту книгу, мы можем глубже понять взгляды Соловьева на будущее человечества.

Согласно традиционной интерпретации, главной ошибкой Адама и Евы, укравших запретный плод, была гордыня и надежда на уподобление Богу. Считается, что цель уподобиться Богу сама по себе неприемлема. Однако, Соловьев считает, что эта цель имеет место быть, уподобление Богу — это не гордыня и не грех, а величайшее счастье человечества, это цель, ради которой человечество было создано. Соловьев говорил: «Первоначальный человек не виновен в прямом отрицании Бога или в преднамеренном восстании против Него, он виновен только в недостаточном доверии к путям Божиим: он отверг не Бога, а боговластие, он согрешил против теократии»<sup>232</sup>. По мнению Соловьева, ошибкой Адама и Евы было схождение с пути, который Бог

---

<sup>232</sup> Соловьев В. С. История и будущность теократии // Соловьев В. С. Полн. собр. соч. В 10 т. Т. 4. СПб., 1914. С. 347.

назначил человеку, чтобы сделать человека себе подобным. Цель Божьего сотворения человека состоит в том, чтобы сделать человека таким же, как он сам. Бог также заранее установил способ, с помощью которого можно было бы сделать это. Однако, человечество ослушалось и нашло другой, неверный путь, через вкушение запретного плода, что и стало первородным грехом человечества. После Адама Соловьев упомянул Ноя, а затем и Вавилонскую башню. Богословы обычно утверждают, что ошибка строительства Вавилонской башни, подобно ошибке Адаму и Еве, укравшим запретный плод, заключается в желании уподобиться Богу. Однако, Соловьев заявляет, что в этом нет ничего плохого: «Человек при своем грехопадении не отказывался от высшей своей цели — от совершенного богоподобия; он только решился идти к этой цели своим лукавым путем вместо прямого пути Божия, он только предпочел свою низменную гордыню смиренной высоте добровольного и доверчивого послушания»<sup>233</sup>. Соловьев утверждал, что уподобление Богу есть высшая цель мировой истории, и что сама эта цель не ошибочна, ошибка заключается лишь в способе ее достижения, то есть в построении Вавилонской башни.

Христианское мировоззрение Соловьева сходится с гностицизмом. Соловьев систематически изучал гностицизм во время посещения Британского музея, где он ощутил его сильное религиозное влияние. Хотя Соловьев в своих трудах выражал оппозицию гностицизму, он фактически использовал идейные ресурсы гностицизма при создании своей философской системы. Гностицизм утверждает, что мир полностью испорчен, и христианам необходимо очищение через воздержание и аскетизм, чтобы в конечном итоге достигнув полного отхода от мира, объединиться с Богом.

Маркионитство, которое неразрывно связано с гностицизмом, утверждает, что Ветхий Завет и Новый Завет на самом деле две совершенно разные книги. Бог Ветхого Завета — это злой Бог, сотворивший этот грешный мир, а Бог Нового Завета — добрый Бог, который был убит, чтобы спасти нас от этого грешного мира. Соловьев выступал против маркионитства, говоря: «Эти два

---

<sup>233</sup> Там же. С. 357.

завета не суть две различные религии, а только две ступени одной и той же богочеловеческой религии, или, говоря языком германской школы, два момента одного и того же богочеловеческого процесса. Эта единая истинная богочеловеческая, еврейско-христианская религия идет прямым и царским путем посреди двух крайних заблуждений язычества, в котором то человек поглощается Божеством (в Индии), то само Божество превращается в тень человека (в Греции и Риме)»<sup>234</sup>. Однако, несмотря на то, что Соловьев в своих трудах и выражал несогласие с маркионитством, его философская система существенно отражает в себе маркионитство и гностицизм.

Говоря об Аврааме, покинувшем город Ур Халдейский, чтобы отправиться на прекрасную землю Ханаанскую, уготованную ему Богом, Соловьев считает, что это есть акт самопожертвования Авраама перед Богом, и это самопожертвование есть на самом деле первое условие теократии. Философ писал: «Первое требование Божией власти, первое условие теократии со стороны человека есть жертва»<sup>235</sup>. Мы думаем, что самопожертвование есть полное отрицание себя, но на самом деле такого чувства самопожертвования в философском мировоззрении Соловьева нет. Соловьев понимал, что самопожертвование было на самом деле большим *совершенствованием себя*, Уход Авраама из Ура Халдейского являлось делом Авраама и будущего народа Израиля.

Соловьев также очень высоко оценил сына Авраама Исаака. Соловьев считал, что принесение Авраамом в жертву Исаака было предвестником распятия Иисуса Христа на кресте в Новом Завете, он сказал «Исаак, представитель человеческой страдательности, есть только переход к Израилю, в котором человечество боролось с Богом»<sup>236</sup>. По мнению Соловьева, Исаак был более пассивной личностью, чем его отец Авраам и сын Иаков, поэтому он не мог совершить большого дела самостоятельно. Однако, это не помешало ему стать великим святым благодаря своему послушанию богу и

---

<sup>234</sup> Там же. С. 435.

<sup>235</sup> Там же. С. 363.

<sup>236</sup> Там же. С. 394.

самопожертвованию. Напротив, оценка Соловьевым сына Исаака, Иакова, в корне противоположна. Соловьев считает, что Иаков отличается от своего отца, он был человеком действия, обладал активной жизненной позицией, горел созданием своего дела, иногда даже воплощал в себе «изнурительного беса». Соловьев говорил: «Авраам есть жертвующий собою, Исаак есть жертва уже принесенная, Иаков есть то, для чего она принесена, собственная жизнь человеческого начала, соединенного с Богом, но не поглощенного Божеством»<sup>237</sup>.

Соловьев относился с одобрением к католицизму, протестантизму, иудаизму и даже исламу. О положительном отношении философа к католицизму хорошо известно, из-за тесных отношений Соловьева с католической церковью некоторые люди полагали, что Соловьев является католиком. Соловьев прямо высказал свое мнение в начале работы «История и будущее теократии»: «Итак, наша первая настоятельная задача — устранить это разделение, восстановить нарушенное единство между нашею восточною (греко-российскою) и западною (римско-католическою) церквями»<sup>238</sup>. На самом деле Соловьев проявлял большую терпимость не только к различным ветвям учения христианства, но и к другим религиям мира. Толерантное отношение Соловьева к иудаизму очевидно, он говорил: «Явление единственное во всемирной истории, ибо ни у какого другого народа религия не принимала этой формы союза или завета между Богом и человеком, как двумя существами, хотя и не равносильными, но нравственно однородными»<sup>239</sup>. По мнению Соловьева, наибольший вклад иудаизма заключается в установлении первого союза между Богом и человеком.

Однако, одновременно Соловьев считал, что еврейское философское миропонимание материалистично, и выступал с резкой критикой, которая, на наш взгляд, несправедлива. Соловьев также проявил большую терпимость к исламу, что было чрезвычайно похвально для христианского философа. По

---

<sup>237</sup> Там же. С. 409.

<sup>238</sup> Там же. С. 265.

<sup>239</sup> Там же. С. 435.

мнению Соловьева, долгосрочная помощь ислама христианству гораздо больше, чем принесенный им вред: «В пределах христианского мира Ислам являлся как орудие кары Божией, а вне этих пределов, в таких странах, где христианство еще не успело укорениться, как-то в Судане, в самой Аравии, в средней Азии, в Персии и в некоторой части Индии, Ислам оказал положительную услугу делу Божию в человечестве, обратив многие миллионы душ к чистому, хотя и одностороннему монотеизму, и искоренив или ослабив там местные, более или менее грубые натуралистические культы»<sup>240</sup>. Соловьев не был ни католиком, ни тем более евреем или мусульманином. По мнению философа, иудаизм и ислам являлись для древних людей лишь способом перехода в христианство, а не конечной целью. Соловьев лишь использует идеологические ресурсы иудаизма и ислама, главной целью которого является создание единой христианской философской системы всего сущего.

Отношение Достоевского к теократии прослеживается в его последнем романе «Братья Карамазовы». Достоевский задумал написание романа именно в тот период, в который наиболее тесно контактировал с Соловьевым. Это может показаться совпадением, но есть много деталей, которые доказывают, что это не случайность. В этот период Достоевский и Соловьев посетили Оптину Пустынь, и во время этой поездки писатель познакомил Соловьева с идеей своего нового романа, на которую в ходе их общения неизбежно повлиял Соловьев. Некоторые ученые даже считают, что Соловьев является реальным прототипом Ивана Карамазова. В определенном смысле в этом утверждении есть доля истины. Иван Карамазов, как и Соловьев, молод, но уже обладает глубокими философскими мыслями. Иван Карамазов, как и Соловьев того времени, увлечен проблемой церкви, у них обоих есть поразительное сходство в этом вопросе. На самом деле их идейная связь по церковным вопросам намного глубже и сложнее, чем кажется.

Иван Карамазов, утверждая теократическую идею, заявляет, что не церковь становится государством, а государство становится церковью. Отец Паисий в

---

<sup>240</sup> Там же. С. 382-383.

защиту Ивана Карамазова говорил: «не Церковь обращается в государство, поймите это <...>. А напротив, государство обращается в Церковь, восходит до Церкви и становится Церковью на всей земле, — что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству, и Риму, и вашему толкованию, и есть лишь великое предназначение Православия на земле»<sup>241</sup>. Иван Карамазов рисует картину прекрасного будущего для человечества, и она совпадает с утопической идеей теократии, выраженной Соловьевым в труде «История и будущность теократии». Иван Карамазов, как писатель, принципиально не отличается от Соловьева, но Иван Карамазов, как человек, отрицает все возможности своей теократической утопии. Об этом мы уже говорили в предыдущей главе в связи с анализом идеи бессмертия во взглядах героя.

Идеи, выраженные в поэме «Великий Инквизитор» Достоевского, также очень похожи на теократию Соловьева. Соловьев определил свою собственную теократию следующим образом: «Для такого совершенного обладания Божия, или истинной теократии, — она ж есть осуществление любви Божией, — нужно существо, способное быть и пребывать во взаимодействии с Богом ради полнейшего соединения с Ним. Такое существо, чтобы по собственной воле соединиться с Богом, должно быть свободным, разумным и стремящимся к совершенству»<sup>242</sup>. По мнению Соловьева, вожди теократии, такие как Моисей, Аарон, Давид, Соломон и т. д., были обременены тяжелой миссией в мировой истории и иногда должны были идти на самопожертвование. Эти цари теократии — люди, которые особенно чувствительны к Божьему делу, ради которого они должны пожертвовать своими предпочтениями и повиноваться делу всевышнего. Но, по мнению Достоевского, это ничем не отличается от Великого Инквизитора. Великий Инквизитор — тоже великий вождь, он тоже пожертвовал своим счастьем ради человечества, он сказал: «Мы исправили подвиг Твой и основали его на чуде, тайне и авторитете»<sup>243</sup>. По мнению Достоевского, великие ветхозаветные деятели, таких как Моисей и Давид, очень

<sup>241</sup> Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 62.

<sup>242</sup> Соловьев Вл. С. История и будущность теократии // Соловьев Вл. С. Полн. собр. соч. В 10 т. Т. 4. СПб., 1914. С. 337.

<sup>243</sup> Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 234.

похожи на Великого Инквизитора, они имеют великие моральные качества, Великий Инквизитор также был не без них. Мы считаем, что Достоевский изобразил теократическую утопию Соловьева в поэме «Великий Инквизитор». По мнению Соловьева, за теократией стоит будущее человечества, но, по мнению Достоевского, «Великий Инквизитор» — это на самом деле искаженная форма будущего человечества.

Некоторые критики романа утверждают, что Иван Карамазов, как автор притчи о Великом Инквизиторе, должен согласиться с мнением Инквизитора, иначе трудно объяснить, почему он написал эту поэму. Русский философ и богослов С. Н. Булгаков писал: «Иван с честной неустрашимостью и с жестокой последовательностью делает этические выводы из философии атеизма или, если позволено употребить философский термин наших дней, позитивизма, он приходит к безотрадному для себя выводу, что критерий добра и зла, а следовательно, и нравственности, не может быть получен без метафизической или религиозной санкции. Религиозной веры у него нет, но с ее потерей он с ужасом теряет и нравственность»<sup>244</sup>. Однако, на самом деле Иван Карамазов в своей поэме критикует Великого Инквизитора. Своим сравнением Инквизитора с Иисусом Христом он пытается показать, что то, что Иисус Христос есть истина, а то, что предлагает людям Великий Инквизитор, — заблуждение.

В конце поэмы Иисус Христос целует Великого Инквизитора, что еще иллюстрирует милосердие Иисуса Христа. В результате поцелуя Иисуса Христа Инквизитор, скорее всего, утратил свою прежнюю веру, его духовная жизнь оказывается в корне изменена. Поэтому он отпускает своего пленника, хотя сначала хотел сжечь его. Иван Карамазов является не сторонником Великого Инквизитора, а его первым критиком. Вместе с тем, значит и Достоевский был также критиком Великого Инквизитора и критиком теократии.

Если Достоевский не согласен с теократией, то какое же у него было видение будущего человечества? Мы считаем, что две наиболее яркие черты будущего человечества у Достоевского — это отрицание церкви и отрицание

---

<sup>244</sup> Булгаков С. Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип // Булгаков С. Н. Соч. В 2 т. М.: Наука, 1993. С. 23-24.



государства. Многие считают, что вернувшийся из Омского каторжного острога Достоевский сильно пострадал морально и физически и превратился в писателя, защищавшего царизм. На самом деле каторга лишь углубила идеи религиозно-политического учения Достоевского. Вернувшись из Омска, он по-прежнему отрицал церковь, отрицал государство. Отрицание церкви Достоевским очевидно, и наиболее ясно представлено в фрагменте рассказа «Сон смешного человека», о чем мы уже говорили выше.

Отрицание Достоевским государства в перспективе грядущего совершенного общества можно найти в «Дневнике писателя». В 1880 году Достоевский произнес свою знаменитую Пушкинскую речь. В ответ на нее известный русский философ политики и права Градовский заявил, что Достоевский слишком много внимания уделяет нравственному самосовершенствованию человека и игнорирует совершенствование национального политического строя. Достоевский на это ответил в журнале «Дневник писателя»: «А стало быть, «самосовершенствование в духе религиозном» в жизни народов есть основание всему, ибо самосовершенствование и есть исповедание полученной религии, а «гражданские идеалы» сами, без этого стремления к самосовершенствованию, никогда не приходят, да и зародиться не могут»<sup>245</sup>. Здесь очень ясно отражается две линии русской политической философии: «линия Фихте» и «линия Гегеля». И. И. Евлампиев указывал: «Противостояние Градовского и Достоевского дает очень характерный пример столкновения “линии Гегеля” и “линии Фихте” в русской философии»<sup>246</sup>. Достоевский, как последователь Фихте, больше внимания уделяет самосовершенствованию духовной жизни человека, Градовский, как последователь Гегеля, уделяет больше внимания совершенствованию политического строя страны.

Отрицание церкви и государства в целом было очень популярно в русской мысли, вероятно, это связано с влиянием гностического мировоззрения,

<sup>245</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1880 год (август) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. Соч. В 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 166.

<sup>246</sup> Евлампиев И. И. Истоки и смысл русского анархизма // Вопросы философии. 2018. № 4. С. 11.

согласно которому земной мир и земное общество, вместе со всеми его структурами, признаются служащими злу. Впрочем, во взглядах Достоевского эти анархические мотивы не были сильны. Толстой, напротив, выражал свои христианские анархистские идеи более открыто и смело. Против этого выступали с критикой многие русские политические философы и правоведы, в том числе Иван Ильин. Иван Ильин считал толстовство религией, отвергающей мир, говоря: «В самом деле, если мир создан Богом, то почему же он «зол» и «безнравствен»? А если он «безнравствен» и «зол», то как же может он находиться в «воле Божией»? Если мир создан Богом, то какое право имеет человек призывать к мироотвержению? А если он бежит от мира, как управляемого безбожным законом борьбы, то откуда же эти успокоительные ссылки на волю Божию, правящую миром?»<sup>247</sup> Ильин фактически раскрыл гностические корни христианского анархизма Толстого. Именно из-за гностических тенденций Толстого предполагается, что мир полностью испорчен и безнадежен, и мы не должны продолжать нести за него ответственность. По мнению Ильина, именно приверженность Толстого анархистской политической философии привела Россию к трагедии революции и Гражданской войны. Однако, в определенной степени это же обвинение можно выдвинуть и против Достоевского, у которого мы находим аналогичные анархистские идеи. Правда, в отличие от Толстого, он отрицает государство и церковь только в далекой перспективе совершенствования человечества, и не требует их немедленной отмены.

Соловьев, напротив, высказывает более зрелую мысль о будущем человечества, о том, что человек, как политическое животное, вне города-государства становится не Богом, а зверем. Пока есть человек, пока еще не наступил конец света, человечеству нужна церковь и государство. Самая консервативная церковь и самое авторитарное государство сильнее, чем никакая церковь, никакое государство. Соловьев считал, что разделение труда между священниками, царской властью и пророками в Ветхом Завете фактически

---

<sup>247</sup> Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Полн. собр. соч. В 10 т. Т. 5. М., 1995. С. 121.

защищало еврейский народ. Согласно взгляду Соловьева на историю и будущее теократии, современная анархия есть не что иное, как древний судейский период. Когда у древних израильтян не было царя, они могли делать то, что хотели, пока Бог не установил для них этого царя. Однако, Саул, первый царь Израиля, не был истинным царем, он больше прислушивался к голосу народа, чем к голосу Бога, поэтому Богом отменен его царствование. Саул ценил не внутреннюю духовную свободу, а внешнюю политическую свободу, именно поэтому и был упразднен Богом. Бог избрал Давида и сделал его истинным царем Израиля. Соловьев писал: «Как добрые свойства его человеческой природы не могли избавить царя Саула от преступлений и гибели, лишь только он уклонился от теократического пути, так, напротив, царь Давид, до конца верный этому пути, со славою исполнил свое великое назначение, несмотря на свои человеческие слабости и пороки»<sup>248</sup>. По мнению Соловьева, Саул обладал хорошими личными качествами, но так как он искал человеческой смысл, то был судим Богом. Давид был обычным человеком, но поскольку он стремился к Божьему смыслу, он был благословлен Богом.

Соловьев осуществил оригинальное толкование Евангелия от Матфея, чтобы показать необходимость церкви. Он доказывал, что призыв Иисуса Христа к апостолам в конце Евангелия от Матфея на самом деле дает им власть над миром через церковь. По мнению Соловьева, миссия церкви лежит в просвещении всех живых созданий. Те, кто духовно созрел, могут осознанно подчиниться церкви. Однако, незрелые духовно требуют больше внимания. Соловьев утверждает: «Есть много людей, хотя и обладающих вполне сложившимся умом и утонченными чувствами, но у которых главный элемент духа — воля — нуждается в первоначальном воспитании; с другой стороны, есть много и таких, которые имеют твердую и мужественную волю, но соединенную с тупым умом и грубыми чувствами. С другой стороны, малолетним вообще свойственно стремление быть как большие. Для таких духовно-малолетних, которые в собственном мнении давно переросли

---

<sup>248</sup> Соловьев В. С. История и будущность теократии // Соловьев В. С. Полн. собр. соч. В 10 т. Т. 4. СПб., 1914. С. 536.

церковный авторитет, он является весьма стеснительным и они стараются его свергнуть. Но им гораздо легче погубить себя самих, нежели ниспровергнуть то, чего не одолеют и врата адавы»<sup>249</sup>. Это показывает, что Соловьев глубже, чем Достоевский, понимает значение церкви и государства для будущего человечества.

### **3.4. Смысл любви в будущем человечества (работа Соловьева «Смысл любви»)**

Все романы Достоевского — в некотором смысле романы о любви. Достоевский сочувствует человеческим страданиям уже в своей первой повести «Бедные люди» и позднее развивает сочувствующее отношение к своим «страдающим» персонажам в романе «Униженные и оскорбленные». Тема страданий и сочувствия, жизни по заповедям Божьим и любви проходит красной нитью, пожалуй, через все творчество Достоевского. Так, в романе «Идиот» Достоевский создает выразительный образ князя Мышкина, или «князя Христа», как сам Достоевский называл этого персонажа в своих дневниках. Князь Мышкин неукоснительно исполняет завет Иисуса Христа «возлюби ближнего своего как самого себя». Любовь князя Мышкина и Настасьи Филипповны — одна из самых трогательных любовных историй во всех произведениях Достоевского. Вл. С. Соловьев, своего рода духовный наследник Достоевского, также обладал очень глубоким философским пониманием значения любви. Е. Н. Трубецкой писал: «С юных лет и почти до конца своих дней Соловьев провел большую часть жизни в состоянии эротического подъема. И с этим подъемом безо всякого сомнения связано все положительное и отрицательное в его учении»<sup>250</sup>. Итоги своих размышлений над смыслом любви Соловьев изложил в одном из своих последних сочинений — в трактате «Смысл любви». С его точки зрения, любовь — это не только преодоление человеческого эгоизма, но и спасение человеческой индивидуальности. Любовь не уничтожает личность человека, а, напротив,

<sup>249</sup> Там же. С. 630.

<sup>250</sup> Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева: в 2 тт. Т. 1. М., 1995. С. 581.

дополняет ее. Однако в контексте будущего человечества — идеального устройства человеческого общества, которое должно иметь место в будущем, — Достоевский и Соловьев понимают значение любви по-разному. Обсудим различия в их мировоззрении по этому вопросу, но перед этим обратимся к различиям во взглядах двух мыслителей по поводу плотской любви.

Достоевский принципиально отрицал наличие у плотской любви какого-либо высшего значения. По его мнению, любовь должна существовать исключительно в форме братского общения между людьми. В будущем все человечество, по мысли писателя, объединится, чтобы сформировать такое всеобщее братство любви. В таком идеальном обществе, конечно, не будет места плотским страстям. Мысли по этому поводу Достоевский начинает выражать в своем дневниковом тексте «Маша лежит на столе», написанном после смерти первой жены Марии Дмитриевны. Смерть любимой женщины заставила Достоевского задуматься о смысле жизни и смерти и о высшем предназначении любовного чувства. В этом своем тексте, рассуждая о любви и ее месте в идеальном будущем человечества, Достоевский пишет: «Не женятся и не посягают, — ибо не для чего; развиваться, достигать цели, посредством смены поколений уже не надо и»<sup>251</sup>. Эта фраза в дневнике писателя осталась незаконченной, но выраженная в ней философская мысль вполне ясна: по мысли Достоевского, люди, которые в будущем достигнут бессмертия, больше не будут нуждаться в продолжении рода и, следовательно, плотской любви в будущем человечества уже не будет. Плотские страсти, по мысли писателя, лишены глубокого духовного смысла, единственный их смысл состоит в продолжении рода. А если продолжать свой род обретшим бессмертие людям будет не нужно, не будет нужна и плотская любовь.

Известно, что на Достоевского глубоко повлияли воззрения философа Н. Ф. Федорова, но эту позицию писателя с его влиянием связать нельзя уже хотя бы потому, что с сочинениями Федорова Достоевский познакомился много лет спустя после смерти своей первой жены. Идея замены продолжения рода

---

<sup>251</sup> Достоевский Ф. М. Записки публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1860–1865 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 20. Л., 1980. С. 173.

бессмертием в самой земной жизни была весьма популярна в философских кругах в России XIX века, так как подобные ей мысли высказывали многие интеллектуалы того времени. Эта идея обесценивает плотскую любовь, поэтому для тогдашних интеллектуалов она не была ценностью. И в романах Достоевского истинная любовь не имеет ничего общего с плотскими страстями. Плотское презирается. Так, Соня Мармеладова, героиня романа «Преступление и наказание», проститутка. Она испытывает отвращение к своей «профессии» и даже испытывает страдания из-за этого. Плотской любви для нее, в отличие от любви сердечной, душевной, не существует — а настоящее чувство любви никак не связано с плотским. Так, ее любовь к Раскольникову не имеет ничего общего с плотскими страстями, в романе почти нет физических контактов между ними. Высшая точка их отношений — эпизод, когда Раскольников многократно становится перед Соней на колени; он делает это не из плотских, а из духовных побуждений. В конце романа Раскольников этим же способом признаётся Соне в любви. В романе сказано: «Но тотчас же, в тот же миг она всё поняла. В глазах ее засветилось бесконечное счастье; она поняла, и для нее уже не было сомнения, что он любит, бесконечно любит ее и что настала же наконец эта минута...»<sup>252</sup>

Не может быть сомнений в том, что и для самого Достоевского такая любовь нравственно превосходит плотскую. В романе «Идиот» любовь князя Мышкина к Настасье Филипповне также выходит за рамки обычных отношений между полами. Конечно, физическая ущербность князя Мышкина способствует формированию у него взглядов о необходимости преодоления плотских страстей. Однако, такая «бесплотная» любовь, с точки зрения Достоевского, — это, несомненно, любовь высоконравственная, морально превосходящая все плотское и телесное. В этом романе князь Мышкин признаётся Настасье в любви, говоря ей следующие слова: «За вами нужно много ходить, Настасья Филипповна. Я буду ходить за вами. Я давеча ваш портрет увидал, и точно я знакомое лицо узнал. Мне тотчас показалось, что вы

<sup>252</sup> Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 6. Л., 1978. С. 421.

как будто уже звали меня... Я... я вас буду всю жизнь уважать, Настасья Филипповна»<sup>253</sup>. Нетрудно сделать вывод, что любовь князя Мышкина к Настасье Филипповне по форме напоминает братство во Христе, превосходящее простую любовь. Напротив, плотская любовь Рогожина к Настасье вульгарна, похотлива. К такой любви Достоевский относится отрицательно.

Достоевский не отрицает смысла плотской любви полностью, но в понимании им этого смысла довольно много противоречий. С одной стороны, Достоевский полагал, что в будущем человечество сформирует всемирное общество братской любви, в котором любви в плотском смысле не будет места вообще. Однако, с другой стороны, Достоевский считал, что если любовь, даже плотская, служит человеку для достижения определенных духовных высот, то в телесной любви, выходит, тоже заложен некий духовный потенциал. И. И. Евлампиев считает, что Достоевский, не соглашаясь с чисто духовной трактовкой любви Соловьева, придерживался мнения о необходимости страсти в качестве компонента любви, обязательного для достижения некой высшей цели: «Достоевский не мог согласиться с таким пониманием любви, хотя сама эта модель, полностью устраняющая собственно половой, сексуальный аспект в любви, получила отражение в его творчестве и в философских построениях. Но, как нам кажется, он отверг такую интерпретацию высшей формы любви и признал в ней страстный элемент необходимым, хотя и требующим преобразования в какую-то “небесную” форму»<sup>254</sup>.

Эту идею Достоевского о страсти как пути к высшей цели можно найти во многих его произведениях. В «Преступлении и наказании» она просматривается еще не очень ясно, но при особом внимании к тексту и его идейному содержанию ее все же можно обнаружить. До того как стать проституткой, Соня Мармеладова была обыкновенной девушкой, жившей в бедности. Она не гордится своей необыкновенной красотой и не признает за

<sup>253</sup> Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 8. Л., 1973. С. 142.

<sup>254</sup> Евлампиев И. И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. М. Достоевского. СПб., 2021. С. 409.

собой никаких достоинств. Однако, главное ее достоинство — это высокая мораль. Она становится проституткой, чтобы зарабатывать деньги для своей семьи, не имея никаких иных возможностей заработка, и ее аморальная на первый взгляд жизнь не только не лишает ее морали, но и делает ее еще сильнее и крепче. Она непохожа на христианку внешне, но сама живет по христианским заветам. Несмотря на то что она признается Раскольникову, что почти не ходит в церковь, Соня — истинная христианка, приносящая себя в жертву во имя спасения других. Это гораздо выше, чем посещение церкви и соблюдение формальных обрядов. С этой точки зрения можно обнаружить некоторое сходство Сони с христианскими святыми и даже мучениками.

В романе «Идиот» эта же мысль о необходимости плотского для восхождения к высшей цели проводится в жизненном пути Настасьи Филипповны. Настасья, долгое время жившая с Тоцким, также называет себя проституткой. Однако, ее образ жизни не уничтожает ее душевной красоты; напротив, ее раскрепощенность придает ей некую притягательную загадочность в глазах окружающих. Именно поэтому ею очарованы Мышкин и Рогожин. Однако, их интерес к Настасье кардинально различен, о чем уже говорилось выше. Фраза «Красота спасет мир», произносимая Мышкиным, относится не к красоте самого мира, который красота как его неотъемлемое положительное свойство и должна спасти от его же свойств отрицательных (как понимал эту идею Соловьев), а именно к женской красоте, в особенности к красоте таинственной, непостижимой разуму. Рогожин, пребывая под влиянием этой необыкновенной красоты, даже пытался убить Мышкина из ревности, видя в нем соперника, в конце же концов эта ревность приводит к тому, что он убивает саму Настасью. Стало быть, она погибает из-за собственной красоты, безвинно — и поэтому ее тоже, как и Соню Мармеладову, можно считать мученицей; она приходит к этому благу с позиций христианства финалу в конечном счете именно через плотское. Напротив, Аглая, не обладая мистической женской красотой, к такому высоконравственному финалу своей жизни прийти не может.

Мысль Достоевского о плотском, ведущем к высокому, можно проследить



и по роману «Бесы», в котором она вполне ясно выражается в поведении Ставрогина. В этом романе Шатов однажды обвиняет Ставрогина, своего наставника, в участии в деяниях преступной «развратной» группы. Шатов вопрошает Ставрогина: «Правда ли, будто вы уверяли, что не знаете различия в красоте между какою-нибудь сладострастной, зверскою штукой и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвой жизнью для человечества? Правда ли, что вы в обоих полюсах нашли совпадение красоты, одинаковость наслаждения?»<sup>255</sup> Ставрогин ничего конкретного не отвечает и тем самым в какой-то мере признает завуалированное обвинение Шатова. (В главе «У Тихона», не вошедшей в финальный текст романа, Ставрогин признается в этом уже напрямую.) Ставрогин, несомненно, считает, что плотские утехы – не блуд в предосудительном понимании этого слова, а великий дар, данный человечеству свыше.

Безусловно, Ставрогин — персонаж отрицательный, однако его поведение в какой-то мере отражает философское мировоззрение его создателя, то есть самого Достоевского. И наконец, в романе «Братья Карамазовы» рассматриваемую мысль Достоевского наиболее явно выражает отец братьев, Федор Павлович Карамазов. По общей точке зрения, Федор Карамазов, материалист, презирающий все духовное, – негативный герой. Однако, философ Л. П. Карсавин обнаруживает определенные положительные черты (коих не может быть у абсолютно бездуховного человека) и в нем: «...Федор Павлович видит то, чего не видят другие, улавливает неповторимо индивидуальное. Широта его знания изумительна. Ценитель “грубой женской красоты” (поверим пока характеристике “автора”, которого следует отличать от самого Федора Михайловича Достоевского), до безумия увлекается бедною матерью Алеши, ее невинностью»<sup>256</sup>. По мнению Карсавина, эротическое влечение Федора к «грубой женской красоте», не следующее из разделяемого им чистого материализма, тем самым уже несет в себе определенную духовность. Карсавин

<sup>255</sup> Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 10. Л., 1974. С. 201.

<sup>256</sup> Карсавин Л. П. Федор Павлович Карамазов как идеолог любви // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. М., 1990. С. 264.

считает, что Федор Павлович стремится не только к плотскому удовольствию, но и к постижению всех видов женской красоты, как внешней, так и внутренней, так как в действительности он большой ценитель женской натуры. Кроме того, он пишет романы и часто для выражения мыслей и чувств своих персонажей цитирует в них Шиллера (это возможно благодаря знакомству Достоевского с немецкой романтической литературой), что служит доказательством того, что он живет не только физическими удовольствиями, но и тонкими романтическими чувствами. Таким образом, Федор Павлович, как и Ставрогин, будучи отрицательным персонажем, в своих мыслях и поступках выражает философское мировоззрение самого Достоевского по одному из наиболее сложных и неоднозначных для него вопросов. Получается, что плотская любовь, по Достоевскому, вопреки тому, что может показаться при поверхностном анализе, далеко не абсолютное зло. Плотская любовь, приведенная к возвышенной форме с целью достижения высокоморального духовного облика, признаётся писателем одним из тех благ, которые должны привести все человечество к его идеальному будущему во всеобщей братской любви друг к другу.

Воззрения Соловьева о смысле плотской любви так же двойственны, как и рассмотренные выше взгляды Достоевского. Трубецкой указывает: «...по Соловьеву, с одной стороны половая любовь есть истинная основа и первообраз всякой другой любви; с другой стороны высшим земным воплощением любви в порядке социальном является теократия, — Рим в мистическом значении этого слова (Roma-amor)»<sup>257</sup>. Исследователь, таким образом, считает, что в теории Соловьева плотские отношения ценны, во-первых, сами по себе, а во-вторых, как основа теократии в смысле Царства Божьего на земле. Таким образом, можно сделать вывод, что, с точки зрения Трубецкого, теория Соловьева о смысле любви — это часть теории теократии. Однако, соловьевская теория смысла любви была создана им на основе усвоения идей Достоевского. Соловьев творчески перерабатывает учение Достоевского, внося в него

---

<sup>257</sup> Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева: в 2 тт. Т. 1. М., 1995. С. 558.

довольно много важных поправок, иногда меняющих картину кардинальным образом. Одно из наиболее важных изменений, вносимых Соловьевым в эту теорию, состоит в том, что, с точки зрения Достоевского, плотское искажает настоящую любовь, а с точки зрения Соловьева, плотское начало, наоборот, является важной ее составляющей. Однако, считать, что Соловьев тем самым нацеливает острие своей критики на Достоевского, будет неверно: критике подвергается не Достоевский, взгляды которого послужили основой взглядов самого Соловьева, а популярные в то время в философских кругах позитивизм и сциентизм. В соответствии с этими направлениями философской мысли, разделявшимися многими интеллектуалами в России XIX века, смысл плотской любви заключается исключительно в продолжении человеческого рода. Соловьев объясняет эту позицию следующим образом: «Обыкновенно смысл половой любви полагается в размножении рода, которому она служит средством»<sup>258</sup>. Такое описание похоже на описание взглядов сторонников позитивизма и сциентизма. Но, как мы указывали выше, Достоевский также частично соглашается с этой точкой зрения, поэтому критику Соловьевым позитивизма и сциентизма можно рассматривать и как своеобразный диалог с Достоевским.

Критика Соловьевым этого тезиса не основывается на какой-либо определенной философской или религиозной доктрине – она основывается на чистых логических рассуждениях. Рассуждая, Соловьев сознательно приходит к абсурдным выводам и тем самым доказывает, что этот тезис также абсурден. На этом основании можно сказать, что Соловьев для опровержения чужих тезисов использует «метод Сократа», то есть своего рода софистику, логически непротиворечивое доведение до абсурда. Применяя этот метод логического мышления, Соловьев пишет: «чем важнее потомство, тем сильнее должна была бы быть любовь родителей, и, обратно, чем сильнее любовь, связывающая двух данных лиц, тем более замечательного потомства должны бы мы были ожидать

---

<sup>258</sup> Соловьев Вл. С. Смысл любви // Соловьев Вл. С. Собр. соч.: в 2 тт. Т. 2. М., 1990. С. 493.

от них по этой теории»<sup>259</sup>. По этой логике, Исаак, Иаков, Иуда и Иосиф, несомненно, являются важнейшими героями библейского повествования, но Библии неизвестно никаких необыкновенных историй любви их родителей. Напротив, шекспировские Ромео и Джульетта самозабвенно любят друг друга, но к продолжению их рода (точнее, двух враждующих родов) это не приводит. Герой романа И. В. Гете «Страдания юного Вертера» тоже испытывает страстную любовь, но и ему судьба не дает счастья отцовства. Соловьев считает, что таким образом он убедительно доказывает, что значение плотской любви состоит вовсе не в воспроизводстве поколений. Однако, это отрицание не означает отрицания самого значения плотской любви – оно означает, что плотской любви у Соловьева придается высокий духовный смысл. Если ее смысл состоял бы только в воспроизводстве поколений, то при достижении бессмертия непосредственно в земной жизни, что можно предположить в воззрениях Достоевского, отпадет необходимость в продолжении рода, и плотская любовь перестанет быть нужна в бессмертном будущем человечества. Однако если смысл плотской любви состоит вовсе не в продолжении рода (или, во всяком случае, не только в нем), то, очевидно, даже при достижении людьми бессмертия она сохранится. Тем самым Соловьев в известном смысле корректирует позицию Достоевского по этому вопросу.

Итак, отрицание Соловьевым продолжения рода как единственного смысла плотской любви означает придание ей смысла духовного. В трактате «Смысле любви» философ пишет: «Смысл человеческой любви вообще есть оправдание и спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма»<sup>260</sup>. По мысли Соловьева, когда-нибудь в будущем все человечество объединится с целью образовать всемирное братство любви. В таком братстве любви эгоизм отдельных личностей, конечно, будет принесен в жертву этому братству как наилучшему устройству общества, так как если каждый человек будет придерживаться личных интересов и действовать в соответствии с ними, то тогда общение всех людей в братской любви друг к другу будет невозможно — а следовательно,

---

<sup>259</sup> Там же. С. 496.

<sup>260</sup> Там же. С. 505.

никогда не будет достигнуто или будет разрушено. Это убедительно показывается Достоевским в рассказе «Сон смешного человека». Поэтому Соловьев убеждает своего читателя в том, что в будущем человечество должно будет отказаться от эгоизма, чтобы построить это братство любви. Однако, приношение в жертву эгоизма, о котором пишет Соловьев, не обедняет человеческую личность, а, напротив, спасает ее. Власть эгоизма фактически превращает человека в подобие животного, заботящегося лишь о себе, или в раба материальных интересов. Соловьев считает, что люди должны избавиться от этого рабства. Таким образом, по мнению философа, принесение в жертву своекорыстия — это освобождение от него, ведущее к духовному обогащению, которое несравнимо по своей важности с материальным.

«Спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма» — это известное определение смысла любви Соловьева. Однако, любовь, смысл которой он определяет этой фразой, — это не родственные чувства, не дружба, не любовь к Родине или к людям, а только лишь любовь в плане плотского. Все остальные возможные виды любви настоящей любовью в понимании Соловьева не являются, так как любовь для него обязательно должна предполагать «спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма». Доказывая это, философ обращается к примеру материнской любви: «Мать, полагающая всю свою душу в детей, жертвует, конечно, своим эгоизмом, но она вместе с тем теряет и свою индивидуальность, а в них материнская любовь если и поддерживает индивидуальность, то сохраняет и даже усиливает эгоизм»<sup>261</sup>. По мнению Соловьева, материнская любовь — наиболее близкий к настоящему тип любви, но она настоящей все же не является, так как любящая мать неспособна одновременно принести в жертву свой эгоизм и спасти свою индивидуальность. Точно так же нельзя сравнивать и другие виды любви с любовью в телесном смысле. Единственный для Соловьева «чистый» тип любви — это именно любовь плотская, другие виды любви — это уже как бы не совсем любовь. Именно плотская любовь для Соловьева — это любовь в высшем смысле этого

---

<sup>261</sup> Там же. С. 510.

слова, и поэтому она должна будет занимать важное место в будущем человечества, основанном на общении людей в любви.

Трубецкой по этому поводу даже отмечает: «Самый вход в Царствие Божие здесь обусловлен половой любовью: ибо, по Соловьеву, путь полового разделения есть смерть и только в соединении полов — жизнь»<sup>262</sup>. Трубецкой полагает, что в мировоззрении Соловьева такая любовь замещает Христа и становится единственной истиной, основным содержанием и самим путем человека в Царство Божие. С точки зрения исследователя, эта идея Соловьева является самым слабым местом в его мировоззрении. Однако, нужно понимать, что для русской философии Иисус Христос является воплощением любви (Бог-Отец послал своего Сына на землю ради спасения человечества именно из любви к нему и к человечеству), поэтому вряд ли можно считать, что любовь заменяет Иисуса Христа, — Иисус и есть любовь. Более того, та любовь, о которой говорит Соловьев, — это не просто плотская любовь между мужчиной и женщиной, а плотская любовь, наполненная особым духовным смыслом, и именно этот смысл является единственно важным. Что же касается физических наслаждений, сам Соловьев, вероятно, никогда не испытывал стремления к ним. Не являются они самоцелью и в его философской системе. И. И. Евлампиев отмечает: «...далее Соловьев развивает этот тезис в направлении того самого крайнего платонизма, который он справедливо осуждал в работах о красоте. Подлинным предметом любви он объявляет не конкретную женщину, а божественную Вечную Женственность, которая, по сути, заслоняет свою земную “носительницу”; в результате любовь теряет свою собственно половую сущность и превращается в своего рода мистическое “монашество”»<sup>263</sup>.

По мнению И. И. Евлампиева, собственную жизнь Соловьев строил именно в соответствии с этими взглядами. Соловьев не был женат и, вероятно, не стремился к реальной любви. Стремился он только к любви к идеализированной женственности, олицетворенной в образе божественной

<sup>262</sup> Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева: в 2 тт. Т. 1. М., 1995. С. 583.

<sup>263</sup> Евлампиев И. И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. М. Достоевского. СПб., 2021. С. 408.

Софии. И в этом выражается совершенно иное понимание Соловьевым любви по сравнению с Достоевским.

Отношение Достоевского к любви в контексте будущего человечества иное. Возьмем для примера судьбу персонажей романа «Идиот». В этом романе две героини — Настасья Филипповна и Аглая — в некотором смысле являются соперницами, борющимися за любовь князя Мышкина. Однако Настасья уступает Аглае, считая ее выше себя в моральном плане, так как та, по мнению Настасьи, живет в соответствии с заветом Иисуса Христа «возлюби ближнего своего, как самого себя». В своем письме к Аглае Настасья пишет: «Но это нам невозможно [любить], а вы другое дело: как могли бы вы не любить хоть кого-нибудь, когда вы ни с кем себя не можете сравнивать и когда вы выше всякой обиды, выше всякого личного негодования?»<sup>264</sup> Аглая — одна из немногих героинь художественного мира Достоевского, которая способна воплотить в своей жизни принцип «возлюби ближнего своего, как самого себя». Однако любовь Аглаи заканчивается трагедией — как и любовь Настасьи. Князь Мышкин, как и Аглая, живет в соответствии с этим заветом. Однако, и ему не удастся обрести счастье в браке ни с Настасьей, ни с Аглаей. В конце романа Настасья погибает от рук Рогожина, а князь Мышкин, испытав сильнейшее душевное потрясение, возвращается к состоянию слабоумия и вновь оказывается в швейцарской больнице. Очевидно, что князь Мышкин, «князь Христос», не может привнести в мир никаких изменений к лучшему — его безжалостно уничтожает действительность. В этом и состоит позиция Достоевского. Тяжелый нравственный труд отдельных людей, сознательно строящих свою жизнь в соответствии с заповедью «возлюби ближнего своего, как самого себя», не может оказать решительного влияния на весь мир и привести его к идеальному будущему. Однако, если не меньшинство, а большинство людей повинуются этому повелению Христа, изменится ли наш мир к лучшему? Может ли «просветленное» большинство противостоять разращению и вырождению меньшинства?

---

<sup>264</sup> Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 8. Л., 1973. С. 379.

Достоевский отвечает на этот вопрос в своем рассказе «Сон смешного человека». «Смешной человек», безымянный главный герой этого рассказа, не живет в соответствии с заповедью «возлюби ближнего своего, как самого себя». В начале рассказа он отказывается в помощи маленькой беспризорнице, так как сам пребывает в серьезном душевном кризисе и в этом состоянии не может заботиться о других. Несомненно, что собственные чувства он считает важнее чужой боли. Той же ночью он, оказавшись во власти собственных мечтаний, совершает самоубийство, но не умирает, а сверхъестественным образом перемещается на другую планету. На этой планете «смешной человек» встречает ее жителей, одновременно похожих и непохожих на людей, живущих на Земле. Хотя жители неизвестной планеты не знают, кто такой Иисус Христос, Его завет «возлюби ближнего своего, как самого себя» пронизывает все аспекты их жизни. Этот принцип — не часть их веры, а основа их образа жизни. Однако, попавший на их планету «смешной человек», сам не живущий по этому принципу, невольно приводит все население планеты к моральному разложению. «Да, да, кончилось тем, что я развратил их всех! — рассказывает он в письме. — Как это могло совершиться — не знаю, не помню ясно. Сон пролетел через тысячелетия и оставил во мне лишь ощущение целого. Знаю только, что причиной грехопадения был я»<sup>265</sup>. Таким образом, в философском мировоззрении Достоевского не только отдельные люди, живущие в соответствии с заповедью «возлюби ближнего своего, как самого себя», не могут изменить ход мировой истории — большинство людей также не может этого сделать, если находится хотя бы один человек, кто по этой заповеди не живет. Ход истории человечества относительно неизменен, но в случае его крутых поворотов, вызванных неожиданными воздействиями, человечество может прийти и к печальному итогу, утратив высокие моральные качества. Из этого видно, что роль любви в контексте будущего человечества Достоевский видел в отрицательном свете.

Для Соловьева, напротив, роль любви в будущем человечества

---

<sup>265</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 год (январь–август) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 25. Л., 1983. С. 115.



положительна. В трактате «Смысл любви» он отмечает, что в настоящем всеобщее братство любви между людьми не достигнуто, и возлагает надежду на будущее. Согласно Соловьеву, если такое братство не имеет места быть в нынешней реальности, это не значит, что оно не будет образовано никогда. «Следует только хорошо помнить, что если действительность разумного сознания явилась в человеке, но не чрез человека, то реализация любви, как высшая ступень к собственной жизни самого человечества, должна произойти не только в нем, но и чрез него», — писал философ<sup>266</sup>. Понятно, что под любовью в трактате «Смысл любви» Соловьев понимает не только плотскую любовь, но и некую всеобщую, всемирную любовь людей друг к другу. Философ считал, что, хотя плотская любовь обладает абсолютным значением и является основой всех остальных видов любви, люди должны относиться с любовью ко всем окружающим и постоянно расширять свои социальные связи, чтобы в пределе коллективно достичь всеобщей, всемирной любви. В конце своей книги философ указывает, что любовь друг к другу двух человек фактически не преодолевает человеческий эгоизм, поэтому он и выступал за всеобщую, всечеловеческую любовь. «Мы нужны миру столько же, сколько и он нам, — писал Соловьев, — вселенная от века заинтересована в сохранении, развитии и увековечении всего того, что действительно для нас нужно и желательно, всего положительного и достойного в нашей индивидуальности, и нам остается только принимать возможно более сознательное и деятельное участие в общем историческом процессе — для самих себя и для всех других нераздельно»<sup>267</sup>. Подводя итог рассмотрению идей Соловьева, можно сказать, что в его философском мировоззрении будущее человечества будет представлять собой своего рода всемирное братство любви между всеми людьми, в котором будет преодолен эгоизм и полностью сохранена человеческая индивидуальность. Таким образом, Соловьев относился к любви в контексте будущего человечества более позитивно, чем Достоевский.

Ввиду тесной взаимосвязи идей о бессмертии и будущем человечества в

<sup>266</sup> Соловьев Вл. С. Смысл любви // Соловьев Вл. С. Собр. соч.: в 2 тт. Т. 2. М., 1990. С. 513.

<sup>267</sup> Там же. С. 540.

философских картинах мира Достоевского и Соловьева эти идеи необходимо рассматривать на более широком фоне других их философских воззрений, чтобы прояснить идейные различия между этими двумя мыслителями. Выявив связь между идеями о любви и о вечной жизни, далее нетрудно обнаружить, что идеи о любви тесно связаны и с идеями о будущем человечества. По мнению Достоевского, прежде чем люди смогут объединиться в общество всемирной братской любви, они должны утвердить веру в вечную жизнь. Наиболее отчетливо этот вопрос Достоевский обсуждает в «Дневнике писателя». В октябре 1876 г. Достоевский пишет тексты «Два самоубийства» и «Приговор», некоторые читатели принимают их за призыв к самоубийству. Это заставляет Достоевского в декабре того же года написать серию статей, чтобы пояснить свои взгляды. В одной из них писатель ясно формулирует свою жизненную позицию: «Без веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неестественно, немислимо и невыносимо»<sup>268</sup>. Таким образом, Достоевский не склонял людей к самоубийству, а ратовал за то, чтобы люди утвердили веру в бессмертие и жили с надеждой на благое будущее. Писатель считал, что люди должны утвердить веру в вечную жизнь, чтобы безропотно принимать все виды страданий и достойно проходить через них, памятуя о том, что Иисус Христос тоже проходил через страдания во имя любви к человечеству, – поэтому и люди должны жить в любви друг к другу. По романам Достоевского понятно, что, с его точки зрения, сначала среди людей должна утвердиться вера в вечную жизнь и только потом люди смогут жить в соответствии с заповедью «возлюби ближнего своего как самого себя». Так, в романе «Преступление и наказание» Раскольников, молодой человек, которому недостает веры в вечную жизнь, именно по этой причине не выносит жизненных невзгод и вступает на путь преступления. Однако, Соня Мармеладова, верящая в бессмертие, переживает жизненные невзгоды достойно. Соня отнюдь не сильнее духом, чем Родион, но вера в бессмертие позволяет ей проходить через испытания с честью. Раскольников в этом романе навещает Соню много раз и однажды заявляет ей,

---

<sup>268</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 год (ноябрь–декабрь) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 24. Л., 1982. С. 46.

что у нее может быть только три конца: самоубийство, безумие или возвращение в любовное единство людей. Он не понимает, как Соня при ее жизненной ситуации может сохранять нравственную чистоту. Однако, в конце концов он понимает, что Соня отличается от него самого тем, что она верит в бессмертие, и это спасает ее душу. Чтобы окончательно убедиться в этом, Раскольников просит Соню прочитать ему притчу о воскрешении Лазаря из Евангелия от Иоанна. «И как бы с болью переведя дух, Соня отдельно и с силою прочла, точно сама во всеуслышание исповедовала»<sup>269</sup>. Тем самым Соня сознательно показывает Раскольникову, что в бессмертие она верит.

В христианской доктрине сюжет о воскрешении Лазаря призван служить доказательством божественной природы Иисуса Христа, а сам Лазарь — не более чем средство этого. Однако, согласно Достоевскому, главный смысл воскрешения Лазаря — доказательство не божественной природы Иисуса Христа, а способности людей жить в этом мире вечно. Соня живет в страданиях, как и Раскольников, но она верит, что ее страдания будут вознаграждены в Царстве Божием, поэтому она способна на «любовь Иисуса Христа», то есть на беззаветную любовь ко всем людям вокруг. Соня воплощает заповедь «возлюби ближнего своего как самого себя»: она любит не только Раскольникова, но и своих родителей, младших братьев и сестер, она любит всех. Соня — живое воплощение любви. Таким образом, в романе «Преступление и наказание» четко прослеживается мысль Достоевского, что сначала человечество должно утвердить веру в вечную жизнь и только после этого оно сможет жить по заповеди «возлюби ближнего своего как самого себя».

Для Соловьева порядок был обратным. По его мнению, реальность не отвечает представлениям Достоевского о том, что сначала люди должны уверовать в бессмертие и лишь затем они получают возможность воплотить в жизнь заповедь Христа «возлюби ближнего своего, как самого себя». Соловьев, наоборот, считал, что только тогда, когда люди «возлюбят ближнего своего, как самого себя», они смогут обрести веру в вечную жизнь своих «ближних» — и,

---

<sup>269</sup> Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 6. Л., 1978. С. 250.

стало быть, в свою вечную жизнь, ведь каждый человек и сам является «ближним» для других. Чтобы понять эту мысль Соловьева (о бессмертии как следствии воплощения в жизнь заповеди «возлюби ближнего своего как самого себя»), для начала необходимо осмыслить саму его идею о бессмертии. Соловьевская идея о бессмертии отличается от таковой в ортодоксальном христианстве. Согласно христианской доктрине, вечная жизнь ожидает человека на небесах, но Соловьев утверждал, что она возможна и в поюсторонней реальности. «Многие <...> верят в бессмертие души; но именно чувство любви лучше всего показывает недостаточность этой отвлеченной веры», — утверждал философ<sup>270</sup>. Он считал, что вечная жизнь на небесах абстрактна, а люди, живущие на небесах, не имеют плоти. И если люди будут жить такой бесплотной вечной жизнью, они не смогут любить друг друга, что является необходимым условием вечной жизни; таким образом, бесплотная вечная жизнь, по мысли Соловьева, невозможна: «Ангел или чистый дух не нуждается в просветлении и одухотворении; просветляется и одухотворяется только плоть, и она есть необходимый предмет любви»<sup>271</sup>. Таким образом, бессмертие в мировоззрении Соловьева — это именно бессмертие плоти, точнее бессмертие, предполагающее вечное сохранение человека в его теле, что в некотором смысле похоже на идею о бессмертии Достоевского.

Вместе с тем, Соловьев, размышляя о бессмертии, сразу же указывает на две возможные проблемы, связанные с бессмертием в теле. Первая состоит в том, что людям, постоянно испытывающим скуку или боль, бессмертие принесет только большие страдания. Вторая — в том, что выдающиеся деятели истории, обретя физическое бессмертие, не смогут быть выдающимися вечно: «Можно ли представить себе Шекспира, бесконечно сочиняющего свои драмы, или Ньютона, бесконечно продолжающего изучать небесную механику, не говоря уже о нелепости бесконечного продолжения такой деятельности, какую прославились Александр Великий или Наполеон»<sup>272</sup>. По мнению Соловьева, это

<sup>270</sup> Соловьев Вл. С. Смысл любви // Соловьев Вл. С. Собр. соч.: в 2 тт. Т. 2. М., 1990. С. 519.

<sup>271</sup> Там же. С. 520.

<sup>272</sup> Там же. С. 521.

препятствует физическому бессмертию. Выдающиеся люди не могут быть физически бессмертны — иначе они рано или поздно перестанут быть выдающимися. Соловьев считал, что по сравнению с вечностью человеческой жизни любые земные деяния ничтожны. Если стремление к физическому бессмертию продиктовано только желанием творить и побеждать вечно (что невозможно), оно лишается смысла. Так почему же люди все же желают бессмертия во плоти? Соловьев утверждает, что к этому людей побуждает любовь: «В этом [обретении бессмертия] нуждается только любовь, и только она может этого достигнуть»<sup>273</sup>. Любовь — единственный и достаточный повод желать вечной жизни своим близким и себе. И именно потому, что в сердцах людей есть любовь, они желают, чтобы те, кого они любят, жили вечно. Однако, в настоящем не все люди живут в любви друг к другу, поэтому необходимо к этому стремиться и только в будущем, когда все человечество будет жить во всеобщем братстве любви, оно сможет объединиться с целью упорного труда во имя достижения бессмертия.

Отдельный сюжет, заслуживающий краткого упоминания здесь, — различие между взглядами Соловьева и Федорова. Хотя Соловьев утверждал, что люди должны достичь бессмертия своими собственными усилиями, его идеи о бессмертии кардинально отличаются от того, о чем говорил Федоров. Как указывал Трубецкой, «в письме, написанном не ранее 1882 г. и не позже середины восьмидесятых годов, Соловьев называет Федорова учителем, утешителем и отцом духовным. Признавать на этом основании без оговорок Соловьева “учеником” Федорова, как это иногда у нас делается, едва ли справедливо»<sup>274</sup>. Трубецкой справедливо писал о том, что идеи о бессмертии были весьма популярны в философских кругах России XIX века, они не были результатом размышлений исключительно Федорова. Однако, что еще более важно, так это то, что идеи о бессмертии Федорова были связаны с использованием достижений науки и техники, в то время как идеи о бессмертии Соловьева тяготели к мистицизму, в чем заключалось ключевое различие между

<sup>273</sup> Там же. С. 521.

<sup>274</sup> Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева: в 2 тт. Т. 1. М., 1995. С. 86.

представлениями о бессмертии этих двух мыслителей.

Таким образом, разница между взглядами Соловьева и Достоевского очень значительна. Для Достоевского бессмертие — это прежде всего вера в глубину человеческого сердца, и оно уже присуще нам, нужно только раскрыть в себе знание о бессмертии. Для Соловьева же бессмертие — это не вера, а общее дело, к которому сообща должно стремиться все человечество. Достоевский считал, что человечество сначала должно уверовать в бессмертие, а лишь затем воплотить в жизнь заповедь «возлюби ближнего своего как самого себя», а по мнению Соловьева порядок этих действий, ведущих к наилучшему будущему человечества, должен быть обратный: только живущее во всеобщей любви человечество может стремиться к достижению всеобщего же бессмертия.

### **3.5. О причинах кризиса в позднем мировоззрении Вл. С. Соловьева («Три разговора о войне, прогрессе и конце мировой истории»)**

Анализируя взгляды Соловьева по поводу будущего человечества невозможно обойти последнее большое философское произведение Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории». При буквальном понимании этой книги, несомненно, создается впечатление, что здесь Соловьев выражает открытый разрыв с Толстым. Действительно в тексте «Трех разговоров» Соловьев создает весьма негативный образ «графа», под которым подразумевается если не сам Толстой, но, несомненно, некий обобщенный толстовец. Рядом с графом есть чрезвычайно эмоциональная светская дама, которая всегда присоединяется к его суждениям, т. е. тоже склоняется к толстовству. В «Трех разговорах» политик и господин Z. осуществляют очень резкую критику позиции графа и дамы, а генерал, еще один персонаж диалогов Соловьева, решительно отрицает идею непротивления злу насилием, которое высказывает граф. Однако, критика Толстого не является первоначальным намерением Соловьева. На самом деле Соловьев критиковал всю русскую философскую традицию XIX века, включая Достоевского и даже свои собственные предыдущие философские произведения.

В последние годы своей жизни Соловьев стал склоняться к традиционному православному мировоззрению и осуждал тот факт, что русская философия XIX века находилась под глубоким влиянием гностицизма, который церковным христианством как ересь. В предисловии к «Трех разговорах», изобразив странную секту поклонников «дыры», ничто, в которой можно угадать карикатуру на гностицизм, Соловьев пишет: «Я, конечно, не утверждаю прямой исторической или "генетической" связи между первоначальной сектой дыромоляев и проповедью мнимого царства Божия и мнимого евангелия. Это и не важно для моего простого намерения: наглядно показать существенное тождество двух "учений" — с тем нравственным различием, которое я отметил. А тождество здесь — в чистой отрицательности и бессодержательности обоих "мировоззрений"»<sup>275</sup>. Осуждаемая им проповедь «мнимого царства Божия» и «мнимого евангелия» явно имеет в виду не только философское мировоззрение Толстого, но и всю русскую философию XIX века. Однако, самое печальное, что это обвинение касается и его духовного учителя Достоевского. И. И. Евлампиев написал по этому поводу: «Но если довести эту логику до конца, то придется признать — в силу отмеченной выше зависимости важнейших принципов философии Соловьева от идей Достоевского, что критические стрелы Соловьева направлены и против еще одного великого русского мыслителя. И это, на наш взгляд, гораздо серьезнее, чем критика Толстого и отречение от собственных «ошибок», поскольку здесь ставится под сомнение главная линия развития всей русской философии, для которой Достоевский дал незыблемое основание»<sup>276</sup>.

Производимая в «Трех разговорах» Соловьева критика Достоевского, на самом деле означает полное отрицание своего собственного философского творчества. Когда Соловьев завершил свой первый зрелый философский труд «Кризис западной философии. (Против позитивистов)», он послал этот труд Достоевскому, и получил очень высокую оценку от него. Это было начало их

<sup>275</sup> Соловьев Вл. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев Вл. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 637.

<sup>276</sup> Евлампиев И. И. Русская философия в европейском контексте. – СПб.: Изд-во РХГА, 2017. С. 126.

дружбы. Затем Достоевский слушал лекции Соловьева «Чтения о богочеловечестве» в Санкт-Петербурге, затем участвовал в защите докторской диссертации Соловьева «Критика отвлеченных начал». Пик дружбы учителя и ученика пришелся на 1870-е годы, когда обе они посетили Оптина пустынь — центр русского монашества в XIX веке. При этом не только идеи Достоевского влияли на Соловьева, но и Соловьев оказал определенное влияние на писателя. Самое прямое свидетельство — учение о церкви в последнем романе Достоевского «Братья Карамазовы».

После смерти Достоевского Соловьев также опубликовал «Три речи в память Достоевского», в которых выказал очень глубокое понимание идей Достоевского и признал их большое влияние на русскую философию. Несомненно, если бы не было влияния Достоевского, Соловьеву было бы трудно достичь успеха в построении своей зрелой системы. В некотором смысле философское мировоззрение Соловьева — это переработка на языке современной европейской философии мыслей, выраженных Достоевским в его литературных произведениях. Хотя существует много различий в философском мировоззрении Достоевского и Соловьева, это не отрицает того, что философское творчество Соловьева в значительной степени берет свое начало от глубоких размышлений об истории, морали и религии в литературных произведениях Достоевского. Хотя из-за своих чувств к умершему духовному учителю в «Трех разговорах» Соловьев не упомянул имя Достоевского, критика философского мировоззрения Достоевского фактически полностью отрицает все его собственное предшествующее философское творчество.

Достоевский последовательно стремился показать в своем творчестве смысл истинного христианства. Хотя в последнем своем романе Достоевский изобразил святого христианского старца Зосиму, мы можем легко обнаружить, что старец Зосима далек от учения церкви. Используя термин Розанова, можно сказать, что старец Зосима принадлежит не к «тёмному христианству» церкви, а к «светлому христианству» подлинного, неискаженного учения Иисуса Христа. Это «светлое христианство» избегает разговоров о преступлениях и страданиях



человечества и обращает главное внимание на таинственное единство человека и Бога и на духовную радость, которое оно приносит. После смерти старца Зосимы его самый верный ученик Алеша по-настоящему осознал мистический смысл истинного христианства и покинул монастырь, как символ церковного учения, ушел к реальной жизни. Роман заканчивается веселыми голосами и смехом Алеши и его молодых друзей, несомненно, Алеша здесь является носителем «светлого христианства» Розанова.

Иван Карамазов в своей статье излагает учение о Вселенской Церкви, необходимой для благого будущего человечества. Однако, церковь, о которой он здесь говорит, — это не церковное здание и не реальная церковная организация, а просто братство любви между людьми. Очевидно, что вплоть до создания романа «Братья Карамазовы» Достоевский не принимал церковного христианства как искажения учения Христа, он искал подлинного, истинного христианства. В поэме «Великий инквизитор» Достоевский воспроизводит свое видение пророчества в втором пришествии Иисуса Христа в мир, как сказано в этом пророчестве, Христос вступает в бой с антихристом, это и есть Великий инквизитор. И Великий инквизитор, обладающий абсолютной властью в земной жизни, не только не смог убить безоружного Иисуса Христа, но и был полностью побежден любовью и жалостью Иисуса Христа к нему.

Такая интерпретация пророчества о втором пришествии Христа полностью отличаясь от эсхатологии, выраженной Соловьевым в «Трех разговорах». Соловьев полностью возвращается к ортодоксальному учению церковного христианства. У него Христос предстает не слабым человеком, побеждающим Великого инквизитора любовью, а грозным Богом, убивающим и покоряющим людей внешней силой. Это наглядно видно в финале работы «Три разговора», излагающий конец человеческой истории строго по той схеме, которую мы можем найти в Откровении Иоанна Богослова. В этом случае человек не играет никакой роли в истории, в ней все определяет высшая, божественная воля. Эта идея прямо противоположна тем идеям, которые Соловьев защищал во всех своих предшествующих работах.

Философское мировоззрение Соловьева занимает очень важное место в русской философии XIX века. Соловьев, несомненно, первый профессиональный и систематический философ в истории русской философии, и в некотором смысле его значение в русской философии аналогично значению Канта в европейской философии. Философское творчество Соловьева можно разделить на три этапа. Первый этап приходится на 1870-е годы. Главным достижением Соловьева в этот период было создание учения о всеединстве, которое стало самой главной и характерной концепцией русской философии. Второй этап включает 1880-е годы, в это время Соловьев начал спор о теократии, до сих пор еще не получивший ясной оценки и детального исследования. Третий этап приходится на 1890-е годы. Соловьев завершил спор о теократии в 1890-е годы, вернулся к разработке чистой философии и создал классический труд «Оправдание добра». Все эти этапы логично связаны друг с другом и в них нет противоречий, философия Соловьева базируется на одних и тех же основаниях, главным из которых является учение о богочеловечестве. И только в последнем большом произведении «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» Соловьев в размышлениях о будущем человечества отказывается от учения о богочеловечестве и считает, что дело спасения человечества находится только в руках Бога. Мы согласны с мнением И. И. Евлампиева, что в этот период Соловьев впал в глубокий духовный кризис<sup>277</sup>, поэтому мы не считаем, что это произведение может рассматриваться как серьезная альтернатива всем предшествующим произведениям Соловьева, в которых дано достаточно логичное представление о будущем человечества на основании учения о богочеловечестве.

---

<sup>277</sup> См.: Евлампиев И. И. Русская философия в европейском контексте. СПб., 2017. С. 123-153.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Достоевский и Соловьев являются самыми значимыми представителями истории русской философии. Достоевский является не только одним из величайших русских писателей XIX века, он оказал огромное влияние на русскую философию конца XIX и начала XX века. Достоевский сумел достаточно полно выразить свое глубокое философское мировоззрение в своем литературном творчестве, и занял центральное место в истории русской философии. Соловьев является первым по-настоящему профессиональным и систематическим философом в истории русской философии, он также оказал глубокое влияние на русскую философию конца XIX века и начала XX века. Учение о всеединстве Соловьева берет начало в традиции европейской философии, благодаря ему русская философия встала вровень с европейской философией. В философском мировоззрении Достоевского и Соловьева размышления о будущем человечества — очень важный вопрос. В нашу сегодняшнюю кризисную эпоху предубеждение о том, что будущее человечества заключено только в развитии науки и техники, полностью обанкротилось. Для правильного движения в будущее нам нужно усвоить мудрость русских философов XIX века. Среди них размышления Достоевского и Соловьева о будущем человечества особенно достойны глубокого рассмотрения.

Философское мировоззрение Достоевского и Соловьева берет исток в традициях европейской философии. История европейской философии во многом определялась борьбой между гностическим мировоззрением и церковным христианством. Долгое время русская философия рассматривалась как современная версия православного богословия, в реальности же религиозные основы русской философии происходят от гностической версии христианства. Современные историки христианства и историки европейской философии все больше склоняются к мысли, что гностицизм — это и есть настоящее христианство, а церковное христианство серьезно исказило учение

самого Иисуса Христа и стало искаженной формой христианства. В своих ранних письмах Достоевский проявляет религиозные взгляды, совершенно отличающиеся от церковного христианства; после возвращения с каторжных работ его отношения с церковным христианством не восстановились, но возник еще более заметный разрыв. В своей знаменитой рукописи «Маша лежит на столе» Достоевский ярко выразил свое гностическое и пантеистическое мировоззрение. В своих великих романах он продолжал развивать гностическое мировоззрение.

Под столь же большим влиянием гностцизма находился Соловьев, самым известным элементом его философии, происходящим из гностического христианства, является софиология, учение о божественной Софии Премудрости Божьей. Однако, гностические влияния не ограничиваются только этим слагаемым философии Соловьева. Учение Соловьева о богочеловечестве (единстве Бога и человека) и о том, что в истории человечество должно построить Царство Божие на земле, также имеет гностические истоки.

Благодаря влиянию творчества Достоевского и Соловьева гностицизм стал неизменной темой русской философии. В то же время решение проблемы будущего в философском мировоззрении Достоевского и Соловьева тесно связано с идеями русской философии начале XIX века, особенно со спорами между западничеством и славянофильством о будущем человечества. В русской философии будущее человечества не мыслится вне христианства, причем роль христианства в будущем должна стать еще больше. Однако, само это будущее христианство понимается очень по-разному. Четыре самых ярких представителя истории русской философии — Чаадаев, Хомяков, Достоевский и Соловьев — дали свои ответы на вопросы о будущем человечества и будущем христианства. Чаадаев считает, что будущее человечества должно реализоваться через преобразование католической церкви в некую высшую форму. Наоборот, Хомяков считает, что будущее человечества должно реализоваться через развитие и распространение на весь мир православной церкви. С другой стороны, Достоевский считает, что в будущем человечество само может стать

Богом, и церковь больше не будет нужна. Соловьев, напротив, считает, что в будущем православная, католическая и протестантская церковь должны объединяться в одну Вселенскую Церковь, охватывающую весь мир.

В своем великом романе «Преступление и наказание» Достоевский приходит к выводу, что идея бессмертия является основой и условием благого понимания каждой личностью будущего человечества. Герои романа приходят к очень разным представлениям о будущем человечества. Хотя Раскольников верит в Бога, но размышления о будущем человечества привели его к преступлению, потому что в его религиозности отсутствовала идея бессмертия. Разумихин, Соня, отец Сони — Мармеладов, мать Сони — Катерина Ивановна и Свидригайлов — все они имеют свои собственные представления о будущем человечества. Мы показали, что все эти размышления тесно связаны с идеей бессмертия. В конце концов мы должны приписать Достоевскому мысль, что только тот верит в благое будущее человечества и готов бороться за него, кто имеет в сердце идею бессмертия. Если в сердце нет идеи бессмертия, то люди не верят в благоую перспективу собственной жизни, тем более они не могут считать, что человечество идет к какому-то положительному состоянию.

Новый аспект философских размышлений о будущем человечества появляется в романе Достоевского «Идиот». Здесь Достоевский изображает героя, Ипполита Терентьева, который имеет идею бессмертия, но она предполагает, что после смерти он получит еще более абсурдное и ужасное бытие, чем в нынешней жизни, поэтому и его понимание будущего человечества весьма негативно, он видит в будущем деградацию и усиление зла и страданий, а не совершенство. Суть романа Достоевского «Идиот» — это понимание того, что идея бессмертия может иметь разные варианты, как положительные, так и отрицательные, и это определяет представление о будущем. Для разъяснения этой идеи особенно важны фрагменты, в которых описывается состояние приговоренных к смертной казни и обсуждается картина Ганса Гольбейна «Мёртвый Христос в гробу». В романе князь Мышкин и Ипполит представляют две противоположные версии понимания бессмертия.

Оба главных героя верят, что смерть не прервет жизнь, а преобразует жизнь в новую форму. Мышкин считает, что эта новая форма более совершенна, потому что она связана с более глубокими любовными отношениями людей, а Ипполит убеждает, что новая форма жизни так же абсурдна и полна боли, как и нынешняя жизнь. Третий вариант раскрывает Свидригайлов в романе «Преступление и наказание»: понимание того, что в каждой новой жизни личность будет испытывать такие же вечные страдания и вечное несовершенство. Все эти версии идеи бессмертия очевидно противоречат пониманию бессмертия в церковном учении, где смерть рассматривается как абсолютное завершение несовершенной земной жизни и переход к состоянию абсолютного совершенства в особом Царствии Небесном. В вере Мышкина (то есть в собственном мировоззрении Достоевского), воскресение — это переход к более совершенной форме земной жизни; эта идея была позже живо продемонстрирована Достоевским в рассказе «Сон смешного человека».

Кириллов, главный герой романа Достоевского «Бесы», постоянно размышляет о будущем человечества. По мнению Кириллова, поскольку вечная, бессмертная жизнь каждого человека должна быть лучше, а не хуже нынешней земной, будущее человечества тоже должно становиться лучше, а не хуже. В Кириллове исследование Достоевским идеи бессмертия достигло апогея. Однако, Кириллов формулирует свое окончательное понимание идеи бессмертия не сразу, а в несколько этапов. В романе он трижды говорит о бессмертии. В первом разговоре Кириллов утверждает, что жизнь — это боль, а самоубийство — это просто избавление от боли жизни. Его отличие от других людей только в том, что он человек, который осмеливается реализовать «логическое самоубийство». Во втором разговоре отношение Кириллова к жизни, смерти и бессмертию изменяется, теперь он считает, что жизнь — это счастье, а самоубийство — это не конец жизни, а начальная точка жизни более высокого уровня. Здесь Кириллов ясно выражает, в чем заключается его отличие от Иисуса Христа: он не богочеловек, а человекобог. Он считает, что изобрел учение, превосходящее учение Иисуса Христа. Наконец, в третьем

разговоре Кириллов твердо отрицает учение о воскресении из мертвых, характерное для церковного христианства, и не считает, что Иисус Христос — Сын Божий, однако он признает, что Иисус Христос — великий человек. Хотя учение Иисуса Христа о бессмертии было сильно искажено церковью, но наконец, утверждает Кириллов, истинный его смысл полностью выяснился. А его собственное учение — это лишь дальнейшее развитие учения Иисуса Христа, и оно не выходит за рамки учения Иисуса Христа. Кириллов больше не считает, что он изобрел новое учение, отличающееся от учения Иисуса Христа, он видит себя самым верным последователем Иисуса Христа или «новым Христом». Бессмертие Кириллов продолжает понимать как переход к более совершенной жизни в земном мире, а свое самоубийство теперь считает повторением жертвы Христа ради людей.

Важнейшим героем-идеологом Достоевского является Иван Карамазов из последнего романа писателя. Подробный сравнительный анализ текстов, связанных с Иваном Карамазовым, и собственных текстов Достоевского в «Дневнике писателя», позволяет увидеть, что через Ивана Достоевский точно и цельно передал основное содержание своего религиозного и философского мировоззрения и выразил свою критическую оценку традиционного, церковного христианства. Через Ивана Карамазова Достоевский еще раз выразил свои мысли о бессмертии и будущем человечества. В романе «Братья Карамазовы» глубоко обсуждается тема о бессмертии и тема о будущем человечества. Иван Карамазов не может ни положительно, ни отрицательно решить идею бессмертия. Тем не менее в главе «Бунт» Иван достаточно ясно высказал Алеше свою веру в бессмертие. Однако убийство Смердякова заставило Ивана Карамазова усомниться в своей вере. Одновременно он предложил четыре возможных формы церкви в грядущем человечестве. С одной стороны, Иван не одобряет отдельного существования церкви и государства. Но, с другой стороны, теократия, единство светской и духовной власти — это не то, чего желает сердце Ивана. Его заветный идеал — это родство любви между людьми, которое мы можем назвать Вселенской церковью.

А образ Великого инквизитора — это крайняя форма теократии, которую Иван Карамазов не одобряет.

Далее мы проанализировали будущее человечества в философском мировоззрении Соловьева. Философское мировоззрение Соловьева очень сложно, но в нем есть главный и самый принципиальный элемент — учение о богочеловечестве. Это учение возникло на основании важнейших идей предшествующей русской философии. Среди них очень важным теоретическим источником является концепция Достоевского о богочеловеке и человекобоге в романе «Бесы» и других произведениях. В своей ранней рукописи «Маша лежит на столе» Достоевский полагал, что человечество может прийти до божественного состояния, но в своем произведении зрелого периода «Сон смешного человека» пришел к выводу, что даже если все люди стали богочеловеками, а один человек противится этой перспективе, то человеческая история все еще может повернуться вспять к своему первоначальному, несовершенному состоянию. Очевидно, что с точки зрения Достоевского, богочеловек — это состояние, достижимое для каждой личности. Однако, в «Чтениях о богочеловечестве» Соловьев приходит к выводу, что один человек не может стать богочеловеком, Богочеловечество должно быть общим делом всего человечества. С другой стороны, Достоевский выразил диалектическое соотношение богочеловека и человекобога: хотя первый идет путем Бога, а второй — путем дьявола, эти состояния могут одновременно определять судьбу человека, поскольку в каждом есть и начало Бога, и начало дьявола. Многие тексты Достоевского выражают таинственную связь между богочеловеком и человекобогом. Соловьев прямо высказывает эту мысль, но он совсем по-другому понимает соотношение этих начал, для него человекобог может быть позитивным выражением принципа Бога на пути человечества к состоянию богочеловечества.

Обсуждение известной работы Соловьева «Три речи в память Достоевского» помогает более точно понять отношения между Достоевским и Соловьевым. Каторга, по мнению Соловьева, не изменила главного принципа



мировоззрения Достоевского — представления о движении общества к совершенному состоянию, однако Соловьев не совсем правильно понял сущность того идеального состояния, к которому идет общество. Он считал, что идеальное общество Достоевского должно быть Вселенской церковью. Однако внимательный анализ взглядов Достоевского ведет к выводу, что он не был православным мыслителем и критично относился к церковной организации. В представлениях Достоевского о будущем человечества церковь не нужна. Соловьев был прав только в том, что христианство Достоевского является христианством всего человечества, вселенским христианством. Однако оно не должно иметь форму церкви и выражать идею единства Бога и человека, а не их разделения на основе принципа грехопадения.

Важнейшее философское произведение Соловьева, говорящее о будущем человечества, это «История и будущность теократии». Это философское произведение является самым зрелым выражением мыслей Соловьева о теократии как утопической цели человеческого развития. Достоевский признавал, что исходный принцип теократии не является ошибочным, но после того, как ее начинают реализовывать те, кто не верит в бессмертие, она становится ложной и опасной тенденцией, и Достоевский описал ее в поэме «Великий инквизитор». Нужно добавить, что Достоевский отрицал в грядущем совершенном обществе не только церковь, но и государство. В будущем человечество может достичь такого состояния единства с Богом, что церковь и государство больше не будут нужны. Соловьев, напротив, всю свою жизнь доказывал необходимость теократии для движения к совершенству и ее сохранение даже в совершенном состоянии человечества. Таким образом, Соловьев решительно защитил не только церковь, но и государство. По мнению Соловьева, человек — политическое животное. Наихудшая церковь и наихудшее государство лучше, чем никакой церкви и никакого государства, хотя бы это было отрицание церкви и государства от имени Иисуса Христа, такое отрицание может привести только к катастрофам. История России XX века в определенной степени доказывает правоту этой точки зрения.

Далее мы проанализировали произведение Соловьева «Смысл любви», которое также посвящено перспективам исторического развития человечества. Учения о смысле любви у Достоевского и Соловьева в основном совпадают, но все же существуют некоторые различия. Два мыслителя по-разному оценивают статус и значение половых отношений в обществе. Достоевский решительно отрицал положительное значение этих отношений и считал их препятствием для движения общества к совершенству. Соловьев, напротив, рассматривал их как важный тип любви, способствующий правильному развитию общества. Кроме того, Достоевский и Соловьев по-разному понимают значение всеобщей христианской любви в будущем человечества. Достоевский считал, что даже если все человечество реализует идеальные отношения на основе заповеди «возлюби ближнего твоего как самого себя», но хотя бы только один человек не сможет этого сделать, человечество не дойдет до совершенства. Соловьев соглашался, что в нашу эпоху всему человечеству невозможно выполнить моральную заповедь «возлюби ближнего твоего как самого себя», но это не означает, что такое невозможно в будущем. Соловьев выражал убеждение, что в будущем все человечество должно объединяться и реализовать братские и любовные отношения между людьми. Также Достоевский и Соловьев по-разному понимали взаимоотношение между любовью и бессмертием. Достоевский считал, что только после того, как человечество придет к окончательному убеждению в своей бессмертии, оно сможет выполнить моральную заповедь Иисуса Христа «возлюби ближнего твоего как самого себя». Соловьев думал по-другому: только когда человечество реализует идеал отношений на основе принципа «возлюби ближнего твоего как самого себя», оно сможет объединиться и начать трудную борьбу за реализацию бессмертия всего человечества.

В заключение мы рассмотрели последнее произведение Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце мировой истории». Это произведение невозможно признать правильным выражением философского мировоззрения Соловьева и его представлений о будущем человечества. На протяжении всего

своего философского творчества Соловьев вступал за то, что в будущем человечество объединится и возникнет братство любви, причем это братство любви должно быть реализовано через Вселенскую Церковь. В глазах Соловьева окончательное состояние человечества в истории — это не уничтожение мира, как это описано в Откровении Иоанна Богослова, а райское, совершенное состояние самой земной жизни. Соловьев считал, что человечество может достичь единства с Богом собственными силами. Однако, в последние годы жизни Соловьев впал в глубокий духовный кризис и стал бояться смерти. Из-за этого он отрекся от своих самых оригинальных идей, чтобы приспособить свое мировоззрение к точке зрения церковного христианства. В «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце мировой истории» Соловьев описывает борьбу в конце истории Христа и Антихриста непосредственно по тексту Откровения. Христос обязательно победит антихриста, но теперь Соловьев категорически отрицает участие человечества в этой борьбе. В противоположность этому Достоевский в «Братьях Карамазовых» уверенно утверждает, что в борьбе Христа с Антихристом человеческие усилия занимают центральное место. Когда Христос вернулся в мир, Он столкнулся с Великим инквизитом как одним из воплощений Антихриста, и Он победил его. Однако, победил не сверхъестественной божественной силой, а силами любви и милосердия, свойственными каждому человеку.

Философские взгляды Достоевского и Соловьева занимают очень важное место в истории русской философии. Достоевский и Соловьев одинаково настаивали на том, что история человечества заканчивается не уничтожением мира, а построением рая на земле. В будущем все человечество объединится и образует братство любви, где каждый человек будет соблюдать великую заповедь Иисуса Христа «возлюби ближнего твоего как самого себя». Однако, в понимании этого исторического идеала есть некоторые различия во взглядах Достоевского и Соловьева. Достоевский настаивал на том, что в этом братстве любви между людьми не будет церкви, церковная организация потеряет свою

обязательность для братского общения, которое будет определяться единством человечества с Богом. Соловьев же настаивал на том, что в этом братстве любви церковь занимает центральное место, выполняя великую историческую миссию объединения человечества. По мнению Соловьева, эта грядущая церковь возникнет путем преобразования православной, католической и протестантской церкви к единству Вселенской церкви.

Однако, несмотря на существование некоторых различий между философскими размышлениями Достоевского и Соловьева о будущем человечества, их философские размышления чрезвычайно важны для нас, поскольку помогают понять, каким образом человечество может выйти из того духовного кризиса, в котором оно пребывает.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Акулинин В. Н. Философия всеединства: от В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. Новосибирск, Наука, 1990. — 158 с.
2. Асмус В. Ф. Владимир Соловьев. М.: Прогресс, 1994. — 208 с.
3. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — М.: Сов. Россия, 1979. 320 с.
4. Белинский В. Г. Письма 1841–1848 гг. // Белинский В. Г. Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 12. М., 1956. — 596 с.
5. Белов С. В. Вокруг Достоевского. Статьи, находки и встречи за тридцать пять лет. СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2001. — 448 с.
6. Белов С. В. Достоевский и театр, 1846–1977: библиогр. указ. Л., 1980. — 179 с.
7. Белов С. В. Жена писателя. Последняя любовь Ф. М. Достоевского. М.: URSS: КомКнига, 2010. — 224 с.
8. Белов С. В. Меня спасла каторга: повесть о Достоевском и петрашевцах. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2000. — 147 с.
9. Белов С. В. Петербург Достоевского. СПб.: Алетейя, 2002. — 372 с.
10. Белов С. В. Полвека с Достоевским: воспоминания. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2007. — 213 с.
11. Белов С. В. Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание»: комментарий / под ред. Д. С. Лихачева. — 3-е, испр. и доп. М.: URSS, 2009. — 239 с.
12. Белов С. В. Ф. М. Достоевский: энциклопедия. — 2-е изд. М.: Просвещение, 2010. — 743 с.
13. Белов С. В. Ф. М. Достоевский и его окружение: энциклопедический словарь. СПб.: Алетейя, 2001. — Т. 1. — 573 с.

14. Белов С. В. Ф. М. Достоевский и его окружение: энциклопедический словарь. СПб.: Алетейя, 2001. — Т. 2. — 541 с.
15. Белов С. В. Ф. М. Достоевский. Указатель произведений Ф. М. Достоевского и литературы о нем на русском языке, 1844—2004 гг. / С. В. Белов. СПб.: Российская национальная библиотека, 2011. — 755 с.
16. Белов С. В. Федор Михайлович Достоевский. — 2-е изд. М.: URSS: Либроком, 2010. — 216 с.
17. Белопольский В. Н. Достоевский и философская мысль его эпохи. Ростов-на-Дону, 1987. — 206 с.
18. Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского // О русской философии. В 2 т. Т. 1. Свердловск, Изд-во Урал. Ун-та, 1991. Бродский А. И. Владимир Соловьев. СПб., 2016. 255 с. Бродский А. И. Владимир Соловьев. СПб., 2016. 255 с. — С. 26-148.
19. Бродский А. И. Владимир Соловьев. СПб.: Наука, 2016. — 255 с.
20. Буданова Н. Ф. Достоевский о Христе и истине // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 10. СПб., 1992.
21. Булгаков С. Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип // Булгаков С. Н. Соч. В 2 т. М.: Наука, 1993. — С. 15–45.
22. Буллер А. В. С. Соловьев и современность. М.: Наука, 2018. — 174 с.
23. Ветловская В. Е. Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб.: Изд. Пушкинского дома, 2007. — 626 с.
24. Властитель дум. Ф. М. Достоевский в русской критике конца XIX — начала XX века. СПб.: Худ. лит., 1997. — 655 с.
25. Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. — 472 с.
26. Гроссман Л. П. Достоевский. М.: Молодая гвардия. 1962. — 543 с.
27. Гроссман Л. П. Поэтика Достоевского. М.: ГАХН, 1925. — 190 с.
28. Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. М.: Соратник, 1995. — 310 с.
29. Долинин А. С. Последние романы Достоевского. Как создавались

- «Подросток» и «Братья Карамазовы». М.–Л.: Сов. писатель, 1963. — 344с.
30. Достоевская А. Г. Воспоминания. М.: Худ. лит., 1981. — 518 с.
31. Достоевская А. Г. Дневник 1867 года. М.: Наука, 1993. — 452 с.
32. Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974. — 516 с.
33. Достоевский Ф. М. Бесы. Подготовительные материалы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л.: Наука, 1974. Т. 11. — С. 58–308.
34. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. — 508 с.
35. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 15. Л.: Наука, 1976. — С. 5-197.
36. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 год (май–октябрь) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 23. Л.: Наука, 1981. — С. 5–162.
37. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 год (ноябрь–декабрь) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 24. Л.: Наука, 1982. — С. 5-65.
38. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 год (январь–август) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1988. — С. 5-223.
39. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1880 год (август) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. — С. 129-174.
40. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1881 год (январь) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 27. Л.: Наука, 1984. — С. 5–40.
41. Достоевский Ф. М. Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 27. Л.: Наука, 1984. — С. 42–87.
42. Достоевский Ф. М. Записки публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1860–1865 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1980. — С. 152-205.
43. Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 8.

- Л.: Наука, 1973. — 510 с.
44. Достоевский Ф. М. Письма 1832-1859 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 28. Книга 1. Л.: Наука, 1985. — С. 27-379.
45. Достоевский Ф. М. Письма 1869-1874 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 29. Книга. 1. Л.: Наука, 1986. — С. 5-371.
46. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 6. Л.: Наука, 1973. — 422 с.
47. Евлампиев И. И. «Высшие» и «низшие» типы Достоевского (об одной важной теме «Дневника писателя») // Достоевский и мировая культура. Альманах № 30 (2). СПб., 2013. — С. 283-306.
48. Евлампиев И. И. «Русская идея» в позднем творчестве Ф. Достоевского («Подросток», «Дневник писателя») // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 21. СПб., 2016. — С. 92–107.
49. Евлампиев И. И. Антропология Достоевского // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 8. СПб., 1997. — С. 122–196.
50. Евлампиев И. И. Гипертекст идеи бессмертия в творчестве Ф. Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах. № 34. СПб., 2016. — С. 195–216.
51. Евлампиев И. И. Достоевский и мистическая философия В. Ф. Одоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 22. СПб.: Нестор-История, 2019. — С. 3-25.
52. Евлампиев И. И. Истоки и смысл русского анархизма // Вопросы философии. 2018. № 4. — С. 5–15.
53. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. 2-е издание. — СПб.: Алетейя, 2020. — 920 с.
54. Евлампиев И. И. Кириллов и Христос. Самоубийцы Достоевского и проблема бессмертия // Вопросы философии. 1998. № 3. — С. 18–34.
55. Евлампиев И. И. Неискаженное христианство и его первоисточники // Соловьёвские исследования. 2016. № 4(52); 2017, № 1(53)–4(56).



56. Евлампиев И. И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. М. Достоевского. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. — 600 с.
57. Евлампиев И. И. Понятие радости в контексте представления Ф. Достоевского о сущности религиозной веры (на англ. яз.) // *Studies in East European Thought*. Volume 66. Issue 1-2 (2014). — С. 139-148 (DOI 10.1007/s11212-014-9204-3).
58. Евлампиев И. И. Русская идея и идея Европы // *Вече. Журнал русской философии и культуры*. Вып. 29. СПб., 2017. — С. 8–18.
59. Евлампиев И. И. Русская философия в европейском контексте. — СПб.: Изд-во РХГА, 2017. — 468 с.
60. Евлампиев И. И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: Изд. РХГА, 2012. — 585 с.
61. Евлампиев И. И., Ли Тяньюнь. Иван Карамазов в размышлениях С. Н. Булгакова: современная оценка героя и позиции критика // *Вестник РХГА*. 2021. № 2 (22). — С. 197-207.
62. Евлампиев И. И., Матвеева И. Ю. Образ мертвого Христа в романе «Идиот» и его живописные источники // *Достоевский. Материалы и исследования*. Т. 22. СПб.: Нестор-История, 2019. — С. 245-261.
63. Евлампиев И. И., Смирнов В. Н. «Синтетический» образ Иисуса Христа в творчестве Ф. Достоевского и его истоки в немецкой романтической натурфилософии // *Философские науки*. 2020. Т. 63. № 5. — С. 87-106.
64. Ефремов Вл. С. Самоубийство в художественном мире Достоевского. СПб.: Диалект, 2008. — 584 с.
65. Живолупова Н. В. Достоевский и Чехов: аспекты архитектоники и поэтики. Нижний Новгород, 2017. — 268 с.
66. Захаров В. Н. Имя автора — Достоевский. Очерк творчества. М.: Индрик, 2013. — 456 с.
67. Захаров В. Н. Проблемы изучения Достоевского: Учебное пособие. — Петрозаводск, 1978.

68. Захаров В. Н. Проблемы исторической поэтики: Этнологические аспекты. — М.: Индрик, 2012. — 264 с.
69. Захаров В. Н. Система жанров Достоевского: Типология и поэтика. Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. — 208 с.
70. Зеньковский В. В. История русской философии. М., 2001. — 879 с.
71. Зернов Н. М. Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. М., 1995. — 389 с.
72. Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Полн. собр. соч. В 10 т. Т. 5. М., 1995. — С. 31-220.
73. Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). СПб., 1998. — 382 с.
74. Камю А. Бунтующий человек. М., Политиздат, 1990. — 415 с.
75. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собр. соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. — С. 311–501.
76. Карасев Л. В. О символах Достоевского // Вопросы философии. 1994. № 10. — С. 90–106.
77. Карсавин Л. П. Федор Павлович Карамазов как идеолог любви // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. М., Книга, 1990. — С. 264-277.
78. Карякин Ю. Ф. Достоевский и канун XXI века. М., 1989. — 693 с.
79. Касаткина Т. А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания / Отв. ред. Е. А. Тахо-Годи. — М.: Водолей, 2019. — 336 с.
80. Касаткина Т. А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф. М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004. — 480 с.
81. Касаткина Т. А. Священное в повседневном: Двусоставный образ в произведениях Ф. М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. — 528 с.
82. Касаткина Т. А. Характерология Достоевского. М.: «Наследие», 1996. — 336 с.
83. Кибальник С. А. О философском подтексте формулы «если Бога нет...» в

- творчестве Ф. М. Достоевского // Русская литература. 2012. № 3. — С. 153-163.
84. Кирпотин В. Я. Достоевский — художник: этюды и исследования. М.: Советский писатель, 1972. — 319 с.
85. Кирпотин В. Я. Достоевский в 60-е годы. М.: Художественная литература, 1966. — 566 с.
86. Кирпотин В. Я. Достоевский и Белинский. М.: Художественная литература, 1976. — 304 с.
87. Кирпотин В. Я. Мир Достоевского: этюды и исследования. М.: Советский писатель, 1983. — 470 с.
88. Кирпотин В. Я. Молодой Достоевский. М.: Гослитиздат, 1947. — 376 с.
89. Кирпотин В. Я. Разочарование и крушение Родиона Раскольникова: книга о романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание». — М.: Советский писатель, 1974. — 456 с.
90. Кирпотин В. Я. Ф. М. Достоевский. Творческий путь. (1821-1859). М.: Политиздат, 1960. — 607 с.
91. Книга о Владимире Соловьеве [Сб. ] / Сост. Б. Аверина, Д. Базанова. М., 1991. — 511 с.
92. Козырев А. П. Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели // Вопросы философии. 1995. № 7. — С. 59–74.
93. Козырев А. П. Соловьев и гностики: научное издание / А. П. Козырев. М.: Изд. Савин С. А., 2007. — 544 с.
94. Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. — С. 175-257.
95. Кувакин В. А. Философия Вл. Соловьева. М., 1988. — 62 с.
96. Кудрявцев Ю. Г. Три круга Достоевского: Событийное. Социальное. Философское. М., 1979. — 343 с.
97. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М.: Республика, 1996. — 447 с.
98. Ли Сяюй, Евлампиев И. И. Преломление романтической идеи «высшей

- личности» в раннем мировоззрении Ф. Достоевского // Вестник РХГА. 2021. № 2 (21). — С. 322-332.
99. Ли Сяюй. Интерпретации философского мировоззрения Ф. М. Достоевского в XIX–XX веках (Н. Лосский, Л. Шестов, Н. Бердяев) // Научное мнение. 2019. № 3 (75). — С. 75-82.
100. Ли Тяньюнь, Евлампиев И. И. Проблема бессмертия и воскресения в романе Ф. Достоевского «Идиот» // Вестник РХГА. 2021. № 1 (22). — С. 162-174.
101. Ли Тяньюнь. Будущее и бессмертие в религиозной философии Ф. М. Достоевского (по роману "Преступление и наказание") // Соловьевские исследования. 2020. № 1 (65). — С. 137-149.
102. Ли Тяньюнь. Вл. Соловьев как интерпретатор философского мировоззрения Ф. Достоевского («Три речи в память Достоевского») // Парадигма. 2021. Вып. 34. — С. 80-93.
103. Лосев А. Ф. Вл. Соловьев и его время. – М.: Прогресс, 1990. — 719 с.
104. Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., Республика, 1994. — С. 5-248.
105. Лосский Н. О. История русской философии. М., 2011. — 550 с.
106. Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы: материалы к биографии. В 3 т. М.: Книга, 1990. Том I – 447 с.; Том II – 566 с.; Том III – 382 с.
107. Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., Наука, 2000. — 588 с.
108. Митрополит Иларион. Евангелие Достоевского. М., 2022. — 232 с.
109. Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995.
110. Новикова Е. Г. «Nous serons avec le Christ». Роман Ф. М. Достоевского «Идиот». Томск: Изд-во Том. ун-та, 2016. — 244 с.
111. О Великом инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1992. — 270 с.
112. О Достоевском: сборник статей под редакцией А. Л. Бема. М., 2007. —

- 576 с.
113. О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. М., 1990.
114. Радлов Э. Л. Владимир Соловьев: жизнь и учение. СПб.: Образование, 1916. — 266 с.
115. Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Литературные очерки. О писателях и писательстве. — М.: Республика, 1996. — 702 с.
116. Сараскина Л. И. «Бесы»: роман-предупреждение. — М.: Советский писатель, 1990. — 480 с.
117. Сараскина Л. И. Возлюбленная Достоевского. Аполлинария Суслова: биография в документах, письмах, материалах. — М.: Согласие, 1994. — 456 с.
118. Сараскина Л. И. Достоевский в созвучиях и притяжениях (от Пушкина до Солженицына). — М.: Русский путь, 2006. — 608 с.
119. Сараскина Л. И. Достоевский. — М.: Молодая гвардия, 2011. — 825 с.
120. Сараскина Л. И. Испытание будущим. Ф. М. Достоевский как участник современной культуры. — М.: Прогресс-Традиция, 2010. — 600 с.
121. Сараскина Л. И. Фёдор Достоевский. Одоление демонов. — М.: Согласие, 1996. — 464 с.
122. Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990.
123. Селезнев Ю. И. В мире Достоевского. М., 1980. — 376 с.
124. Селезнев Ю. И. Достоевский. М.: Молодая гвардия, 1990. 541 с.
125. Соловьев Вл. С. Идея сверхчеловека // Соловьев Вл. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. — С. 626-634.
126. Соловьев Вл. С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев Вл. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. — С. 562-581.
127. Соловьев Вл. С. Из философии истории // Соловьев Вл. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. — С. 323-343.

128. Соловьев Вл. С. История и будущность теократии // Соловьев Вл. С. Полн. собр. соч. В 10 т. Т. 4. СПб., 1914. — С. 243-639.
129. Соловьев Вл. С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьев Вл. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. — С. 339-350.
130. Соловьев Вл. С. Оправдание добра // Соловьев Вл. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. — С. 47-548.
131. Соловьев Вл. С. Русская идея // Соловьев Вл. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. — С. 219-246.
132. Соловьев Вл. С. Смысл любви // Соловьев Вл. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. — С. 493-547.
133. Соловьев Вл. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев Вл. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. — С. 635-762.
134. Соловьев Вл. С. Три речи в память Достоевского // Соловьев Вл. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. — С. 289-323.
135. Соловьев Вл. С. Три силы // Соловьев Вл. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 1. М., 1989. — С. 19-31.
136. Соловьев Вл. С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев Вл. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. — С. 3-172.
137. Соловьев С. М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. — 431 с.
138. Степанян К. А. «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф. М. Достоевского. — М.: Раритет, 2005.
139. Степанян К. А. Достоевский и Сервантес. Диалог в большом времени. — М.: Языки славянской культуры, 2013. — 368 с.
140. Степанян К. А. Достоевский и язычество (Какие пророчества Достоевского мы не услышали и почему?). — М.; Смоленск, 1992. — 96 с.
141. Степанян К. А. Путеводитель по роману Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: Учебное пособие. — М.: Издательство Московского университета, 2018. — 178 с.
142. Степанян К. А. Путеводитель по роману Ф. М. Достоевского

- «Преступление и наказание»: Учебное пособие. — М.: Издательство Московского университета, 2014. — 208 с.
143. Степанян К. А. Шекспир, Бахтин и Достоевский: герои и авторы в большом времени. — М.: Языки славянской культуры, 2016. — 296 с.
144. Степанян К. А. Явление и диалог в романах Ф. М. Достоевского. — СПб.: Крига, 2010. — 400 с.
145. Сюй Фэнлинь. «Преступление и наказание» и православие // Русская литература и искусство. 2017. № 2. — С. 16–23.
146. Сюй Фэнлинь. Русская религиозная философия. Пекин., 2006. — 314 с.
147. Сюй Фэнлинь. Философия Соловьева. Пекин, 2007. — 393 с.
148. Тарасова Н. А. «Дневник писателя» Ф. М. Достоевского (1876-1877): критика текста: монография / Н. А. Тарасова. М.: Квадрига; МБА, 2011. — 392 с.
149. Тихомиров Б. Н. «Лазарь! гряди вон. Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении: Книга-комментарий. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Серебряный век», 2016 — 560 с.
150. Тихомиров Б. Н. О «христологии» Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 11. СПб., 1994. — С. 102–121.
151. Тихомиров Б. Н. Христос и Истина в Поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор» // «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный век, 2012. — 286 с.
152. Трубецкой Е. Н. Мирозерцание В. С. Соловьева. В 2 т. М.: Медиум, 1995. — Том I — 606 с.; Том II — 624 с.
153. Ф. М. Достоевский: писатель, мыслитель, провидец. М., 2013. — 157 с.
154. Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2 т. М., 1990. — 623 с.
155. Феномен Достоевского. Западные исследования творчества писателя. М., 2019. — 720 с.
156. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. СПб., 1993. — С. 359–617.

157. Фокин П. Е. Достоевский: без глянца. М., 2018. — 460 с.
158. Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма (К 50-летию дня смерти Достоевского) // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. М.: Книга, 1990. — С. 391-387.
159. Фридлиндер Г. М. Реализм Достоевского. М.-Л.: Наука, 1964. — 404 с.
160. Хомяков А. С. Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры // Хомяков А. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1994. — С. 129-195.
161. Хомяков А. С. Несколько слов о Философическом письме (Напечатанном в 15 книжке “Телескопа”) (Письмо к г-же Н.) // Хомяков А. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 1. М., 1994. — С. 449-455.
162. Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г-на Лоранси // Хомяков А. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1994. — С. 25-71.
163. Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного послания парижского архиепископа // Хомяков А. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1994. — С. 72-128.
164. Хомяков А. С. Церковь одна // Хомяков А. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1994. — С. 5-23.
165. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
166. Хоружий С. С. Путем зерна: русская религиозная философия сегодня // Вопросы философии. 1999. № 9. — С. 139–147.
167. Хоружий С. С. Трансформация славянофильской идеи в XX веке // Вопросы философии. 1994. № 11. — С. 54–74.
168. Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Собр. соч. В 2 т. Т. 1. М., 1991. — С. 320-440.
169. Чарота И. А. Философия и религия Ф. М. Достоевского. Минск, 2014. — 439 с.
170. Шестов Л. И. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов



Л. И. Собр. соч. В 2 т. Т. 1. Томск, Водолей, 1996. — С. 317-464.

171. Штейнберг А. З. Достоевский как философ // Вопросы философии. 1994. № 9. — С. 184–199.

SAINT PETERSBURG STATE UNIVERSITY

*Manuscript copyright*

**LI TIANYUN**

**THE FUTURE OF MANKIND IN THE PHILOSOPHICAL WORLDVIEW OF  
F. DOSTOEVSKY AND VL. SOLOVYOV**

Scientific specialty 5.7.2 History of philosophy

**DISSERTATION**

in support of candidature  
for a degree in Philosophy

*Translation from Russian*

Academic adviser:

Prof. Dr. Phil. Evlampiev I. I.

Saint Petersburg

2022

## CONTENTS

INTRODUCTION .....	196
CHAPTER 1. F. M. DOSTOEVSKY AND VL. S. SOLOVYOV IN THE CONTEXT OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY .....	211
1.1. The theme of Gnosticism in the works of F. M. Dostoevsky and Vl. S. Solovyov.....	211
1.2. Reflections of Westernism and Slavophilism about the future of mankind and their influence on F. M. Dostoevsky and Vl. S. Solovyov .....	219
CHAPTER 2. THE FUTURE OF MANKIND IN THE WORKS OF F. M. DOSTOEVSKY .....	234
2.1. The idea of immortality as the basis of faith in the future of mankind (Crime and Punishment) .....	235
2.2. The negative version of the understanding of immortality and the future of mankind in the reflections of Ippolit Terentyev (The Idiot).....	248
2.3. Kirillov's three conversations about immortality and the future of mankind (Demons) .....	256
2.4. Immortality and the future of mankind in the philosophical worldview of Ivan Karamazov (The Brothers Karamazov).....	274
CHAPTER 3. THE FUTURE OF HUMANITY IN A PHILOSOPHICAL OUTLOOK OF VL. S. SOLOVYOV .....	291
3.1. From the God-man and Man-God is to the God-manhood (Reading on the Incarnation).....	291
3.2. The continuity of Solovyov's ideas in relation to the ideas of Dostoevsky (Three Speeches in Memory of Dostoevsky) .....	310
3.3. Theocracy and the fate of Russia (The History and the Future of Theocracy) .....	321
3.4. The meaning of love in the future of mankind (The Meaning of Love by Solovyov).....	331
3.5. On the causes of the crisis in the late worldview of Vl. S. Solovyov (Three Conversations about War, Progress and the End of World History .....	348
CONCLUSION.....	353
BIBLIOGRAPHY.....	362

## INTRODUCTION

### **Relevance of the research topic**

Russian writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky (1821-1881), being a great author, is an important representative of the Russian philosophy of the XIX century. In his youth, Dostoevsky was sentenced to death for participating in the socialist movement. Later he was exiled to Siberia for hard labor. After hard labor, Dostoevsky asked his brother to send him philosophical works by Kant and Hegel. Although Dostoevsky's philosophical worldview is clearly different from that of Kant and Hegel, this fact at least shows that from his youth Dostoevsky thought about the most difficult philosophic questions. Dostoevsky's worldview is different from the philosophy of Kant and Hegel, but the ideas expressed in Dostoevsky's novels influenced the Silver Age Russian philosophy, which is an indisputable fact. In his five major novels Dostoevsky touches on all aspects of the XIX century Russian philosophy. A large number of deep philosophical questions are also mentioned in the unpublished manuscripts of Dostoevsky and in *The Writer's Diary*, for example *Masha Lies on the Table*, *Socialism and Christianity*, *Two Suicides*, *The Sentence*, *The Dream of a Ridiculous Man*, *Pushkin's Speech* and so on. In this sense, the study of Dostoevsky's philosophical worldview is highly important.

Vladimir Sergeyeovich Solovyov (1853-1900) is the greatest and most famous professional philosopher in the history of Russian philosophy. Vladimir Solovyov's father, Sergei Solovyov, was a great historian and professor at Moscow University. In his youth, Solovyov became interested in materialism, socialism and atheism, as Dostoevsky was in his youth, but soon returned to the Christian worldview. Solovyov sent his PhD thesis, *The Crisis of Western Philosophy (Against the Positivists)*, to Dostoevsky, who already became a great writer at that time, and received Dostoevsky's approval. Later, Solovyov created a series of classic works, *Philosophical Principles of Integral Knowledge*, *The Readings on God-manhood*, *Criticism of Abstract Principles*. In these works, Solovyov expressed an important

teaching of Russian philosophy, the doctrine of the all-one being (the concept of unitotality). However, Solovyov's main goal was to understand the Russian people historical mission. Therefore, after completing these works, Solovyov turned to building a theocratic model of history. The main achievements of this period are *The Great Controversy and Christian Politics*, *The Spiritual Foundations of Life*, *The National Question in Russia*, *The History and Future of the Theocracy*, *Russia and the Universal Church* and so on. Solovyov's works were not fully recognized by his contemporaries and were often viewed as a model of history that was too close to the ideas of the Roman Catholic Church. In the last years of his life, Solovyov returned to the study of purely philosophical issues and published important philosophical works *The Meaning of Love*, *Justification of Good*, *Three Conversations about War*, *Progress and the End of World History*, etc. At the time when he lived and created, there were few people who could understand him, his philosophical outlook was often criticized. Only after Solovyov's death in 1900 did Russian philosophers realize the importance of his system as the universal basis of the national worldview. In a sense, both Solovyov and Dostoevsky are the founders of the great school of Russian philosophy. The comparative study of the philosophical worldview of Dostoevsky and Solovyov is of great theoretical and practical importance.

The question of the future of mankind is the most important theoretical topic in the history of Russian philosophy. Since the beginning of the XIX century, many writers, philosophers and thinkers have been thinking about the future of mankind. At the beginning of the XIX century, the first original Russian thinkers, such as Chaadaev, Pushkin, Odoevsky, etc., were close to the views expressed by the Decembrists. According to them, there is a big gap between Russia and Europe in political, economic and cultural aspects. They advocated that Russia accelerate the pace of reforms in order to adapt to the European spirit. However, the understanding of the way Russia was moving into the future was different for different thinkers, and this led to the division of the Russian intelligentsia into Westerners and Slavophiles. Initially, Dostoevsky and Solovyov focused on the spiritual tradition of Chaadaev and the Slavophiles. Russian russians have an element of nationalism in their early works,

for example, in the novels *The Idiot* and *Demons* Dostoevsky praises the Russian people, in *Three Forces* Solovyov propagandizes the great historical mission of the Russian people. Nevertheless, in later philosophical works Dostoevsky and Solovyov gradually came to cosmopolitan views. Dostoevsky expressed this idea very clearly in the novel *The Teenager* and in *Pushkin's Speech*. In the 1880s, Solovyov began to turn to the philosophical idea of a theocratic utopia, which was largely influenced by the Roman Catholic Church. Of course, the cosmopolitan inclination of Dostoevsky and Solovyov differs from the position of Western liberals, in the minds of Dostoevsky and Solovyov cosmopolitanism is essentially the acceptance of world culture, especially Christian culture, while for modern Western liberals cosmopolitanism is a universal form of politics, economics and public life, eliminating national and religious characteristics of people.

### **The degree of elaboration of the problem**

Russian philosophers already at the end of the XIX century began to analyze Dostoevsky's philosophical worldview. After Dostoevsky's death, Solovyov published *Three Speeches in Memory of Dostoevsky*, which became the first attempt at philosophical understanding of Dostoevsky's work. At the beginning of the twentieth century, Dostoevsky's work was comprehended by the most famous Russian thinkers: V. V. Rozanov<sup>1</sup>, E. N. Trubetskoy<sup>2</sup>, D. S. Merezhkovsky<sup>3</sup>, L. I. Shestov<sup>4</sup>, N. O. Lossky<sup>5</sup>, S. N. Bulgakov<sup>6</sup>, N. A. Berdyaev<sup>7</sup>, S. L. Frank<sup>8</sup>,

---

<sup>1</sup> Rozanov V. V. *Legenda o Velikom inkvizitore F. M. Dostoevskogo. Literaturnyye ocherki. O pisatelyakh i pisatel'stve* [The Legend of the Grand Inquisitor of F. M. Dostoevsky. Literary essays. About writers and writing]. Rozanov V. V. Sochineniya [Works]. Moscow, 1996. 702 p.

<sup>2</sup> Trubetskoy E. N. *Mirosozertsaniye V. S. Solov'yeva* [The world outlook of V. S. Solovyov]. In 2 volumes. Moscow, 1995. 624 p.

<sup>3</sup> Merezhkovsky D. S. *L. Tolstoy i Dostoevskiy. Vechnyye sputniki* [L. Tolstoy and Dostoevsky. Eternal companions]. Moscow, 1995. 588 c.

<sup>4</sup> Shestov L. I. *Dostoevskiy i Nitsshe (filosofiya tragedii)* [Dostoevsky and Nietzsche (philosophy of tragedy)]. Shestov L. I. *Sobr. soch. V 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 1. Tomsk, 1996. p. 317-464.

<sup>5</sup> Lossky N. O. *Dostoevskiy i yego khristianskoye miroponimaniye* [Dostoevsky and his Christian worldview]. Losskiy N. O. *Bog i mirovoye zlo* [God and world evil]. Moscow, 1994. p. 5-248.

<sup>6</sup> Bulgakov S. N. *Ivan Karamazov (v romane Dostoevskogo "Brat'ya Karamazovy") kak filosofskiy tip* [Ivan Karamazov (in Dostoevsky's novel "The Brothers Karamazov") as a philosophical type]. *Sochineniya v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Moscow, *Nauka* [Science], 1993. p. 15-45.

L. P. Karsavin<sup>9</sup>, etc.

French philosophers J. P. Sartre<sup>10</sup> and A. Camus<sup>11</sup> in the middle of the XX century also analyzed Dostoevsky's philosophical worldview in their philosophical creations. Sartre and Camus are typical representatives of the French atheistic existentialism of the XX century, which had a strong influence on the interpretation of ideas by these authors. For example, in the article *Existentialism is Humanism* Sartre believes that Ivan Karamazov's words "If there is no God, then everything is allowed" are not a theoretical assumption, but an undoubted fact. The German philosopher R. Laut<sup>12</sup> is an expert on Fichte's philosophy, but his most influential work is devoted to Dostoevsky's philosophical system. Laut describes Dostoevsky's system from strictly academic positions, trying to show the importance of Dostoevsky in the history of European philosophy.

L. P. Grossman<sup>13</sup> was one of the first scientists who began to study Dostoevsky's work during the Soviet period. His biography of Dostoevsky is one of the best in Soviet times. In addition, Grossman was the first who tried to analyze the peculiarities of Dostoevsky's poetics<sup>14</sup>. He was followed by M. M. Bakhtin<sup>15</sup>, whose work *Problems of Dostoevsky's Poetics* received worldwide recognition. Bakhtin

<sup>7</sup> Berdyaev N. A. *Mirosozertsaniye Dostoevskogo* [Dostoevsky's worldview]. *O russkoy filosofii* [About Russian philosophy]. In 2 volumes. Vol. 1. Sverdlovsk, 1991. p. 26-148.

<sup>8</sup> Frank S. L. *Dostoevskiy i krizis gumanizma (K 50-letiyu dnya smerti Dostoevskogo)* [Dostoevsky and the crisis of humanism (To the 50th anniversary of the death of Dostoevsky)]. *O Dostoevskom. Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoy mysli 1881–1931 gg.* [About Dostoevsky. Dostoevsky's Creativity in Russian Thought 1881-1931]. Moscow, 1990. p. 391-387. p. 391-387.

<sup>9</sup> Karsavin L. P. *Fedor Pavlovich Karamazov kak ideolog lyubvi* [Fedor Pavlovich Karamazov as an ideologist of love]. *O Dostoevskom. Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoy mysli 1881–1931 gg.* [About Dostoevsky. Dostoevsky's Creativity in Russian Thought 1881-1931]. Moscow, 1990. p. 264-277.

<sup>10</sup> Sartre J. P. *Ekzistentsializm — eto gumanizm* [Existentialism is humanism]. *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods]. Moscow, 1990. p. 319-344.

<sup>11</sup> Camus A. *Mif o Sizife* [The Myth of Sisyphus]. *Buntuyushchiy chelovek* [Rebellious man]. Moscow, 1990. 415 p.

<sup>12</sup> Laut R. *Filosofiya Dostoevskogo v sistemicheskom izlozhenii* [Dostoevsky's philosophy in a systematic presentation]. Moscow, 1996. 447 p.

<sup>13</sup> Grossman L. P. *Dostoevsky*. Moscow, *Molodaya gvardiya* [Young Guard]. 1962. 543 p.

<sup>14</sup> Grossman L. P. *Poetika Dostoevskogo* [Dostoevsky's poetics]. Moscow, Gosudarstvennaya akademiya khudozhestvennykh nauk [Publishing House of the State Academy of Arts], 1925. 190 p.

<sup>15</sup> Bakhtin M. M. *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's poetics]. Moscow, 1979. 320 p.

noted that Dostoevsky's work is not "monologue", is not the "voice" of the author alone, but "polyphonic", in which each character has his own independent "voice". The works of V. Y. Kirpotin<sup>16</sup>, who studied Dostoevsky's early works in great detail and in depth, were quite important in Soviet times. Of great significance for the expansion of Dostoevsky's research was the publication of his Complete Works started in 1971. The editor-in-chief was V. G. Bazanov, but the most significant role in the preparation of volumes was played by G. M. Fridlender<sup>17</sup>, who also acted as the editor-in-chief of the significant series of publications, Dostoevsky. Materials and research (since 1971). Fridlender outlined the theme of Dostoevsky's realism features related to the definition of "realism in the highest sense".

The works of Y. Seleznev<sup>18</sup> are very interesting. Although Seleznev died young, his biography of Dostoevsky presented a new understanding of Dostoevsky's work in the late Soviet period.

V. N. Zakharov<sup>19</sup> was one of the first to study Dostoevsky's work in the new era, which began in the 1990s. S. V. Belov was a well-known expert on Dostoevsky, who created his biography<sup>20</sup>, and also edited the encyclopedia about the writer Dostoevsky: Encyclopedia<sup>21</sup>. L. I. Saraskina is a well-known researcher of Dostoevsky in modern Russia; she gave a detailed and in-depth analysis of Dostoevsky's novel Demons<sup>22</sup>, also becoming the author of a classic biography of Dostoevsky<sup>23</sup>. K. A. Stepanyan<sup>24</sup>

---

<sup>16</sup> Kirpotin V. Y. *F. M. Dostoevsky. Tvorcheskiy put'. (1821-1859)* [F. M. Dostoevsky. Creative way. (1821-1859)]. Moscow, 1960. 607 p.

<sup>17</sup> Fridlender G. M. *Realizm Dostoyevskogo* [Realizm of Dostoevsky]. Moscow-Leningrad, *Nauka* [Science], 1964. 404 p.

<sup>18</sup> Seleznev Y. I. *Dostoevsky*. Moscow, 1990. 541 p.

<sup>19</sup> Zakharov V. N. *Sistema zhanrov Dostoyevskogo: Tipologiya i poetika* [Dostoevsky's System of Genres: Typology and Poetics]. Leningrad, 1985. 208 p.

<sup>20</sup> Belov S. V. *Fedor Mikhailovich Dostoyevskiy*. 2<sup>nd</sup> edition. Moscow, URSS: Librokom, 2010. 216 p.

<sup>21</sup> Belov S. V. *F. M. Dostoyevskiy: entsiklopediya* [F. M. Dostoevsky: an encyclopedia]. 2<sup>nd</sup> edition. Moscow, Prosveshcheniye [Enlightenment], 2010. 743 p.

<sup>22</sup> Saraskina L. I. *"Besy": roman-preduprezhdeniye* [Demons: a warning novel]. Moscow, *Sovetskiy pisatel'* [Soviet writer], 1990. 480 p.

<sup>23</sup> Saraskina L. I. *Dostoyevsky*. Moscow, *Molodaya gvardiya* [Young Guard], 2011. 825 p.

<sup>24</sup> Stepanyan K. A. *Dostoyevskiy i yazychestvo (Kakiye prorochestva Dostoyevskogo my ne uslyshali i pochemu?)* [Dostoevsky and paganism (What prophecies of Dostoevsky did we not hear and why?)]. Moscow; Smolensk, 1992. 96 p.



is one of the most famous researchers of Dostoevsky in modern Russia; he wrote a book in which he compares the literary and artistic ideas of Shakespeare, Dostoevsky and Bakhtin<sup>25</sup>. Interesting works about Dostoevsky's work are created by T. A. Kasatkina<sup>26</sup>; she tends to understand Dostoevsky from the point of view of religion and theology<sup>27</sup>. B. N. Tikhomirov conducted a very detailed and in-depth study of the works *Crime and Punishment*<sup>28</sup> and *The Brothers Karamazov*<sup>29</sup>. N. A. Tarasova<sup>30</sup> analyzed Dostoevsky's *Writer's Diary* in detail.

The study of V. S. Solovyov's work started at the beginning of the twentieth century. S. M. Lukyanov<sup>31</sup>, a medical scientist and writer, published a book about Solovyov's younger years. In this work Lukyanov investigated the peculiarities of Solovyov's spiritual experience, these studies have an immense philosophical and psychological significance. Solovyov's friend E. L. Radlov<sup>32</sup> published the book *Vladimir Solovyov. Life and teaching*. Solovyov's nephew, S. M. Solovyov<sup>33</sup>, published the book *The Life and Creative Evolution of Vladimir Solovyov*. It is also

---

<sup>25</sup> Stepanyan K. A. *Shekspir, Bakhtin i Dostoevskiy: geroi i avtory v bol'shom vremeni* [Shakespeare, Bakhtin and Dostoevsky: heroes and authors in the big time]. Moscow, *Yazyki slavyanskoy kul'tury* [Languages of Slavic Culture], 2016. 296 p.

<sup>26</sup> Kasatkina T. A. *Kharakterologiya Dostoevskogo* [Characterology of Dostoevsky]. Moscow, *Naslediye* [Heritage], 1996. 336 c.

<sup>27</sup> Kasatkina T. A. *Dostoevskiy kak filosof i bogoslov: khudozhestvennyy sposob vyskazyvaniya* [Dostoevsky as a philosopher and theologian: an artistic way of expressing]. Otv. red. [Resp. ed.] E. A. Takho-Godi. Moscow, *Vodoley* [Aquarius], 2019. 336 p.

<sup>28</sup> Tikhomirov B. N. "Lazar'! gryadi von". *Roman F. M. Dostoevskogo "Prestupleniye i nakazaniye" v sovremennom prochtenii: Kniga-kommentariy* ["Lazar! come out. F. M. Dostoevsky's novel "Crime and Punishment" in a modern reading: Book-commentary]. *Izd. 2-ye, ispr. i dop.* [Ed. 2nd, rev. and added]. St. Petersburg, *Serebryanny vek* [Silver Age], 2016. 560 p.

<sup>29</sup> Tikhomirov B. N. *Khristos i Istina v Poeme Ivana Karamazova "Velikiy inkvizitor"* [Christ and Truth in the Poem of Ivan Karamazov "The Great Inquisitor"]. "...Ya zanimayus' etoy taynoy, ibo khochu byt' chelovekom". *Stat'i i esse o Dostoevskom* ["... I am engaged in this mystery, because I want to be a man". Articles and essays about Dostoevsky]. St. Petersburg, 2012. 286 p.

<sup>30</sup> Tarasova N. A. "Dnevnik pisatelya" F. M. Dostoevskogo (1876-1877): *kritika teksta: monografiya* [The Writer's Diary by F. M. Dostoevsky (1876-1877): text criticism: monograph]. Moscow: *Kvadriga; MBA* [Quadriga; MBA], 2011. 392 p.

<sup>31</sup> Lukyanov S. M. *O Vl. S. Solov'yevе v yego molodyye gody: materialy k biografii* [About Vl. S. Solovyov in his youth: materials for a biography]. In 3 volumes. Moscow, 1990. Vol. I 447 p.; Vol. II 566 p.; Vol. III 382 p.

<sup>32</sup> Radlov E. L. *Vladimir Solov'yev: zhizn' i ucheniye* [Vladimir Solovyov: life and teaching]. St. Petersburg, 1916. 266 p.

<sup>33</sup> Solovyov S. M. *Vladimir Solov'yev. Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov. Life and creative evolution]. Moscow, 1997. 431 p.

worth noting that the French philosopher of the twentieth century A. Kozhev<sup>34</sup> (in a certain sense, he belongs to a number of Russian philosophers in exile) wrote his doctoral dissertation *Religious Metaphysics of V. S. Solovyov* at Heidelberg University in Germany under the guidance of the German philosopher Jaspers. This is also a very essential research document about Solovyov. German scientist Andreas Buller<sup>35</sup> analyzes the modern meaning of Solovyov's philosophy.

In Soviet times, there was practically no research on Solovyov. It was only in the late 1980s and early 1990s that the stage of intensive research began. A. F. Losev's book about Solovyov is of great importance<sup>36</sup>. Also, a book about Solovyov was created by the famous Soviet philosopher V. F. Asmus<sup>37</sup>. A. V. Gulyga<sup>38</sup>, a researcher of German philosophy, turned to the study of Russian philosophy in the 1990s. V. N. Akulinin<sup>39</sup> studied Solovyov's philosophy from the point of view of the tradition of the philosophy of unity. Among the most notable research achievements is the book P. P. Gaidenko<sup>40</sup> *Vladimir Solovyov and the Philosophy of the Silver Age*. The peculiarity of this book is not only in exploring Solovyov's own philosophical worldview, but also in touching on his ideological connection with the philosophy of the Russian Silver Age after 1900. A. P. Kozyrev<sup>41</sup> studied Solovyov's philosophy from the point of view of the gnostic influence on him. I. I. Evlampiev thoroughly researched the works of Dostoevsky and Solovyov and described in detail the interaction of the ideas of the two thinkers. Dostoevsky is interpreted in the works of

---

<sup>34</sup> Kozhev A. *Religioznaya metafizika Vladimira Solov'yeva* [Religious metaphysics of Vladimir Solovyov]. *Ateizm i drugiye raboty* [Atheism and other works]. Moscow, Praxis, 2006. 175-257 p.

<sup>35</sup> Buller A. *V. S. Solovyov I sovremennost'* [V. S. Solovyov and modernity]. Moscow, *Nauka* [Science], 2018. 174 p.

<sup>36</sup> Losev A. F. *VI. Solov'yev i yego vremya* [VI. Solovyov and his time]. Moscow, 2000. 719 p.

<sup>37</sup> Asmus V. F. *Vladimir Solovyov*. Moscow, Progress, 1994. 208 p.

<sup>38</sup> Gulyga A. V. *Russkaya ideya i yeye tvortsy* [Russian idea and its creators]. Moscow, 1995. 310 c.

<sup>39</sup> Akulinin. V. N. *Filosofia vseedinstva: ot V. S. Solovyova k P. A. Floreskomu* [The philosophy of unity. From V. S. Solovyov to P. A. Florensky]. Novosibirsk, *Nauka* [Science], 1990. 158 p.

<sup>40</sup> Gaydenko P. P. *Vladimir Solov'yev i filozofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and the philosophy of the Silver Age]. Moscow, 2001. 472 p.

<sup>41</sup> Kozyrev A. P. *Solov'yev i gnostiki* [Solovyov and the Gnostics]. *Nauchnoye izdaniye* [Scientific publication]. Moscow, *Izd. Savin S. A.* [Ed. Savin S.A.], 2007. 544 c.

Evlampiev as a thinker who advocated the revival of true Christianity, which differs from orthodox Church Christianity and is a development of Gnostic Christianity tradition; also, much attention in the works of Evlampiev is given to the influence of German philosophy (primarily the teachings of Fichte) on Dostoevsky<sup>42</sup>. Despite the fact that Evlampiev does not have a special book on Solovyov's philosophy, his system is analyzed in detail and compared with Dostoevsky's system in the monographs *The History of Russian Metaphysics in the XIX-XX centuries*<sup>43</sup> and *Russian Philosophy in the European Context*<sup>44</sup>.

### **Object of research**

The object of the research is Dostoevsky's philosophical worldview, Solovyov's philosophical worldview and the relationship between them. Dostoevsky's philosophical worldview can mainly be found in his five main novels, as well as in novellas, short stories, letters, manuscripts and *The Writer's Diary* of the late period. Solovyov's philosophical worldview is most fully expressed in his classical philosophical works: *The Crisis of Western Philosophy*, *Philosophical Principles of Integral Knowledge*, *The Readings on God-Manhood*, *The Great Controversy and Christian Politics*, *Spiritual Foundations of Life*, *The National Question in Russia*, *The History and Future of Theocracy*, *Russia and the Universal Church*, *The Meaning of Love*, *Justification of Good*, and *Three Conversations about War, Progress and the End of World History*.

### **Subject of research**

The subject of the research is philosophical ideas about the course of history and the future of mankind in the works of Dostoevsky and Solovyov, taken in the context of philosophical ideas of the previous Russian philosophy and in connection with

---

<sup>42</sup> Evlampiev I. I. *Filosofiya cheloveka v tvorchestve F. Dostoevskogo (ot rannikh proizvedeniy k "Brat'yam Karamazovym")* [Philosophy of man in the works of F. Dostoevsky (from early works to "The Brothers Karamazov")]. St. Petersburg, 2012. 585 p.

<sup>43</sup> Evlampiev I. I. *Istoriya russkoy metafiziki v XIX–XX vekah. Russkaya filosofiya v poiskah absoluta* [History of Russian metaphysics in 19-20 centuries. Russian philosophy in a search for absolute]. 2<sup>nd</sup> edition. St. Petersburg, 2020. – 920 p.

<sup>44</sup> Evlampiev I. I. *Russkaya filosofiya v yevropeyskom kontekste* [Russian philosophy in a European context.]. St. Petersburg, *Izd-vo RKHGA* [Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House], 2017. 468 p.

similar ideas of German philosophy of the early XIX century.

### **Research goals and objectives**

The purpose of the work is to express in a systematic form the ideas of Dostoevsky and Solovyov about the future of mankind, i.e. about the final, ideal state to which humanity should come in history.

This goal involves solving several tasks:

- to find out the philosophical prerequisites (in Russian and European philosophy) of ideas about the history and the future of mankind in Dostoevsky's work;

- to establish Dostoevsky's understanding of the course of history, the main factors influencing it, as well as the final state of humanity in history;

- to find out the philosophical prerequisites of Solovyov's concept of history and his ideas about the ultimate goal of history;

- to describe Solovyov's ideas about history and its ultimate goal;

- to compare the ideas about the history and the future of mankind, characteristic of Dostoevsky and Solovyov, to determine the elements of similarities and differences in their concepts;

- to analyze the influence of Dostoevsky's ideas on Solovyov in his ideas about the future of mankind.

### **Methodological foundations of the research**

The research methods of this work mainly include synchronous research and genetic, diachronic research. First, the philosophical worldview of Dostoevsky and Solovyov must be investigated in the context of the history of Russian philosophy, especially paying attention to the ideological connection with the early Slavophiles and Chaadaev. Secondly, to trace the development of Dostoevsky's ideas about history in the novels *Crime and Punishment*, *The Idiot*, *Demons*, *The Brothers Karamazov*. Thirdly, to trace the development of Solovyov's ideas about the history and the future of mankind through the study of his works *The Readings on God-Manhood*, *Three Speeches in Memory of Dostoevsky*, *The History and Future of Theocracy*, *The Meaning of Love*, *About War*, *Three Conversations about War*,

Progress and the End of World History. Finally, it is necessary to understand by comparison how Dostoevsky's ideas influenced the ideas about Solovyov's history.

### **Scientific novelty of research**

— The views on history and on the final state of mankind in history of Dostoevsky and Solovyov are shown to rely on the philosophical ideas of P. Y. Chaadaev and A. S. Khomyakov;

— The ideas of history and its ultimate goal in Dostoevsky's philosophical worldview are proved to be largely determined by the ideas of immortality;

— It is shown that different ideas about the immortality of the heroes of the novel *Crime and Punishment* lead them to different ideas about the future of humanity;

— It is shown that in the novel *The Idiot* the arguments about the death penalty of Prince Myshkin and the arguments of Ippolit Terentyev about the dead Christ and the problem of resurrection in reality are connected with the problem of immortality in its unorthodox understanding accepted by Dostoevsky;

— It has been proved that in the novel *Demons* Kirillov expresses an understanding of immortality that exactly corresponds to Dostoevsky's Christian faith; Kirillov is not "crazy", as most researchers believe, otherwise, he is a person trying to follow Christ very accurately;

— It is shown that in the novel *The Brothers Karamazov*, Dostoevsky, reflecting on the theocratic ideal of Solovyov, gives both a positive and negative assessment of the idea of theocracy. So, theocracy is positive as a form of universal fraternal unity of people, but it is negative and hinders a good future if understood as the preservation of the traditional Church-guided way of life;

— The correlation of the concepts of God-man and Man-God in Dostoevsky and Solovyov is analyzed, it is shown that Dostoevsky understands Man-God as a negative phenomenon that hinders the good future of mankind, and Solovyov sees it as a positive phenomenon that contributes to the good future;

— The difference in Dostoevsky's and Solovyov's understanding of sexual love conception in relation to the final goal of the historical development of mankind (as a

synthesis of personalities) is shown;

— The correlation of the universal love ideal and the idea of immortality in the views of Dostoevsky and Solovyov is shown.

### **The main provisions submitted for the defense**

1. The views of Chaadaev, Khomyakov, Dostoevsky and Solovyov on the future of mankind are similar in considering the future as positive only on the basis of a Christian worldview. They believed that humanity will come, at the end of history, to the Kingdom of God on earth i.e. to a perfect (synthetic, unified) state, which will be possible with the predominance a new (universal) version of Christianity. At the same time, Chaadaev believed this new Christianity would arise on the basis of the Catholic Church transfiguration; Khomyakov believed that it would arise on the basis of the Orthodox Church transfiguration; Dostoevsky saw the meaning of the new Christianity in final acceptance of the ideal of Christ by humanity which would not need a Church anymore; Solovyov believed that the coming universal Christianity would arise from the synthesis of Christian Churches.

2. According to Dostoevsky, humanity in history is moving towards the “synthesis”, towards the emergence of an indissoluble spiritual all-people solidarity and to the oneness of a new unified humanity with nature. However, a person can believe in this positive future for the humanity only when he has the idea of immortality. Moreover, this idea should be understood in an unusual sense, which does not coincide with the idea of immortality in Church teaching — a person should believe in the continuation of his existence in the same earthly world after death; in this case, it is possible to believe that all people will exist in the final state of society and the universe at the end of history (Dostoevsky expressed this idea in the fragment *Masha Lies on the Table*). Not believing in immortality, a person cannot bear the sufferings of this world, cannot accept these sufferings and cannot believe in the possibility of a good future for people, therefore he wants to change this world at any cost, which happens to Raskolnikov, with his main flaw of not believing in immortality.

3. The analysis of Ippolit's history in the novel *The Idiot* allowed us to assert that Dostoevsky does not necessarily think of immortality as a good prospect of posthumous life. In the unorthodox understanding of immortality that Dostoevsky accepts, a person continues to exist after death in the same earthly world or in some similar world. This existence can be more good and perfect, as well as more terrible and absurd than earthly life; in the second case immortality is a terrible, not a joyful prospect. This is what Ippolit demonstrates in his story (Svidrigailov also speaks about this, defining eternity as a small bathhouse with spiders in the corners).

4. Kirillov from the novel *Demons* is a positive hero-ideologist, expressing important aspects of Dostoevsky's philosophical worldview. He feels joy from every moment of life, tries to realize at every moment the ultimate fullness of his being, this is the true meaning of the Christian faith as understood by Dostoevsky; the life that Kirillov demonstrates allows a person to hope for a positive prospect of immortality, for acquiring a more perfect physical nature after death with the ability to reveal a person's divine essence even more.

5. In the image of Ivan Karamazov from the novel *The Brothers Karamazov*, Dostoevsky shows the tragedy of a man who cannot fully believe in eternal life, but does not come to its denial. It is precisely because of the uncertainty in the question of immortality that Ivan represents the future of humanity either positively, in the form of the coming universal Church (i.e. universal loving communication of people), or negatively, in the form of the Grand Inquisitor's medieval theocracy.

6. Dostoevsky imagines the way to the future unified, synthetic state of humanity only through the formation of each person as a God-man, completely similar to Christ; if at least one person opposes this goal, it will not be achieved (*The Dream of a Ridiculous Man*). Solovyov sees the future of humanity in the image of God-manhood as well, but the process of its formation is collective and universal, the efforts of individuals are not so essential for it; the main condition for achieving the goal is the emergence of a single universal Church, i.e. a true, correct theocracy.

7. Solovyov believed his philosophy to develop Dostoevsky's ideas, in particular, he described the idea of Dostoevsky's future as the ideal of a universal Church

embracing all people. However, Solovyov was wrong here in attributing his own ideas about the future to Dostoevsky, while Dostoevsky assumed that in the future the Church would not be needed, and all people would become like Christ (God-men) only on the basis of following the principle of “love your neighbor as yourself”, on the basis of universal Christianity. At the same time, Dostoevsky believed that in the future ideal society, the state would disappear along with the Church; he portrayed Solovyov’s theocratic ideal as a negative version of the future under the name of the Grand Inquisitor.

8. Dostoevsky believed the sexual love to divide people, and therefore it must be eliminated in its explicit form in order for humanity to come to a good future (to the “paradise of Christ”, to a universal synthesis); Solovyov, on the contrary, believed that only through the development and transformation of sexual love to some universal form, humanity will come to a state of God-manhood, to a universal synthesis of personalities. Dostoevsky believed that people should first believe in immortality and only after that the embodiment of the ideal of Christ, the principle of “love your neighbor as yourself” is possible; Solovyov believed that people should first realize this principle and implement true love for each other, in order to then realize the resurrection of all the dead and to achieve the final immortality.

### **Theoretical and practical significance of the work**

The theoretical significance of the study lies in the fact that Dostoevsky and Solovyov are the main representatives of the history of Russian philosophy, and the question of the future of mankind is also one of the most important theoretical issues in the history of Russian philosophy. Therefore, an accurate and detailed analysis of the ideas about the future of mankind in the philosophical worldview of Dostoevsky and Solovyov has a particularly important theoretical significance, allowing us to understand the entire history of Russian philosophy more accurately.

The practical significance of the dissertation research lies in the fact that now the ideas generated by the Enlightenment era prevail in the world, according to which the future of humanity lies in the progress of science and technology, while some even



believe that humanity can achieve immortality with the help of science and technology. At the same time, the modern world is facing the challenges that science and technological progress are not able to solve. This proves that the future of humanity does not consist only in the progress of science and technology. The Russian philosophy of the XIX century, presented by Dostoevsky and Solovyov, clearly shows that the future of mankind is impossible without the revival of the meaning of Christianity. Only if the Christian tradition becomes the basis of people's lives again, there is hope for Russian and European civilization. Despite the fact that Christianity is not a generally accepted religion in all countries of the world and is even strictly prohibited in some countries and regions, Dostoevsky and Solovyov's reflections on the future of humanity still deserve our in-depth analysis.

### **Approbation of work**

During the entire time of the dissertation research, three articles from the the Higher Attestation Commission list were published in journals Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy and Solovyov Studies. In addition, articles have been published in the journals Veche and Paradigm, indexed in the Russian Science Citation Index database (Elibrary). The results of the dissertation are presented in reports at three international conferences organized by St. Petersburg State University and at the international conference organized by the Russian State Pedagogical University. The texts of the reports were also published in conference proceedings and in academic journals.

### **Structure of the thesis**

The dissertation includes introduction, three chapters and conclusion. The first chapter discusses the theoretical sources of the philosophical worldview of Dostoevsky and Solovyov, including theoretical sources of the European and Russian history of philosophy. In the second chapter, the question of the future of humanity in Dostoevsky's work is discussed, special attention is paid to the relationship between the problem of the future of humanity and the problem of immortality. The third

chapter discusses the question of the future of humanity in Solovyov's philosophical worldview, while much attention is paid to the relationship between the ideas of Dostoevsky and Solovyov.

## **CHAPTER 1. F. M. DOSTOEVSKY AND VL. S. SOLOVYOV IN THE CONTEXT OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY**

In order to better understand the philosophical worldview of Dostoevsky and Solovyov, we must consider the previous philosophical ideas, already developed in the history of European and Russian philosophy, which had influence on them. Both Dostoevsky and Solovyov were in the bosom of two philosophical traditions at once, European, dating back to antiquity, and young Russian, which began to form only in the XIX century. In the European tradition, the most important sect for Dostoevsky's and Solovyov's worldviews formation was mystical pantheism associated with such European philosophers as Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, etc. It should also be noted that the connections of Dostoevsky and Solovyov with preceding European philosophy can be traced with the necessary completeness only if the influence of Gnosticism (the Gnostic version of Christianity) is considered. Another source of Dostoevsky's and Solovyov's worldview is Russian philosophy of the XIX century with the disputes between Westerners and Slavophiles as one of its crucial components. Russian thought in the middle of the XIX century was split into Westernism and Slavophilism which gave rise to many discussions in the intellectual environment considering the nature of the future mankind; all this undoubtedly had a huge impact on the formation of the positions of Dostoevsky and Solovyov on this philosophical issue. We will discuss the effect of the previous philosophical tradition on these thinkers.

### **1.1. The theme of Gnosticism in the works of F. M. Dostoevsky and Vl. S. Solovyov**

In the beginning we will consider the influence of European philosophers' views on Dostoevsky and Solovyov. It is indisputable that the whole of Russian philosophy has been greatly inspired by the European philosophy. The effect of such thinkers as Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel on Russian philosophy is generally recognized and does not require additional comments. Many scholars

believe that in the XIX century Russian philosophy simply uses the terms of modern Western philosophy to reconstruct the long-standing Russian Orthodox theological tradition. However, we believe that this opinion comes from the fundamental misunderstanding of Russian philosophy. The main themes of Russian philosophy are meant to go directly back to Gnosticism, which Christianity considers heresy, although, according to modern ideas it is the oldest version of Christianity. The relationship between Solovyov, Russia's first professional philosopher, and Gnosticism is now well understood<sup>45</sup>, especially Solovyov's sophiology is directly derived from Gnosticism. Both Russian and foreign scientists consider sophiology an integral and important part of Solovyov's religious philosophy. However, in fact, there are other Gnostic elements in the thinker's concept that have not been fully studied. In a sense, Dostoevsky was Solovyov's spiritual leader, and the ideological relationship between them was highly significant. As for the religious basis of Dostoevsky's work, a large number of people still believe it to strictly follow the teachings of Orthodoxy. However, more and more scientists are realizing that this is a misunderstanding. Like Solovyov's work, Dostoevsky's one is also based on Gnosticism as on a deeper and older form of Christianity<sup>46</sup>.

Just as the Christian Church considers Gnosticism to be heresy, supporters of Gnostic Christianity believe that the Christian Church is a distorted form of Christianity, considering namely Gnosticism to be the real Christianity. Later, the Christian Church made many changes to the teaching of Jesus Christ and brought it closer to Judaism by introducing the idea of the fall and some other ideas. For example, the Gospel of John, which most carries the original teaching of Jesus Christ, has been heavily edited in history. The rest of the New Testament texts have very little of Christ's true teaching. This true teaching is most fully expressed in a series of Gnostic (apocryphal) works, such as The Apocrypha of John, The Gospel of Thomas, The Mystery of the Book of John, The Gospel of Philip, The Gospel of Mary, The Gospel of Judas, The Gospel of Truth and so on.

---

<sup>45</sup> See: Kozyrev A. P. *Solov'yev i gnostiki* [Solovyov and the Gnostics]. *Nauchnoye izdaniye* [Scientific publication]. Moscow, *Izd. Savin S. A.* [Ed. Savin S.A.], 2007.

<sup>46</sup> See: Evlampiev I. I. *Obraz Iisusa Khrista v filosofskom mirovozzrenii F. M. Dostoevskogo* [The image of Jesus Christ in the philosophical worldview of F. M. Dostoevsky]. St. Petersburg, 2021.

After the distortions made by the Church, true Christianity existed only in the works of religious philosophers, it became the main line of European philosophy development. I. I. Evlampiev noted: “...in this sense, the history of European philosophy can be called the history of the struggle for genuine Christianity against the distorted Christianity”<sup>47</sup>. The whole history of European philosophy is not the history of the struggle between idealism and materialism, neither the history of the struggle between empiricism and rationalism, but the history of the struggle between true (Gnostic) Christianity and the Christian Church, which carried a distorted teaching closer to Judaism than to Christ. Among those philosophers who developed the tradition of true Christianity can be mentioned Meister Eckhart, Nicholas of Cusa, J. Bruno, Ya. Boehme, G. Leibniz, I. Kant, I. G. Fichte, Schelling, Hegel, Bergson, M. Heidegger, etc. The idea of the need for the true Christianity revival was most clearly expressed by Fichte and Schelling, whose works directly influenced the Russian philosophy of the XIX century. There were no religious thinkers in Russian philosophy who perceived this trend more clearly than Dostoevsky and Solovyov. Their creations form the basis of Russian religious philosophy. After Dostoevsky and Solovyov, true Christianity became a constant theme of Russian philosophy.

Dostoevsky’s Christian worldview is very complex and profound. In his work *Dostoevsky and His Christian Worldview*, Lossky argued that Dostoevsky’s worldview was directly borrowed from the Orthodox Church. Lossky’s work clearly simplified Dostoevsky’s worldview and is being criticized by an increasing number of scientists. We believe that Dostoevsky’s understanding of the world actually came from Gnostic Christianity, and not from canonical, Orthodox Christianity. As soon as in his youth, Dostoevsky claimed that Jesus Christ is not the Son of God, but a great man like other great ones. Young Dostoevsky said in a letter to his brother Mikhail: “Homer (a legendary figure, who was perhaps sent to us by God, as Christ was) can only be placed with Christ; by no means with Victor Hugo. Do try, brother, to enter truly into the Iliad; read it attentively (now confess that you never have read it). Homer, in the Iliad, gave to the ancient world the same organization in spiritual and

---

<sup>47</sup> Evlampiev I. I. *Neiskazhennoye khristianstvo i yego pervoistochniki* [Undistorted Christianity and Its Primary Sources]. *Solov'yevskiy issledovaniya* [Solovyov Studies]. 2016. No. 4(52); 2017, No. 1(53)–4(56), p. 187.

earthly matters as the modern world owes to Christ”<sup>48</sup> From Dostoevsky’s text, it is not difficult to discover that he valued the humanity, not the divinity in Jesus Christ. Christian worldview of that kind is very close to Gnosticism. It is believed that Dostoevsky’s Christian worldview was formed in penal servitude. In fact, hard labour allowed Dostoevsky to deepen his understanding of Christianity, but at the same time the writer did not return to Church Christianity, but realized more deeply that the Christian Church had fallen forever, defending a false form of religion.

After his penal servitude, Dostoevsky wrote in his famous letter: “...there is nothing lovelier, deeper, more sympathetic, more rational, more manly, and more perfect than the Saviour; I say to myself with jealous love that not only is there no one else like Him, but that there could be no one. I would even say more: If anyone could prove to me that Christ is outside the truth, and if the truth really did exclude Christ, I should prefer to stay with Christ and not with truth.”<sup>49</sup> In this letter, Dostoevsky sharply contrasted Christ and truth. According to the traditional understanding, Christ refers to the Christian Church, and truth refers to positivism, socialism, anarchism and other social ideas popular in Russia in the XIX century, considered by some the personification of truth. It is believed that here Dostoevsky expressed sympathy for the Christian Church, denying the truth of social ideas<sup>50</sup>. However, this understanding clearly contradicts Dostoevsky’s numerous novels, short stories, diaries and manuscripts. Dostoevsky showed a negative attitude towards the Christian Church in almost all of his creations and tried to find a “new religious consciousness” similar to the one that V. Rozanov and D. Merezhkovsky later sought. We believe that in Dostoevsky’s contraposition, Christ refers to true (Gnostic) Christianity, and the truth refers to the Christian Church. Dostoevsky expressed here precisely his denial of the Christian Church and his commitment to Gnostic Christianity. Later Dostoevsky repeated this idea through the mouths of the main characters, Stavrogin and Shatov, in the novel *Demons*.

---

<sup>48</sup> Dostoevsky F. M. *Pis'ma 1832-1859 gg.* [Letters 1832-1859]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 28. *Kniga 1.* [Book 1]. Leningrad, 1985. p. 69.

<sup>49</sup> *Ibid.* p. 176.

<sup>50</sup> See: Budanova N. F. *Dostoevskiy o Khriste i istine* [Dostoevsky about Christ and truth]. *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and research]. Vol. 10. St. Petersburg, 1992.

Dostoevsky has a handwritten sketch that convincingly proves his commitment to Gnostic Christianity. On the night of his first wife, Maria Dmitrievna's death, he wrote the text *Masha Lies on the Table*. Dostoevsky loved his first wife very much, although their marriage was not happy. Knowing that the commandment "to love your neighbor as yourself" was impossible in reality, he nevertheless expressed his willingness to fight for it insisting on this belief because it was the teaching of Jesus Christ. He wrote: "To love a person as *one's self* according to the commandment of Christ is impossible. The law of personality on earth prevents it. The I stands in the way. Only Christ was able, but Christ was eternal, an ideal towards which man strives and must strive according to the law of nature".<sup>51</sup> Dostoevsky believed that human life is fragile, and the world in which we live is inherently an evil world; this evil world does not respect human life, which led to Masha's death. However, Dostoevsky believed that Masha was immortal. She and the other deceased did not disappear, but passed into another world similar to the earthly one and connected with it. Thanks to our love, these deceased relatives still maintain their close connection with us. This idea of Dostoevsky was once again vividly expressed by Svidrigailov in the novel *Crime and Punishment*. These thoughts of Dostoevsky are more expounded by Solovyov in his famous work *The Meaning of Love*. However, Dostoevsky's *Masha Lies on the Table* is not just a manuscript discussing the idea of immortality, but an essay that touches on almost all of his metaphysical questions about man. Dostoevsky very clearly expressed his understanding of the divinity and humanity of Jesus Christ. Dostoevsky wrote in a manuscript about the state when people learn to love others more than themselves: "This is the paradise of Christ. The whole history, both of humanity and partly of each individual, is only the development, struggle, striving and achievement of this goal"<sup>52</sup>. Here again, Dostoevsky repeats a highly significant theme, expressing his understanding of Christianity — Jesus Christ is not the Son of God, but a great man. The resurrection of Jesus Christ is not a resurrection and ascension to the Kingdom of Heaven and sitting at the right hand of Almighty God

---

<sup>51</sup> Dostoevsky F. M. *Zapisi literaturno-kriticheskogo i publitsisticheskogo kharaktera iz zapisnoy tetradi 1880–1881 gg.* [Notes of a Journalistic and Literary Critical Nature from Notebooks of 1880-1881]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 27. p. 172.

<sup>52</sup> *Ibid.* p. 172.

the Father, but a fundamental transformation of humanity under the influence of the ability to realize the commandment “love another more than yourself”.

Dostoevsky revealed his understanding of Christianity in almost every novel, but it is most clearly expressed in *Demons* and *The Brothers Karamazov*. In the novel *Demons*, the main character who most vividly reveals Dostoevsky’s worldview is Kirillov. In *The Brothers Karamazov*, the main characters who most profoundly express Dostoevsky’s true (gnostic) Christianity are the elder Zossima and his disciple Alyosha Karamazov. Father Zossima was greatly influenced by his elder brother in his youth. His older brother was initially a complete atheist, but then there was a radical change in his worldview, when he realized true Christianity. Zossima’s brother said before his death: “‘Don’t cry, mother,’ he would answer, ‘life is paradise, and we are all in paradise, but we won’t see it; if we would, we should have heaven on earth the next day’”.<sup>53</sup> At first glance, Kirillov is the Antichrist, and the elder Zossima is a great saint, between whom it seems to be nothing in common. However, if you carefully read Dostoevsky’s novels, it is not difficult to discover that there are many close connections between the philosophical worldviews of Kirillov and the elder Zossima. They both believe that the world we live in is paradise. The key is that we must first accept the teachings of Jesus Christ for the whole world could change and become a perfect paradise.

The gnostic theme in Solovyov’s work is well researched. L. M. Karsavin was the first scientist to point out the connection between Russian philosophy and Gnosticism. His famous essay *The Depths of Satan* clearly reveals this hidden relationship of thoughts. In the XX century, A. F. Losev pointed out the connection between Solovyov and Gnosticism. In Soviet times, Solovyov’s works could not be published, and Solovyov’s philosophy was not fully studied. In his work *Solovyov and the Gnostics* A. P. Kozyrev noted: “There are studies in European religious philosophical science on the influence of Gnosticism on Protestant mysticism and the philosophy of German idealism, but there are no special works in Russia on the

---

<sup>53</sup> Dostoevsky F. M. *Brat’ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 14. Leningrad, 1976. p.262.



influence of Gnosticism on Russian philosophy”<sup>54</sup>. However, it is not difficult to find that most of the research on this issue only points to the connection between sophology and Gnosticism in Solovyov’s philosophy, while other topics that may be more important have not been fully studied. As the first professional philosopher in Russia, Solovyov has a huge philosophical system. It is considered that the two most significant topics of Solovyov’s philosophy are sophiology and the theory of the unity of all being (unitotality). Assimilation of his sophology and the theory of the unity of all being leads to real understanding of Solovyov philosophy’s basic spirit.

Before we present Solovyov’s most important ideas, we will analyze his sophology. The legend of Sofia began with the famous Ode to Wisdom in the Proverbs of Solomon. However, from the Christian Church’s point of view, although Sophia is the wisdom of God and she is present in the Old Testament, she is most often identified with the personality of Jesus Christ. Only in Gnosticism did Sophia become an independent person, the “fourth personality” in God, along with the Father, Son and Holy Spirit. This doctrine of the “fourth personality” was best developed by Father Sergei Bulgakov, Solovyov’s follower. Solovyov had a mysterious contact with Sofia as a child. All of Solovyov’s personal mystical experiences are recorded in his poem Three Dates. In his book, *Solovyov and His Time*, Losev wrote: “In this unprecedented original reasoning of Vl. Solovyov we find the idea of Sophia brought to the ultimate generalization, the interpretation of this generalization as socio-historical, and the discretion of the Creator of this social generalization in the Russian people, in contrast to the abstract and speculative interpretation of it in Byzantium, despite the Byzantine origin of Christianity in Russia”<sup>55</sup>. Of course, we cannot deny the importance of Solovyov’s sophiology for his entire philosophical system, but we also need to understand that Solovyov’s sophiology expresses the Gnosticism’s mythological side. We are more interested in the philosophical side of Gnosticism, because it has deeply influenced the entire history of European philosophy. Almost every great philosopher in the history of European philosophy

---

<sup>54</sup> Kozyrev A. P. Solovyov and the Gnostics]. *Nauchnoye izdaniye* [Scientific publication]. Moscow, *Izd. Savin S. A.* [Ed. Savin S.A.], 2007. p.6.

<sup>55</sup> Losev A. F. *VI. Solov'yev i yego vremya* [VI. Solovyov and his time]. Moscow, 2000. p. 221-222.

was deeply influenced by this philosophical tradition.

Solovyov's work, expressing most clearly the religious basis of his philosophical worldview, is a speech *About the Causes of the Decline of the Medieval Worldview*. Solovyov writes: "I find it useful and important to discover that Christianity and the medieval worldview aren't only not the same, but that there is a direct opposite between them. This will also make it clear that the medieval worldview decline causes is not caused by Christianity, but by its wrench, and this decline is not at all terrible for true Christianity".<sup>56</sup> If to look at Solovyov's words literally, then one might think that the philosopher criticizes Catholicism from the Orthodoxal point of view, because the term "medieval" definitely refers to the Catholic worldview; Russian Orthodoxy has never known the "dark" Middle Ages. However, such representation should be considered a misunderstanding. Solovyov wrote a large number of works on theocracy in the 1880s. In these works, he showed a great sympathy for Catholicism; the Russian Orthodox Church even blamed Solovyov as a Catholic. This is, of course, a misunderstanding of Solovyov's ideas, but at least it shows that Solovyov wasn't hostile to Catholicism — on the contrary, he hoped to create a universal Church uniting Orthodox, Catholic and Protestant ones. We believe that the "medieval worldview" mentioned by Solovyov is not a Catholic worldview, but Church Christianity as a whole. According to Solovyov, the Church in our reality remains a "medieval worldview". True Christianity in Solovyov's mind is the future universal Church and the future free theocracy.

Moreover, Solovyov has a very significant text that clearly expresses his understanding of the world, this is his *Three Speeches in Memory of Dostoevsky*. Many scientists believe that Dostoevsky, after returning from hard labor, became an apologist defending the tsarist system and the Orthodox Church. However, Solovyov resolutely rejected this erroneous understanding due to his many years of close contacts with Dostoevsky. Dostoevsky opposed the use of violence to achieve his goals, but he did not oppose the transformation of social reality. Solovyov wrote: "This rightful condemnation referred only to the wrong ways and bad methods of the

---

<sup>56</sup> Solovyov VI. S. *Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya* [On the decline of the medieval world outlook]. Solovyov VI. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1990. p. 339.

social movement, and not to the movement itself, which was necessary and desirable; this condemnation referred to a low-pitched understanding of social truth, to a false social ideal, and not to the search for social truth, not to the desire to realize the social ideal”.<sup>57</sup> In fact, not only the philosophical worldview of Dostoevsky is expressed here, but also the philosophical worldview of Solovyov himself. Solovyov also believes that the world in which we live is imperfect, and expects some kind of mystical transformation of all mankind, that is, its transformation into God-manhood. The future transformed people will live in a free theocracy and fulfill the great commandment of Jesus Christ “to love your neighbor more than yourself”, so that the Kingdom of God will be implemented on earth. Such an understanding of true Christianity is incompatible with the orthodox teaching of the Church, which does not recognize the possibility of achieving perfection in earthly reality.

## **1.2. Reflections of Westernism and Slavophilism about the future of mankind and their influence on F. M. Dostoevsky and Vl. S. Solovyov**

The Russian philosophy of the XIX century was an extremely important source for the worldview of Dostoevsky and Solovyov. At its inception, it was already closely connected with the future of mankind question. The beginning of the philosophical discussion on this topic was actually laid by Chaadaev, who published his first letter from the cycle of Philosophical Letters in the Telescope magazine in 1836, which served as the beginning of an intellectual discussion about the historical destiny of Russia, where one can see individual motives for the question of the future of mankind, which later occupied a number of Russian thinkers, both Westerners Herzen, Turgenev, Chernyshevsky, Belinsky, Dobrolyubov, and Slavophiles Kireevsky, Khomyakov, Aksakov, Samarin, Danilevsky. Their positions reflected in the worldview of Dostoevsky and Solovyov. In a sense, Dostoevsky and Solovyov synthesized Westernistic and Slavophile views; later on the confrontation of these trends in Russian philosophy was no longer relevant. Let's consider in details the influence of predecessors on Dostoevsky and Solovyov positions.

---

<sup>57</sup> Solovyov Vl. S. *Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo* [Three speeches in memory of Dostoevsky]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1989. p. 296.

The question of the future of mankind has been one of the central questions of philosophy. At the same time, people understand the question of the future of humanity in various ways according to different philosophical traditions. In the context of modern Western philosophy, the question of the future of mankind is a question of the philosophy of science and technology, and the future of mankind is understood as scientific, technical and material progress. However, for Russian philosophical tradition, the question of the future of humanity is a question of religious philosophy, and understanding the future of humanity is knowing forms of Christian influence on humanity. Chaadaev believed that humanity would come closer to the right future thanks to the Catholic Church, Khomyakov thought that the Orthodox Church should be at the heart of the movement into the future, but both of them believed that the future of humanity is the Christianity-based unity of people.

Dostoevsky put forward his more radical point of view; in the future, a man will be able to become God and therefore the Church will no longer be needed. Solovyov, in turn, believed that in the future the Orthodox, Catholic and Protestant Churches would unite into one Church, but neither denied that the future of humanity should be determined by Christianity. Chaadaev, Khomyakov, Dostoevsky and Solovyov represent four most dominant trends in Russian philosophy of the XIX century, each of the philosophers believed that the future of humanity is the future of Christianity, so we consider a comparative study of their views on the future of humanity a highly urgent task.

Chaadaev's main work is *Philosophical Letters*, which includes eight letters. In this work, Chaadaev offers both deep understanding and criticism of traditional Russian culture. Chaadaev believed that the future of humanity is the future domination of true Christianity, which will gradually emerge from Catholic Christianity.

We often consider Chaadaev a Westerner thinking that the only contribution he made to Russian philosophy consisted in provoking a debate between Westernism and Slavophilism. However, such an understanding does not give a correct assessment of the significance of Chaadaev's ideas, I. I. Evlampiev notes: "Negative

characteristics of Russian history and the current state of Russian culture contained in the first of the Philosophical Letters are well known to everyone, but in fact they constitute an absolutely secondary and unprincipled component of Chaadaev's system, necessary only in order to identify more clearly the universal criterion for assessing the development of peoples and cultures".<sup>58</sup> Chaadaev was definitely not a Westerner in the usual sense of the word; he was a serious Christian philosopher who drew his Christian philosophy from German idealism and, in particular, from the philosophy of Schelling. Schelling's philosophy contains a deep idea of the unity of all things, which influenced Russian philosophy. In Schelling's philosophy, all things were in unity in their original state, then separated and finally returned to unity. Chaadaev laid down the basic principle of Russian philosophy, that of unitotality, when he wrote: "Yes, there is no doubt, there is absolute unity in the whole totality of beings; this is exactly what we are trying to prove as much as possible. I will say more, this is the creed of every sound philosophy".<sup>59</sup> This principle formulated by Chaadaev was reflected in the philosophical worldviews of Khomyakov, Dostoevsky and Solovyov.

According to Chaadaev, there are two realities. The first reality is the one that we see with the naked eye, a reality that is actually divided, where different people, different social groups, different countries are fighting with each other for their interests, to the extent of a war of all against all. However, there is another reality, a higher reality, in which all things are in a state of eternal unity. In his Philosophical Letters, Chaadaev states: "It is in this unity that all the differences, all the limits that reason sets due to its imperfection and the limitations of its nature are erased: and then in all the infinite multitude of things there remains only one action, the only and universal".<sup>60</sup> It can be stated that Chaadaev was the pioneer of Russian school of the unity of all things, which arose under the impact of German idealism, especially the philosophy of Schelling, and Chaadaev, in turn, influenced the entire Russian philosophy that followed him, especially Khomyakov, Dostoevsky and Solovyov.

---

<sup>58</sup> Evlampiev I. I. *Obraz Iisusa Khrista v filosofskom mirovozzrenii F. M. Dostoevskogo* [The image of Jesus Christ in the philosophical worldview of F. M. Dostoevsky]. St. Petersburg, 2021. p. 293.

<sup>59</sup> Chaadaev P. Y. *Filosoficheskiye pis'ma* [Philosophical letters]. Chaadaev P. Y. *Sobr. soch. V 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 1. Moscow, 1991. p. 377.

<sup>60</sup> Ibid. p. 372.

Now that we have some idea of Chaadaev's cosmological and ontological thought, we will be able to correctly evaluate Chaadaev's ecclesiological doctrine and his thoughts about the future of mankind. Chaadaev sees the imperfection of the real Christian Church, since it is split into three traditions, Orthodoxy, Catholicism and Protestantism, as well as other minor sects and even heresies. However, ideally, the Church should be united. Christ is the Head of the Church, and the Church is the Body of Christ, so, since there is only one Christ, there can be only one Church. According to Chaadaev, in the future, humanity deserves the Church that regained unity, though this unity will arise not through Orthodoxy, but through Catholicism. Chaadaev viewed Catholicism as a Western, advanced form of Christianity, and Orthodoxy as an eastern, backward form of Christianity. Citing slavery as an example, Chaadaev argued that in Europe it was Christianity that freed slaves, and in Russia it was Christianity that caused slavery (serfdom). He wrote: "Finally, it is known that the clergy set an example everywhere by freeing their own serfs, and that the Roman high priests were the first to contribute to the destruction of slavery in the area subordinated to their spiritual administration. Why didn't Christianity have the same consequences with us?"<sup>61</sup> By adopting Orthodoxy from Byzantium, Russia cut itself off from the world civilizational process; Chaadaev wrote: "By the will of disastrous fate, we turned for moral teaching, which was supposed to educate us, to the corrupt Byzantium, to the object of deep contempt of these peoples. Just before that, this family was stolen from the universal brotherhood by an ambitious mind; and we perceived the idea in a form distorted by a human passion"<sup>62</sup>. Chaadaev viewed the Byzantine form of Christianity as completely distorted and completely corrupted, and Russia's acceptance of this false form of Christianity was not really a genuine acceptance of Christianity, but only superficial, so the Russians were a Christian country only superficially.

Only if all mankind, Chaadaev concludes, unites into a kind of true Christianity, then humanity will move towards a better future, "But at present it is important for everyone to know their place in the general system of Christian vocation, i.e. to know

---

<sup>61</sup> Ibid. p. 347.

<sup>62</sup> Ibid. p. 331.

what are the means that they find in themselves and around them in order to cooperate in achieving the goal facing the entire human society as a whole”.<sup>63</sup> Chaadaev’s doctrine is entirely based on his teaching about the unity of all things — it can be even said that Chaadaev’s doctrine has a cosmological, ontological dimension. Chaadaev writes about the spirit of Christianity: “This spirit consists entirely in the idea of merging all moral forces, no matter how many of them there are in the world, into one thought, into one feeling and in the gradual establishment of a social system or Church, which should establish the kingdom of truth among people”.<sup>64</sup> According to Chaadaev, all deviations from the Church traditions are deviations from the unitotality. This idea of Chaadaev had a great influence on Dostoevsky and Solovyov. I. I. Evlampiev notes: “However, of course, the most fundamental thing is the coincidence of Chaadaev’s and Dostoevsky’s ideas about the purpose of history; for Chaadaev, this goal is to overcome the individual isolation of people, their egoism, and the emergence of a mystical unified humanity, in turn merging with the universe and passing at the end of history into a state of paradise, the Kingdom of Heaven, which means the final appearance of God in the form of an “apocalyptic synthesis” of everything that exists”.<sup>65</sup> Whether it was Chaadaev, Dostoevsky or, later, Solovyov, these classical philosophers advocated a future in which all mankind should be united in a community of love in accordance with the great commandment of Jesus Christ saying “love your neighbor as yourself”.

Khomyakov was the most significant Slavophile, and his doctrine of togetherness had a profound influence on Russian philosophy. Khomyakov also believed that the future of humanity is connected with the domination of true Christianity. However, Khomyakov believes that there is one Church in the future of mankind, and this Church is Orthodox. Khomyakov left behind a large number of philosophical and theological treatises, the most famous of which is *The Church Alone*, as well as a number of articles in which various theological issues were discussed. Most of these articles were not published during his lifetime, and, if

---

<sup>63</sup> Ibid. p. 333.

<sup>64</sup> Ibid. p. 321.

<sup>65</sup> Evlampiev I. I. *Obraz Iisusa Khrista v filosofskom mirovozzrenii F. M. Dostoevskogo* [The image of Jesus Christ in the philosophical worldview of F. M. Dostoevsky]. St. Petersburg, 2021. p. 305.

published, then, as a rule, in Europe. Even after Khomyakov's death, it took a long time for the ideas outlined in these articles to be accepted in Russia. Khomyakov's teaching also had a profound influence on Dostoevsky and Solovyov.

Khomyakov's most significant teaching was his doctrine of togetherness, sobornost. Khomyakov's idea of sobornost, unlike Chaadaev's philosophy of the unity of all things, was not borrowed from Western philosophy, but grew directly on the fertile soil of Russian culture. Khomyakov was as familiar with Western philosophy as Chaadaev, but Khomyakov did not share it. Khomyakov also denied the effect of the Hegelian dialectic on his worldview, saying: "Not only have I not borrowed any weapons from Western polemics, but, on the contrary, all my arguments are completely opposite to the arguments that it has used up to now".<sup>66</sup> The word "sobornost" comes from the common Russian word "cathedral". Khomyakov gives the word "sobornost" a rich philosophical and theological meaning. Khomyakov uses the term polyharmonicity to denote the unity of freedom and necessity, in which freedom and necessity are combined into a kind of divine goal. Khomyakov argues that there are two opposing spirits in the history of Christianity, Protestantism, which strives for absolute freedom and therefore sacrifices necessity, and Catholicism, which strives for absolute necessity and therefore sacrifices freedom. On the contrary, the Orthodox Church is a unity of freedom and necessity. At the same time, in later years Khomyakov in his voluminous treatise *Notes on World History* pointed out that there were also two spirits in world history, the Iranian one and the Kushite one. The Iranian spirit strives for absolute freedom and denies necessity, the Kushite spirit strives for absolute necessity and thereby denies freedom. Slavic civilization, on the contrary, represents the unity of freedom and necessity.

During the Russian-Turkish War of 1877 Solovyov published the famous article *The Three Forces*, where he repeated the ideas of Khomyakov. There, Solovyov argues that, if Western secular civilization emphasizes human freedom, and Eastern civilization emphasizes the complete domination of divine providence, then Russia

---

<sup>66</sup> Khomyakov A. S. *Yeshche neskol'ko slov pravoslavnogo khristianina o zapadnykh veroispovedaniyakh. Po povodu raznykh sochineniy latinskikh i protestantskikh o predmetakh very* [A few more words of an Orthodox Christian about Western confessions. Regarding various works of Latin and Protestant on the subjects of faith]. Khomyakov A. S. *Sobr. soch. V 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1994. p. 132.



does not belong to either the East or the West and is the third force in world civilization, having assumed the great historical mission of saving human civilization. Trubetskoy wrote that in this article “there are echoes of those Khomyakov’s articles about Western faiths, where, as the essence of European culture, the self-exaltation of the human principle, the antireligious assertion of human reason and freedom are depicted, the consequence of which is the loss of universal unity, the transformation of organic, internal unity into an external mechanical connection”.<sup>67</sup> It is obvious that Khomyakov’s teaching had a highly great influence on Solovyov and occupied a meaningful place in the entire history of Russian philosophy. In a sense, in the 1870s Solovyov largely repeated the views of the early Slavophiles on the question of Russia’s relations with Europe.

Another crucial Khomyakov’s idea is his teaching about the Church. In the book *The Church Alone*, Khomyakov states: “The visible Church is not the visible society of Christians, but the spirit of God and the grace of the sacraments living in society. Therefore, the visible Church is visible only to the believer, because for the unbeliever, the sacrament is only a rite, and the Church is only society”.<sup>68</sup> Generally speaking, the Church is visible. We can often see magnificent church buildings on the street, and even go inside and see mysterious religious ceremonies. However, this is only a visible aspect of the Church; there is an invisible aspect of the Church that is more fundamental in comparison. The invisible aspect of the Church is the close communication between believers. In the book *The Church is One*, Khomyakov states: “For as God is one, so is the Church one, and there is no division in it. Therefore, the Church is called Orthodox, or Eastern, or Greek-Russian”.<sup>69</sup> Khomyakov believes that in reality the Orthodox Church is not perfect, and that even the Orthodox Church has various problems. However, in the future of humanity, the Orthodox Church will certainly take on the great task of uniting the Catholic and Protestant Churches of the West. This is not only the historical mission of the

---

<sup>67</sup> Trubetskoy E. N. *Mirosozertsaniye V. S. Solov'yeva* [The world outlook of V. S. Solovyov]. In 2 volumes. Moscow, 1995. p. 77.

<sup>68</sup> Khomyakov A. S. *Tserkov' odna* [There is only one church]. Khomyakov A. S. *Sobr. soch. V 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1994. p. 12.

<sup>69</sup> *Ibid.* p. 23.

Orthodox Church, but also the one of the Russian people.

Chaadaev's and Khomyakov's understanding of the humanity's future has both similarities and differences. They are similar in their common belief that the future of humanity is connected with a deep unity of people based on Christianity. The difference is that Chaadaev believed that now the basis of this unity is being created by the Catholic Church, although Khomyakov believed that this unity would arise on the basis of the Orthodox Church. When the first letter from Chaadaev's Philosophical Letters was published in the Telescope magazine, Khomyakov immediately responded, claiming in a private letter to a friend that the ideas of Philosophical Letters were an insult to Chaadaev himself: "You were surprised, my friend, by the article of Philosophical Letters published in the 15th issue of Telescope, you were even offended by it; you involuntarily repeat, are we really so insignificant compared to Europe, are we really like foster children in the common family of mankind?"<sup>70</sup> This dispute was resolved only in the philosophical worldview of Dostoevsky and Solovyov.

Khomyakov sharply criticized Western forms of Christianity, with his criticism of Protestantism surpassing that of Catholicism, and some of Khomyakov's major theological treatises were a form of polemic with Protestants. Khomyakov begins by denying the starting point of the Protestant doctrine, which amounts to a protest against Catholicism: "What is Protestantism? Will it be said that its distinctiveness lies in the very act of protest presented on the issue of faith? But if so, then the Protestants would be the apostles and martyrs who protested against the errors of Judaism and against the lies of Idolatry; all the fathers of the Church would have been Protestants, for they, too, protested against heresies; the whole Church would have been constantly in Protestantism, for the Church, too, constantly, in all ages, protests against the errors of every age. It is clear that the word Protestant does not define anything"<sup>71</sup>. Khomyakov did not see the point in the concept of Protestantism, which

---

<sup>70</sup> Khomyakov A. S. *Neskol'ko slov o Filosoficheskoy pis'me (Napechatannoy v 15 knizhke "Teleskopa") (Pis'mo k g-zhe N.)* [A few words about the Philosophical letter (Printed in the 15th book of "Telescope") (Letter to Mrs. N.)]. Khomyakov A. S. *Sobr. soch. V 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 1. Moscow, 1994. p. 449.

<sup>71</sup> Khomyakov A. S. *Yeshche neskol'ko slov pravoslavnogo khristianina o zapadnykh veroispovedaniyakh. Po povodu raznykh sochineniy latinskikh i protestantskikh o predmetakh very* [A few more words of an Orthodox Christian about

expressed only a protest against old doctrines, without expressing any new ones. Khomyakov not only rejected the Protestant doctrine, but also offered criticism of the Protestant liturgy: “Enter the Protestant church. Is it not in perfect solitude that the worshipper stands in it? Apart from the music and the conventional rite, does an individual feel connected by anything else with the congregation of worshippers? Does it refer to the meeting as something like that?”<sup>72</sup> It is obvious that Khomyakov implemented his own principle of sobornost here. Khomyakov argues that the Protestant liturgy does not conform to the principle of sobornost and does not achieve unity of freedom and necessity. Khomyakov believed that in the Protestant liturgy there is only freedom, not necessity, and that every person is an isolated atom. On the contrary, in the Catholic Liturgy there is only necessity, not freedom, and everyone is obliged to obey the absolute authority of the Roman Pontiff. In the Orthodox liturgy, on the other hand, there is both freedom and necessity, and each person attains mystical unity with God and with the entire universe.

However, there is some hidden internal contradiction in the doctrine of Slavophilism, not noticed by early Slavophiles such as Kireevsky and Khomyakov. They claim that Orthodoxy is not only the religion of the Russian people, but also a universal religion. The historical mission of the Russian people is not only to assert its Orthodox position, but also to ensure that Western society equally accepts Orthodoxy. Thus, the ideological differences between Slavophiles and Chaadaev turn out to be superficial. Trubetskoy wrote about Khomyakov: “But thereby Slavophilism has turned into its opposite, the universalism in its understanding of the Russian national task brings him closer to the antipode of Slavophilism, Chaadaev”.<sup>73</sup> Both Slavophiles and Chaadaev advocated the formation of a community of love for all mankind in the future, though Slavophiles attributed this to the transformation of the Orthodox Church, and Chaadaev discerned the process through the transformation of

---

Western confessions. Regarding various works of Latin and Protestant on the subjects of faith]. Khomyakov A. S. *Sobr. soch. V 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1994. p. 35.

<sup>72</sup> Khomyakov A. S. *Neskol'ko slov pravoslavnogo khristianina o zapadnykh veroispovedaniyakh. Po povodu odnogo poslaniya parizhskogo arkhiyepiskopa* [A few words of an Orthodox Christian about Western religions. Concerning one message from the archbishop of Paris]. Khomyakov A. S. *Sobr. soch. V 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1994. p. 88.

<sup>73</sup> Trubetskoy E. N. *Mirosozertsaniye V. S. Solov'yeva* [The world outlook of V. S. Solovyov]. In 2 volumes. Moscow, 1995. p. 78-79.

the Catholic Church. Slavophiles and Chaadaev in their understanding of the future of mankind come to a certain unity. Slavophiles believe that Orthodoxy belongs not only to Russia, but also to the whole world. It is obvious that the Slavophiles, like Chaadaev, had a certain cosmopolitan sensitivity. In fact, this goes beyond the proper Slavophile position and merges with the doctrine of Westernism. This joint work marked the formation of Russian philosophy in the XIX century, and it was Dostoevsky and Solovyov who completed this great work. Trubetskoy summed it up by saying: “However, the relationship with Chaadaev is clearly outlined much earlier, from the very first steps of Solovyov in the literary field. From the very beginning, two opposing currents of Russian thought merge into one stream in his teaching. And what we have here is not an external, mechanical, but an internal, organic union of opposites. For the Slavophile point of view must naturally, by virtue of its internal logical development, pass into that Christian universalism with no place for a narrowly nationalist point of view”.<sup>74</sup> It should be noted that Solovyov, although younger, realized the problem earlier than Dostoevsky. Subsequently, Dostoevsky repeated this idea of Solovyov in his own works, especially in his Pushkin Speech (1880).

The significance of Slavophile views for Dostoevsky can be understood through the statements coming from two of his famous heroes, Prince Myshkin in the novel *The Idiot* and Shatov in the novel *Demons*. Prince Myshkin is undoubtedly a positive figure whose words can to some extent reflect the philosophical worldview of Dostoevsky himself. However, it is highly interesting that Dostoevsky portrays Prince Myshkin as an extreme Slavophile, which contrasts sharply with his later writings. Myshkin did not just consider Catholicism a distorted form of Christianity, but went so far as to deny its belonging to Christianity in the broadest sense of the word. According to Myshkin, too much ancient paganism was mixed with Roman Catholicism, which spoiled spirituality completely. Prince Myshkin believes that Roman Catholicism is not Christianity, saying “...That’s first, and second, Roman Catholicism is even worse than atheism itself, that’s my opinion! Yes, that’s my

---

<sup>74</sup> Ibid. p. 80.

opinion! Atheism only preaches a zero, but Catholicism goes further: it preaches a distorted Christ, a Christ it has slandered and blasphemed, a counter Christ! It preaches the Antichrist, I swear to you, I assure you! That is my personal and longstanding conviction, and it has tormented me".<sup>75</sup> For Myshkin, the biggest problem of Roman Catholicism was its alliance with politics. Roman Catholicism's attempts to effect secular politics were indistinguishable from ancient paganism. Dostoevsky's position during this period is highly similar to that of early Slavophiles such as Kireevsky and Khomyakov.

In the novel *Demons*, Stavrogin's disciple Shatov inherits this idea from Prince Myshkin. Shatov retells Stavrogin's words, which speak more about Shatov's own worldview, because Shatov fully accepts these words of Stavrogin: "But didn't you tell me that if you mathematically proved to you that the truth excludes Christ, you'd prefer to stick to Christ rather than to the truth?"<sup>76</sup> This passage is actually a quote from Dostoevsky's own early letters. In the letter already quoted above, Dostoevsky says: "there is nothing lovelier, deeper, more sympathetic, more rational, more manly, and more perfect than the Saviour; I say to myself with jealous love that not only is there no one else like Him, but that there could be no one. I would even say more: If anyone could prove to me that Christ is outside the truth, and if the truth really did exclude Christ, I should prefer to stay with Christ and not with truth"<sup>77</sup>.

In *Demons*, Dostoevsky expresses his faith through the mouth of Shatov. Shatov then proceeds to an extensive exposition of his own Church doctrine. First of all, Shatov says that every nation has its own God, and the more individual a nation is, the more it has its own distinctive form of God, and only when a nation dies, it loses its own form of God, saying: "It's a sign of the decay of nations when they begin to have gods in common. When gods begin to be common to several nations the gods are dying and the faith in them, together with the nations themselves".<sup>78</sup> Stavrogin, in

---

<sup>75</sup> Dostoevsky F. M. *Idiot*. [The Idiot]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 8. Leningrad, 1973. p. 450.

<sup>76</sup> Dostoevsky F. M. *Besy* [Demons]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 10. Leningrad, 1974. p. 198.

<sup>77</sup> Dostoevsky F. M. *Pis'ma 1832-1859 gg.* [Letters 1832-1859]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 28. *Kniga 1*. [Book 1]. Leningrad, 1985. p. 69.

<sup>78</sup> Dostoevsky F. M. *Besy* [Demons]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in

response to Shatov's teaching, argues that Shatov reduces God to ethnicity. But Shatov does not accept Stavrogin's accusation that he reduces God to a nation: "On the contrary, I raise the people to God. And has it ever been otherwise? The people are the body of God".<sup>79</sup> Thus, it becomes clear that Dostoevsky actually conveys his philosophical worldview through Shatov. Dostoevsky once again expressed this doctrine in his novel *The Brothers Karamazov* through the mouth of Ivan Karamazov, who claims that in the future the Church will completely absorb the state and the whole society will become a Church. Of course, the Church in Dostoevsky's text is not a visible cathedral or a hierarchical Church organization, but simply a communication of love between people, which we should keep in mind. Thus, Dostoevsky maintained a certain Slavophile orientation until the writing of his novel *Demons*.

However, in Dostoevsky's *Pushkin Speech*, this Slavophilic tendency was completely eliminated. Dostoevsky argued there that Slavophilism and Westernism were mistakes in the history of Russian philosophy; although they mattered for their time, by the time Dostoevsky read his *Pushkin Speech* (1880), Slavophilism and Westernism in their isolation had become false ideas. As for this seemingly sudden change in Dostoevsky's thinking, Trubetskoy asked a remarkable question: "In 1880, when this speech was delivered, Dostoevsky knew perfectly well that his thought was not new: he directly admitted that it had been 'expressed more than once' before him. But, the question is, by whom? Dostoevsky, obviously, could not here mean himself, his own earlier works. When the author of *Demons* and *The Idiot* thought that Christ was unknown to the West and the world should be saved "only by Russian thought, Russian God and Christ", he was obviously far from concluding that the dispute between Slavophilism and Westernism was a simple historical misunderstanding".<sup>80</sup> For us, the answer to this question is already obvious. Solovyov's ideas had a profound influence on Dostoevsky during this period, forcing him to think more deeply about Russia's relations with Europe.

---

30 volumes]. Vol. 10. Leningrad, 1974. p. 198-199.

<sup>79</sup> Ibid. p. 199.

<sup>80</sup> Trubetskoy E. N. *Mirosozertsaniye V. S. Solov'yeva* [The world outlook of V. S. Solovyov]. In 2 volumes. Moscow, 1995. p 82.

Solovyov was the founder of the Russian philosophy of the Silver Age. One day he sent his master's thesis *The Crisis of Western Philosophy (Against the Positivists)* to Dostoevsky, who highly appreciated the ideas contained in this work. Then Dostoevsky gradually became Solovyov's mentor and friend. In a sense, we can say that Dostoevsky is Solovyov's teacher, and Solovyov is Dostoevsky's disciple. Russian religious philosophy was profoundly influenced by both Dostoevsky and Solovyov, and the intellectual relationship between them is an important issue in the study of Russian philosophy. Dostoevsky believed that in the future humanity, man himself could become God, and the Church would no longer be needed. But Solovyov saw the future of mankind, in which Orthodoxy, Catholicism and Protestantism would be reunited into a single Church, which all mankind should serve. Solovyov was a classical universalist, in whose teaching there was no significant difference between Orthodoxy, Catholicism and Protestantism, and the most important thing was the creation of an ecumenical Church. In this universal Church, it is not sectarianism that is significant, but the communion of love between people, ultimately fulfilling the great commandment of Jesus Christ, "love your neighbor as yourself". Solovyov had already put forward this idea in *The Three Forces*, written in 1877, during the Russian-Turkish war, and subsequently it was constantly deepening. Trubetskoy notes that the years 1877-1880 were the period of the greatest closeness of Dostoevsky and Solovyov. Thus, Trubetskoy argues that Dostoevsky was influenced by Solovyov during this period and also began to think about the question of the universal Church. Dostoevsky's teaching about the universal Church is reflected not only in Pushkin's *Speech*, but also in his novel *The Brothers Karamazov*, written in later years. In this novel, Dostoevsky, through the mouth of his protagonist Ivan Karamazov, expresses the same idea of the universal Church, according to which in the future all mankind should abandon religious disputes and unite in a community of love.

Chaadaev, Khomyakov, Dostoevsky and Solovyov believed that the future of humanity lays in Christianity-based unity, but they understood the future of Christianity in different ways. Chaadaev believes that the future of Christianity must

go through the transformation of the Catholic Church. Khomyakov believes that the future of Christianity should go through the transformation of the Orthodox Church. Of course, we should note that although they talk about the Catholic and Orthodox Churches, in reality they are talking only about the brotherhood of love in humanity. Dostoevsky believed that in the future humanity would be able to become God itself, and the Church would no longer be needed. Solovyov believed that in the future the Churches of the world would be united into one Church, uniting Orthodox, Catholic and Protestant, and that religious disputes would no longer exist. Chaadaev, Khomyakov, Dostoevsky and Solovyov represent four main trends in Russian philosophy, which together formed the theoretical basis of philosophy in the culture of the Silver Age.

From all that has been said above, the theoretical sources on which Dostoevsky and Solovyov relied become clear. Undoubtedly, the brilliant achievements of Russian philosophy of the XIX century are closely connected with the great traditions of European philosophy. For example, the doctrine of all-encompassing unity of Spinoza and Schelling profoundly influenced Solovyov's metaphysics, and also to a certain extent influenced Dostoevsky's opinion about the unity of all mankind in the future, together with his idea of the brotherhood of love. Later, Fichte's religious and philosophical teaching also profoundly impacted Dostoevsky's studies about history and religion. Through Dostoevsky, it also influenced Solovyov's philosophical worldview. It is especially important to see the significance for the history of European philosophy of Gnosticism, which in ancient times was condemned by church Christianity as heresy, but in reality it was the oldest and undistorted form of Christian teaching. In a sense, the entire history of European philosophy can be seen as a struggle between this oldest form of Christianity and ecclesiastical Christianity. The philosophy of the French Enlightenment failed to create a deep and meaningful teaching about man and society. Kant, Fichte, Schelling and Hegel are the only ones who really returned to the traditions of true Christianity and expressed it in their philosophy. It was precisely with this content that German philosophy particularly strongly influenced Dostoevsky and Solovyov.



In Russian philosophy, the thought of Dostoevsky and Solovyov was mostly stimulated with the ideas of Westernism and Slavophilism. Westernism and Slavophilism are the first philosophical trends in the history of Russian philosophy that began to explore the future of Russia and of the humanity. Westernism advocated that Russia should follow the Western European path of development, Slavophilism, on the contrary, does not accept the Western European model for Russia and adhere to the glorious traditions of the Slavic peoples. Nevertheless, whether Westerners or Slavophiles, they are deeply aware that in the future all mankind must unite to form a brotherhood of love based on Christianity. Westernism and Slavophilism laid a solid foundation for discussing the future of humanity in the history of Russian philosophy; it was on this basis that Dostoevsky and Solovyov began to discuss this issue.

## CHAPTER 2. THE FUTURE OF MANKIND IN THE WORKS OF F. M. DOSTOEVSKY

In Dostoevsky's worldview, the basis of ideas about the positive future of mankind is the belief in immortality. Those heroes who believe in immortality usually believe in the positive future of humanity, and those who do not believe in immortality see the future of humanity in gloomy tones. So, in the novel *Crime and Punishment*, Raskolnikov, believing that immortality is unattainable, comes to a gloomy vision of the future of humanity; Sonya Marmeladova, in turn, believes in the possibility of eternal life and at the same time believes in the future of humanity in its ideal expression. In the novel *The Idiot*, Prince Myshkin also consistently believes in immortality and strictly follows the commandment of Jesus Christ "love your neighbor as yourself"; these two ideas are closely related. Ippolit Terentyev believes in immortality, but, in his opinion, it is worse than the real life, so he does not see a positive future for humanity. On the other hand, Kirillov, one of the brightest heroes of the novel *Demons*, also believes in immortality; the future life, in his opinion, will be much better than the real one, and therefore he is full of hopes that the future of humanity will be virtuous.

These differences in the representations of Dostoevsky's characters may reflect the philosophical ambivalence of the writer himself. He painfully pondered these questions until his last novel, *The Brothers Karamazov*, where his ideologue hero Ivan Karamazov still continues to look for the solution. In his reflections, Ivan comes to the conclusion that the solution to the immortality problem directly determines the solution of the problem of the future of humanity. Therefore, for a more complete understanding of Dostoevsky's philosophy, it is first necessary to consider his attitude to the question of immortality, in order to later move on to the related topic of the future of mankind.

## 2.1. The idea of immortality as the basis of faith in the future of mankind (Crime and Punishment)

First, it is worth considering the writer's attitude to the issues of immortality and the future of mankind in his novel *Crime and Punishment*, which has gained worldwide fame. We will look at the ideas of the immortality of the main character of the novel, Rodion Raskolnikov, and try to find out what motivates him to embark on the path of crime; we will also discuss how Sonya Marmeladova, living in incredible suffering, can remain faithful to God's commandments throughout her life. At the same time, we will also pay attention to the ideas of the eternal immortality of other characters in this novel. At the end of the section, we will discuss Dostoevsky's own ideas of immortality and clarify exactly how immortality is connected with the future of humanity in the writer's worldview<sup>81</sup>.

In the novel *Crime and Punishment*, the writer conveys his thoughts about the future of humanity through Raskolnikov's reflections on the meaning of human life. Dostoevsky proves that the problem of the existence of all mankind can only be solved together with the determination of an individual fate. However, a person has a perspective comparable in duration to the existence of humanity only if he knows about his immortality; in this sense, Dostoevsky connects the problem of the future of humanity with the problem of immortality.

Dostoevsky shows that the future of heroes is largely determined by their religious beliefs. The most important problem of the novel is the question of whether Raskolnikov believes in God. Since Raskolnikov commits murder intentionally, this seems to unequivocally indicate his disbelief in God. However, the connection between Raskolnikov's act and his religious faith is much more complicated.<sup>82</sup> Let's pay attention to Raskolnikov's words. Investigator Porfiry Petrovich asks Raskolnikov three direct questions — does he believe in the New Jerusalem; does he

<sup>81</sup> See: Li Tianyun. *Budushcheye i bessmertnye v religioznoy filosofii F. M. Dostoevskogo (po romanu "Prestupleniye i nakazaniye")* [Future and immortality in the religious philosophy of F. M. Dostoevsky (based on the novel *Crime and Punishment*)]. *Solov'yevskiy issledovaniya* [Solovyov Studies]. 2020. No. 1 (65). p. 137-149.

<sup>82</sup> See: Stepanyan K. A. *Putevoditel' po romanu F. M. Dostoevskogo "Prestupleniye i nakazaniye": Uchebnoye posobiye* [A guide to the novel by F. M. Dostoevsky "Crime and Punishment": a study guide]. Moscow, *Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta* [Moscow University Publishing House], 2014.

believe in God; does he believe in the resurrection of Lazarus. Raskolnikov answered all the questions in the affirmative. Moreover, the text states that Raskolnikov was not afraid to meet the eyes of the investigator: “‘I do’, repeated Raskolnikov, raising his eyes to Porfiry”<sup>83</sup>. This testifies to his clear conscience, he really sincerely believes in the New Jerusalem and God. It is worth noting that Raskolnikov himself mentions the New Jerusalem, and Porfiry asks him about his faith in God; Raskolnikov gives an affirmative answer. Raskolnikov answers evasively only the question about Lazarus’ resurrection. In any case, Raskolnikov made it clear to the investigator that his attitude to God was extremely unequivocal.

It is highly important to note Raskolnikov’s behavior. He prayed before going to the police station for the first time, “He was flinging himself on his knees to pray, but broke into laughter — not at the idea of prayer, but at himself”<sup>84</sup>. According to the hero, prayer is sacred and effective, God exists, but man himself is imperfect and not always worthy of communion with God; becoming a carrier of sin, he loses his mysterious connection with God. Therefore, in the future Raskolnikov asks twice to pray for him, but he does not pray himself. The first time this happens on the night of the death of Marmeladov, Sonya’s father, when Raskolnikov gave all his money to her mother Katerina. After that, Sonya sent her sister Polenka to catch up with him to find out his name, and Raskolnikov asked Polenka to pray for him: “Polenka, my name is Rodion. Pray sometimes for me, too. ‘And Thy servant Rodion,’ nothing more”<sup>85</sup>. The second time, before a voluntary appearance in the police. Raskolnikov comes to say goodbye to his mother and asks her to pray for him: “No, but kneel down and pray to God for me. Your prayer perhaps will reach Him”<sup>86</sup>. According to Raskolnikov, mother and Polenka are the embodiment of the Christian spirit, and although they may have lost their inner connection with God, he still listens to their prayers. In general, we can say that Raskolnikov has not become a nihilist, he still has

---

<sup>83</sup> Dostoevsky F. M. *Prestupleniye i nakazaniye* [Crime and Punishment]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 6. Leningrad, 1973. p C. 201.

<sup>84</sup> Ibid. p. 74.

<sup>85</sup> Ibid. p. 147.

<sup>86</sup> Ibid. p. 397.

faith in God. However, at the same time, there is a vivid idea of the future of humanity in his mind, and this is what leads him to crime.

Raskolnikov divides all people into two categories, “ordinary” and “extraordinary”. Moreover, in order to realize the future of humanity, “extraordinary” people have the right to dominate and even kill “ordinary” people. Here is how he expounds to the investigator the essence of his theory: “The first category is always the man of the present, the second the man of the future. The first preserve the world and people it, the second move the world and lead it to its goal. Each class has an equal right to exist”<sup>87</sup>. Raskolnikov considered himself to be in the second category, the one of “extraordinary” people, and therefore, in order to bring the good future of humanity closer, he killed an old pawnbroker. He decides to surrender voluntarily, not because he realized the fallacy of his theory, but because he made a mistake in assessing himself; he turned out to be an “ordinary” person and, therefore, according to his own theory, had no right to kill. Raskolnikov considered the old woman he killed to be a “louse”, but after committing the crime he turned out to be an even more insignificant louse. Having given three reasons why he considered himself a louse, he ends his self-condemnation as follows: “‘And what shows that I am utterly a louse’, he added, grinding his teeth, ‘is that I am perhaps viler and more loathsome than the louse I killed, and I felt beforehand that I should tell myself so after killing her’.”<sup>88</sup> With these words Raskolnikov admits that he is an “ordinary” person and has no right to kill, but this does not mean at all that he renounces his theory and admits that real “extraordinary” people also have no right to kill. Xu Fenglin, Peking University’s professor at the Faculty of Philosophy, notes that it was “not Sonya’s religious sermon, but her love that contributed to Raskolnikov’s confession and voluntary appearance. But love changed only his external behavior, resolving the issue of serving his sentence, and not the issue of pleading guilty”<sup>89</sup>. Dostoevsky writes about this directly in the epilogue of the novel: “...a light of infinite happiness

---

<sup>87</sup> Ibid. p. 200-201.

<sup>88</sup> Ibid. p. 211.

<sup>89</sup> Xu Fenglin. “*Prestupleniye i nakazaniye*” i pravoslaviye [“Crime and Punishment” and Orthodoxy]. *Russkaya literatura i iskusstvo* [Russian Literature and Art]. 2017. No. 2. p. 20.

came into her eyes. She knew and had no doubt that he loved her beyond everything and that at last the moment had come”.<sup>90</sup> Nevertheless, this does not mean at all that Raskolnikov abandoned his theory. Why do such thoughts arise in a person who believes in God?

Investigator Porfiry is one of those who deeply understood Raskolnikov. Although he was not close to him before the main events of the novel, he immediately deeply felt Raskolnikov’s religious faith, that’s why he told him: “I regard you as one of those men who would stand and smile at their torturer while he cuts their entrails out, if only they have found faith or God”<sup>91</sup>. It follows from our previous analysis that Porfiry could not claim that Raskolnikov does not believe in God, but the investigator comes to the conclusion that Raskolnikov’s faith is erroneous, that his God is distorted, that he has no true faith, he has not found the true God. Porfiry, of course, was an “ordinary” person, and everything he said to Raskolnikov, he said on the basis of generally accepted Orthodox teaching, although he expressed it as his point of view. Porfiry draws our attention to the fact that Raskolnikov has his own religious worldview, different from the generally accepted one, and this is what led him to the crime. We will try to reveal the meaning of Raskolnikov’s worldview.

Firstly, Raskolnikov believes in God, but his God is not a God-man, but a Man-God, not the God who becomes a man, but a man who becomes God. Raskolnikov means that “non-ordinary” people are somehow close to the God of traditional Christianity; the God of traditional Christianity sacrifices himself on the cross, and Raskolnikov sees in this act the same will that leads unusual people to crime. In the novel *Demons* Kirillov says almost identically: “If God exists, all is His will and from His will I cannot escape. If not, it’s all my will and I am bound to show self-will”<sup>92</sup>. The only difference between the heroes of the two novels is that Kirillov chose suicide, and Raskolnikov chose murder. However, after admitting what he had

---

<sup>90</sup> Dostoevsky F. M. *Prestupleniye i nakazaniye* [Crime and Punishment]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 6. Leningrad, 1973. p. 421.

<sup>91</sup> *Ibid.* p. 351.

<sup>92</sup> Dostoevsky F. M. *Besy* [Demons]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 10. Leningrad, 1974. p. 470.

done, Raskolnikov changed his thoughts. Now he is sure that “extraordinary” people should not be murderers, true great people achieve their goals even without such radical means, they are revered just like the Sun, because they have achieved the unity of God and humanity. This is what Porfiry says to Raskolnikov: “Be the sun and all will see you. The sun has before all to be the sun.”<sup>93</sup> With this phrase, Porfiry places some hope on Raskolnikov supposing that he can become the Sun in the future, and, in fact, at the end of the novel Raskolnikov seems to be slowly moving along the path of creating himself as a new personality. He makes an attempt to become a real “higher personality” in Dostoevsky’s understanding. These true “higher personalities” do not resort to violent domination, but influence others with the help of some mysterious spiritual force. I. I. Evlampiev writes about this: “The tragedy of Raskolnikov is not that he wants to become a “higher” person (“higher type”), but that he finds the wrong way to this goal”<sup>94</sup>. Having admitted his guilt, Raskolnikov seems to be able to become a real “higher personality”.

Secondly, Raskolnikov understands the idea of a New Jerusalem in his own way. This idea comes from the Revelation of John the Theologian, which says that a new city will descend from heaven when the world ends, and the saved will live in this city. Revelation says: “And I, John, saw the Holy City, the new Jerusalem, coming down out of heaven from God, prepared as a bride beautifully dressed for her husband” (Rev 21:2). Raskolnikov says to investigator Porfiry: “In fact, all have equal rights with me, and /vive la guerre éternelle/ till the New Jerusalem, of course!”<sup>95</sup> In response, Porfiry asks whether Raskolnikov believes in the New Jerusalem, and Raskolnikov replies that he does. However, Raskolnikov’s New Jerusalem is different from the Christian New Jerusalem, since Raskolnikov’s New Jerusalem must realize the earthly destiny of mankind, that is, it sets the *historical*, not the *superhistorical* ideal of the future of mankind. Raskolnikov fell seriously ill in

---

<sup>93</sup> Dostoevsky F. M. Prestupleniye i nakazaniye [Crime and Punishment]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 6. Leningrad, 1973. p. 352.

<sup>94</sup> Evlampiev I. I. “Vysshniye” i “nizshniye” tipy Dostoevskogo (ob odnoy vazhnoy teme “Dnevnik pisatelya”) [“Higher” and “lower” types of Dostoevsky (about one important topic of the Writer’s Diary)]. *Dostoevskiy i mirovaya kul’tura* [Dostoevsky and world culture]. Almanac No 30 (2). Saint Petersburg, 2013. p. 304.

<sup>95</sup> Dostoevsky F. M. Prestupleniye i nakazaniye [Crime and Punishment]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 6. Leningrad, 1973. p. 201.

hard labor, at that time he had a dream that the whole of Europe would be infected with a terrible disease, the essence of which is that all people insist on personal truth and kill each other for it. However, the story should not have ended there either, and Raskolnikov continued to dream: “Only a few men could be saved in the whole world. They were a pure chosen people, destined to found a new race and a new life, to renew and purify the earth, but no one had seen these men, no one had heard their words and their voices”<sup>96</sup>. These people are the above-mentioned highest people, they are the embodiment of Raskolnikov himself and his thoughts about the ideal historical development. According to Raskolnikov, they will make up a New Jerusalem.

In these representations, one can find a reflection of the thoughts belonging to one of the German classical philosophy representatives, I. G. Fichte, which he outlined in his work *The Main Features of the Modern Era* (1806). In this book, Fichte identifies five epochs of the world history in which humanity had to be in direct unity first, then to experience a split and absolute separation and, eventually, unite in the end. Fichte wrote: “The whole way that humanity passes through this series in this world is nothing but a return to the stage at which it stood at the very beginning; returning to the original state is the goal of the whole process”<sup>97</sup>. Dostoevsky was well acquainted with Fichte’s philosophy, his view of the history of mankind. The fifth stage of Fichte’s world history is Dostoevsky’s New Jerusalem. The whole disintegrated human world is reunited in it. The ideas outlined by Fichte in his book *The Main Features of the Modern Era* eventually became one of the main sources of the philosophy of history in Russia.<sup>98</sup> Raskolnikov’s crime was committed in order to build such a New Jerusalem within the framework of history. It is noteworthy that after confessing to the crime, he still insisted on this idea, and in this sense he remained outside the Orthodox teaching, which placed the New Jerusalem outside of history and earthly life in general.

---

<sup>96</sup> Ibid. p. 420.

<sup>97</sup> Fichte I. G. *Osnovnyye cherty sovremennoy epokhi* [Fichte I. G. Main features of the modern era]. Fichte I. G. *Sobr. soch. V 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. St. Petersburg, 1993. p. 370.

<sup>98</sup> See: Belopolskiy V. N. *Dostoevskiy i filosofskaya mysl' yego epokhi* [Dostoevsky and the philosophical thought of his era]. Rostov-on-Don, 1987.



Thirdly, the reason for Raskolnikov's crime was the absence of a vital link in his religious worldview, that is the idea of immortality. The reflections of Dostoevsky and his hero on this topic go back to one of the postulates of pure critical reason in I. Kant's book, *Criticism of Practical Reason* (1788). In his work, Kant formulated the antinomy of practical reason; in the empirical world, as a rule, moral people do not have happiness, happy people do not have morality, which cannot be accurately justified by human reason. To resolve this antinomy, Kant put forward the postulates of pure practical reason, which include the existence of God and the immortality of the soul. He believed that only faith in a veracious God and faith in the immortality of the soul guarantee that morality and happiness in life will become one, at least after death, and only then will people have the opportunity to become truly virtuous in this world. Kant states in his book that morality and happiness require infinite progress, "but this infinite progress is possible only if we allow the existence and personality of a rational being to continue indefinitely (this existence is called the immortality of the soul)".<sup>99</sup>

This Kant's idea was of great importance for Russian literature and philosophy. As we mentioned earlier, when investigator Porfiry asked Raskolnikov whether he believed in the New Jerusalem and in God, Raskolnikov answered quite clearly, but when Porfiry asked whether he believed in the resurrection of Lazarus, Raskolnikov began to evade the answer and asked: "Why do you ask all this?"<sup>100</sup> Porfiry has to ask this question again. Obviously, Raskolnikov did not believe in the resurrection of Lazarus and did not think about immortality. Sonya, like Raskolnikov, was forced to bear the heavy burden of sin for the sake of her family, but Sonya is not capable of crime because she believes in eternal life. Despite the fact that her life is difficult, she believes that after death she will be able to find some peace and happiness. Sonya reads to Raskolnikov the story of Lazarus' resurrection in the Gospel of John in the hope that he, too, will believe in eternal life, but Raskolnikov does not accept Sonya's religion. Raskolnikov does not believe in the idea of eternal life and therefore cannot

<sup>99</sup> Kant I. *Kritika prakticheskogo razuma* [Criticism of practical reason]. Kant I. *Sobr. soch.* V 6 t. [Kant I. Works, in 6 volumes]. Vol. 4. Part 1. Moscow, 1965. p. 455.

<sup>100</sup> Dostoevsky F. M. *Prestupleniye i nakazaniye* [Crime and Punishment]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 6. Leningrad, 1973. p. 201.

endure the experience of worldly suffering: *it is the desire to solve the problem of this suffering here and now that makes him commit murder*. It was the absence of the idea of immortality that led his thought of a possible prosperous future of mankind to the collapse. Raskolnikov's inability to believe in the ideal of a prosperous future of mankind became the tragedy of his faith.

M. M. Bakhtin considered Dostoevsky's novels to be polyphonic works in which each character expresses his unique point of view, and all of them do not constitute a single worldview and cannot be attributed to the author himself.<sup>101</sup> This statement of Bakhtin remains controversial, since it is difficult to assume that Dostoevsky, one of the greatest thinkers of Russia, did not try to express his original worldview in his works. However, Bakhtin's opinion, at least, makes us admit that every character in Dostoevsky's novel has the right to his own word. Not only Raskolnikov has a philosophical view of the future, but also other characters in the novel, such as Razumikhin, Sonya, her father Marmeladov, her mother Katerina and Svidrigailov. Their reflections on the future of humanity also have profound philosophical implications, which are important to remember.

Razumikhin is the closest character to Dostoevsky in thinking about the future of mankind. He differs from Raskolnikov: he did not kill anyone, on the contrary, he was a reliable friend and husband. Through Razumikhin, Dostoevsky expresses some of his thoughts close to Raskolnikov's, which followed his confession and repentance. Razumikhin criticizes the ideas of utopians popular in Russia at that time: "They don't recognise that humanity, developing by a historical living process, will become at last a normal society, but they believe that a social system that has come out of some mathematical brain is going to organise all humanity at once and make it just and sinless in an instant, quicker than any living process!"<sup>102</sup> It can be seen that Razumikhin does not deny social development and does not argue with the fact that the modern social system is imperfect. However, he believes that social development should be based on living historical laws, and not on a model developed by a

<sup>101</sup> See: Bakhtin M. M. *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's poetics], 1979. Bakhtin M. M. Works, in 7 vol., Moscow, 1997–2012. Vol. 6.

<sup>102</sup> Dostoevsky F. M. *Prestupleniye i nakazaniye* [Crime and Punishment]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 6. Leningrad, 1973. p. 197.

mathematical mind.

Sonya represents the future of humanity in accordance with Orthodox teaching, to which she is deeply committed. On the contrary, Raskolnikov's idea is connected with his special religious worldview, which presupposes eternal life on earth. In this regard, I. I. Evlampiev noted that some of Dostoevsky's heroes have a special understanding of immortality: "Here we need to pay attention to the fact that the story of Lazarus, although it is contained in the canonical gospel, is not very consistent with the orthodox concept of immortality, according to which after death a person will not return to the earthly imperfect world, but will exist in the paradise world, out of time. Lazarus, resurrected by Jesus Christ, lives again in the same imperfect earthly world as earlier, before his death; in fact, after his resurrection he will have to live a new life similar to the first earthly life"<sup>103</sup>. It was this idea of earthly eternal life that Raskolnikov adopted.

In Marmeladov, Sonya's father, we also see a tendency for an eschatological understanding of the future of humanity. Marmeladov is too fond of the bottle and knows his shortcomings very well, but he is not afraid of the Day of Judgment, because he firmly believes that Jesus Christ can forgive all his sins due to the fact that the sinner is deeply aware of them and repents of his sinfulness. "And the wise ones and those of understanding will say, 'Oh Lord, why dost Thou receive these men?' And He will say, 'This is why I receive them, oh ye wise, this is why I receive them, oh ye of understanding, that not one of them believed himself to be worthy of this...'"<sup>104</sup>. Perhaps we must admit that this is the way the majority of Orthodox Christians imagined the future.<sup>105</sup>

Sonya's stepmother Katerina Ivanovna also expresses her own opinion about the future. Her views are closely related to her concept of truth. Russian philosopher N. K. Mikhailovsky noted that the word "truth" in Russian has a twofold meaning —

<sup>103</sup> Evlampiev I. I. *Gipertekst idei bessmertiya v tvorchestve F. Dostoevskogo* [The hypertext of the idea of immortality in the works of F. Dostoevsky]. *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura* [Dostoevsky and world culture]. Almanac No. 34. Saint Petersburg, 2016. p. 211.

<sup>104</sup> Dostoevsky F. M. *Prestupleniye i nakazaniye* [Crime and Punishment]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 6. Leningrad, 1973. p. 21.

<sup>105</sup> See: Tikhomirov B. N. "Lazar'! gryadi von". *Roman F. M. Dostoevskogo "Prestupleniye i nakazaniye" v sovremennom prochtenii: Kniga-kommentariy* ["Lazar! come out. F. M. Dostoevsky's novel "Crime and Punishment" in a modern reading: Book-commentary]. St. Petersburg, 2005.

on the one hand, it means truth, i.e. objective truth, on the other hand, it means justice, i.e. subjective truth. Mikhailovsky wrote: "... whenever the word truth comes to my mind, I can't help but admire its amazing inner beauty. There seems to be no such word in any European language"<sup>106</sup>. The "truth" in Russian philosophy is not only in "reality", but, more importantly, in "justice". Offended by Luzhin, Katerina Ivanovna, being on the verge of a nervous breakdown, went outside to beg with the children, hoping to find at least some "truth" on the street, more "fair" than "truthful". In addition, Katerina, on the night of her husband's death, asked the priest a lot of sharp questions and refused to call the priest to the dying man, realizing that her religious worldview was different from the Orthodox creed. Katerina does not believe in immortality, she does not believe that morality and happiness in the world after death will come into unity, she was looking for "truth" on earth, but her search was unsuccessful, which led her not only to the tragedy of faith, but also to death.

Svidrigailov's knowledge about the future of mankind is also closely related to his thoughts about eternal life. Svidrigailov, at his first meeting with Raskolnikov, expounds his thoughts about ghosts as dead people continuing to exist in a kind of "parallel" world, in this sense his views are also very different from those of the Orthodox teaching: "A man in health has, of course, no reason to see them, because he is above all a man of this earth and is bound for the sake of completeness and order to live only in this life. But as soon as one is ill, as soon as the normal earthly order of the organism is broken, one begins to realise the possibility of another world; and the more seriously ill one is, the closer becomes one's contact with that other world, so that as soon as the man dies he steps straight into that world".<sup>107</sup> Immortality, which Svidrigailov speaks about, does not mean eternal life in the Kingdom of Heaven, but boils down to the fact that after death a person enters a mystical realm in which he can still maintain contact with living people. The idea of this kingdom is also very common in the Russian philosophy of death. Svidrigailov's knowledge about the future of mankind comes from the idea of immortality.

---

<sup>106</sup> Lossky N. O. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy]. Moscow, 2011. p. 84.

<sup>107</sup> Dostoevsky F. M. *Prestupleniye i nakazaniye* [Crime and Punishment]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 6. Leningrad, 1973. p. 221.

According to Svidrigailov, people who are in a state of eternal life will communicate with the living to eventually come together at the end of history.

Thus, according to Dostoevsky, a person's idea of the future directly depends on his belief in the idea of immortality. If a person believes in immortality, then he has a positive attitude towards the future of humanity and therefore can endure temporary disasters. If a person does not believe in immortality, then he negatively assesses the future of humanity. In this case, he cannot tolerate life's hardships and tragedies and may even kill others or commit suicide to solve the problem. An analysis of the opinions of all the characters in the novel leads to this conclusion. Let's try to figure out what Dostoevsky thought about the future.

Many Russian philosophers quoted V. G. Belinsky's letter to V. P. Botkin (dated the 1<sup>st</sup> of March, 1841) trying to understand Dostoevsky's thoughts about the future of mankind. In his letter Belinsky wrote: "Even if I managed to climb to the top step of evolution, I would ask you there to give me an account of all the victims of the life and history conditions, of all the victims of chance, superstition, Inquisition, Philip II, etc., etc.; otherwise I throw myself headlong from the top step"<sup>108</sup>. In his book *The Good in the Teaching of Count Tolstoy and Father Nietzsche*, Lev Shestov claims that this passage from Belinsky's letter contradicts another statements of the author. Belinsky was a revolutionary democrat, and his main idea was the realization of the right future for humanity, so caring about the individual fate of every person seems to contradict his main idea. N. O. Lossky quotes this passage from the book *History of Russian Philosophy* and believes that Belinsky has moved away from Hegelism. However, such an understanding of Belinsky is erroneous, moreover, misunderstanding his position may lead to a misunderstanding of Dostoevsky's position.

Belinsky, being a revolutionary democrat, did not accept the idea of immortality in Orthodox teaching: for him the dead died forever, and therefore it was impossible to accept people's sacrifices. That's the reason of his hidden protest against progress. As for Dostoevsky, he wasn't an Orthodox writer in the strict sense of the word, and

---

<sup>108</sup> Belinsky V. G. *Pis'ma 1841–1848 gg.* [Letters of 1841-1848]. Belinsky V. G. *Poln. sobr. soch. V 13 tomah* [Complete Works, in 13 volumes]. Vol. 12. Moscow, 1956. p. 22-23.

his literary works did not justify Orthodox teaching, but he had his own religious worldview and his own idea of immortality. For Dostoevsky, those who died have the opportunity to continue living, like Lazarus in the Gospel of John; although they continue to suffer, they have not ceased to exist, but have gained earthly immortality. Therefore, Dostoevsky could agree that sacrifices are possible for the future of humanity's sake. Belinsky is more like the heroes of Dostoevsky's novel tormented by the inability to believe in immortality.

The chapter “Revolt” in the novel *The Brothers Karamazov*, in our opinion, is also often interpreted incorrectly. Ivan asked Alyosha the famous question: “Imagine that you are creating a fabric of human destiny with the object of making men happy in the end, giving them peace and rest at last, but that it was essential and inevitable to torture to death only one tiny creature — that baby beating its breast with its fist, for instance — and to found that edifice on its unavenged tears, would you consent to be the architect on those conditions?”<sup>109</sup> It is believed that Dostoevsky himself, out of concern for every person, would not want to be the architect of this building. However, we believe that this is an incorrect conclusion. Dostoevsky believed in immortality and therefore did not believe that the tears of a child could not be redeemed; as a result, of course, he could put up with any manifestations of evil in the earthly world. Unlike him, Ivan Karamazov did not think about eternal life, for him the tears of a child do not allow redemption, so he could not accept the fact of evil that led him to “revolt” and to write the poem *The Grand Inquisitor*. The meaning of this poem is precisely that people, losing faith in eternal life, cannot freely believe in God and therefore rely only on the violent faith that the Grand Inquisitor imposes on them. According to Dostoevsky, we still live in a world of “Grand Inquisitors”, but the future of humanity depends on Jesus Christ, Who wants people to worship God freely.

The clearest idea of Dostoevsky's views on the future of mankind and immortality is given in *The Writer's Diary*. In the issue for October 1876, the essay *Two Suicides* tells about the suicide of Elizabeth Alexandrovna Herzen, young

---

<sup>109</sup> Dostoevsky F. M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 14. Leningrad, 1976. p. 223-224.

daughter of the famous Russian writer. Dostoevsky believes that Herzen's daughter died from the meaninglessness of life. Immediately after that, he published a short story called *The Verdict*, containing the thoughts of a suicider justifying this act. The young man thinks like this: "And finally, even if we assume this fairy tale about a man finally settled on earth on reasonable and scientific grounds, it is possible to believe it, to believe the happiness of people coming at last; then the very thought that nature needed, according to some kind of stagnant laws of it, to torture a person for millennia before bringing him to this happiness, one thought about it is already unbearably outrageous"<sup>110</sup>. The young man comes to the conclusion that he must either destroy the world or destroy himself, and since he is unable to destroy the world, he can only destroy himself. As a result, he comes to the need to commit suicide. It is not difficult to notice that the thoughts of the young man strikingly coincide with the thoughts of Belinsky and Ivan Karamazov. Dostoevsky's readers could admit that this is the opinion of the writer himself, that it is Dostoevsky who thus convinces people of suicide. However, this is an erroneous opinion, since Dostoevsky sharply differed from Belinsky and never approved of the religious worldview of Ivan Karamazov.

In response to criticism of his story *The Verdict*, Dostoevsky published four essays explaining his position in the December issue of *The Writer's Diary*. In the first essay, entitled *Belated Moralizing*, Dostoevsky frankly admitted that he was late with exhortations about the dangers of suicide. In the second article, entitled *Unsubstantiated Statements*, Dostoevsky writes: "My article "Verdict" concerns the basic and highest idea of human existence — the necessity and inevitability of the conviction of the human soul immortality. The lining of this confession of a person who is dying "from logical suicide" is a necessity right there, right now, that without faith in one's soul and in its immortality, human existence is unnatural, unthinkable and unbearable"<sup>111</sup>. Thus, Dostoevsky clearly expressed his attitude to the position of

---

<sup>110</sup> Dostoevsky F. M. *Dnevnik pisatelya za 1876 god (may-oktyabr')* [The Writer's Diary for 1876 (May – October)]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 23. Leningrad, 1981. p. 147.

<sup>111</sup> Dostoevsky F. M. *Dnevnik pisatelya za 1876 god (noyabr'-dekabr')* [The Writer's Diary for 1876 (November – December)]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 24.

Belinsky and Ivan Karamazov, who, precisely because of the inadmissibility of the immortality idea, cannot accept the manifestation of any evil in reality. Dostoevsky, by virtue of his conviction in immortality, is ready to face evil and will not resort to murder or suicide for the final victory over it “here and now”. In the third essay, entitled *Something about Youth*, Dostoevsky argues that it is precisely because Russian youth do not believe in immortality that they tend to think about suicide. In the fourth essay, entitled *On Suicide and on Arrogance*, Dostoevsky warns fans of progress against a direct understanding of the problem; progress in the social order will not necessarily reduce the number of suicides, and only the thought of eternal life can really affect young people’s minds. In general, Dostoevsky’s thoughts about suicide were not aimed at convincing people not to commit suicide, but at presenting people with the idea of eternal life, thanks to which a person can believe in a future favorable for everyone. According to Dostoevsky, humanity can achieve immortality in the future, in history. For him, eternal life is not eternal life in the Kingdom of Heaven, as stated in the teaching of the Church, but eternal earthly life. Dostoevsky convinces us that only if the thought of immortality lives in the hearts of people, they are able to think about the future of humanity and build this future, but if there is no thought of eternal life in a person’s heart, then he will feel loneliness and hopelessness, having no prospects for a life arranged in the future, which alone is capable of giving meaning to the existence of an individual and all together.

## **2.2. The negative version of the understanding of immortality and the future of mankind in the reflections of Ippolit Terentyev (*The Idiot*)**

In the novel *Crime and Punishment* Dostoevsky convincingly proves the connection between the idea of immortality and the future of mankind. Raskolnikov, the main character of the novel, takes a criminal path because of his lack of faith in immortality. Sonya Marmeladova, on the contrary, believes in immortality, and this keeps her soul throughout her life, not allowing her to stray from the path of good. In his next novel, *The Idiot*, Dostoevsky develops the theme of belief in immortality



more deeply; he points out that people who believe in immortality can understand it (and, therefore, believe in it) in different ways. Moreover, because of the differences in the understanding of immortality, his characters perceive the future of humanity in different ways. Those who think about immortality in a positive way (that is, they believe that immortality is a good thing) also believe in the positive essence of the future of humanity. And those who take immortality negatively, respectively, imagine the future of humanity negatively. In this regard, the following curious dependence can be traced in Dostoevsky's novels — characters who represent the immortality and the future of humanity positively always live in compliance with the commandment “love your neighbor as yourself”, and those who have a negative idea often follow the path of suicide. Let's turn to immortality and the future of humanity in the ideas of *The Idiot's* heroes<sup>112</sup>.

It is known that Dostoevsky in the drafts to the novel called his main character “Prince Christ”. Through Prince Myshkin, Dostoevsky tried to express his understanding of Christ as the ideal of human development, an ideal that everyone can achieve individually, although not in such fullness as Jesus himself.

Dostoevsky's understanding of Christ as “the ideal of man in the flesh” is close to E. Renan's understanding, nevertheless Dostoevsky categorically disagrees with Renan, since he does not support Renan's radical removal of everything religious and mystical, in the deepest sense of these words, from the image of Jesus. Of all the religious motives associated with the image of Christ, the idea of immortality is especially important for Dostoevsky; it is not surprising that this idea turns out to be one of the central thoughts in the novel.

A sort of introduction to the topic is the discussion of the death penalty in the novel, which is given surprisingly much attention, so that the relevant fragments form a special discourse that requires explanation.<sup>113</sup> At the very beginning of the novel,

---

<sup>112</sup> See: Li Tianyun, Evlampiev I. I. *Problema bessmertiya i voskreseniya v romane F. Dostoevskogo “Idiot”* [The problem of immortality and resurrection in *The Idiot*, the novel by F. Dostoevsky]. *Vestnik RKHGA* [Bulletin of Russian Christian Academy for the Humanities]. 2021. No. 1 (22). p. 162-174.

<sup>113</sup> Novikova E. G. “*Nous serons avec le Christ*”. *Roman F. M. Dostoevskogo “Idiot”* [“*Nous serons avec le Christ*”. F. M. Dostoevsky's novel “*The Idiot*”]. Tomsk: *Izd-vo Tom. un-ta* [Publishing house of Tomsk University], 2016. p. 26-32.

Prince Myshkin starts a conversation on this topic three times (!). For the first time, in a conversation with a footman in the house of General Epanchin, he tells how he witnessed the execution of a famous criminal in Lyon. He expresses the categorical opinion that the death penalty has no justification: “To kill for murder is an immeasurably more criminal than the crime itself. Judicial murder is immeasurably more dreadful than criminal murder”.<sup>114</sup> At the same time, he calls the very expectation of death before the execution such torments that no human soul can stand: “What must be going on in a man’s soul at such a moment? What convulsions must it have been driven into? That is an outrage against the soul, nothing less! <...> Who ever said human nature could bear it without going mad? Why such an ugly, vain, unnecessary violation?”<sup>115</sup>

For the second time, Myshkin tells the Epanchins sisters the story of a man who was sentenced to death, taken to the scaffold, but shortly before the end was read a pardon. He describes the psychological state of this person, known by himself: “What if I were not to die? What if my life were returned to me — what an eternity that would be! And all my own! I would turn each minute into an age, without losing any part of it; I would keep count of every single minute, without wasting a second!”<sup>116</sup>

Compared to the first discussion of the death penalty, where this topic was considered mainly from an ethical point of view, now Myshkin talks about the death penalty in connection with the question of the meaning of life. In connection with the approach of death, a person begins to think about why and for what he lives, in the face of death, he perceives life in its highest value and therefore hopes that it will not be interrupted forever.

Myshkin’s third mention of the death penalty repeats his story about the execution of a criminal seen in Lyon, he conveys in detail to the sisters Epanchins his idea of what a condemned man feels a minute before death.

Later Lebedev talks about the death penalty, he tells Myshkin that his nephew

---

<sup>114</sup> Dostoevsky F. M. *Idiot*. [The Idiot]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 8. Leningrad, 1973. p. 20.

<sup>115</sup> *Ibid.* p. 20-21.

<sup>116</sup> *Ibid.* p. 52.

prayed at night for the Countess Dubarry, who was executed during the French Revolution. Trying to clarify the meaning of this strange prayer, he tells the story of the Countess in detail. When the Countess Dubarry was being led to her death, she asked the executioner to wait another minute to prolong her life for a minute before the guillotine: “Well, for that single minute the Lord will forgive her everything, for one cannot imagine greater agony to the human soul”.<sup>117</sup> Obviously, through the theme of the death penalty, Dostoevsky brings his characters to an understanding of the highest value of life and to reflections on the problem of the immortality of the human personality.

Reflections on the special condition of a person who knows that he will die in a minute captivate Myshkin so much that he suggests to Adelaide Epanchina, who is looking for a plot for her painting, to draw the face of a person sentenced to death a minute before the execution. “Portray the scaffold so that only the last step is seen closely and clearly; the criminal has stepped onto it: his head, his face white as paper, the priest offering him the cross, he greedily puts it to his blue lips and stares, and — *knows everything*. The cross and the head — there’s the picture. The priest’s face, the executioner, his two assistants, and a few heads and eyes below — all that could be painted as background, in a mist, as accessory... That’s the sort of picture”.<sup>118</sup>

Later in the novel, Ippolit Terentyev expresses radical doubts about the idea of immortality. He describes H. Holbein’s painting *The Dead Christ in the Tomb*, and suggests that the image of the dead Christ presented on it makes him doubt the idea of resurrection, the main idea associated with Christ in traditional Christianity. Although this conclusion clearly contradicts another clearly formulated statement of Ippolit: “I admit eternal life and perhaps I always did admit it. <...> even in spite of all my desire, I could never imagine to myself that there is no future life and no providence. Most likely there is all that, but we don’t understand anything about the future life and its laws”.<sup>119</sup>

The answer to the paradox of Ippolit’s faith is given by his words that “we don’t

---

<sup>117</sup> Ibid. p. 164.

<sup>118</sup> Ibid. p. 56.

<sup>119</sup> Ibid. pp. 343-344.

understand anything about the future life and its laws”. This means that Ippolit does not believe that the future life, that is, the life following death, will be better than the present life, filled with suffering and associated with the incessant horror of waiting for death. Ippolit believes in immortality, in the continuation of life after death, but this belief does not reduce the horror of death, even strengthening it more, making it unbearable and absolutely hopeless, since this horror will be repeated in every new life ending with a new death. The horror of death in this case turns out to be the quintessence of the horror that is caused by the current imperfect life, which brings nothing but pain, suffering and disappointment. This view of life is evident in two painful visions of Ippolit, which he retells in his Necessary Explanation. Speaking of the “dark, dumb, irresistibly powerful, eternal force”<sup>120</sup> to which the world is subject and which did not spare even Jesus Christ, who completely fell under its power, Ippolit represents this force in the form of a disgusting tarantula. He states that it is impossible to accept such a life and submit to the dominant force in it, which has the image of a tarantula.

The second image, expressing Ippolit’s attitude to the life, is the ghost of Rogozhin, appearing to him in the evening when he was already lying in bed. He saw Rogozhin quietly enter his room, sit down at the table and remain in silence for twenty minutes, looking straight at Ippolit. Then, as quietly as he had entered, he left the room, which had been locked in the morning, so that the hostess had to knock for a long time to wake Ippolit. Ippolit quotes the story of Rogozhin’s ghost at the very end of his explanation, calls it the most compelling reason for the decision to commit suicide. “was the ultimate cause which led me to taking my final determination. So that no logic, or logical deductions, had anything to do with my resolve; — it was simply a matter of disgust. ‘It was impossible for me to go on living when life was full of such detestable, strange, tormenting forms. This ghost had humiliated me; — nor could I bear to be subordinate to that dark, horrible force which was embodied in

---

<sup>120</sup> Ibid. p. 339.

the form of the loathsome insect. It was only towards evening, when I had quite made up my mind on this point, that I began to feel easier".<sup>121</sup>

It is important to note here the proximity of Ippolit's arguments to the arguments for "logical suicide" from the above-mentioned Sentence (The Writer's Diary for 1876). Both heroes come to recognize the absurdity and unbearableness of life because of the radical contradiction between their consciousness, which craves absolute harmony and absolute meaningfulness of being, and nature, uncontrived and completely rational, does not allow to find absolute meanings, condemning a person to endless suffering. It would seem that they find the same way out of this insoluble contradiction in committing suicide. However, here is the most noticeable difference between the two stories. For the hero of The Sentence, suicide turns out to be a real way out, with the help of which, as it seems to him, he deceives nature and rises above it with at least one radical act. After all, he does not believe in immortality thinking that non-existence awaits him after suicide, that is, a genuine and radical denial of natural law and necessity.

Ippolit's story has a completely different result. He believes in immortality, but this belief makes his position even more hopeless than the "logical suicide" one. He knows that after death not nothingness, but a new life waits for him, subject to the laws (although different from the laws of our world) and filled with the same suffering as the current life. Therefore, his decision to commit suicide is rather a sign of despair, a sign of hopeless and senseless protest against the structure of the Universe, which does not give attention to a human desire for absolute meaning and absolute harmony. However, that's why his suicide turns out to be imaginary. If the "logical suicide" believes that by his radical act he really "deceives" nature and brings some meaning into the world in running away into nothing, then Ippolit cannot believe it, because he knows that this is a lie; life will continue in a new form, remaining as absurd and purposeless as before. He explains his suicide in the same way as the hero of the story, claiming that the "suicide is about the only thing left that

---

<sup>121</sup> Ibid. p. 341.

I can begin and end in the time of my own free will”.<sup>122</sup> However, he understands that suicide will only aggravate the absurdity of life, as it will lead to its transformation into a new absurd form ahead of time. The decision to commit suicide is important for Ippolit only in order to write his Necessary Explanation and convey to people the full horror of his situation. In fact, this is how he appeals to people; not seeing a way out of the absurdity and tragedy of life, he asks others to help him find such a way out and does not make an imaginary decision (real suicide), in which the “logical suicider” believes.

Here we can recall Svidrigailov’s outburst about eternity as a bathhouse with spiders in all corners; we must admit that he expresses the same gloomy idea of immortality as Ippolit, because they both understand the future life as an infinity of suffering and evil in a series of new forms of life, similar to earthly life, maybe even more absurd and ridiculous, terrible in their laws. Within this point of view, the fear of death does not consist at all in the fear of the complete destruction of one’s personality and not at all in the denial of immortality as such. Ordinary suiciders who commit suicide because of their inability to endure the hardships of life believe precisely in the final termination of life, believe that nothing awaits them, they want the complete destruction of themselves and of the entire imperfect life that they do not accept. This is exactly what the “logical suicider” from Dostoevsky’s story hopes for. However, Ippolit Terentyev turns out to be a more astute person, he knows that every person is immortal and in no way can be saved from his eternal imperfect life.

Which way out of the impasse of hopelessness, which Ippolit demonstrates, is offered to us by the writer in *The Idiot*? Of course, this way out is connected with the main character, Prince Myshkin. He was the first to draw attention to Holbein’s painting declaring that this painting evokes an impression from which faith can disappear. He also compares the living face of the condemned to death a minute before the execution and the image of the dead Christ, demonstrating a deep understanding of the gloomy faith in immortality shared by Svidrigailov and Ippolit. However, his own faith stands the probation of the dead Christ’s image and rejects

---

<sup>122</sup> Ibid. p. 44.

the terrible visions of the future life generated by the imagination of these heroes. For him, the essence of immortality is love, understood as a metaphysical force that ensures the final and complete union of people thereby overcoming suffering and evil in human relationship.

Dostoevsky expressed this understanding of immortality most vividly and fully in a handwritten passage written the day after the death of his wife Maria Dmitrievna. Here the future life is understood as the union of everything divided, first of all, the union of all human personalities into an organic unity of a “common synthesis”, presented by God in Dostoevsky’s philosophical worldview.<sup>123</sup> In the novel *The Idiot*, Prince Myshkin, with his life and love for all people, tries to begin the implementation of this ideal. Although he does not succeed, Dostoevsky hints that from the point of view of the human race historical development, people like Myshkin are still able to reverse the course of events and ensure that this ideal becomes a reality not only in our earthly life, but also in all spheres of being, in all forms of eternal life of humankind.

In its final form, this ideal is depicted by the writer in the story *The Dream of a Ridiculous Man*, where its main feature is the disappearance of the fear of death; the people of a perfect society depicted in the story approach the limit of their lives, knowing that a more perfect and harmonious posthumous existence awaits them, so therefore they are not afraid of death.

“They had almost no illnesses at all, even though there was death; but their old men died quietly, as if falling asleep, surrounded by people saying goodbye to them, blessing them, smiling at them and being parted by their bright smiles. I did not see any sorrow or tears, but there was only love multiplied, as it were, to rapture, but to a calm, fulfilled, contemplative rapture. One might have thought that they still came into contact with their dead even after their death, and that the earthly unity between them was not interrupted by death. They almost did not understand me when I asked them about eternal life, but apparently they were so unconsciously convinced of it

---

<sup>123</sup> Evlampiev I. I., Matveeva I. Y. *Obraz mertvogo Khrista v romane “Idiot” i yego zhivopisnyye istochniki* [The image of the dead Christ in the novel “The Idiot” and its pictorial sources]. *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and research]. Vol. 22. St. Petersburg, *Nestor-Istoriya* [Nestor-History], 2019. p. 245–261.

that it did not constitute a question for them. They had no temples, but they had some kind of vital, living and continuous unity with the Whole of the universe; they had no faith, but they had a firm knowledge that when their earthly joy was filled to the limits of earthly nature, then there would come for them, both for the living and for the dead, an even greater expansion of contact with the Whole of the universe”.<sup>124</sup>

This description gives an image of immortality, the exact opposite of the one that appears in the imagination of Ippolit Terentyev and Svidrigailov. In conclusion of his story about the “fantastic journey” that happened to him in a dream or in reality, the hero of *The Dream of a Ridiculous Man* formulates universal means by which one can achieve the ideal described by him. “And yet it’s so simple: in one day, *in one hour*, everything would be arranged at once! The main thing is to love others as yourself, that’s what’s important, and that’s all, you don’t need anything else; you’ll immediately find a way to get settled”.<sup>125</sup> It is this principle that Prince Myshkin is trying to put into the basis of life, both his own life and the lives of everyone around him, and therefore his idea of immortality, though not disclosed in the novel, undoubtedly corresponds to the ideal described in the later story *The Sentence*. This is the path of active love for people, which he offers to Ippolit as an “antidote” to his hopeless faith.

### **2.3. Kirillov’s three conversations about immortality and the future of mankind (Demons)**

The figure of Ippolit in *The Idiot* is a real writer’s luck. This character is deeply convinced of the existence of immortality, like Sonya Marmeladova in *Crime and Punishment*, but instead of moving towards the Christian faith, like Sonya, Ippolit is moving towards a tragic death. The reason for this is that immortality in Ippolit’s understanding is worse, not better than real life, as a result of which Ippolit sees the future of humanity in a negative light. However, this position is not

---

<sup>124</sup> Dostoevsky F. M. *Dnevnik pisatelya za 1877 god (yanvar’–avgust)* [The Writer’s Diary for 1877 (January – August)]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 25. Leningrad, 1988. p. 114.

<sup>125</sup> *Ibid.* p. 119.



Dostoevsky's position on this issue. As if polemizing with his character, in his next novel, *Demons*, Dostoevsky creates a completely new type of hero, Kirillov. Kirillov believes in immortality, as does Ippolit, but the important difference between them is that Kirillov treats immortality positively. He believes that the immortality of humanity will be better than the real life, and therefore looks at the future of humanity with hope. To illustrate this, here are three key dialogues with Kirillov about immortality and the future of humanity.

In order to analyze Dostoevsky's theory of immortality in Kirillov's presentation, we will turn not only to *Demons* text, but also to other important works of the writer, the novels *The Idiot*, *The Brothers Karamazov*, *The Writer's Diary*, etc. From our point of view, Kirillov in the novel *Demons* is not a negative character (or, at least, not an absolutely negative character). We believe that it is through Kirillov's artistic image that Dostoevsky expresses his philosophical position in this novel (although earlier opposite views were expressed in literary studies; for example, M. M. Bakhtin denied Dostoevsky's ideological connection with this hero). On this occasion, I. I. Evlampiev noted: "Accusations of atheism, nihilism, preaching of universal destruction, lackey of thought, etc. are constantly being made against Kirillov; with a superficial approach it seems that all these accusations correspond to reality and express the author's attitude to his hero. However, a closer look instantly dispels this illusion".<sup>126</sup> The philosophical position of the writer regarding the attitude to immortality is expressed in this novel explicitly in three dialogues with Kirillov. Let's look at these dialogues.

Kirillov's ideas about immortality matured gradually, in the process of continuous deep reflection. Therefore, the first dialogue about immortality with Kirillov's participation reflects a rather straightforward point of view so far. In this dialogue, Kirillov declares that life is pain, and suicide is a means of getting rid of this pain. However, for most people there are two insurmountable obstacles for such relief from pain, physical pain and the fear of going to hell instead of heaven.

---

<sup>126</sup> Evlampiev I. I. *Filosofiya cheloveka v tvorchestve F. Dostoevskogo (ot rannikh proizvedeniy k "Brat'yam Karamazovym")* [Philosophy of man in the works of F. Dostoevsky (from early works to "The Brothers Karamazov")]. St. Petersburg, *Izd-vo RKHGA* [Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House], 2012. p. 453.

However, those who overcome these obstacles will be able to become people of a fundamentally new type, even gods. This dialogue reflects such an understanding of immortality, which we can call negative; the assertion of the possibility of becoming equal to God, of ascending to the level of God, denies the very supremacy of God and the eternal subordination of man to Him. These provisions are later actually rejected by Kirillov himself. However, without this initial stage of the formation of his theory, Kirillov would not have been able to come to an integral philosophical concept, which he eventually developed. To understand the idea of Kirillov's immortality in its entirety, it is necessary to trace the evolution of his ideas, starting with the very first stage of his worldview formation.

In the first dialogue about immortality with Kirillov's participation, the most important feature is the position expressed by Kirillov, which consists in the fact that life is pain. Kirillov says: "Life is pain, life is terror, and man is unhappy. Now all is pain and terror. Now man loves life, because he loves pain and terror, and so they have done according. Life is given now for pain and terror, and that's the deception".<sup>127</sup> It is obvious that at this time Kirillov's worldview is clearly approaching Gnosticism. It is for Gnosticism that the world is evil, and life in this world is a misfortune. And the only salvation from the misery of life in this world is to escape from this world. Kirillov believes that only smart people, people with the same high level of intelligence as him, are able to realize this and find one way or another to get rid of an unhappy world, whereas most people are unable to comprehend what the root of evil is, that is, all the misfortunes of life, and therefore they live in the hopeless darkness of an unhappy life.

This idea is already expressed by Dostoevsky, as we have seen above, in *The Idiot*. The hero of this novel, Ippolit, is also going to commit suicide, although in the end he does not have time to do it, having died of illness. The reason for Ippolit's desire to say goodbye to life is close to what Kirillov describes in his first dialogue. Ippolit also believes that life is pain, and in order to get rid of this pain he is going to commit suicide. However, unlike Ippolit, Kirillov is able to overcome this thought.

---

<sup>127</sup> Dostoevsky F. M. *Besy. Podgotovitel'nyye materialy* [Demons. Preparatory materials]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 11. Leningrad, 1974. p. 93.

Ippolit does not overcome it, he is ready for suicide, but death comes to him earlier. Precisely because Dostoevsky himself does not agree with Kirillov's theory of immortality, expressed in the first dialogue we have considered, he shows the development of Kirillov's ideas in two subsequent dialogues. In these two dialogues, Kirillov's idea of immortality is expressed in a more complex form; Kirillov, arguing about immortality in these dialogues, rises to the spiritual level of Dostoevsky himself.

However, in the first dialogue about immortality there is also one component that turns out to be important not only for this novel, but also for all of Dostoevsky's further work. That is the answer to the question of why some people are afraid of suicide, coming again from the mouth of Kirillov. Before proceeding to a direct discussion of this topic, Kirillov designates two types of suicides. One of them is an immediate, real suicide, the other is a "logical suicide" resulting from reflections on the meaninglessness of life. Kirillov said: "There are two sorts: those who kill themselves either from great sorrow or from spite, or being mad, or no matter what... they do it suddenly. Those think little about the pain, but kill themselves suddenly. But some do it from reason — they think a great deal".<sup>128</sup> The difference between these two types of suicides was formulated by Dostoevsky in the text *Two Suicides* from *The Writer's Diary*. The suicides described by Dostoevsky in this text represent, from the writer's point of view, two completely different types of suicides, with the difference in the motivation of this act. One person commits suicide simply because he cannot bear the pain of this life, he decides to commit suicide due to his emotional experiences. The second case describes the Russian philosopher Herzen daughter's suicide; she voluntarily passed away having realized the meaninglessness of life. Dostoevsky considers the suicide of Herzen's daughter to be a higher level suicide from the moral point of view; such a suicide, unlike the first one, can be considered a "logical suicide". The daughter of Herzen, according to Dostoevsky, was as intelligent as her father, and therefore she was able to realize the meaninglessness of life. However, the level of her intelligence still did not reach the highest point, she

---

<sup>128</sup> Ibid. p. 93.

could not go through doubts and recreate the understanding of the meaning of life in her mind, so she could resolve her mental anguish only by suicide.

Kirillov, during his first dialogue about immortality, was at about the same stage of comprehending the truth about life, and only later, by the time of his second and third dialogues, he came to this truth (in Dostoevsky's understanding of it). Kirillov believes that ordinary potential suiciders are not afraid of death because they do not think through their suicide to the smallest detail. On the contrary, "logical suicide" is always well thought out. In total, there are only two reasons for the fear of suicide, fear of physical pain and fear of "the other world". Speaking about this, Kirillov compares the fear of physical pain with the fear of a huge stone hanging over someone's head; even if it is known that this stone will not fall to harm a person, the fear of it still does not go away. "In the stone there is no pain, but in the fear of the stone there is the pain. God is the pain of the fear of death",<sup>129</sup> he says. Another image used here by the writer is the image of the other world which is more difficult to understand. Based on Kirillov's theories, one could assume that he is an atheist, and therefore, he cannot have a fear of the other world. However, it clearly follows from Dostoevsky's text that Kirillov still has this fear; when his interlocutor declares that atheists do not believe in hell and therefore are not afraid of suicide, Kirillov is speechless with his silence eloquently speaking for him: he still believes in the existence of the other world. When the interlocutor insistently asks Kirillov whether he is afraid of the other world and, accordingly, of the suicide, Kirillov blushes, forced to admit that he is. This means that Kirillov is not exactly an atheist.

At the end of the first dialogue about immortality, Kirillov comes to the conclusion that those who overcome the fear of death will be able to become fundamentally new people, even gods. Undoubtedly, Kirillov considers himself such a person. He says, "Now man is not yet what he will be. There will be a new man, happy and proud. For whom it will be the same to live or not to live, he will be the new man. He who will conquer pain and terror will himself be a god."<sup>130</sup> So, as

---

<sup>129</sup> Ibid. p. 94.

<sup>130</sup> Ibid. p. 93.

mentioned earlier, Kirillov believes that life is pain, which is an objective fact significant for everyone. However, the important thing is that not everyone can realize this, only people with a high level of intelligence are able to realize that life is pain and immediately rid themselves of this pain by suicide, whereas most people can only live like animals without thinking about anything, including the painfulness of their life.

Devoutly believing in this theory of his, Kirillov clearly thought himself being an “extraordinary person”, one of the few who could realize and already realized the painfulness of life, and therefore the necessity to immediately commit suicide. Although he, like everyone else, is afraid of physical pain and the other world, he must overcome his own weakness for the sake of the future of humanity. In this regard, Kirillov’s suicide, which he planned at this stage of his theory development, is somewhat similar to the life path of Jesus Christ. Christ consciously goes to execution on the cross in order to bring the light of a new life to all mankind; Kirillov’s suicide was also supposed to elevate humanity to a new moral level.

Developing this thesis even further, Kirillov said as much as in the future all mankind will have to follow his example. According to his reflections, the entire human history (including the future) can be divided into two stages, from “gorillas” (that is, from the beginning of primitiveness, when it was still impossible to separate man from monkeys) to the destruction of God and from the destruction of God to the transformation of man, that is, humanity, into a new God. From Kirillov’s point of view, people who profess the Christian faith in its traditional version live like animals (without thinking about anything and not wanting to think about anything). By means of his own suicide, Kirillov would destroy God, or rather people’s faith in Him (after all, God, if He were omnipotent, would not allow a person to commit suicide because the life He created is pain, and if He still allowed it, then He is no longer God). So, after Kirillov’s suicide, the further history of mankind would have to follow the path of his ascent to a new level, at which every person, having risen above Christian ideas about God, would become God himself.

However, all this may not happen, since Kirillov’s position on this issue is still

not very firm: “If it will be just the same living or not living, all will kill themselves, and perhaps that’s what the change will be?”<sup>131</sup>. Here Dostoevsky differs from Vl. S. Solovyov, who dealt with similar issues. Solovyov believed that in the future all mankind would become God-manhood, only a few people would be unable to become part of it. Dostoevsky, on the other hand, believed that God-manhood, on the contrary, can only be made up by a few. These few will acquire the status of God-man, thereby becoming the heirs of Jesus Christ, but in the eyes of the majority these personalities will seem dangerous to society, not God-men, but Man-Gods. Therefore, Kirillov’s phrase quoted above is in fact very contradictory. On the one hand, he certainly hopes that people will follow him, sharing his desire to create God-manhood. On the other hand, he is aware that only a few people can follow him. It is obvious that most people will not be interested in Kirillov’s proposed path to God-manhood. Summing up the consideration of this stage of his thought, it should be said that Kirillov’s ideas about immortality at that time were negative, since all his thinking is determined by the conviction that life is pain. Subsequently, this idea is radically revised; without this, Kirillov’s theory of immortality could not have reached its conclusion in a positive way. Let us now turn to the second dialogue in order to trace exactly how Kirillov’s worldview changed.

In his second dialogue about immortality, Kirillov proceeds no longer from the fact that life is pain, but from the fact that life is happiness; thus, from a negative understanding of eternal life, he switches to the positive one. As long as we realize that life is happiness, our life will be happy, Kirillov now claims. In addition, Kirillov, having switched to a positive perception of life, puts forward his own teaching about Man-God. From now on, he claims that after the coming of the God-man Jesus Christ into the world, a certain group of people like Him, or rather the same God-men, should appear in this world. The people like Christ will combine divine and human nature, but most people will consider them dangerous, which in reality are not God-men, but Man-Gods. To clarify these ideas, let’s consider Kirillov’s second dialogue about immortality in more detail.

---

<sup>131</sup> Ibid. p. 94.

Kirillov conducts the second dialogue about immortality with Stavrogin, and the most important difference from the first dialogue is the positive understanding of eternal life already mentioned above. Just before this dialogue, Kirillov was playing ball with the children: Stavrogin, coming to him, finds him doing this. Knowing that Kirillov had previously contemplated suicide, Stavrogin is somewhat perplexed by such an occupation of his acquaintance and unexpectedly tells Kirillov that he, Kirillov, is a happy man. Kirillov agrees without hesitation. This leads Stavrogin to conclude that Kirillov's soul has suddenly changed for the better, because Kirillov did not feel happy before. Kirillov, by his own admission, realized during a night meditation the truth that life is happiness, after which he instantly felt happy. Kirillov finds it difficult to say how this sudden feeling of happiness came to him: "I don't remember; I was walking about the room; never mind. I stopped my clock, it was thirty-seven minutes past two".<sup>132</sup> According to these words, it becomes clear that the realization of the truth "life is happiness" comes to Kirillov when time stops and ceases to make its course: in comes at a certain time without time, timelessness. For Kirillov, among other things, the ideas about time are very important. From his point of view, the sense of time can only be subjective. "Time's not an object but an idea. It will be extinguished in the mind", he says.<sup>133</sup>

Kirillov's position on time approaches Immanuel Kant's point of view; the latter developed the position on the subjectivity of time in his *Criticism of Pure Reason* treatise. In this question, Kirillov, as a supporter of subjectivity and relativity of time, espouses the ideas of Kant, not Newton, for whom time was an objective category. However, Kirillov, in a sense, even surpasses Kant in that he goes even further along the path of recognizing the subjectivity of time; Kirillov believes that the human idea of time (and therefore time itself) will disappear sometime in the future, dissolving into eternity. So, people living in this timeless eternity will reach the highest reality. Kirillov claims to realize the highest principle of life, happiness, being in such a mystical state.

However, Stavrogin finds it difficult to comprehend this in combination with

---

<sup>132</sup> Ibid. p. 189.

<sup>133</sup> Ibid. p. 188.

Kirillov's views about suicide. As Stavrogin himself believed, suicide is nothing more than a conscious departure from life, overcoming earthly sins. He believed that suicide, as a result of which a person falls into some other, otherworldly world, is akin to falling from the Moon to Earth, so that the sins committed by a person in a previous life will no longer have any relation to life in the other world. Believing in his own theory, Stavrogin eventually decides to commit suicide, but his suicide is of a fundamentally different nature than Kirillov's one. For Kirillov, suicide is not an entrance into another world (the suicider continues to exist in the same world in which he stayed before suicide), but a transition to a higher form of soul existence. This is a transition "not in a future eternal life, but in eternal life here".<sup>134</sup> This eternal life should be understood not in the Orthodox, but in some other, philosophical understanding, as the eternal life not in heaven, but in the real world. It is not difficult to discover that Kirillov's idea of immortality is close to the Gnostic worldview. That is why Kirillov, realizing that life is happiness, did not give up thoughts of suicide. He believes that by committing suicide, he will find a new form of existence, which should be more perfect than the current physical form of life.

Let's take a closer look at Kirillov's theory of happiness. Its main position is that a person is happy as long as he is aware of it. Explaining this, Kirillov draws the following analogy. In the cold winter of his youth, Kirillov often closed his eyes, imagining green leaves. Opening his eyes, he discovered the incompatibility of what he was picturing in his imagination with what was taking place in reality, and therefore willingly plunged back into his inner world, where the trees were covered not with snow, but with green foliage. If Kirillov imagines foliage, then it certainly exists for him, and therefore, according to Kirillov, whether there are green leaves in this particular place at this particular moment is a meaningless question. The most important is considering things not in general, but in an individual perception. If there are always green leaves in the inner world of a person, then for him all seasons are one continuous summer. Moreover, if a person imagines that he is happy, then he will

---

<sup>134</sup> Ibid. p. 188.



be happy: “Man is unhappy because he doesn’t know he’s happy. It’s only that. That’s all, that’s all! If anyone finds out he’ll become happy at once, that minute”.<sup>135</sup>

According to Kirillov, there is no objective evil in the world, and everything that exists is good, all is well. In response to this, Stavrogin asks an acutely critical question: is it good to commit a crime? Kirillov replies to this that crime is a blessing, but the fight against crime is a blessing, everything is a blessing. The undergrounders also considered the crime to be a blessing. However, Kirillov says here not so much that crimes are good, but that people should turn to their deep sincere feelings and discover that everything in the world comes from good and is done in the good’s name. Neither good nor evil is an absolute. Thus, Kirillov’s philosophy far exceeds the ideological level of the undergrounders. However, since we are talking about good and evil, the question inevitably arises about human nature itself, what is at the heart of human nature, good or evil? From our point of view, Dostoevsky gives a very clear answer to this question; despite the fact that many researchers say the opposite, we believe that Dostoevsky evaluates human nature very positively. The reason why people commit crimes, Dostoevsky, as we believe, sees in the spread of the Christian doctrine of original sin. According to Christian doctrine, after the expulsion of Adam and Eve from Eden, people and God were forever separated by the original sin committed by the progenitors of mankind, disobedience to the will of God. That is why people cannot return to God, even despite the coming of Jesus Christ into the world. Moreover, this teaching, from the point of view of the writer, as we understand it, actually leads only to the moral decay of humanity, since people, believing that they are already sinful from the beginning, think that they are unable to do good, refuse responsibility for their own actions and therefore actually commit sins, sinking morally lower and lower. Dostoevsky, rejecting this aspect of Christian teaching, believed himself not professing Church doctrine, but the teaching of Jesus Christ. The teaching of Christ, as the writer believed, allowed people to realize their unity with God, which prompted them to constant moral self-improvement. Further, moral self-improvement can take place simply by believing in it: a person can become good

---

<sup>135</sup> Ibid. p. 188.

simply if he believes that he is good. Kirillov says in the novel: “They’re bad because they don’t know they’re good. When they find out, they won’t outrage a little girl. They’ll find out that they’re good and they’ll all become good, every one of them”.<sup>136</sup> Since the topic of the unity of the divine and the human is closely connected with the question of the God-man and the Man-God, Kirillov and Stavrogin begin to discuss this issue as well.

The theme of God–man, God-manhood and Man-God is one of the most difficult and controversial in the whole novel *Demons*. To begin the discussion, it is first necessary to highlight the question of Kirillov’s attitude to Orthodox Christianity. Even when describing Kirillov’s first dialogue about immortality, Dostoevsky mentions that there are Orthodox icons and lamps in Kirillov’s room, informing the reader that the lamp in front of the icon is lit not by Kirillov himself, but by his old maid. In the second dialogue, Kirillov confesses to Stavrogin that it was him who lit the lamp that day. He speaks about it evasively, saying that the old lady has no time today; this indicates that Kirillov is ashamed to admit this to Stavrogin. In a sense, Kirillov takes over the duty of lighting this lamp from the old, ingenuous Russia; developing this image, we can conclude that here is the reflection of the idea that Russian intellectuals accept faith in God from the people, transform it and, finally, themselves become the heralds of a renewed world, but at the same time returned to the origins, genuine Christianity on earth. Stavrogin, impressed by the change that has taken place in Kirillov, tells him: “I’ll bet that when I come next time you’ll be believing in God too”.<sup>137</sup> However, Stavrogin did not come again, he left the city soon. Therefore, Kirillov conducts the third dialogue about immortality with Pyotr Verkhovensky.

In this third dialogue, Kirillov already clearly expresses his attitude to faith in Jesus Christ. From his point of view, Christ is not the Son of God, He did not die and did not rise again, did not ascend to heaven, but the combination of divine and human nature in Him is something truly great and important. According to Kirillov, uttered by him during his third dialogue about immortality, it is obvious that at that moment

---

<sup>136</sup> Ibid. p. 189.

<sup>137</sup> Ibid. p. 189.

he already considered his own teaching to be identical with the teaching of Jesus, and considered himself to be “the new Christ”. However, by the time of the second dialogue, which he conducted with Stavrogin, Kirillov had not yet reached this point. During the second dialogue, he firmly stated that he was different from Jesus Christ and that his teaching was also completely different from that of Jesus. “He who teaches that all are good will end the world”, he says.<sup>138</sup> From the standpoint of the Gnostic philosophy, the real world is inherently evil, and the destruction of this world means building a new world that will be better. Kirillov, uttering the phrase quoted above and bearing in mind that the one who can teach people that every person is good will be able to renew the whole world by finishing the history of the old world and starting the history of the new one, undoubtedly believes that he himself will become such a person. However, Stavrogin reminds him that he, Kirillov, is not the first to propose such an idea to mankind; eighteen hundred years ago, Christ taught people the same thing. “He who taught it was crucified”, Stavrogin adds, implying that such spiritual enlightenment does not bring positive results.<sup>139</sup> However, Kirillov tells the interlocutor that he is different from Jesus: if Jesus Christ is a God-man, then Kirillov himself is a “Man-God. That’s the difference”.<sup>140</sup> However, this is nothing more than the pride of a young intellectual. While any idea important to an intellectual has not yet fully matured in his mind, this intellectual will think that he has discovered something of unprecedented importance for all mankind, significant in the entire history of human thought.

However, after continuous and deep reflections, during which Kirillov brought his theory to logical perfection, especially after the third dialogue about immortality, which he conducted with Pyotr Verkhovensky, his thoughts became even deeper, reaching the highest possible philosophical level. So, at this highest possible level, Kirillov realizes that his own teaching is not at all opposed to the teaching of Jesus Christ and does not go beyond it, and he himself is only a follower of Jesus, a true Christian who did not realize this before. French writer and philosopher A. Camus in

---

<sup>138</sup> Ibid. p. 189.

<sup>139</sup> Ibid. p. 189.

<sup>140</sup> Ibid. p. 189.

his Myth of Sisyphus noted: “Kirillov himself helps to understand him better. When asked by Stavrogin, he clarifies that he is not talking about the God-man. One might even think that he is concerned to distinguish between himself and Christ. But in fact, we are talking about arrogating the role of Christ”.<sup>141</sup>

On the last night of his life, Kirillov talked about immortality with Peter Verkhovensky. This was his third and last conversation about immortality, in which his idea of immortality matured completely. The main meaning of this dialogue is that Kirillov emphasizes the divine essence of eternal life. In other words, Kirillov admits that his own teaching does not go beyond that of Jesus Christ and that he himself is no Man-God, different from the God-man. Thus, he also recognizes that he is only the heir of Christ, and not some new herald of a new truth; he reserves the right to consider himself a “new Christ”, but this new Christ must repeat the fate of “the old one”, sacrificing himself in the name of humanity. In this form, Kirillov’s theory of immortality reaches perfection and the final logical development, so he immediately shoots himself; at this point the novel actually reaches its apogee. “Dostoevsky thus reinterprets the image of Christ in such a way that in the fantastic world where his heroes exist, Kirillov turns out to be a real double of Jesus Christ; he symbolizes the meaning of the “supreme idea” in the same way by his fate, as Dostoevsky understands it, as Christ symbolizes this meaning in traditional, ecclesiastical Christianity”, writes I. I. Evlampiev<sup>142</sup> on this occasion. In this sense, the role of Kirillov in the novel *Demons* is equivalent to the role of Prince Myshkin in the novel *The Idiot*.

In the first two Kirillov’s dialogues about immortality, Dostoevsky mentions the Orthodox icons illuminated by lamps in his hero’s room, without specifying which icons they were. At the third dialogue, it is already clearly reported that there was an icon depicting Jesus Christ himself in Kirillov’s room. This corresponds to the fact that Kirillov professes the teaching of Jesus more than Orthodoxy in its ecclesiastical form. In addition, this time Kirillov openly, clearly admits his faith, which means that

<sup>141</sup> Camus A. *Mif o Sizife* [The Myth of Sisyphus]. *Buntuyushchiy chelovek* [Rebellious man]. Moscow, 1990. p. 83.

<sup>142</sup> Evlampiev I. I. *Kirillov i Khristos. Samoubiytsy Dostoevskogo i problema bessmertiya* [Kirillov and Christ. Dostoevsky’s suicides and the problem of immortality]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 1998. No. 3. p. 18–34.

he is no longer afraid of the condemnation from acquaintances and that he has nothing more to lose. However, Kirillov's faith in Christ and His teaching is very different from the orthodox doctrine. According to the orthodox doctrine, Jesus Christ was crucified on the cross, resurrected three days after His death, then appeared before the apostles, his faithful disciples, and ascended to heaven. It is important to remember that two robbers were crucified together with Christ. One of them, who ridiculed Christ and His teaching, was not gifted with eternal life after death, and the other, who accepted Christ's teaching just before he died, was granted eternal life after death. However, for Kirillov, Jesus Christ did not rise from the dead and nor ascended to heaven, and none of the two robbers was saved: "The day ended; both died and passed away and found neither Paradise nor resurrection. His words did not come true".<sup>143</sup> Thus, according to Kirillov, the aspect of the Church's doctrine of Christ's death and resurrection from the dead is meaningless. However, in orthodox Christianity, the resurrection of Christ is the cornerstone of all faith, without which it cannot exist; if this stone is knocked out from under it, the faith will collapse. For Kirillov, however, Christ remains a great person; even if He did not resurrect after the death, it simply does not matter. According to Kirillov, the main merit of Jesus Christ before mankind is that He put forward the doctrine of eternal life. Whether he was resurrected or not, his doctrine of immortality is still of great importance.

However, it is worth noting that, considering Christ's teaching about immortality the greatest, Kirillov, nevertheless, declares to Verkhovensky that it is false. Moreover, not only the teaching is false, but absolutely everything in the Christian doctrine: "<...> If the laws of nature did not spare even *Him*, have not spared even their miracle and made even *Him* live in a lie and die for a lie, then all the planet is a lie and rests on a lie and on mockery. So then, the very laws of the planet are a lie and the vaudeville of devils".<sup>144</sup> Kirillov's position here is somewhat similar to Ippolit's views (the hero of the novel *The Idiot*), set forth by him in the article *The Necessary Explanation*. In this article, Ippolit comments on the painting by the German artist

---

<sup>143</sup> Dostoevsky F. M. *Besy* [Demons]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 10. Leningrad, 1974. p. 471.

<sup>144</sup> *Ibid.* p. 471.

Holbein, *The Dead Christ in the Tomb*, as follows: “Nature appears to one, looking at this picture, as some huge, implacable, dumb monster; or still better—a stranger simile—some enormous mechanical engine of modern days which has seized and crushed and swallowed up a great and invaluable Being, a Being worth nature and all her laws, worth the whole earth, which was perhaps created merely for the sake of the advent of that Being.”<sup>145</sup> According to Ippolit, the only possible explanation for the death and resurrection of Jesus Christ is what the Christian doctrine says. But since, from Ippolit’s point of view, it is not understandable and contradicts real life; the death and resurrection of Jesus Christ were not really possible. From Kirillov’s point of view, not only an orthodox-doctrinal explanation of the death and resurrection of Jesus is possible. The Christian doctrine, according to Kirillov, has been seriously distorted over many centuries of its existence, and therefore turned into a lie, and as a result, the teaching of Jesus in the transmission of Christian doctrine has also turned into a lie; however, at the same time, the teaching of Jesus itself, purified from the distortions of Christian doctrine, is absolutely true. That’s what Kirillov professes. Therefore, the teaching of Jesus, from Kirillov’s point of view, is false only in the presentation of Christian doctrine, whereas it’s true being “unalloyed”. So, Kirillov declares the falsity of the teachings of Jesus to Peter Verkhovensky, meaning exactly the version that was transformed by later Christianity, and not the original one. However, the astute Verkhovensky recognizes the forgery: “That’s a different matter. It seems to me you’ve mixed up two different causes, and that’s a very unsafe thing to do.”<sup>146</sup>

So, Kirillov never really considered the teaching of Jesus Christ a lie, but pointed out only the absurdity of Church doctrine. From his point of view, objectively there is neither God nor immortality in heaven, but this does not mean that one cannot believe in God and immortality; and if one believes in something, it will exist subjectively: though subjectively, but still exist. Kirillov believes that people should create God in

---

<sup>145</sup> Dostoevsky F. M. *Idiot*. [The Idiot]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 8. Leningrad, 1973. p. 339.

<sup>146</sup> Dostoevsky F. M. *Besy. Podgotovitel’nyye materialy* [Demons. Preparatory materials]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 11. Leningrad, 1974. p. 471.

their hearts and minds, constantly advance along the path of moral self-improvement and, finally, find eternal life in the real world by achieving mystical unity with God. According to Kirillov, this does not go beyond the teaching of Jesus Christ. Opposite, it is the Christian doctrine that goes beyond it in the part that tells about unity with God in eternal life in heaven. Church Christianity, according to Kirillov, is full of lies. Thus, the lie that Kirillov talks about in conversations about Christianity, as a characteristic, does not refer to the teaching of Jesus Christ in its original form, but refers to distortions of His teaching by the Church. However, Kirillov does not completely deny the importance of Church Christianity, pointing to its positive role in the past history of mankind. He believes that the very movement of human history would be impossible without the Christian Church, whatever that Church may be: “I have all the history of mankind on my side. Man has done nothing but invent God so as to go on living, and not kill himself; that’s the whole of universal history up till now”.<sup>147</sup> Now, according to Kirillov, this epoch in the history of mankind, when it invented a God with such features that the self-distorted Church doctrine attributed to him, is over, and it’s him, Kirillov, who should become the herald of a new era.

Let us now discuss why Kirillov considers himself the new Christ. However, it is also important to understand why the last conversation in his life took place with the “villain” Pyotr Verkhovensky. From the novel’s plot perspective, this seems quite obvious: Verkhovensky had to force Kirillov to take on all the charges in order to carry out his “great purge”. It was Verkhovensky who most hoped for Kirillov’s death. However, the fact that Kirillov is talking to Verkhovensky for the last time in his life also has a philosophical explanation that is directly related to Kirillov’s position of “the new Christ”. In this conversation, Kirillov mentions the salvation of the good robber by Jesus Christ before their death on the crosses. Although, from Kirillov’s point of view, neither Jesus Christ nor this “good robber” eventually achieved eternal life in heaven, the spiritual salvation of the robber by Christ gave the robber hope for eternal life. Dostoevsky deliberately mentions this biblical story here. It may seem that if Kirillov is the double of Christ, then Peter Verkhovensky is the double of the

---

<sup>147</sup> Ibid. p. 471.

good robber, “the new good robber”. However, in the context of Kirillov’s theories and fate, Dostoevsky’s use of these biblical images seems to be some kind of evil irony. Kirillov dies, but humanity is not saved thereby, and world history does not change the direction of its course. Peter Verkhovensky, appearing before the court, does not repent; it remains unknown whether he was saved at the end of his life or not.

Meanwhile, Dostoevsky uses the biblical story of Christ and the robber not for the sake of malicious irony, but in order to show that a person who dares to express some new philosophical theory considering the structure of life cannot count on the instant implementation of the truth he proclaims. Kirillov retells the story of Jesus Christ and “the good robber” to Verkhovensky, but at the same time says that they did not achieve eternal life in the Kingdom of Heaven, contrary to Church doctrine. After that, he immediately asks Verkhovensky: “What is there to live for? Answer if you are a man.”<sup>148</sup> As mentioned above, here Kirillov deliberately uses elements of the denied Church doctrine. He does this, wanting to find out if Verkhovensky will discover it, and Verkhovensky does this. So, if it was discovered by Verkhovensky, who is closer to evil than to good, then everyone will be able to discover it; everyone will be able to realize the falsity of Church doctrine and thereby to get closer to the original teaching of Jesus Christ himself; this is the conclusion Kirillov makes from the conversation with Verkhovensky. It is also important to note that Kirillov points out that Pyotr Verkhovensky is aware of the substitution, temporarily forgetting that he is one of the “demons”, or rather even the head of the “demons”. Forgetting about this, he returns to the inherently good human nature common to all people, and only in this state can one comprehend the truth.

At the same time, Verkhovensky understands very well what Kirillov means, and immediately solves his riddle. He understands Kirillov’s theory and, as if trying to comprehend its formation, tells him: “But excuse me, if you are God? If the lie were ended and you realised that all the falsity comes from the belief in that former

---

<sup>148</sup> Ibid. p. 471.



God?”<sup>149</sup> Let us note that Verkhovensky addresses Kirillov formally (“you”), whereas Kirillov calls Verkhovensky on a first-name basis, as if he, Kirillov, was god, because god can address everyone with second-person singular. However, Verkhovensky understands that Kirillov is closer than ever to the end of his life, and therefore does not feel fear of “the new Christ”. If Kirillov refused to accept the murder charge that Verkhovensky eventually imposed on him, Verkhovensky himself could have killed him: after all, “the new Christ” must die. There is no doubt that Verkhovensky respects “the new Christ”, but this does not prevent him from wishing for his death at the same time. If Kirillov is the “new Christ” indeed, then his death is even desirable, because only by death he will be able to prove his moral perfection. However, Pyotr Verkhovensky is a murderer and a villain who can no longer return to the Christian worldview, therefore, even accepting that Kirillov is “the new Christ”, he is not saved.

However, the fact that he was the first to recognize “the new Christ” in Kirillov is still very important. Verkhovensky agrees that if people think that the idea of eternal life is false, it is only because Church Christianity has distorted the original ideas of Christ. If Kirillov is “the new Christ” who returns to people the true essence of Christ’s teaching, then this should dramatically change the meaning of people’s lives, directing them towards striving for immortality, granted for earthly life in accordance with Christ’s covenants. Kirillov, “the new Christ”, is ready to die for this, so he shoots himself, informing Verkhovensky of his impending death in the same way as the real Christ informed the apostle Peter about it. Based on all of the above, it is obvious that the true protagonist and bearer of the highest morality in the novel *Demons* is not Peter Verkhovensky nor Stavrogin, but Kirillov. Without Kirillov and his theory, the whole novel would have turned into a story about demons and their dance. Kirillov is exactly the hero who, by his self-sacrifice, gives people a glimmer of hope for the immortal future of humanity.

---

<sup>149</sup> Ibid. p. 471.

## **2.4. Immortality and the future of mankind in the philosophical worldview of Ivan Karamazov (The Brothers Karamazov)**

Ivan Karamazov is not a representative of socialist atheism, but a deep Christian thinker. His Christian worldview is very complicated, so researchers of Dostoevsky's work experienced some difficulties in interpreting his image. However, we can confidently say that the central place in Ivan Karamazov's philosophical worldview is occupied by two aspects, the idea of immortality and the idea of the future of mankind. Since these two aspects are closely related, differences in the understanding of immortality inevitably lead to different understandings of the future of humanity — a positive understanding of immortality means a positive understanding of the future of humanity, and vice versa. Dostoevsky's views on immortality and the future of mankind, expressed by Ivan in *The Brothers Karamazov*, are quite consistent with his previous works.

*The Brothers Karamazov* is Dostoevsky's last novel, finished shortly before the writer's death. Here Dostoevsky portrays three consanguineous, but very different brothers — Dmitry, Ivan and Alyosha. They can be called representatives of three completely different philosophical types. In our opinion, it is Ivan's reasoning that Dostoevsky uses to present his own philosophical worldview.

When Ivan and Alyosha meet in a pub, Ivan asks Alyosha directly if he loves him. Alyosha is not afraid to admit it. He says: "I do love you, Ivan. Dmitry says of you — Ivan is a tomb! I say of you, Ivan is a riddle".<sup>150</sup> Alyosha's feelings for Ivan surpass Dmitry's, since Dmitry has never heard Ivan expound his philosophical views. Alyosha, on the contrary, is familiar with his brother's philosophy, but before hearing it, he only wanted Ivan to open up to him and share his thoughts. Thus, in comprehending the philosophy of Ivan Karamazov, the reader of the novel follows Alyosha. The direction of Ivan's philosophical thought does not refer to socialist atheism in the general sense, but to a complex and deep religious idealism. It is obvious that Ivan's faith in God is not strong enough (as a result, Ivan often

---

<sup>150</sup> Dostoevsky F. M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 14. Leningrad, 1976. p. 209.

demonstrates diametrically opposite views in various situations), however, in order to get closer to understanding his philosophical worldview, we still need to start with his religious beliefs. The two pillars of Ivan Karamazov's religious worldview are, firstly, his thoughts about the existence of immortality and the contradictory conclusions he comes to on the basis of the idea of immortality, and secondly, his views on the future of humanity, especially thoughts about the Church's role in an ideal future. These two aspects are closely connected in the philosophical worldview of Dostoevsky himself, because without faith in immortality there can be no hope for the future of mankind.

For Dostoevsky's philosophical worldview, immortality is an extremely important issue, one of its cornerstones. Ivan Karamazov was the main character, Dostoevsky's "favorite", whose figure he used to express his own philosophical worldview in its final form, however, it should be borne in mind that Ivan Karamazov's understanding of immortality actually differs somewhat from Dostoevsky's own understanding of immortality. The most direct proof of this is that Ivan Karamazov, finally tortured by his own thoughts, eventually goes crazy, and Dostoevsky clearly avoided such a finale. We believe that the biggest difference between the worldview of the author and his hero is that Dostoevsky consistently believed in immortality, and Ivan could not give a consistent answer to the question of his existence, which led him to a tragic ending.

Ivan Karamazov's views on immortality were originally voiced by the liberal intellectual Miusov. When Ivan appears in the novel for the first time, he willingly expounds to others his thoughts about the role of the Church in the future structure of mankind, but avoids sharing his thoughts about eternal life. The reason for this is quite clear. After all, if there is neither God nor eternal life, then the meaning of the existence of the Church in the future of mankind is lost. If Ivan's listeners had not accepted his doctrine of eternal life and considered that he denies all forms of immortality, then his doctrine about the role of the Church in the future of mankind would have lost all value. Karamazov did not deny immortality, but he still had reasons to bypass this topic in order to avoid misunderstanding by listeners of his theory. One of Ivan's listeners was Miusov, an intellectual liberal and a negative type

in the image of Dostoevsky. He tries to refute the Church doctrine of Ivan Karamazov by entering into an argument with him, but immediately discovers that almost no one takes his side and that his position is gradually becoming less and less solid, therefore, trying to save his position by criticizing Karamazov's doctrine about the future of mankind, he quotes a rumor accusing Ivan of allegedly rejecting faith in God and eternal life in his teaching about the future of mankind. However, this is not the case. Let's turn to Miusov's speech. He says: "Only five days ago, in a gathering here, principally of ladies, he solemnly declared in argument that there was nothing in the whole world to make men love their neighbours. That there was no law of nature that man should love mankind, and that, if there had been any love on earth hitherto, it was not owing to a natural law, but simply because men have believed in immortality. Ivan Fyodorovitch added in parenthesis that the whole natural law lies in that faith, and that if you were to destroy in mankind the belief in immortality, not only love but every living force maintaining the life of the world would at once be dried up. Moreover, nothing then would be immoral, everything would be lawful, even cannibalism".<sup>151</sup>

Philosopher-theologian S. N Bulgakov's view on this fragment as evidence of the atheistic and socialist beliefs of Ivan Karamazov is incorrect because there is no direct statement of Karamazov's true views. Firstly, Miusov transmits this passage in the form in which he heard it from someone else, it is difficult to guarantee its accuracy. Secondly, in this fragment, Miusov retells Ivan's position with obvious malice towards him, so it is very likely that he willingly or unwittingly distorts it. Thirdly, even if we trust Miusov's presentation of Karamazov's position, it is impossible to draw from it an unambiguous conclusion that Karamazov came to deny the existence of immortality. The interpretation of this passage may be the opposite — in order to fulfill the great commandment of Jesus Christ, "love your neighbor as yourself", humanity must affirm faith in eternal life. Bulgakov's understanding of this fragment deviates from the Christian worldview, approaching the atheistic-existentialist interpretation of the same fragment by J. P. Sartre. Sartre

---

<sup>151</sup> Ibid, pp. 64-65.

believed that this passage was the starting point of atheistic existentialism. He wrote: “Existentialists, on the contrary, are concerned about the absence of God, since with God disappears any possibility of finding any values in the intelligible world”.<sup>152</sup> Bulgakov undoubtedly considered Ivan Karamazov to be a figure like Sartre. However, it is obvious that this is a mistake that Bulgakov, as an Orthodox theologian, should not have made.

Regarding what Miusov told about him, Ivan Karamazov later talks with Father Zossima; this conversation is immensely important in the novel. Karamazov explains his position much better than Bulgakov, which is very useful for our understanding of his position. Elder Zossima notes in a conversation with Ivan that he does not believe neither in immortality nor in what he wrote in his own article about the place of the Church in the future of mankind. However, the elder does not emphasize this fact, but tries to clarify Ivan’s position. Ivan says that the position of the elder Zossima himself is not absolutely infallible, and he does not completely deny the idea of immortality. So, when Ivan admits this fact, he, uncharacteristically for him, blushes with embarrassment. Then the elder Zossima gets a more accurate idea of Ivan Karamazov’s faith. He says: “You were not altogether joking. That’s true. The question is still fretting your heart”.<sup>153</sup> Karamazov asks Father Zossima: “But can it be answered by me? Answered in the affirmative?”<sup>154</sup> Undoubtedly, he hopes that he will be given a positive answer to the question of immortality, which proves that he is still not an atheist in the full sense of the word. Elder Zossima’s answer to this question of Karamazov is very important, in this answer he even to some extent predicts the tragic fate of Ivan himself. The elder says: “If it can’t be decided in the affirmative, it will never be decided in the negative. You know that that is the peculiarity of your heart, and all its suffering is due to it”.<sup>155</sup> The whole tragedy of Ivan Karamazov lies here. He can neither believe in God and immortality, like his brother Alyosha, nor move towards complete atheism, like Smerdyakov. However, if

---

<sup>152</sup> Sartre J. P. *Ekzistentsializm — eto gumanizm* [Existentialism is humanism]. *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods]. Moscow, 1990. p. 327.

<sup>153</sup> Dostoevsky F. M. *Brat’ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 14. Leningrad, 1976. p. 65.

<sup>154</sup> *Ibid.* p. 65.

<sup>155</sup> *Ibid.* p. 65.

Ivan came to a positive or negative solution to the question tormenting him, it would be a great relief for him. However, the tragedy of Russian intellectuals, such as Ivan Karamazov, is that they can neither return to the bosom of orthodox Christianity, nor decisively break with it, going over to the side of complete atheism.

If a religiously thinking Russian intellectual turns out to be unable to create some kind of “new religious consciousness” of his own, as Tolstoy and Dostoevsky, and later Rozanov and Merezhkovsky did, then a tragic end is almost inevitable for him. Dostoevsky commented on *The Brothers Karamazov* in his Letter to Maikov: “The fundamental idea, which will run through each of the parts, is one that has tormented me, consciously and unconsciously, all my life long: it is the question of the existence of God”.<sup>156</sup> In fact, Dostoevsky forces Ivan, his hero, to take up the solution of these painful and fundamental questions of faith on his (Dostoevsky’s) behalf. Thus, Ivan Karamazov does not directly deny the idea of immortality, but constantly fluctuates between firm faith and disbelief, which leads him to the tragic ending.

Ivan Karamazov is the first to propose discussing the idea of immortality, which happens during his conversation in a tavern with his brother Alyosha. The main episode of their conversation is the insert parable, *The Grand Inquisitor*, as a result of which Ivan Karamazov’s “revolt” with the disclosure of his ideas about immortality is obscured, sometimes considered only as a preface to *The Grand Inquisitor*. There is no doubt that the “revolt” is connected in a certain way with the poem *The Grand Inquisitor*, but it is independently valuable for the novel. In particular, it is highly significant that the main idea of “revolt” is a negative understanding of immortality.

Dostoevsky hints at this point of view to the reader just before the beginning of this text. So, Ivan Karamazov says to Alyosha: “I love the sticky leaves in spring, the blue sky — that’s all it is. It’s not a matter of intellect or logic, it’s loving with one’s inside, with one’s stomach. One loves the first strength of one’s youth”.<sup>157</sup> Ivan is

---

<sup>156</sup> Dostoevsky F. M. *Pis'ma 1869-1874 gg.* [Letters 1869-1874]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 29. *Kniga 1.* [Book 1]. Leningrad, 1986. p. 117.

<sup>157</sup> Dostoevsky F. M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 14. Leningrad, 1976. p. 210.

somewhat unsure in his brother's understanding, which makes him repeatedly ask Alyosha whether his thoughts are clear to him. Convinced of his brother's understanding of his position, Ivan asks: "Love life more than the meaning of it?"<sup>158</sup> Again Alyosha agrees with Ivan's point of view. Undoubtedly, here in Ivan's words one should see a reflection of his thoughts on immortality. For Ivan, the existence of immortality is an unsolvable problem, he has no way to comprehend the meaning of life. However, Ivan Karamazov differs from Svidrigailov, Ippolit and Kirillov in that he is not a suicider. The key difference between Ivan and these heroes is that he loves life itself more than its meaning. Ippolit and Kirillov are the main characters who do not know romance at all, and Svidrigailov's marriage and love are very superficial. Ivan turns out to be capable of the same passionate love for a woman as his father Fyodor and brother Dmitry, he is a young man of flesh and blood, living a live life. Ivan Karamazov's love to life outweighs the temptation to commit suicide.

Before the description of Ivan's "revolt", one can find another important hint of a possible solution to the question of immortality. Ivan Karamazov says: "Yet would you believe it, in the final result I don't accept this world of God's, and, although I know it exists, I don't accept it at all. It's not that I don't accept God, you must understand, it's the world created by Him I don't and cannot accept".<sup>159</sup> This fragment clearly reveals Ivan's Gnostic worldview. According to this philosophical and religious doctrine, the supreme good God is not the direct creator of the world and is not responsible for the suffering occurring in the world. The world in which we live, as the Gnostics believed, was created by a creator god like the demiurge in Plato's *Timaeus* dialogue. Such a demiurge god is responsible for the suffering of people living in the world he created, on the basis of which he is considered an evil god who created a world full of suffering, consciously. Of course, Ivan Karamazov cannot accept such a world. So, the main reason for this is the following — since the problem of immortality cannot be solved definitively for the hero, the sufferings endured by people in this world cannot be compensated by immortality, therefore

---

<sup>158</sup> Ibid. p. 210.

<sup>159</sup> Ibid. p. 214.

they are unbearable. Reflecting on this in *The Writer's Diary*, Dostoevsky makes a very clear conclusion. He writes: "The lining of this confession of a person dying from a "logical suicide" is a necessity right there, right now — that without faith in one's soul and in its immortality, human existence is unnatural, unthinkable and unbearable".<sup>160</sup> In the text of the chapter *Revolt*, Ivan Karamazov gives quite a large number of examples, trying to prove that the world in which we live is fundamentally bad and that we should not live in this world at all. Besides that, at the end of this chapter, Ivan asks Alyosha a question that actually draws a line under the whole fragment: "Tell me yourself, I challenge your answer. Imagine that you are creating a fabric of human destiny with the object of making men happy in the end, giving them peace and rest at last, but that it was essential and inevitable to torture to death only one tiny creature — that baby beating its breast with its fist, for instance — and to found that edifice on its unavenged tears, would you consent to be the architect on those conditions? Tell me, and tell the truth."<sup>161</sup> Alyosha gives his brother a negative answer based only on moral considerations. However, in the proper philosophical worldview of Dostoevsky, children's tears ("a child's tear") are not an absolutely terrible, irreparable thing, since for the author, unlike his hero, the problem of the existence of immortality is resolved positively — all human suffering in this world will be rewarded with eternal life. Thus, the main problem of Ivan Karamazov's "revolt" is not the rejection of God and the world, but the inability to positively solve the problem of eternal life. If this problem had been solved by Ivan, he could have accepted God and the world. However, Ivan cannot make an unambiguous decision on this issue, he can only declare his refusal to live by the rules of this world, and even following this logic Alyosha is forced to agree with him.

Ivan Karamazov's practical application of reflections on the immortality is a "logical murder", which he actually commits by the hands of Smerdyakov. His main idea, stemming from reflections on immortality, is that if there is neither God nor

---

<sup>160</sup> Dostoevsky F. M. *Dnevnik pisatelya za 1876 god (noyabr'–dekabr')* [The Writer's Diary for 1876 (November – December)]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 24. Leningrad, 1982. p. 46.

<sup>161</sup> Dostoevsky F. M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 14. Leningrad, 1976. p. 223-224.



immortality, then everything is allowed. Sartre's assessment of this idea is highly important here. In his essay *Existentialism is Humanism*, the French philosopher writes: "This is the starting point of existentialism. In fact, everything is allowed if God does not exist, and therefore a person is abandoned, he has nothing to rely on either in himself or outside".<sup>162</sup> Miusov repeats this Ivan's idea in the monastery. Smerdyakov does not hear this, but Dmitry Karamazov immediately perceives these words. However, he refuses to kill his father, backing down a second before the irreparable. Smerdyakov commits the murder. In a sense, this murder can be considered not only real in the world of the novel, it is also a "logical murder" inspired by the ideas of Ivan Karamazov; thus, the existentialist understanding of God and eternal life in the spirit of Sartre turns out to be close to the worldview of Smerdyakov, who accepted the ideas of Ivan Karamazov. According to Ivan, it was he who inspired Smerdyakov with this idea, and Smerdyakov killed a man to implement it.<sup>163</sup> As for Ivan, the death of his father actually means a negative resolution of the existence of immortality question that occupies him. Madness overtakes Ivan not because of worries about the murder of his father, but because his father's death shattered his idea of immortality — in other words, Ivan's madness is caused by the collapse of his faith. Nevertheless, it is important that Ivan Karamazov did not kill his father himself. The final negative solution to the question of the immortality that tormented Ivan Karamazov was given not by Ivan, but by Smerdyakov; Ivan himself was unable to do this. However, in essence, this issue has not been resolved. Ivan considered the murder of his father by Smerdyakov to be a solution to the question of immortality, but still it is not so, it contradicts the logic of his idea. So, Ivan is reminded of this by his brother Alyosha:

"I only know one thing," Alyosha went on, still almost in a whisper, "it *wasn't* you killed father."

"'Not you'! What do you mean by 'not you'?" Ivan was thunderstruck.

---

<sup>162</sup> Sartre J. P. *Ekzistentsializm — eto gumanizm* [Existentialism is humanism]. *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods]. Moscow, 1990. p. 327.

<sup>163</sup> See: Kibalnik S. A. *O filosofskom podtekste formuly "yesli Boga net..." v tvorchestve F. M. Dostoevskogo* [On the philosophical implications of the formula "if there is no God..." in the works of F. M. Dostoevsky]. *Russkaya literatura* [Russian literature]. 2012. No. 3.

“It was not you killed father, not you! Alyosha repeated firmly.”<sup>164</sup>

Alyosha’s emotionless face during this conversation actually leads to the rupture of fraternal relations between him and Ivan, but Alyosha, nevertheless, sowed a grain of doubt in Ivan’s heart with these words. Perhaps Ivan would one day be able to realize his error and believe in immortality. This conversation could be a starting point for Ivan to make a positive decision on this issue. Maybe Dostoevsky would have solved this problem of Ivan in the second part of *The Brothers Karamazov*, but with his death in 1881, the fate of Ivan Karamazov and his philosophical and religious theory turned into a mystery that remained unanswered.

Reflections on the immortality of Ivan Karamazov, which we discussed above, are very complex, but his understanding of the future of humanity is even more complex and profound, which, in turn, requires a more thorough analysis. Ivan suggests that in the future of humanity there are at least four possible forms of the relationship between the state and the Church, which are separation of the Church from the state; theocracy (the Church becomes the state); the universal Church (the state becomes the Church); and what can be called the power of “the Grand Inquisitor”. These four possible forms of Church-state relations partially overlap — for example, in the poem *The Grand Inquisitor*, in fact, a kind of theocracy is described. Let’s discuss the four options for the future of humanity proposed here.

The separation of Church and state in Russia has been (and remains) an official ideology since the time of Peter the Great’s reforms. Of course, Dostoevsky does not directly criticize this provision in his works. However, he considers the separation of Church and state to be only a political given, but not an ideal system of social structure. Dostoevsky was not an open opponent of the official ideology, but nevertheless used the figure of Ivan Karamazov to express his negative attitude towards the separation of Church and state. Through the mouth of Karamazov, Dostoevsky expresses his point of view on this issue in a critical article by Ivan, which states: “This is why the author of the book *On the Foundations of Church*

---

<sup>164</sup> Dostoevsky F. M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 14. Leningrad, 1976. p. 40.

Jurisdiction would have judged correctly if, in seeking and laying down those foundations, he had looked upon them as a temporary compromise inevitable in our sinful and imperfect days. But as soon as the author ventures to declare that the foundations which he predicates now, part of which Father Iosif just enumerated, are the permanent, essential, and eternal foundations, he is going directly against the Church and its sacred and eternal vocation".<sup>165</sup> From this passage it can be understood that, from Dostoevsky's point of view, there should be no separation of state and religion in the future of mankind. However, such a division is reasonable (at least for Dostoevsky) in the modern era, Dostoevsky did not deny this. According to the writer, the rejection of state and religion separation in the future is the main prerequisite for the transition of mankind to a new social order and there are three options for what this device can be. Theocracy, that is, the unity of Church and state, is only one of the possibilities. However, as we will see later, in words speaking out against the separation of Church and state, in fact, Dostoevsky opposed their unity.

Miusov speaks about the theocracy in the novel, but he just acts as its sharp critic. Ivan Karamazov in his article, on the contrary, speaks out against the separation of Church and state. According to Miusov, the unity of Church and state entails a theocratic policy that is undesirable for society, but it is undesirable for Miusov, since, as mentioned earlier, Miusov is a liberal. From his point of view, since he strongly supports the separation of the state and the Church, this means that he strongly opposes their unity. There is no other opportunity for him here. Miusov declares: "The State is eliminated and the Church is raised to the position of the State! It's not simply Ultramontanism, it's arch-Ultramontanism! It's beyond the dreams of Pope Gregory the Seventh!"<sup>166</sup> Miusov points here to the connection of theocracy with Catholicism; the desire for theocracy is indeed one of the main features of consistent Catholic doctrine. Catholicism sees itself as a form of Christianity, universal for the whole world, so it claims to establish a worldwide Catholic theocracy. Interestingly, in the history of Russian philosophy, the few authors who advocated theocracy were

---

<sup>165</sup> Ibid. p. 58.

<sup>166</sup> Ibid. p. 61.

often associated with Catholicism: for example, Vl. S. Solovyov. Solovyov wrote about the desirability of a worldwide theocracy, revealing a lot of advantages in the Catholic doctrine. However, Ivan Karamazov is still not Solovyov, and therefore the form of the Church that he proposes in his article is not the unity of Church and state leading to theocracy. Miusov's harsh criticism of Ivan Karamazov is thus based on a false understanding of Ivan's position.<sup>167</sup>

It is also worth noting that in the liberal consciousness of Miusov there is a hidden connection between theocracy and socialism. Miusov says that the theocracy that Ivan Karamazov outlines in his article is socialism. At first glance, it seems to prove the erroneous nature of Ivan's ideas. Miusov, quoting the previous debater, says: "But there are a few peculiar men among them who believe in God and are Christians, but at the same time are socialists. These are the people we are most afraid of. They are dreadful people. The socialist who is a Christian is more to be dreaded than a socialist who is an atheist".<sup>168</sup> Actually, S. N. Bulgakov tried to prove the same thing in his interpretation of the image of Ivan. Bulgakov believed that, although Ivan Karamazov is skeptical about socialism, the type of his philosophical thinking indicates that he belongs to socialist thought. Bulgakov writes: "Ivan is not a socialist, nothing, at least, gives reason to consider him an active socialist, but he is completely covered by this worldview, he is a child of socialism, but a child of little faith, doubting".<sup>169</sup> However, Bulgakov's position and Miusov's position differ from Dostoevsky's one. Dostoevsky is not a critic of socialism. It is usually believed that his novel *Demons* is a work criticizing socialism, but the main negative characters in this novel, Kirillov, Stavrogin or even Pyotr Verkhovensky, are not socialists; Pyotr Verkhovensky has always called himself a nihilist, not a socialist (he even once tells Stavrogin: "I'm a scoundrel, of course, and not a socialist. Ha ha!"<sup>170</sup>). It is known that in his youth

<sup>167</sup> See: Dolinin A. S. *Posledniye romany Dostoevskogo. Kak sozdavalis' "Podrostok" i "Brat'ya Karamazovy"* [The last novels of Dostoevsky. How "Teenager" and "The Brothers Karamazov" were created]. Moscow–Leningrad, 1963.

<sup>168</sup> Dostoevsky F. M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 14. Leningrad, 1976. p. 62.

<sup>169</sup> Bulgakov S. N. *Ivan Karamazov (v romane Dostoevskogo "Brat'ya Karamazovy") kak filosofskiy tip* [Ivan Karamazov (in Dostoevsky's novel "The Brothers Karamazov") as a philosophical type]. *Sochineniya v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Moscow, Science [Nauka], 1993. p. 41.

<sup>170</sup> Dostoevsky F. M. *Besy* [Demons]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 10. Leningrad, 1974. p. 324.

Dostoevsky was sentenced to hard labor for his association with socialists. Returning from hard labor, he, as it may seem, got rid of this connection. However, he did not completely get rid of it. In *The Writer's Diary* for 1881, Dostoevsky wrote: "I am not talking about church buildings now and not about the clergy, I am now talking about our Russian socialism (and I take this word, which is the opposite of the Church, precisely to clarify my thought, no matter how strange it would seem), the purpose and outcome of which is the national and universal Church, implemented on earth, as long as the earth can accommodate it. I am talking about the relentless thirst in the Russian people, always inherent in it, for great, universal, nationwide, all-fraternal unity in the name of Christ".<sup>171</sup> It is clear that, no matter how Bulgakov and Miusov tried to prove the connection of Ivan Karamazov with socialism, they could not show that Ivan Karamazov was a negative type for Dostoevsky. The main reason for this is that Dostoevsky himself was not a critic of socialism. I. I. Evlampiev states: "Note that Ivan Karamazov says that in the West there is no Church in the true meaning of this word at all, although there are churchmen and magnificent buildings of churches; now Dostoevsky himself is building exactly the same opposition with regard to Orthodoxy: he does not consider church buildings and clergy to be the essence of a genuine Orthodox Church, he correlates this latter to a greater extent with Russian socialism!"<sup>172</sup> Miusov accuses Ivan Karamazov of being addicted to theocracy, which, of course, is wrong. However, he also accuses Karamazov of sympathizing with socialism, which may be in some sense fair. However, Miusov's mistake is that socialism is not at all a reprehensible trend, at least in the artistic world of Dostoevsky, who treated him not without sympathy.

Ivan Karamazov writes in his article that the future of humanity should be in the form of a universal Church. To formulate the difference between the universal Church of Ivan Karamazov and theocracy in one sentence can be as follows: theocracy means that the Church becomes the state, and the universal Church, on the contrary, that the

---

<sup>171</sup> Dostoevsky F. M. *Dnevnik pisatelya za 1881 god (yanvar')* [The Writer's Diary for 1881 (January)]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 27. p. 18-19.

<sup>172</sup> Evlampiev I. I., Li Tianyun. *Ivan Karamazov v razmyshleniyakh S. N. Bulgakova: sovremennaya otsenka geroya i pozitsii kritika* [Ivan Karamazov in the reflections of S. N. Bulgakov: a modern assessment of the hero and the position of the critic]. *Vestnik RKHGA* [Russian Christian Academy for the Humanities Bulletin]. 2021. No. 2 (22). p. 205.

state becomes the Church. This understanding is based on the words of Father Paissy, who said: “Understand, the Church is not to be transformed into the State. That is Rome and its dream. That is the third temptation of the devil. On the contrary, the State is transformed into the Church, will ascend and become a Church over the whole world- which is the complete opposite of Ultramontanism and Rome, and your interpretation, and is only the glorious destiny ordained for the Orthodox Church. This star will arise in the east!”<sup>173</sup>

Father Paissy agrees with Miusov that theocracy belongs to the Catholic worldview. And since Paissy himself belongs to Orthodox Christianity, he concludes that the universal Church should be based on Orthodoxy. In fact, Dostoevsky’s theory of the universal Church is the doctrine of an “invisible” Church, a Church without an organization. This Church is neither Catholic nor Orthodox. The universal Church, which Dostoevsky is talking about is, in fact, just a communication between people, taking place in people’s love of for each other.<sup>174</sup> A similar idea about an invisible Church (or, on the contrary, visible, but visible only to the initiate) was first put forward by A. S. Khomyakov in his essay *The Church is One*. Khomyakov wrote: “The visible church is not the visible society of Christians, but the spirit of God and the grace of the sacraments living in society. Therefore, the visible church is visible only to the believer, because for the unbeliever, the sacrament is only a rite, and the church is only a society”.<sup>175</sup> Khomyakov’s thought is close to the thoughts of Father Paissy — the true Church is invisible, it still needs to be seen with the help of Orthodoxy. However, Dostoevsky did not think in this way: he believed that for an invisible Church it could not matter whether it was Catholic or Orthodox. The only thing that matters is that the invisible Church is based on the commandment of Jesus Christ, “love your neighbor as yourself”.

---

<sup>173</sup> Dostoevsky F. M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 14. Leningrad, 1976. p. 62.

<sup>174</sup> See: Veflovskaya V. E. *Roman F. M. Dostoevskogo "Brat'ya Karamazovy"* [Dostoevsky’s novel “The Brothers Karamazov”]. St. Petersburg, 2007.

<sup>175</sup> Khomyakov A. S. *Tserkov' odna* [There is only one Church]. Khomyakov A. S. *Sobr. soch. V 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1994. p. 12.

However, did Dostoevsky himself desire such a universal Church? We can confidently give a positive answer to this question, which is supported by two obvious proofs. Firstly, to proclaim this kind of universal Church, Dostoevsky used not only the figure of Ivan Karamazov, but also the figure of Father Zossima. Elder Zossima believes that the punishment of villains according to the law cannot destroy evil, it only multiplies evil, making it more and more. Only the punishment of conscience can truly destroy evil. The elder says: “All these sentences to exile with hard labour, and formerly with flogging also, reform no one, and what’s more, deter hardly a single criminal, and the number of crimes does not diminish but is continually on the increase”.<sup>176</sup> Further, the elder says that as soon as the country sends one criminal into exile, he is immediately replaced by another, and sometimes even two. Only the laws of Christ can correct criminals spiritually and morally, and this requires the participation of the Church. The Church cannot exclude criminals from the “ward” of the human community, as the state does: it must consider them as “prodigal sons” who someday must return to the true path. These thoughts of elder Zossima indicate that he actually agrees with Ivan Karamazov’s opinion about the desirability of merging the state with the Church and correcting criminals by spiritual means instead of judicial punishments. There is no doubt that Dostoevsky expressed his approval of Ivan Karamazov’s universal Church idea through the mouth of elder Zossima, in order to express his own agreement with this idea.

The second evidence in favor of Dostoevsky’s agreement with the idea of the universal Church is that, as Father Zossima and even Miusov are convinced, the idea of immortality lies at the heart of Ivan Karamazov’s universal Church. If a thinker reflecting on Church issues talks about eternal life, it is logical to assume that he will also have thoughts about the universal Church, otherwise eternal life would have no meaning. Miusov tries to point out that Ivan Karamazov himself allegedly does not believe in immortality, from which it should follow that his teaching about the universal Church is untenable, but this is not the case. Elder Zossima, calling on Ivan

---

<sup>176</sup> Dostoevsky F. M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 14. Leningrad, 1976. 59.

Karamazov to resolve the question of immortality positively, also approves of his theory of the universal Church. It follows from this that, since Dostoevsky closely linked the doctrine of the universal Church with the idea of immortality, he himself also had to have a positive attitude to the idea of the universal Church.

At the end, we must clarify the connection between the Grand Inquisitor of Ivan Karamazov and his philosophical worldview. It is usually assumed that the Grand Inquisitor has nothing to do with the other parts of the novel. So, in particular, V. V. Rozanov believed that. In his essay *The Legend of the Grand Inquisitor* F. M. Dostoevsky, Rozanov says: “As everyone knows, this legend is only an excerpt from his last work, *The Brothers Karamazov*, but its connection with the storyline of this novel is so weak that it can be considered as an independent work”<sup>177</sup>. However, we dare to assert that *The Grand Inquisitor* reflects certain philosophical views of Ivan Karamazov, being closely related to his worldview. First of all, it should be noted that *The Grand Inquisitor* by Ivan Karamazov is not an argument in favor of his point of view and not a means of defense against opponents in philosophical and religious disputes, but an essay born from a deep awareness of a serious spiritual crisis and a coming moral catastrophe in the future of mankind. Karamazov is just thinking about a possible tragic outcome trying to resist it. He is definitely not a supporter and even, perhaps, the sharpest critic of the situation depicted in *The Grand Inquisitor*. The state of affairs in Ivan Karamazov’s *Grand Inquisitor* is sharply different from the universal Church described by him in his article and approved by Father Zossima. *The Grand Inquisitor* is rather a theocracy. In the universal Church of Ivan Karamazov, people are in love with each other, whereas in *The Grand Inquisitor* society is arranged as under some totalitarian theocratic regime, somewhat similar to the medieval countries of Europe.<sup>178</sup> Thus, it is not difficult to discover that Ivan Karamazov offers two different forms of the humanity’s future connected with the

---

<sup>177</sup> Rozanov V. V. *Legenda o Velikom inkvizitore F. M. Dostoevskogo. Literaturnyye ocherki. O pisatelyakh i pisatel'stve* [The Legend of the Grand Inquisitor of F. M. Dostoevsky. Literary essays. About writers and writing]. Rozanov V. V. Sochineniya [Works]. Moscow, 1996. p. 13.

<sup>178</sup> See: Tikhomirov B. N. *Khristos i Istina v Poeme Ivana Karamazova “Velikiy inkvizitor”* [Christ and Truth in the Poem of Ivan Karamazov “The Great Inquisitor”]. “...*Ya zanimayus' etoy taynoy, ibo khochu byt' chelovekom*”. *Stat'i i esse o Dostoevskom* [... I am engaged in this mystery, because I want to be a man]. Articles and essays about Dostoevsky]. St. Petersburg, 2012.



Church. However, the question is how to find out which way humanity will go and what form it will take. What form of the Church and the world humanity will develop in the future depends on whether it has an idea of immortality. We have already discussed the connection between the universal Church and the idea of eternal life. Only those who have approved the idea of eternal life can approve the idea of the universal Church. Similarly, when people lose the idea of eternal life, they also lose the idea of a universal Church. However, if the idea of eternal life is established, the future form of the Church for humanity should be the universal Church. Moreover, the ideas of theocracy, or the power of the Grand Inquisitor, and immortality are closely related. Before telling the parable *The Grand Inquisitor*, in the chapter *Revolt* Ivan declares that he failed to unequivocally resolve the issue of immortality; after that, his parable about the Inquisitor sounds. Thus, from the position of Ivan Karamazov, if humanity does not come to the idea of immortality in the form of a continuation of the local, earthly life, it will be ruled by a ruler like the Grand Inquisitor. Thus, it can be stated once again that the themes of immortality and the future of humanity in the philosophical worldview of Ivan Karamazov are closely related.

Summing up the part of our work devoted to Dostoevsky, we can say that Dostoevsky thought very deeply about the future of mankind, which was clearly reflected in his novels. As soon as in the novel *Crime and Punishment*, the writer carries out the idea that immortality is the basis for understanding the future of humanity. Moreover, a different understanding of the idea of immortality leads to a different idea of the future of mankind. Rodion Raskolnikov lacked faith in immortality, which is why he commits murder. Sonya Marmeladova in her turn assimilates the belief in eternal immortality from Orthodoxy, so she lives by the commandment “love your neighbor as yourself”, exactly according to the principle on which, as Dostoevsky thought, the future of humanity will be based. Further in the novel *The Idiot* Dostoevsky explains, as it were, that only a positive understanding of immortality can be the basis for the future of humanity’s positive understanding, there is no other. Prince Myshkin insists on a positive understanding of immortality, which

is why Dostoevsky called him “Prince Christ” in his diaries. As for Ippolit, he adheres to a negative understanding of immortality as an existence even more terrible than the earthly life, and therefore follows the path of “logical suicide”. The same connection between a positive attitude towards immortality and the future of humanity can be traced in the novel *Demons*. At the beginning of this novel Kirillov adheres to a negative understanding of immortality and the future of mankind, and as his philosophical worldview matured, he gradually moves to a positive understanding of this idea. In the novel *The Brothers Karamazov* this connection is consolidated. Ivan Karamazov has been in contradiction all his life, because he hesitates between faith and disbelief in immortality and at the same time between faith and disbelief in the positive future of humanity.

## **CHAPTER 3. THE FUTURE OF HUMANITY IN A PHILOSOPHICAL OUTLOOK OF VL. S. SOLOVYOV**

Now we turn to the study of Vl. S. Solovyov's worldview. This Russian philosopher created the richest and complex philosophical system, borrowing some of his ideas from Dostoevsky. Vl. S. Solovyov's worldview is extremely complex, we will pay special attention to clarifying the connections of Solovyov's views with Dostoevsky's views from the standpoint of understanding the future of mankind. For Solovyov, the most important thing in the future of mankind is determined by the fact that humanity will turn into God-manhood. Developing his idea of God-manhood, Solovyov relied on Dostoevsky's ideas, processing them in a very unusual way. It is important to note that it is precisely in connection with the assimilation of Dostoevsky's ideas that Solovyov has the idea of theocracy. Another notable theme for Solovyov is the theme of love, also inspired by Dostoevsky's work. In Solovyov's legacy, his last work *Three Conversations about War, Progress and the End of World History* stands out; here he seems to renounce himself and his ideas.

### **3.1. From the God-man and Man-God is to the God-manhood (Reading on the Incarnation)**

One of the founders of Russian philosophy, Solovyov developed an extensive and complex philosophical system. To get at least a general idea of it, it is necessary to begin by considering his doctrine of God-manhood. The genesis of this teaching in its complete form was prepared by the whole course of Solovyov's worldview development; from his earliest works it has been one of the main elements of his philosophical system. Prince E. N. Trubetskoy in his book *The Worldview of Vl. S. Solovyov* wrote: "In the idea of God-manhood, all the threads of Solovyov's thought are woven together. It is the center of all his teachings, philosophical and religious, the main content of all his sermons, all that he taught about the life path of

man and humanity”.<sup>179</sup> However, Solovyov developed his idea of God-manhood not solely on the basis of his own views: he formed it on the basis of mastering the experience of his predecessors, Russian thinkers, many of whom were also interested in this issue. The most important source of Solovyov’s worldview on the question of God-manhood can be safely considered the works of Dostoevsky and other creations of Russian literature that raised the question of God-manhood (for example, the works of V. F. Odoevsky<sup>180</sup>).

The movement of humanity towards the state of God-manhood, from the positions of Dostoevsky and Solovyov, occurs in different ways. Dostoevsky believes that individuals throughout history become God-men and there are more and more people of this kind; as a result, when they become predominant in humanity, it will turn into God-manhood. At the same time, in his early manuscripts, Dostoevsky adhered to the idea that all people can and should become God-men. However, in *The Writer’s Diary* he already comes to the conclusion that there may always be people who do not want to become God-men. So, it is precisely because of such people that the transformation of the entire human race into God-manhood is impossible. Solovyov develops a different point of view. In his opinion, an individual cannot become a God-man, but the whole of humanity will one day necessarily become God-manhood.

Dostoevsky’s early positive understanding of God-manhood is reflected in his text *Masha Lies on the Table*. This text was written by Dostoevsky when he was grieving for his perished first wife Maria Dmitrievna. At the beginning of this text, Dostoevsky says: “To love a person as *one’s self* according to the commandment of Christ is impossible. The law of personality on earth prevents it. The *I* stands in the way. Only Christ was able, but Christ was eternal, an ideal towards which man strives and must strive according to the law of nature”.<sup>181</sup> Dostoevsky, in moments of severe

---

<sup>179</sup> Trubetskoy E. N. *Mirosozertsaniye V. S. Solov’yeva* [The world outlook of V. S. Solovyov]. In 2 volumes. Moscow, 1995. p. 316.

<sup>180</sup> See: Evlampiev I. I. *Dostoevskiy i misticheskaya filosofiya V. F. Odoevskogo* [Dostoevsky and V. F. Odoevsky’s mystical philosophy]. *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and research]. Vol. 22. St. Petersburg, *Nestor-Istoriya* [Nestor - History], 2019. p. 3-25.

<sup>181</sup> Dostoevsky F. M. *Zapisi literaturno-kriticheskogo i publitsisticheskogo kharaktera iz zapisnoy tetradi 1860–1865 gg.* [Notes of a Journalistic and Literary Critical Nature from Notebooks of 1880-1881]. Dostoevsky F. M. *Polnoye*

mental anguish, realized that the commandment of Jesus Christ “love your neighbor as yourself” is difficult for people to fulfill. Its implementation is, in fact, even impossible. However, Dostoevsky still hopes that humanity will be able to follow this path, striving to embody this commandment in real life. In fact, the embodiment of this commandment means the transformation of all mankind into God-manhood, since, from Dostoevsky’s point of view, people will be able to realize the great commandment “love your neighbor as yourself” only if the entire human race turns into God-manhood, the transformation of individuals into God-men is not enough for this.

It is clear that during this period of his life Dostoevsky understood the doctrine of the God-man in its more active version, according to which, in order to transform humanity into God-manhood, all individuals must necessarily participate in this process. Dostoevsky believes that everyone can achieve unity with God by their own efforts, but to do that it is necessary not only to strictly adhere to the commandment of Jesus Christ “love your neighbor as yourself”, but also to become a member of a large God-human family. In the text we are considering, he continues: “This is the paradise of Christ. The whole history, both of humanity and partly of each individual, is only development, struggle, aspiration and achievement of this goal”.<sup>182</sup> The development and progress of human civilization are obvious to the writer; progress is inevitable. The key point is that the ultimate goal of the development and progress of human history according to Dostoevsky is the kingdom of Christ, the embodiment of the covenants of Jesus Christ in the human world. In such a “kingdom of God on earth” there will no longer be any struggle with anything, development and progress will become unnecessary, since the ultimate goal of human history will already be achieved, thus the end of history will come. For Dostoevsky, humanity, ascending in its development to the final stage of God-manhood, should not be content with its existing position, and after reaching this stage it will forever cease to corrupt and degrade, reaching a state of mystical unity with God and thereby becoming God-manhood.

---

*sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 20. Leningrad, 1980. p. 172.

<sup>182</sup> Ibid. p. 172.

Dostoevsky continues: “What is it [the life of God-manhood], where is it, on what planet, in what center, in the final center, that is, in the bosom of universal synthesis, that is, God? — we don’t know”.<sup>183</sup> Thus, Dostoevsky does not yet give a clear understanding of the future structure of God-manhood, which is possible only in the distant future; first of all, because the very idea of God-manhood comes to the thinker only as a result of mystical revelation, it can only be felt, but it is impossible to describe it, and also because the life of God-manhood, mystical in itself, is too far from the life of real people. However, he still insists on the preserving of the human shape; when human history reaches the stage of God-manhood, people will remain human, no changes in their external appearance would appear, unlike the internal one. Humanity will achieve unity with God and turn into God-manhood, and this is not a qualitatively different entity compared to humanity, but the final stage of its development along the path bequeathed by Christ.

Although the process of humanity’s transition to the stage of God-manhood will require great efforts from him, as a result of which discord may break out among people. Dostoevsky is convinced that all these discords are only an inevitable cost, they must be overcome on the path of humanity’s transformation into God-manhood. Another idea about overcoming on the way to God-manhood is expressed by Dostoevsky: “They do not marry and do not incline, because there is nothing for; to develop, to achieve the goal, through the change of generations, it is no longer necessary, and <...>”<sup>184</sup> Since this text is from Dostoevsky’s notebook, and not from any of his literary works, the quoted sentence does not look very coherent and, it seems, has not been completed to the end, but it is still possible to understand the expressed idea. Here, Dostoevsky believes that in the future of mankind there will no longer be a place for relations between the sexes, since, in his opinion, humanity will achieve immortality and lose the need for carnal love leading to procreation; it is no longer necessary to continue the immortal race. There is no doubt that people who have reached the kingdom of God on earth, in unity with God, form God-humanity. Dostoevsky’s understanding of God-manhood is thus quite positive in the sense that,

---

<sup>183</sup> Ibid. p. 173.

<sup>184</sup> Ibid. p. 173.

from his point of view, all people can constitute God-manhood. However, in later works this idea is revised.

Dostoevsky published his famous story *The Dream of a Ridiculous Man* in 1877. At first glance, it does not seem to contain any serious philosophical thoughts. But being carefully studied, this story can demonstrate the richest thoughts about the future of humanity. According to the plot, the Ridiculous Man commits “logical suicide”, being unable to comprehend the meaning of life. However, he does not die, but right from the grave, making a space flight, is carried away to a distant planet by some unknown creature. On this distant planet, the Ridiculous Man sees people who have embodied the commandment of Jesus Christ “love your neighbor as yourself” in their lives. The inhabitants of an unknown planet warmly greet the Ridiculous Man, who describes the meeting with them as follows: “And finally, I saw and I recognized the people of this happy land. They came to me by themselves, they surrounded me, kissed me. The children of the sun, the children of their sun! Oh, how beautiful they were!”<sup>185</sup> In his story, Dostoevsky carries out the idea that the inhabitants of this distant planet created God-manhood, having achieved unity with God; thanks to this, they can build their lives in accordance with the commandment “love your neighbor as yourself”, and none of the inhabitants of the planet revolts against such a life. However, if the only one starts objecting to life according to this commandment and violates it, the measured life on this planet can end at any moment; this is shown in the story — the Ridiculous man with his shortcomings “infected” ideal people and led their society to degradation.

Dostoevsky’s philosophical worldview in terms of his attitude to God-manhood and the possibility of its existence during the period between the writing of the texts *Masha Lies on the Table* and *The Dream of a Ridiculous Man* has thus changed. Now the writer believes that the dream of God-manhood is undoubtedly beautiful, but the universal agreement of all people about living according to the commandments of Christ cannot be achieved if at least one person is against it; in this case, the beautiful

---

<sup>185</sup> Dostoevsky F. M. *Dnevnik pisatelya za 1877 god (yanvar’–avgust)* [The Writer’s Diary for 1877 (January – August)]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 25. Leningrad, 1988. p. 112.

dream of God-manhood is unattainable. The planet from the Dream of a Ridiculous Man remains in harmony, since all its inhabitants have agreed to “life in Christ”.

In this story Dostoevsky describes the main features of human life in the era of God-manhood. Thus, death ceases to be an irreparable end; but if this is the case, then we can assume that humanity has achieved immortality. The Ridiculous Man tells: “One might have thought they were still in contact with their dead even after their death, and the earthly unity between them was not interrupted by death. They almost did not understand me when I asked them about eternal life, but apparently they were so unconsciously convinced of it that it did not constitute a question for them”.<sup>186</sup> Immortality is one of the main themes in Dostoevsky’s entire philosophical worldview, he reflects on this topic very often in his novels and *The Writer’s Diary*. In addition, Dostoevsky, through the mouth of the Ridiculous Man, describes the religious life of people on this distant planet living at the stage of God-manhood: “They had no temples, but some kind of vital, living and continuous unity with the Whole universe; they had no faith, but a firm knowledge that when their earthly joy was filled to the limits of earthly nature, then there would come for them, both for the living and for the dead, an even greater expansion of contact with the Whole of the universe.”<sup>187</sup>

Dostoevsky also repeatedly raises the theme of the Church in his novels. From his point of view, in the future of mankind, the Church will no longer be needed; not the Church, but the commandment “love your neighbor as yourself” will constitute the basis of the future of God-manhood. The question about the role of the Church in the future of mankind is repeatedly raised by the writer in the novel *The Brothers Karamazov*, where Dostoevsky comes to the conclusion that the Church is not a religious hierarchy, but fraternal communication between people, taking place in their love for each other and for God. Thus, in his later works Dostoevsky already describes how the future God-manhood should be arranged, noting that if the desirability of such a society is not obviously recognized by everyone, then in fact it is unattainable (or, if it has already been achieved and a person who does not share

---

<sup>186</sup> Ibid. p. 114.

<sup>187</sup> Ibid. p. 114.



his ideals suddenly appears, it is destroyed). To prove this, the Ridiculous Man who flew to the planet of the “victorious God-manhood” from the outside says: “Yes, yes, I ended up corrupting them all! How this could have happened, I don’t know, I don’t remember clearly. The dream flew through millennia and left in me only a sense of the whole. I only know that I was the cause of the fall”.<sup>188</sup>

The Ridiculous Man arrives on this planet of blissful life from a sinful Earth, so he, of course, cannot conform to the moral norms of God-manhood shared by people living on this planet. His appearance thereby destroys the idyll and dreams of this society about eternal life at the stage of God-manhood. This proves that Dostoevsky’s philosophical worldview had undergone significant changes by this time — God-manhood in his ideas is no longer eternal, it cannot be achieved once and for all. At the end of the story, the Ridiculous Man finally wakes up (his entire flight to the planet of God-manhood was just a dream) and hopes to tell others the truth about God-manhood that he saw in his dream. He understands telling this truth to people as a sermon, in fact he decides to start preaching. He says, “Yes, life, and a sermon! I decided on the sermon at the same moment and, of course, for the rest of my life!”<sup>189</sup> But in the course of preaching, he constantly meets people who only laugh at him. And this is a highly significant detail: it turns out that humanity really does not want to share the ideals that can lead it to God-manhood.

The Ridiculous Man himself has turned into a God-man capable of living in accordance with the commandment “love your neighbor as yourself”, but with all his desire for universal God-manhood, he still cannot instill this desire in others. Thus, Dostoevsky at that time was convinced that only a few people are eventually capable of becoming God-men, and universal God-manhood is unattainable, it is nothing more than a philosophical fantasy.

In Solovyov’s philosophy, God-manhood is a common cause for all mankind. According to Solovyov, the fact that individuals can become God-men is not crucial for the transformation of all mankind into God-manhood, which it should strive for. And for this, an inevitable transformation of the human spirit and morality is

---

<sup>188</sup> Ibid. p. 115.

<sup>189</sup> Ibid. p. 118.

necessary. Let us consider Solovyov's teaching about God-manhood in the light of his perception of Dostoevsky's ideas.

Solovyov's main work on this topic, *The Readings on God-Manhood*, is based on the course of lectures he read (which is reflected in its title). The lectures were collected under one cover and published. This book seems to encompass all aspects of Solovyov's philosophical worldview in the early period of his work. The discussion of the God-manhood problem, contrary to the name, takes only one section of the book, *The Eleventh and The Twelfth Reading*; there are twelve of these Readings, if the aforementioned reading is counted as two; thus, the reading about God-manhood completes the book, as if summing up all the reflections contained in it.

Opening the topic of God-manhood, Solovyov writes: "Both were new, unprecedented facts in world life, and both seem miraculous in this sense; but this new and unprecedented was prepared by everything that had been before, constituted what all previous life desired, aspired to and went to — all nature aspired and gravitated to man, the whole history of mankind was directed to the God-man".<sup>190</sup> The God-man (with a capital letter and in the singular) is understood here as Jesus Christ. According to the philosopher, before the coming of Jesus Christ into the world, the purpose of the entire history of mankind was to wait for His coming. So, since Jesus Christ is a God-man (both man and god at the same time), the goal of the entire history of mankind was to wait for the appearance of the God-man. At this point, Solovyov and Dostoevsky do not differ significantly from each other. However, according to Solovyov, God-manhood cannot be created by the coming of only one God-man into the world; for the formation of God-manhood, everyone must become God-men. One God-man who has appeared among people cannot transform humanity into God-manhood: for this, a spiritual and moral transformation of the entire human society must take place. Here Solovyov does not disagree with Dostoevsky, however, from Dostoevsky's point of view, the coming of humanity to God-manhood depends on each person individually, this is a personal matter for everyone (everyone should

---

<sup>190</sup> Solovyov Vl. S. *Chteniya o bogochelovechestve* [The Readings about God-manhood]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1989. p. 154.

strive for God-manhood independently, although it is possible only if all people, without exception, come to this aspiration). As for Solovyov, God-manhood should be a common cause for all people living in the world, it can only be achieved together. Consequently, after the advent of Jesus Christ into the world, the goal of human history is no longer to find a single God-man, but to make all people become God-men: only under this condition, in Solovyov's understanding, is God-manhood possible. E. N. Trubetskoy summarizes this conclusion: "The goal of all pre-Christian development was the God-man; after the appearance of Christ, the goal of progress is the Man-God, i.e. the man who perceived the Deity. However, a person can perceive God not in his solitude, but in combination with everything. The Man-God must be a collective and universal man, i.e. the all-humanity or the Universal Church. If the God-man is individual, then the Man-God is universal".<sup>191</sup>

In Solovyov's philosophical worldview, God-manhood as a whole is the Church. In his essay, he says: "This body of Christ, which at first appeared as a small rudiment in the form of the first Christians' small community, gradually grows and develops in order to embrace all mankind and all nature in one universal god-human organism at the end of time".<sup>192</sup> Solovyov, therefore, thinks somewhat more concretely than Dostoevsky. Dostoevsky believes that the main beginning of God-manhood is fraternal communication between people, which takes place in the people's love for each other, but Dostoevsky probably did not think about the ways this can be achieved or did not leave written evidence of these reflections. Solovyov also believes that the main thing in God-manhood is a fraternal communication, but a more important topic in his thoughts is the search for the very way to embody such communication in real life. According to Solovyov, the living embodiment of such communication is the Church. The philosopher writes: "This revelation and the glory of the sons of God, which are awaited by all the creation awaits with hope, is the complete realization of a free god-human connection in all mankind in all spheres of his life and activity; all these spheres must be brought to a god-human consonant

<sup>191</sup> Trubetskoy E. N. *Mirosozertsaniye V. S. Solov'yeva* [The world outlook of V. S. Solovyov]. In 2 volumes. Moscow, 1995. p. 429.

<sup>192</sup> Solovyov Vl. S. *Chteniya o bogochelovechestve* [The Readings about God-manhood]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1989. p. 160.

unity, must become part of a free theocracy in which the Universal Church will reach the full measure of the age of Christ".<sup>193</sup>

According to Solovyov, all people living in the world should belong to the Universal Church. It isn't told about attending church on Sundays, since external manifestations of religious life do not play a significant role, because people's inner sense of ecclesiasticism is much more important for building a society of god-humanity, it's more about people's daily life in accordance with the commandment of Jesus Christ "love your neighbor as yourself". Religion is not just one of the areas of human society, but its center and the most important fundamental principle. The primacy of religion over all other spheres of social life in Solovyov's concept is also noted by Trubetskoy: "On the very first page of *The Readings on God-Manhood*, we find the demand for the unconditional domination of religion over all spheres of human life, both personal and public — this is the very idea that subsequently determined the entire theocratic sermon of the middle period of Solovyov".<sup>194</sup> Such a position is elaborated in more detail by Solovyov in *Three Speeches in Memory of Dostoevsky*. There is no doubt that for Solovyov a free theocracy based on the unity of humanity with God is the ideal of social order. If an individual ascends to the stage of God-man, he must also join the free theocracy of all mankind, God-manhood. Only within the framework of such a free theocracy can a God-man live.

Thus, there are significant differences between Dostoevsky's and Solovyov's ideas about God-manhood. They can be reduced to one sentence as follows: for Dostoevsky, the god-an is more important, and for Solovyov, God-manhood is more important. However, at the same time Dostoevsky put forward another idea that was reflected in Solovyov's work, the one of a Man-God. Let's consider how the philosopher perceived it.

It is important and necessary to note that Solovyov does not come to his thoughts about God-manhood absolutely independently: his thoughts are backed by

---

<sup>193</sup> Ibid. p. 160-161.

<sup>194</sup> Trubetskoy E. N. *Mirosozertsaniye V. S. Solov'yeva* [The world outlook of V. S. Solovyov]. In 2 volumes. Moscow, 1995. p. 405-406.

deep views that have already been expressed in the history of Russian philosophy. Among the sources of Solovyov's views, Dostoevsky's teaching about the God-man and the Man-God occupies an important place. We have already mentioned above that for Dostoevsky, the central place in the "god-human concept" is occupied by the God-man as an individual, and for Solovyov, God-manhood as a whole is important. However, it is also important that Dostoevsky, in addition to the God-man, also has the concept of a Man-God. A Man-God expressing the diabolical principle, nevertheless, can also be included in the composition of God-manhood (otherwise it will not be complete and will not correspond to its essence); as for Solovyov, his Man-God originally belongs to the divine principle.

Dostoevsky speaks most clearly about the Man-God in his last novel, *The Brothers Karamazov*. One of his heroes, Ivan Karamazov, in his own essay, *The Geological Revolution*, says: "Man will be lifted up with a spirit of divine Titanic pride and the Man-God will appear".<sup>195</sup> According to the text of the novel, it is clear that through the novel Dostoevsky uses the concept of Man-God (or mangod, as it is perhaps better to write this word) in the sense of a certain entity that obeys the diabolical principle. However, in Solovyov, the Man-God already obeys the divine principle and even acquires the same sacred features as Jesus Christ. However, we believe that in Dostoevsky's novels *Crime and Punishment* and *The Brothers Karamazov* one can find evidence that Solovyov's idea of a Man-God obeying the divine principle is in fact not extraneous to Dostoevsky either. So, Raskolnikov, the main character of the novel *Crime and Punishment*, appears in this novel mainly as a character of a diabolical essence (he is a murderer). However, under the influence of hard labor, his views underwent changes. Gradually, he turns from a hero of the devil essence into a hero of the divine essence. In exile, he has a dream about the plague: "Only a few men could be saved in the whole world. They were a pure chosen people, destined to found a new race and a new life, to renew and purify the earth, but no one had seen these men, no one had heard their words and their voices".<sup>196</sup> These new

---

<sup>195</sup> Dostoevsky F. M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 14. Leningrad, 1976. p. 83.

<sup>196</sup> Dostoevsky F. M. *Prestupleniye i nakazaniye* [Crime and Punishment]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye*

people, who are destined for salvation from the plague and got the opportunity to start a new human race, are very close to Solovyov's god-humanity.

Another example is Dmitry, the eldest son of the Karamazovs family in *The Brothers Karamazov*. Although he does not commit the physical murder of his father, he commits his "logical murder", which makes him feel guilty for his father's real death. Because of this, Dmitry decides to accept the punishment according to the law in the form of exile to hard labor, but says that he will sing Hallelujah in the underground mines of Siberia, praising his own spiritual rebirth. Dmitry says to Alyosha: "Brother, these last two months I've found in myself a new man. A new man has risen up in me."<sup>197</sup> Dmitry is initially the hero of the diabolical essence in the novel, but at the end of the novel he undergoes a spiritual transformation and becomes close to the human condition that constitutes God-manhood in Solovyov's understanding. Thus, already in Dostoevsky it is possible to trace the connections between Man-God and God-manhood. He could not express his worldview on this issue explicitly (probably anticipating censorship), this forced him to hide his philosophical views behind literary plots related to the Orthodox worldview. In *Reading about God-Manhood Solovyov* reveals this secret of Dostoevsky's worldview, which became an important milestone in the history of all Russian culture.

The most obvious evidence of Dostoevsky's idea of a Man-God is that in his novel *Demons* the writer gives us his presentation in the form of his hero, Kirillov. However, Kirillov also has the characteristics of a God-man, which open the way for later interpretations of the concept of a God-man by Solovyov. There is a lot of evidence in Dostoevsky's text proving that Man-God is a completely new concept, which was not in the Christian doctrine before Dostoevsky. However, fragments of texts about the Man-God can lead the reader into some confusion, since it is possible to draw a false conclusion from them that the Man-God is something opposite to both God and man. However, this is not the case. Let's give an example of Kirillov's

---

*sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 6. Leningrad, 1973. p. 420.

<sup>197</sup> Dostoevsky F. M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 15. Leningrad, 1976. p. 30.

famous conversation with Stavrogin:

“He who taught it was crucified.”

“He will come, and his name is the Man-God.”

“The God-man?”

“The Man-God. That’s the difference.”

“Can it be you who lights the icon lamp?”

“Yes, I lit it.”

“You’ve become a believer?”

“The old woman likes to have the lamp and she hadn’t time to do it to-day,” muttered Kirillov”.<sup>198</sup>

According to Dostoevsky, the God-man and the Man-God are rather not two types of people, but one. Undoubtedly, only a very small number of people are capable of becoming a God-man or a Man-God. However, these people, those who are capable of becoming a God-man or a Man-God, are higher personalities in Dostoevsky’s worldview. Another important thing is that all these people, becoming a God-man or a Man-God, at the same time become a God-man and a Man-God at the same time. This is due to the fact that in the philosophical concept of man, characteristic of Dostoevsky, a person simultaneously possesses both a divine and a diabolical principle within himself, and the emancipation of one leads to the emancipation of the other. It depends only on the will of the person himself which principle will prevail, and he will become either a God-man or a Man-God.

This point of view is very close to Nietzsche’s superman philosophy. People who have realized the superman in themselves do not embody either good or evil, they stand on the other side of good and evil. For ordinary people, those who keep the law of God are good, and those who resist it are evil. However, for God, things are very different. God Himself is the creator of the law. There is no good and evil or right and wrong for God. And the same is true for people who have reached the mystical state of God-man or Man-God. They become like God, godlike. For them, too, there is no longer any good, no evil, no right, no wrong, since they themselves

---

<sup>198</sup> Dostoevsky F. M. *Besy* [Demons]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 10. Leningrad, 1974. p. 189.

embody the unity of all opposites. They are likened to the Creator able to create, and therefore containing everything. Therefore, it is impossible to separate people who can become a God-man and people who can become a Man-God; for those who are already God-like, the unambiguous difference between these categories loses its significance, since they embody everything that exists: hence, both the God-man and the Man-God.

Many rather important points in Dostoevsky's philosophical worldview are connected with the fact that he understood the internal contradiction between the God-man and the Man-God inherent in the human nature of the God-like, not as some kind of external confrontation inherent in some substance external to people. It is commonly believed that the God-man and the Man-God are two forces that exist somewhere in the universe separately from each other, and that they are in an ongoing struggle, but in Dostoevsky's worldview this struggle takes place in the depths of human nature, which is why those who become God-man or Man-God are internally contradictory. Let us take as an example of this Kirillov's figure, a supporter of the idea of a Man-God, in order to illustrate the deep dialectic of human nature according to Dostoevsky.

When Kirillov first appears in the novel *Demons*, the inner dialectic of his human nature is already expressed with sufficient completeness. Kirillov is the secret attorney of Stavrogin's wife, the sister of Captain Lebyadkin, who has long been abused by her brother prone to alcoholism. It comes to the point that Kirillov repeatedly fights with Captain Lebyadkin, protecting the unfortunate woman, thereby entering into direct confrontation with the evil personified in Lebyadkin. It is also often mentioned that Kirillov plays with the landowner's children. According to these qualities, it is absolutely impossible to think that this is a man who has been put to death, and it is difficult to imagine him being a deep religious thinker. However, he is able to discuss the most difficult religious problems, especially the problem of immortality:

“Are you fond of children?”

“I am,” answered Kirillov, though rather indifferently.



“Then you’re fond of life?”

“Yes, I’m fond of life! What of it?”

“Though you’ve made up your mind to shoot yourself.”

“What of it? Why connect it? Life’s one thing and that’s another. Life exists, but death doesn’t at all.”

“You’ve begun to believe in a future eternal life?”

“No, not in a future eternal life, but in eternal life here. There are moments, you reach moments, and time suddenly stands still, and it will become eternal”.<sup>199</sup>

Kirillov is undoubtedly similar to Ivan Karamazov in his love to life stronger than his love to the meaning of life. Kirillov searches for the meaning of life in his mind and eventually decides to shoot himself in order to bring his beliefs to a logical point. However, more important is his love for life itself. He believes in eternal life, just like Christian believers do, but the essential difference is that he believes eternal life to be possible in the world in which we live.

It is also important to note his relationship with Shatov. Kirillov and Shatov appear in the artistic world of the novel almost as twins, twin brothers. Both Kirillov and Shatov assimilate philosophical thoughts from Stavrogin, but Kirillov assimilates the idea of a Man-God, and Shatov assimilates the idea of a God-man. Both of them decide to leave for the USA, but they do not find happiness there, and upon their return they feel mutual dislike for each other. However, when Shatov’s wife is giving birth, Kirillov provides them with the help they urgently need at those moments. This even makes Shatov exclaim: Kirillov, if... if you could get rid of your dreadful fancies and give up your atheistic ravings... Oh, what a man you’d be, Kirillov!”<sup>200</sup> It is clear that if we consider Kirillov only as a Man-God on the basis of his views, then such a point of view will be clearly untenable: he is a God-man at the same time.

As mentioned earlier, Kirillov believes in eternal life, and this eternal life is possible for him in the real world. However, Kirillov’s approach to achieving this eternal life differs from the approach of the thinker who had a strong effect on

---

<sup>199</sup> Dostoevsky F. M. *Besy* [Demons]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 10. Leningrad, 1974. p. 187-188.

<sup>200</sup> *Ibid.* p. 436.

Dostoevsky, N. F. Fedorov. He did not seek resurrection by scientific and technical means, but committed suicide, considering himself the herald of the great idea of resurrection. According to Kirillov, in order to become a new, spiritual person of the future, it is necessary first of all to get rid of bodily restrictions. So, to achieve this transformation, a person needs to kill the imperfect and lifeless body in which he lives. Kirillov himself believes that his body is imperfect and not suitable for a genuine resurrection. In his opinion, he can feel his “true” body only at the moments of epileptic seizures. The sensations experienced by him at the seizures are perceived by him as his renewed body. I. I. Evlampiev notes: “In order to achieve even greater perfection, even deeper transformation, a radical change in the very nature of man is necessary, and this is achievable only in a different, more perfect world, into which a person can move after death — that’s why Kirillov says that it is necessary ‘to change physically or die’”.<sup>201</sup> The eternal world, to which Kirillov devotes his life, is clearly not a “wicked” terrestrial world, but some other, more perfect world. Kirillov is one of the few people able to overcome the obstacles of the real world in certain extreme conditions (with epileptic seizures) and get a direct idea of the Kingdom of God as a different, perfect world.

Proceeding from this, of course, it cannot be assumed that Kirillov is just a Man-God who retains a mysterious connection with the Kingdom of God. Let us recall an important thought of Kirillov, his hope to replace the Christian God and become a new God himself. Kirillov says bluntly: “If God exists, all is His will and from His will I cannot escape. If not, it’s all my will and I am obliged to declare self-will”.<sup>202</sup> The large number of such phrases might let readers think that Kirillov is striving for dominion over all people in the role of a new God. Indeed, Kirillov had these thoughts, they are so important to him that in the end he gives his life for these ideas. So, this is one of the sides of his inner Man-God: the supreme essence, obeying the devil principle. However, the god that Kirillov dreams of becoming is not evil. He

---

<sup>201</sup> Evlampiev I. I. *Filosofiya cheloveka v tvorchestve F. Dostoevskogo (ot rannikh proizvedeniy k “Brat'yam Karamazovym”)* [Philosophy of man in the works of F. Dostoevsky (from early works to “The Brothers Karamazov”)]. St. Petersburg, 2012. p. 461.

<sup>202</sup> Dostoevsky F. M. *Besy* [Demons]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 10. Leningrad, 1974 p.. 470.

does not want to enslave humanity, but to save it, which is very similar to the Christian God.

Kirillov clearly has his own plans for universal “salvation”. He says: “I will begin and will make an end of it and open the door, and will save. That’s the only thing that will save mankind and will re-create the next generation physically”.<sup>203</sup> Kirillov cannot be called a hero in the traditional, non-literary sense of the word. He doesn’t save the world nor himself. He declares repeatedly and not heroically at all that he is afraid of pain and death, which is especially evident on his last night. However, in the end, Kirillov still decides to commit suicide, consistently implementing his ideals. Thus, he shows firmness of faith and finally conquers his own body. From this we can conclude that Dostoevsky gives Kirillov some of the qualities of Jesus Christ.

If we talk about the ideal types of god-like supermen, then in Dostoevsky’s worldview there is neither an ideal God-man nor an ideal Man-God. People who have reached the highest level of mysticism in their inner spiritual development are between the types of the God-man and the Man-God: if you like, they represent a transitional type between the God-man and the Man-God, a kind of hybrid of them that exists in the absence of the pure types. Many researchers of Dostoevsky’s philosophy reduce the internal contradiction between the God-man and the Man-God exclusively to their external, superficial opposition, which by its nature represents a kind of unjustified simplification of the writer’s views.

In Dostoevsky’s worldview, the God-man and the Man-God represent two principles, the opposition of which is inherent in human nature itself. Solovyov, creatively reworking Dostoevsky’s concept, completely eliminates negative properties from the essence of the Man-God. In *The Readings on God-Manhood*, he writes: “Just as in the pre-Christian historical course, nature or the human element was the basis, the acting and forming principle, the divine mind, and the result (generation) was the God-man, that is, God, who perceived human nature, so in the process of Christianity, nature or the divine element (the Word that became flesh, and

---

<sup>203</sup> Ibid. p. 472.

the body of Christ, Sophia), the acting and forming principle is the human mind and the result is a Man-God, that is, a man who has perceived the deity".<sup>204</sup> Thus, according to Solovyov, the God-man and the Man-God are not opposing forces: in fact, they are very similar, if not identical. They combine both the divine and the human. And these figures are in chronological and logical sequence in the sense that the Man-God appears only after and as a result of the appearance of the God-man. The God-man Jesus Christ was the first entity that combined the divine and the human. And only after Him can a Man-God, or rather Man-Gods, appear. They are a new generation of personalities existing in unity with the God-man.

The Man-God is not intended to replace the God-man Jesus Christ, but he was born to continue his work of universal salvation, therefore the Man-God (together with his own kind) transforms humanity into God-manhood. In other words, since God-manhood is a product of Man-God, Man-God is God-manhood. Solovyov carries out this thought as follows: "And since man can perceive the deity only in his unconditional integrity, that is, in combination with everything, then Man-God must be collective and universal, that is, all-humanity, or the Universal Church, the God-man is individual, the Man-God is universal".<sup>205</sup> In Solovyov's case, therefore, the Man-God, contrary to Dostoevsky, does not belong to the diabolical principle and is not a diabolical principle hidden in the depths of human nature. According to Solovyov, the Man-God is a spiritually renewed man of the future, belonging, like the God-man Jesus Christ, to the divine principle. The dialectic of human nature developed by Dostoevsky, which contains in its depths the potential features of the God-man and the Man-God, is reconstructed by Solovyov into the relations of a logical-temporal connection.

However, Solovyov does not stop at defining the essence of God-manhood. He is also going to outline a concrete road to the embodiment of the great ideal of God-manhood on earth, so further in his work he develops the problem of theocracy. Theocracy in Solovyov's understanding is primarily not a political system, but a kind

---

<sup>204</sup> Solovyov Vl. S. *Chteniya o bogochelovechestve* [The Readings about God-manhood]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1989. p. 169.

<sup>205</sup> *Ibid.* p. 169.

of religious philosophy. According to Solovyov, the main goal of the theocracy is not to establish an ideal Church-political structure of society, but to create in the real world a kind of temporary residence for the future of God-manhood.

Solovyov writes: “If the blessing of the human Mother (with a capital letter) by the acting power of the Deity produced the incarnation of the Deity, then the fertilization of the mother (Church) by the acting human principle should produce the free deification of humanity”.<sup>206</sup> Solovyov spent his whole life looking for the ideal form of the Church’s existence. He believed that the Russian Orthodox Church has the form closest to the ideal one, but that ideal, perfect form has not yet been achieved: “Being the body of Christ, the Church has not yet been His glorified, completely deified body”.<sup>207</sup> Nevertheless, he always treated the Church positively and believed in its development in an ideal way. According to Solovyov, the Orthodox, Catholic, and Protestant Churches are to some extent one-sided, so a perfect Church form can be created only by combining, synthesizing all Christian Church truths. The philosopher continually repeated this point of view in his works of the 1880s. Thus, at the beginning of his text *The History and Future of the Theocracy* he wrote: “So, our first urgent task is to eliminate this division, to restore the broken unity between our Eastern (Greek-Russian) and Western (Roman Catholic) Churches”.<sup>208</sup> This potential universal Christian Church in Solovyov’s mind is a free theocracy. The current Church lives its childhood yet. Only in the future of humanity will the Church acquire a perfect form.

God-manhood is a kind of tool in the hands of God, which can be used to change the world in which we live. However, this is not a passive tool, since people must obey the will of God voluntarily, and therefore independently and consciously. The God-man Jesus Christ was sent by God into the world of people with the aim of saving them from sins and founding a Church that saves people from sins in the future, but ultimately all mankind must find final, eternal salvation in the universal Christian Church. Its creation should become a great feat of God-manhood, generated

---

<sup>206</sup> Ibid. p. 161.

<sup>207</sup> Ibid. p. 161.

<sup>208</sup> Solovyov Vl. S. *Istoriya i budushchnost' teokratii* [History and future of theocracy]. Solovyov Vl. S. *Poln. sobr. soch. v 10 t.* [Complete Works, in 10 volumes]. Vol. 4. Saint Petersburg, 1914. p. 265.

by Man-Gods, in turn, brought to life by the God-man Jesus Christ. Having arisen, God-manhood is absolutely expected to establish a worldwide theocracy that will constitute the future of all manhood.

### **3.2. The continuity of Solovyov's ideas in relation to the ideas of Dostoevsky (Three Speeches in Memory of Dostoevsky)**

Solovyov was the first professional philosopher in Russia who created an extensive philosophical system, but it should be borne in mind that his philosophical worldview was formed under the strong influence of Dostoevsky's work. Dostoevsky did not write philosophical treatises, although his literary works and philosophical ideas expressed by him in his *Writer's Diary*, had a huge impact on the development of Russian philosophy in the late XIX – early XX century. In a sense, Dostoevsky and Solovyov can even be considered spiritual teacher and student. Therefore, the question of their ideas' interconnection is very crucial for Russian philosophy. The main work that can help clarify it is Solovyov's small brochure *Three Speeches in Memory of Dostoevsky*, in which Solovyov, for the only time in all his texts, explicitly evaluates Dostoevsky's philosophical worldview in a positive way. The analysis shows that in assessing Dostoevsky's worldview, Solovyov in this brochure admits quite a lot of inaccuracies and even mistakes. On some issues of Dostoevsky's worldview, Solovyov's formulations, on the contrary, are very accurate. As a result, Solovyov's correct interpretations of Dostoevsky are mixed with incorrect ones, which makes it difficult to analyze Dostoevsky's worldview according to this work of Solovyov. Therefore, we need to carefully analyze this essay of his<sup>209</sup>.

In the XIX century, Russian literature occupied the same unique place in the history of world literature as German idealism in the history of European philosophy. Tolstoy and Dostoevsky were the main representatives of Russian literature of the XIX century, but they described life very differently. Tolstoy drew attention to

---

<sup>209</sup> See: Li Tianyun. *VI. Solov'yev kak interpretator filosofskogo mirovozzreniya F. Dostoevskogo («Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo»)* [VI. Solovyov as an interpreter of F. Dostoevsky's philosophical worldview (Three Speeches in Memory of Dostoevsky)]. *Paradigma* [Paradigm]. 2021. Issue 34. p. 80-93.

Russian aristocracy life, and Dostoevsky describes ordinary Russian people, sometimes even living at the bottom of society. Solovyov quite accurately noticed that Tolstoy's novels tell about the everyday life of society, about its established forms, and Dostoevsky's works tell about the unpredictability of its development: "Dostoevsky's artistic world represents a completely opposite character. Everything is in a ferment here, nothing has been established, everything is just getting its shape. The subject of the novel here is not the life of society, but a social movement".<sup>210</sup> If Dostoevsky had simply described everyday life, he could have become a great writer, but not a great thinker. Dostoevsky explored the essential foundations of Russian society, he wanted this developing society to realize its deepest potential.

Solovyov often recalled the serf reform of 1861, he believed that before the reform there was no real social movement in Russian society, all the thoughts about the need for a social movement were immediately suppressed. "A special question about the tasks of life, about *what to live for and what to do*, could not arise in the society of that time because its life and activity were conditioned not by the question *for what*, but by the reason *why*".<sup>211</sup> According to Solovyov, Russian society before the reform was strictly class-divided. The landowner lived his definite life only because he was born a landowner. The farmer lived in his own way because he was born a farmer. Before the reform, Russians had no freedom of choice, and everyone had to play a social role against their will. However, after the abolition of serfdom, dramatic changes took place in Russian society, and Russian intellectuals rushed in search of higher social ideals. This was the beginning of Russian social movement of the XIX century. However, this movement immediately turned out to be deeply erroneous. "To ask directly what to do means to assume that there is some kind of *ready-made* business, to which you only need to put your hands, all this means to skip another question — are the doers ready?"<sup>212</sup> According to Solovyov, Russian society at that time was completely unprepared for real changes. The Russian intelligentsia was still far from mature in relation to the requirements of history.

---

<sup>210</sup> Solovyov Vl. S. *Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo* [Three speeches in memory of Dostoevsky]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1989. p. 295.

<sup>211</sup> Ibid. p. 308.

<sup>212</sup> Ibid. p. 309.

Solovyov expressed this idea with a vivid metaphor: “Imagine a crowd of people, blind, deaf, crippled, possessed, and suddenly a question will be heard from this crowd, “what to do?” The only reasonable answer here is to seek healing; until you are healed, there is no business for you; and as long as you pretend to be healthy, there is no healing for you”.<sup>213</sup> Solovyov believes that Russian intellectuals at that time did not realize their own limitations, cruelty and craving for violence, they did not understand the necessity to purify and renew themselves, first of all. If they break into a social movement with their inherent readiness for violence, they will turn this movement into a bloody, brutal revolution. “Imperceptibly, the social ideal is being replaced by antisocial activity. The question “what to do?” turns out to have a clear and definite answer — to kill all the opponents of the future ideal system, i.e. all defenders of the present”.<sup>214</sup> Solovyov considered this conviction characteristic of most Russian intellectuals of that time, and Dostoevsky’s novels are aimed precisely at depicting these people in all their danger to Russia. Dostoevsky hoped to heal and renew the Russian intellectual community with his creativity.

Dostoevsky appreciated the protest of the radical intelligentsia against the injustice of the social system and their desire for a better world as a justified, but he saw their mistake in the wrong means and methods of achieving a better world. As Solovyov correctly emphasizes, for Dostoevsky the path to a better world lies only through the unity with God and through the renewal of inner religiosity. All material, violent means in no way help to eliminate the suffering and evil of real life, but, on the contrary, this only aggravate real tragedies. Solovyov noted: “This rightful condemnation referred only to the wrong ways and bad methods of the social movement, and not to the movement itself, necessary and desirable; this condemnation referred to a base understanding of public truth, to a false social ideal, and not to the search for public truth, nor to the desire to realize the social ideal”.<sup>215</sup> Solovyov, like many researchers of Dostoevsky’s work, believed that penal servitude revolutionized Dostoevsky’s philosophical views and even turned him into a man

---

<sup>213</sup> Ibid. p. 311.

<sup>214</sup> Ibid. pp. 309-310.

<sup>215</sup> Ibid. p. 296.



who, fearing persecution by the tsarist government, turned into a power's defender. However, this is a misunderstanding of Dostoevsky's worldview. Dostoevsky's philosophical worldview acquired a fully mature form even before penal servitude. Dostoevsky has always been convinced that it is possible and necessary to strive for a better world, but after hard work he changed his views on the ways to achieve this better world. Before serving a term of hard labor, Dostoevsky, like the most of young Russian intellectuals at the beginning of the XIX century, recognized that the evil in the real world must be eliminated by any means, including violent revolutions. However, hard labor made him realize that violence not only cannot destroy evil, but will lead to even more violence; only through union with God, through the renewal of the inner world, through the acceptance of higher spirituality, can evil really be eliminated in the real world.

We believe that Dostoevsky's assessment by Solovyov is correct in this case. Dostoevsky, indeed, has been striving all his life for a better world, for a better future. Dostoevsky was close to revolutionaries in his youth, and none of the Russian writers understood better the essence of violent means of transforming society. Consequently, he had the right to vote in assessing the significance of the violent revolution; such an assessment he made when describing the Russian nihilists of that time in the novel *Demons*. The first generation of "demons" is represented by Stepan Trofimovich Verkhovensky. In the last minutes of his life, at the moment of repentance, referring to the story from the Gospel of Luke about demons cast out by Christ from the possessed, Verkhovensky said: "They are we, we and those... and Petrusha and les autres avec lui... and I perhaps at the head of them, and we shall cast ourselves down, possessed and raving, from the rocks into the sea, and we shall all be drowned — and a good thing too, for that is all we are fit for".<sup>216</sup>

Stepan Trofimovich considered himself, his son and his revolutionary comrades demons of the Gospel, tormenting Russia, from which the country suffers. He believed that Jesus Christ could force these demons into pigs, after which they would throw themselves off a cliff into a lake and drown, thereby healing seriously ill

---

<sup>216</sup> Dostoevsky F. M. *Besy* [Demons]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 10. Leningrad, 1974. p. 499.

Russia. Nevertheless, *Demons* is perhaps the most tragic work of Dostoevsky, which does not directly indicate a positive outcome of the Russian social movement. If we want to understand how the author sees this way out, we need to turn to his other works.

Dostoevsky revealed his social ideals in his first world-famous novel, *Crime and Punishment*. After the murder of an old interest-bearing woman and her sister Lizaveta, investigator Porfiry solved the crime and exposed the murderer, Raskolnikov. However, instead of putting him in jail, he personally goes to his home and convinces him to voluntarily surrender in order to commute the sentence and, more importantly, achieve spiritual renewal. Porfiry, hoping that Raskolnikov will find a new life after hard work, tells him: “Be the sun and all will see you. The sun has before all to be the sun”.<sup>217</sup> Raskolnikov, influenced by Sonya and her moral beliefs, decided to confess to the murder, but reluctantly, because he believed that he had done nothing radically wrong. Nevertheless, his inner transformation takes place in penal servitude, he dreams a prophetic dream that revealed his future to him and, more importantly, the future of all mankind, in a dream it was said: “Only a few men could be saved in the whole world. They were a pure chosen people, destined to found a new race and a new life, to renew and purify the earth, but no one had seen these men, no one heard their words and their voices”.<sup>218</sup> What Raskolnikov sees here are “extraordinary people” from his previous theory, Raskolnikov’s worldview has not undergone any fundamental shifts, let alone a shift towards Orthodoxy. Nevertheless, an important change took place here: the “extraordinary people” whom Raskolnikov saw in a dream in hard labor were no longer revolutionaries who changed the world by violent methods, but “higher personalities” who cleansed the whole world with internal forces; they are no longer “higher personalities of evil”, like Napoleon, but “higher personalities of good”, like Christ. He used to think that the world should be transformed by force, now he realized that the world can only be transformed by love.

---

<sup>217</sup> Dostoevsky F. M. *Prestupleniye i nakazaniye* [Crime and Punishment]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 6. Leningrad, 1973 p.. 352.

<sup>218</sup> *Ibid.* p. 420.

There is no hero more similar to Raskolnikov than Dmitry Karamazov from the novel *The Brothers Karamazov*. Dmitry, of course, did not kill, but he, like his brother Ivan, also committed a “logical murder” in a certain sense. After his arrest, Dmitry’s inner world has radically changed, making him want to go to Siberia to hard labor for his “logical murder”. On the night of his arrest, Dmitry had a dream in which he once again experienced his youth and to which he gave a deep meaning: “And he felt that a passion of pity such as he had never known before, was rising in his heart, that he wanted to cry, that he wanted to do something for them all, so that the babe should weep no more, so that the dark-faced, dried up mother should not weep, that no one should shed tears again from that moment, and he wanted to do it at once, at once, regardless of all obstacles, with all the recklessness of the Karamazovs...”<sup>219</sup>. Dmitry found here a kind of new spiritual life, aimed not at material well-being and happiness, but at love for all people for the sake of a better life for everyone. He wants, like Jesus Christ, to love others and sacrifice himself for others. Already in prison, Dmitry once again expresses this conviction to his brother Alyosha. He says that he is going to sing a tragic hymn to God from the depths of the earth in Siberia, and adds: “Brother, over the past two months I have felt a new person in my body. A new person has returned to me!”<sup>220</sup> Dmitry is experiencing a spiritual resurrection. He changed his previous indifference to social injustice, turned to his inner world and purified his soul.

Raskolnikov in the novel *Crime and Punishment* and Dmitry in *The Brothers Karamazov*, by their spiritual rebirth through hard labor demonstrate the significance of the turning point that happened to Dostoevsky himself, their newfound ideals express Dostoevsky’s own social ideals. It is not difficult to make sure that in this part Solovyov’s assessment of Dostoevsky’s worldview is correct. However, in the following text, Solovyov’s assessment of Dostoevsky’s social ideal and the way the writer sees the path to a better world associated with this ideal is erroneous.

Solovyov believes that Dostoevsky’s social ideal was the creation of a single

---

<sup>219</sup> Dostoevsky F. M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 14. Leningrad, 1976. p. 456-457.

<sup>220</sup> Dostoevsky F. M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 15. Leningrad, 1976. p. 30.

Christian Church, saying: “If we want to designate in one word the social ideal that Dostoevsky came to, then this word will not be the people, but the Church”.<sup>221</sup> In this case, Solovyov does not mean the Orthodox Church at all. According to the philosopher, the Orthodox Church is imperfect and needs to be reformed; the ideal, authentic Church in Solovyov’s mind is the coming universal, united Church, which contains the unity of Orthodoxy, Catholicism and Protestantism. However, the whole problem is that these thoughts did not belong to Dostoevsky, but were part of Solovyov’s own views. Solovyov considered himself a faithful disciple of Dostoevsky and believed that his philosophical system was an exact reproduction of Dostoevsky’s philosophical ideology. However, in this belief he gave wishful thinking; in fact, Dostoevsky’s own idea of the Church is very vague, and the reason for this is not the writer’s objective doubts, but the severity of Russian censorship in his era — he simply could not express his views on this topic directly and sincerely enough.

The most vivid expression of Dostoevsky’s social ideal is found in the story *The Dream of a Ridiculous Man*. Although the depicted story seems to be an absurd invention of the main character, in fact, Dostoevsky’s own idea of the future of mankind is expressed here. It is quite obvious that the Ridiculous Man is similar to Prince Myshkin, the hero of the novel *The Idiot* — he seems to be naive, but in fact he has a deep wisdom of the heart. In *The Dream of a Ridiculous Man*, the hero shot himself, and after his death some vaguely described “dark creature” took him to an alien planet completely similar to Earth. This planet embodies the ideal of the future of humanity in Dostoevsky’s mind. The writer describes the faith of people on this planet in this way: “They had no temples, but they had a real living and uninterrupted sense of oneness with the whole of the universe; they had no creed, but they had a certain knowledge that when their earthly joy had reached the limits of earthly nature, then there would come for them, for the living and for the dead, a still greater fullness of contact with the whole of the universe”.<sup>222</sup> From this description it is clear that in

---

<sup>221</sup> Solovyov Vl. S. *Tri rechi v pamyat’ Dostoevskogo* [Three speeches in memory of Dostoevsky]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1989. p. 300.

<sup>222</sup> Dostoevsky F. M. *Dnevnik pisatelya za 1877 god (yanvar’–avgust)* [The Writer’s Diary for 1877 (January –

the future, according to Dostoevsky, there will be no need for a Church. In the future, humanity itself will achieve a mysterious union with God and with the whole universe (“with the whole of the universe”), so the Church in their world will be absent (“They had no temples”). In this sense, Solovyov’s judgment about Dostoevsky’s social ideals should be recognized as incorrect.

It is not easy to reveal Dostoevsky’s true attitude to Christianity in the Church, but it is still possible. Many believe that Dostoevsky was an Orthodox writer, but in fact Dostoevsky criticized the real Orthodox Church, as well as all Church Christianity. In the novel *The Brothers Karamazov* Dostoevsky portrayed the Russian elder Zossima. Many believe that through his image Dostoevsky gives the ideal of the Orthodox Church, but in fact it was through the image of the elder Zossima that the writer showed his own doubts, sometimes even harsh criticism, towards the Orthodox Church. Elder Zossima belongs to the Orthodox Church, but in his worldview goes far beyond it, he is an independent religious philosopher. In his youth, elder Zossima was influenced by his brother, who at the last moment of his life underwent a radical transformation of his worldview, turning from a socialist and atheist into a religious philosopher Zossima’s brother said to his mother: “‘Don’t cry, mother,’ he would answer, ‘life is paradise, and we are all in paradise, but we won’t see it; if we would, we should have heaven on earth the next day’”.<sup>223</sup> Obviously, for Dostoevsky, eternal perfect life is available to man not after death, in heaven, but in the earthly life itself, in the earthly world. Dostoevsky’s understanding of eternal life goes far beyond Church Christianity. It is this understanding of the world that elder Zossima shares, he does not recognize “mysticism” in Church Christianity, in particular, he believes that the hell is not a material fire, but a moral condemnation in the heart: “They talk of hell fire in the material sense. I don’t go into that mystery and I shun it. But I think if there were fire in material sense, they would be glad of it, for I imagine that in material agony, their still greater spiritual agony would be forgotten for a moment”.<sup>224</sup>

---

August)]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 25. Leningrad, 1988. p. 114.

<sup>223</sup> Dostoevsky F. M. *Brat’ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 14. Leningrad, 1976. p. 262.

<sup>224</sup> *Ibid.* p. 293.

He does not deny the influence of prayer on the spiritual world of a person, but believes that prayer is not able to cure all diseases, because physically and psychologically ill people should first seek help from a doctor. The novel tells about the advice of the old man to the sick: “But when that was of no use, he advised him while persisting in prayer and fasting, to take a special medicine”.<sup>225</sup>

It is also difficult to attribute the main character of the novel *The Brothers Karamazov*, Alyosha Karamazov, to Church Christianity, although he was a novice in the monastery. Firstly, Alyosha was Father Zossima’s disciple, and it was Zossima who influenced the views of the young man. During his lifetime Alyosha did not really understand the worldview of elder Zossima, but after his death, after Alyosha experienced a deep spiritual crisis, Alyosha’s views became more definite, and they do not correspond to Church Christianity. This story is described in the famous chapter, *Cana of Galilee*. Alyosha, like most people in the church, thought that the body of elder Zossima would exude incense after death. However, this did not happen, the body of Father Zossima, like the bodies of other people, in accordance with the laws of nature, “smelled”. This led to Alyosha’s crisis of faith. Nevertheless, in his dream-vision Alyosha saw the elder Zossima and Jesus Christ, Who performed the first miracle in *Cana of Galilee*. As a result, Alyosha accepts eternal life on earth, and not eternal life in heaven, that is, he accepts the form of Christianity that elder Zossima professed. When he sees Christ in *Cana of Galilee*, he falls to the ground and kisses it, no longer thinking about life in heaven. The novel says: “He had fallen on the earth a weak boy, but he rose up a resolute champion, and he knew and felt it suddenly at the very moment of his ecstasy”.<sup>226</sup> The main character of Dostoevsky turns out not to be a novice of Church Christianity, but rather his opponent. I. I. Evlampiev notes: “Such a worldview cannot be correlated with Church Christianity, the Christian motives presented in it rather bring it closer to the most famous Christian heresies (Gnosticism, Arianism, Pelagianism, etc.)”<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> Ibid. p. 303.

<sup>226</sup> Ibid. p. 328.

<sup>227</sup> Evlampiev I. I. *Filosofiya cheloveka v tvorchestve F. Dostoevskogo (ot rannikh proizvedeniy k “Brat’yam Karamazovym”)* [Philosophy of man in the works of F. Dostoevsky (from early works to “The Brothers Karamazov”)]. St. Petersburg, 2012. p. 88.

Thus, we believe that Solovyov's depiction of Dostoevsky's social ideal in the form of the coming universal Church cannot be recognized as correct, since Dostoevsky denies the Church as the way to the future. However, the universal Church is something completely different from universal Christianity, which, in the end, must be accepted by all people on earth. The latter concept is particularly important for Dostoevsky, at this point Solovyov quite correctly expounds Dostoevsky's views.

Solovyov distinguishes three types of Christianity in his work. The first type is temple Christianity, which matters only in the church, and people listen to it only when they come to church. The second type is indoor, everyday Christianity; it has truth in the family and in everyday life, but does not affect the social life and the highest goals of people. The third type is universal Christianity. According to Solovyov, the universal Christianity is the only true form of Christianity, since it subordinates any initiatives of people and any of their goals. Solovyov wrote: "True Christianity cannot be only indoor, nor only temple, it must be universal, it must extend to all mankind and to all human actions".<sup>228</sup> Solovyov considers Dostoevsky's Christianity to be universal Christianity. In this case, Solovyov's assessment should be recognized as correct. Dostoevsky really wanted to unite all mankind with the help of the religious power of Christianity. Solovyov added to this idea the thought that universal Christianity should be based on the form of the Church, and believed that a new, future form of the Orthodox Church could make up this universal Christianity. As already mentioned, this no longer corresponds to Dostoevsky's philosophical worldview.

The meaning of Dostoevsky's universal Christianity understanding is revealed in the novel *The Idiot*. Prince Myshkin, the main character of the novel, is a supreme personality in the sense that he loves the people around him as himself. This quality is surprising, and also highly appreciated by others. Nastasya Filippovna also expresses the belief that love for one's neighbor as for oneself is a sign of the highest perfection of a person. However, she knows well that this is available only to a very narrow

---

<sup>228</sup> Solovyov Vl. S. *Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo* [Three speeches in memory of Dostoevsky]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1989. p. 303.

circle of people. In a letter to her rival Aglaya, she reflects as follows: “I often ask myself — is it possible to love everybody? Indeed it is not; it is not on the nature. Abstract love of humanity is nearly always love of self”.<sup>229</sup> However, at the same time, she believes that Aglaya can sincerely love her neighbor as herself; in this sense, she believes that Aglaya is the same “higher personality” as Prince Myshkin. In Dostoevsky’s philosophical worldview, of course, not everyone can fulfill the commandment of Jesus Christ to love others as oneself, but everyone should strive for this, should imitate Christ, and be able to learn this over time. A society, in which all people learn to do that, will be a society where the universal Christianity has won.

The commandment to love one’s neighbor as oneself is most clearly expressed in Dostoevsky’s famous handwritten fragment *Masha Lies on the Table*, created after the death of the writer’s first wife Maria Dmitrievna. Dostoevsky writes here: “To love a person as one’s self according to the commandment of Christ is impossible. The law of personality on earth prevents it. The *I* stands in the way. Only Christ was able, but Christ was eternal, an ideal towards which man strives and must strive according to the law of nature”.<sup>230</sup> According to Dostoevsky, the main meaning of the gospel story about Jesus Christ, his life, Golgotha death and resurrection is not that he was resurrected in the same body and ascended to heaven, but that He showed the absolute meaning of love for everyone in our life. His true resurrection should be regarded as “dissolution” in all humanity and acting as the divine power of love in humanity. It is in this sense that Dostoevsky writes in the same passage, “Christ has entered into all mankind”. After death, Christ does not reside in some heavenly abode remote from our world, but continues to live and act within humanity, so, thanks to this, humanity passes into a perfect state, which Dostoevsky designates by the term *paradise of Christ*. I. I. Evlampiev notes: “Calling this unknown state “the paradise of Christ”, Dostoevsky emphasizes that manhood will reach the ultimate disclosure of its capabilities in this state, which will mean the end of the previous development and

---

<sup>229</sup> Dostoevsky F. M. *Idiot*. [The Idiot]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 8. Leningrad, 1973. p. 379.

<sup>230</sup> Dostoevsky F. M. *Zapisi literaturno-kriticheskogo i publitsisticheskogo kharaktera iz zapisnoy tetradi 1860–1865 gg.* [Notes of a Journalistic and Literary Critical Nature from Notebooks of 1880–1881]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 20. Leningrad, 1980. p. 172.



the beginning of some new period of human existence, more precisely, the beginning of the existence of that new, superhuman being that will arise in the place of the man”.<sup>231</sup> In this sense, Dostoevsky really sees the future as the realization of universal Christianity, uniting all people by the power of love. However, Dostoevsky does not assume that this universal Christianity will take the form of a Church.

### **3.3. Theocracy and the fate of Russia (The History and the Future of Theocracy)**

Solovyov can be considered the founder of Russian religious philosophy; it can even be said that without him there would not have been a revival of Russian theology at the end of the XX century. Dostoevsky was not a “pure” philosopher, but he also possessed a deep philosophical outlook, reflected in his famous novels. These two thinkers greatly influenced each other. Dostoevsky, already being a well-known and respected writer and thinker, was tacitly the spiritual mentor of the young philosopher Solovyov, personally read his master’s thesis and helped him prepare his doctoral dissertation. The communication of the two thinkers had a beneficial effect on both of them. Dostoevsky even helped Solovyov in the preparation of his Readings on God-Manhood, together they made a “soulful” trip to the Monastery of Optina.

The relationship between their philosophical ideas has always attracted a lot of attention from researchers. Often in the works considering the correlation of the ideas of Solovyov and Dostoevsky, their divergence in relation to the theocracy is highlighted. Dostoevsky strongly opposed the theocracy, considering it the power of the “grand Inquisitor”. Solovyov welcomes theocracy, considering it as the most desirable form of the future of mankind. These opposing opinions of two thinkers significantly influenced the history of Russian culture in the XX century.

In the 1880s, Solovyov wrote a large number of works where the main subject of research was theocracy, for example *The Spiritual Foundations of Life*, *The Great Dispute* and *Christian Politics*, *The History and the Future of Theocracy*, *Russia and*

---

<sup>231</sup> Evlampiev I. I. *Dostoevskiy i misticheskaya filozofiya V. F. Odoevskogo* [Dostoevsky and V. F. Odoevsky’s mystical philosophy]. *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and research]. Vol. 22. St. Petersburg, *Nestor-Istoriya* [Nestor - History], 2019. p. 3–25.

the Universal Church, Two Issues of the National Question in Russia. Compared to Solovyov's works of the 1870s and 1890s, the works of this period were more monotonous. Most of Solovyov's works of this period were polemical in nature and did not seem philosophical. However, in fact, these writings have a rich content, they clearly express the philosopher's thoughts about the future of mankind. Among these works, *The History and the Future of the Theocracy* is particularly poorly researched. This treatise can also be called a "biblical history". According to Solovyov, the whole biblical history is the one of theocracy, through which we can foresee the future of mankind. By studying this book, we can better understand Solovyov's views on the future of mankind.

According to the traditional interpretation, the main mistake of Adam and Eve, who stole the forbidden fruit, was pride and the hope of being likened to God. It is believed that the goal of becoming like God is unacceptable in itself. However, Solovyov believes that this goal has a place to be, likening to God is not pride or sin, but the greatest happiness of mankind, this is the goal for which humanity was created. Solovyov said: "The original man is not guilty of direct denial of God or of deliberate rebellion against Him, he is guilty only of insufficient trust in the ways of God; he rejected not God, but the rule of God, he sinned against the theocracy".<sup>232</sup> According to Solovyov, the mistake of Adam and Eve was to stray from the path that God assigned to man in order to make man God-like. The purpose of God's creation of man was to make man the same as God. God also pre-established a way by which this could be done. However, humanity disobeyed and found another, wrong way, through eating the forbidden fruit, which became the original sin of mankind. After Adam, Solovyov mentioned Noah, and then the Tower of Babel. Theologians usually claim that the mistake of building the Tower of Babel, like the mistake of Adam and Eve who stole the forbidden fruit, is the desire to become like God. However, Solovyov declares that there is nothing wrong with this: "Man, at his fall, did not abandon his highest goal of becoming perfect godlike; he only decided to go to this goal by his evil way instead of the direct path of God, he only preferred his base pride

---

<sup>232</sup> Solovyov V. S. *Istoriya i budushchnost' teokratii* [History and future of theocracy]. Solovyov V. S. *Poln. sobr. soch. v 10 t.* [Complete Works, in 10 volumes]. Vol. 4. Saint Petersburg, 1914. p. 347.

to the humble height of voluntary and trusting obedience”.<sup>233</sup> Solovyov argued that assimilation to God is the highest goal of world history, and that this goal itself is not erroneous, the error lies only in the way it is achieved, that is, in the construction of the Tower of Babel.

Solovyov’s Christian worldview converges with Gnosticism. Solovyov systematically studied Gnosticism during his visit to the British Museum, where he felt the teaching’s strong religious influence. Although Solovyov expressed opposition to Gnosticism in his writings, he actually used the ideological resources of Gnosticism in creating his philosophical system. Gnosticism asserts that the world is completely corrupted, and Christians need purification through abstinence and asceticism in order to eventually achieve a complete separation from the world and to unite with God.

Marcionism, which is inextricably linked to Gnosticism, claims that the Old Testament and the New Testament are actually two completely different books. The God of the Old Testament is the evil God who created this sinful world, and the God of the New Testament is the good God who was killed to save us from this sinful world. Solovyov opposed Marcionism, saying: “These two testaments are not two different religions, but only two stages of the same God-human religion, or, in the language of the German school, there are two moments of the same God-human process. This unified true God-human, Jewish-Christian religion follows a direct and royal path in the midst of the two extreme errors of paganism, in which man is absorbed by the Deity (in India), then the Deity himself turns into the shadow of man (in Greece and Rome)”.<sup>234</sup> However, although Solovyov in his writings expressed disagreement with Marcionism, his philosophical system essentially reflects Marcionism and Gnosticism.

Speaking about Abraham, who left the city of Ur Chaldean to go to the beautiful land of Canaan, prepared for him by God, Solovyov believes that this is Abraham’s act of self-sacrifice to God, and this self-sacrifice is actually the first condition of the theocracy. The philosopher wrote: “The first requirement of God’s authority, the first

---

<sup>233</sup> Ibid. p. 357.

<sup>234</sup> Ibid. p. 435.

condition of theocracy on the part of man is sacrifice”.<sup>235</sup> To our opinion, self-sacrifice is a complete denial of oneself, but in fact there is no such feeling of self-sacrifice in Solovyov’s philosophical worldview. Solovyov understood that self-sacrifice was actually a great *improvement of oneself*, Abraham’s departure from the Chaldean Hurrah was the cause of Abraham and the future people of Israel.

Solovyov also highly appreciated Abraham’s son Isaac. Solovyov believed that Abraham’s sacrifice of Isaac was a harbinger of Jesus Christ crucifixion on the cross in the New Testament, saying, “Isaac, the representative of human passivism, is only a transition to Israel, in which humanity struggled with God”.<sup>236</sup> According to Solovyov, Isaac was a more passive person than his father Abraham and his son Jacob, so he could not do a big thing on his own. However, this did not prevent him from becoming a great saint thanks to his obedience to God and his self-sacrifice. On the contrary, Solovyov’s assessment of Isaac’s son, Jacob, is fundamentally the opposite. Solovyov believes that Jacob is different from his father, he was a man of action, had a strong position on life, burned with the creation of his work, sometimes even embodied a “debilitating demon”. Solovyov said: “Abraham is a self-sacrificer, Isaac is a sacrifice already offered, Jacob is what it was brought for, the own life of the human principle, united with God, but not absorbed by the Deity”.<sup>237</sup>

Solovyov approved of Catholicism, Protestantism, Judaism and even Islam. The philosopher’s positive attitude towards Catholicism is well known; because of Solovyov’s close relations with the Catholic Church, some people believed that Solovyov was a Catholic. Solovyov directly expressed his opinion at the beginning of the work *The History and the Future of the Theocracy*: “So, our first urgent task is to eliminate this division, to restore the broken unity between our Eastern (Greek-Russian) and Western (Roman Catholic) Churches”.<sup>238</sup> In fact, Solovyov showed great tolerance not only for various branches of Christian teaching, but also for other religions of the world. Solovyov’s tolerant attitude to Judaism is obvious, he said: “The phenomenon is unique in world history, because no other people’s religion

---

<sup>235</sup> Ibid. p. 363.

<sup>236</sup> Ibid. p. 394.

<sup>237</sup> Ibid. p. 409.

<sup>238</sup> Ibid. p. 265.

has taken this form of union or covenant between God and man, as two beings, although not equivalent, but morally homogeneous”.<sup>239</sup> According to Solovyov, the greatest contribution of Judaism is the establishment of the first union between God and man.

However, at the same time, Solovyov believed that the Jewish philosophical worldview is materialistic, and harshly criticized it, which, in our opinion, is unfair. Solovyov also showed great tolerance for Islam, which was extremely commendable for a Christian philosopher. According to Solovyov, the long-term help of Islam to Christianity is much more than the harm it has brought, “Within the Christian world, Islam appeared as an instrument of God’s punishment, and outside of these limits, in countries where Christianity has not yet had time to take root, such as in Sudan, in Arabia itself, in Central Asia, in Persia and in some part of India, Islam rendered a positive service to the cause of God in humanity by converting many millions of souls to pure, albeit one-sided monotheism, and eradicating or weakening local, more or less crude naturalistic cults there”.<sup>240</sup> Solovyov was neither a Catholic, nor even a Jew or a Muslim. According to the philosopher, Judaism and Islam were for ancient people only a way to convert to Christianity, and were not the ultimate goal. Solovyov only uses the ideological resources of Judaism and Islam, the main goal of which is to build a unified Christian philosophical system of all creation.

Dostoevsky’s attitude to the theocracy can be traced in his latest novel, *The Brothers Karamazov*. Dostoevsky conceived the idea of writing a novel precisely during the period in which he was in the closest contact with Solovyov. This may seem like a coincidence, but there are many details that prove that this is not an accident. During this period, Dostoevsky and Solovyov visited the Monastery of Optina, and in this trip the writer introduced Solovyov to the idea of his new novel, and the idea was inevitably influenced by Solovyov in the course of their communication. Some scientists even believe that Solovyov is a real prototype of Ivan Karamazov. In a certain sense, there is some truth in this statement. Ivan Karamazov, like Solovyov, is young, but already has deep philosophical thoughts.

---

<sup>239</sup> Ibid. p. 435.

<sup>240</sup> Ibid. pp. 382-383.

Ivan Karamazov, like Solovyov of that time, is passionate about the problem of the Church, they both have some striking similarities in this matter. In fact, their ideological connection on Church issues is much deeper and more complicated than it seems.

Ivan Karamazov, asserting the theocratic idea, declares that it is not the Church that becomes the state, but the state that becomes the Church. Father Paissy, in defense of Ivan Karamazov, said: “Understand, the Church is not to be transformed into the State <...>. On the contrary, the State is transformed into the Church, will ascend and become a Church over the whole world — which is the complete opposite to Ultramontanism and Rome, and your interpretation, and is only the glorious destiny ordained for the Orthodox Church”.<sup>241</sup> Ivan Karamazov paints a picture of a wonderful future for humanity, and it coincides with the utopian idea of theocracy expressed by Solovyov in his work *The History and the Future of Theocracy*. Ivan Karamazov, as a writer, is not fundamentally different from Solovyov, but Ivan Karamazov, as a person, denies all the possibilities of his own theocratic utopia. We have already discussed this in the previous chapter in connection with the analysis of the immortality idea in the views of the hero.

The ideas expressed in Dostoevsky’s poem *The Grand Inquisitor* are also very similar to Solovyov’s theocracy. Solovyov defined his own theocracy as follows: “For such a perfect possession of God, or true theocracy, which is the realization of God’s love, there is a need for a being capable of existing and remaining in interaction with God for the sake of complete union with Him. Such a being, in order to unite with God of his own free will, must be free, intelligent and striving for perfection”.<sup>242</sup> According to Solovyov, the leaders of the theocracy, such as Moses, Aaron, David, Solomon, etc. were burdened with a heavy mission in world history and sometimes had to make self-sacrifice. These kings of the theocracy are people who are especially sensitive to God’s cause, for which they must sacrifice their preferences and obey the cause of the almighty. But, according to Dostoevsky, this is

<sup>241</sup> Dostoevsky F. M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 14. Leningrad, 1976. p. 62.

<sup>242</sup> Solovyov Vl. S. *Istoriya i budushchnost' teokratii* [History and future of theocracy]. Solovyov Vl. S. *Poln. sobr. soch. v 10 t.* [Complete Works, in 10 volumes]. Vol. 4. Saint Petersburg, 1914. p. 337.

no different from the Grand Inquisitor. The Grand Inquisitor is a great leader as well, he also sacrificed his happiness for the sake of humanity, he said: “There are three powers, three powers alone, able to conquer and to hold captive for ever the conscience of these impotent rebels for their happiness those forces are miracle, mystery and authority”.<sup>243</sup> According to Dostoevsky, the great Old Testament figures, such as Moses and David, are very similar to the Grand Inquisitor, they have great moral qualities, the Grand Inquisitor was also not lacking these qualities. We believe that Dostoevsky depicted Solovyov’s theocratic utopia in the poem *The Grand Inquisitor*. According to Solovyov, the future of humanity is behind the theocracy, but, according to Dostoevsky, *The Grand Inquisitor* is actually a distorted form of the future of humanity.

Some critics of the novel argue that Ivan Karamazov, as the author of the parable of the Grand Inquisitor, must agree with the opinion of the Inquisitor, otherwise it is difficult to explain why he wrote this poem. The Russian philosopher and theologian S. N. Bulgakov wrote: “Ivan, with honest intrepidity and with cruel consistency, draws ethical conclusions from the philosophy of atheism or, if I may use the philosophical term of our days, positivism, he comes to a sad conclusion for himself that the criterion of good and evil, and therefore morality, cannot be obtained without metaphysical or religious sanction. He has no religious faith, but with its loss he loses his morality with horror”.<sup>244</sup> However, in fact, Ivan Karamazov in his poem criticizes the Grand Inquisitor. By comparing the Inquisitor with Jesus Christ, he tries to show that Jesus Christ is the truth, and the Grand Inquisitor offers people a delusion.

At the end of the poem, Jesus Christ kisses the Grand Inquisitor, which illustrates one more time the mercy of Jesus Christ. As a result of the kiss of Jesus Christ, the Inquisitor most likely lost his former faith, his spiritual life radically changed. Therefore, he releases his prisoner, although at first he wanted to burn him. Ivan Karamazov is not a supporter of the Grand Inquisitor, but his first critic. It

---

<sup>243</sup> Dostoevsky F. M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 14. Leningrad, 1976. p. 234.

<sup>244</sup> Bulgakov S. N. *Ivan Karamazov (v romane Dostoevskogo “Brat'ya Karamazovy”) kak filosofskiy tip* [Ivan Karamazov (in Dostoevsky’s novel “The Brothers Karamazov”) as a philosophical type]. *Sochineniya v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Moscow, Science [Nauka], 1993. p. 23-24.

brings us to the conclusion that Dostoevsky was also a critic of the Grand Inquisitor and a critic of the theocracy.

If Dostoevsky does not agree with the theocracy, then what was his vision of the future of mankind? We believe that Dostoevsky's two most striking features of the future of humanity are the denial of the Church and the denial of the state. Many believe that Dostoevsky, having returned from the Omsk convict prison, suffered greatly mentally and physically and turned into a writer who defended tsarism. In fact, penal servitude only deepened the ideas of Dostoevsky's religious and political teachings. Returning from Omsk, he still denied both the Church and the state. Dostoevsky's denial of the Church is obvious, and is most clearly presented in the fragment of the story *The Dream of a Ridiculous Man*, as we have already discussed above.

Dostoevsky's denial of the state and the prospect of a future perfect society can be found in *The Writer's Diary*. In 1880 Dostoevsky pronounced his famous Pushkin Speech. In response to it, the famous Russian philosopher of politics and law Gradovsky said that Dostoevsky pays too much attention to the moral self-improvement of a person and ignores the improvement of the national political system. Dostoevsky answered this in the journal *The Writer's Diary*: "And therefore, "self-improvement in the spirit of religion" in the peoples' life is the basis for everything, because self-improvement is the profession of the received religion, and "civic ideals", without this striving for self-improvement, never come, and cannot come into being".<sup>245</sup> Two lines of Russian political philosophy are very clearly reflected here, the "Fichte line" and the "Hegel line". I. I. Evlampiev pointed out: "The confrontation between Gradovsky and Dostoevsky gives a very characteristic example of the "Hegel line" and the "Fichte line" collision in Russian philosophy".<sup>246</sup> Dostoevsky, being Fichte's follower, pays more attention to the self-improvement of the spiritual life of man, Gradovsky, as a follower of Hegel, pays more attention to the improvement of the country's political system.

<sup>245</sup> Dostoevsky F. M. *Dnevnik pisatelya za 1880 god (avgust)* [The Writer's Diary for 1880 (August)]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 26. Leningrad, 1984. p. 166.

<sup>246</sup> Evlampiev I. I. *Istoki i smysl russkogo anarkhizma* [The origins and meaning of Russian anarchism]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 2018. No. 4. p. 11.



The denial of the Church and the state as a whole was very popular in Russian thought, probably due to the effect of the Gnostic worldview, according to which the earthly world and earthly society, together with all its structures, are recognized as serving to the evil. However, In Dostoevsky's views, these anarchic motives were not strong. Tolstoy, on the contrary, expressed his Christian anarchist ideas more openly and boldly. Many Russian political philosophers and jurists, including Ivan Ilyin, criticized this. Ivan Ilyin considered Tolstoyism a religion rejecting the world, saying: "Indeed, if the world was created by God, then why is it "evil" and "immoral"? And if it is "immoral" and "evil", then how can it be in "the will of God"? If the world was created by God, then what right does a person have to call for world renunciation? And if a person is fleeing from the world, as governed by the godless law of struggle, then where do these soothing references to the will of God ruling the world come from?"<sup>247</sup> Ilyin actually revealed the gnostic roots of Tolstoy's Christian anarchism. It is precisely because of Tolstoy's gnostic tendencies that it is assumed that the world is completely corrupted and hopeless, and we should not continue to be responsible for it. According to Ilyin, it was Tolstoy's commitment to anarchist political philosophy that led Russia to the tragedy of revolution and Civil War. However, to a certain extent, the same accusation can be made against Dostoevsky, in whom we find similar anarchist ideas. However, unlike Tolstoy, he denies the state and the Church only in the distant prospect of improving humanity, and does not demand their immediate abolition.

Solovyov, on the contrary, expresses a more mature idea about the future of humanity, that man, as a political animal, outside the city-state becomes not a God, but a beast. As long as there is a man, as long as the end of the world has not yet come, humanity needs a Church and a state. The most conservative Church and the most authoritarian state are stronger than no Church and no state. Solovyov believed that the division of labor between priests, tsarist authorities and prophets in the Old Testament actually protected the Jewish people. According to Solovyov's view of the theocracy's history and future, modern anarchy is nothing but an ancient judicial

---

<sup>247</sup> Ilyin I. A. *O soprotivlenii zlu siloyu* [About resistance to evil by force]. Ilyin I. A. *Polnoe sobranie sochinenij v 10 tomah* [Complete Works, in 10 volumes]: Vol. 5. Moscow, 1995. p. 121.

period. When the ancient Israelites did not have a king, they could do what they wanted until God established this king for them. However, Saul, the first king of Israel, was not a true king, he listened more to the voice of the people than to the voice of God, so God canceled his reign. Saul valued not internal spiritual freedom, but external political freedom, that's why he was abolished by God. God chose David and made him the true king of Israel. Solovyov wrote: "Just as the good qualities of his human nature could not save King Saul from crimes and death, as soon as he deviated from the theocratic path, so, on the contrary, King David, faithful to this path to the end, fulfilled his great purpose with glory, despite his human weaknesses and vices".<sup>248</sup> According to Solovyov, Saul had good personal qualities, but since he was looking for human meaning, he was judged by God. David was an ordinary man, but because he aspired to God's meaning, he was blessed by God.

Solovyov carried out the Gospel of Matthew's original interpretation in order to show the necessity of the Church. He argued that the call of Jesus Christ to the apostles at the end of the Gospel of Matthew actually gives them power over the world through the Church. According to Solovyov, the mission of the Church lies in the enlightenment of all living creatures. Those who are spiritually mature can consciously submit to the Church. However, the spiritually immature people require more attention. Solovyov claims: "There are many people, although they have a well-developed mind and refined feelings, but whose main element of the spirit, the will, needs initial education; on the other hand, there are many who have a firm and courageous will, but combined with a dull mind and rude feelings. On the other hand, minors generally tend to strive to be like big ones. For such spiritual minors, who in their own opinion have long outgrown the Church authority, this authority is very constraining and they are trying to overthrow it. However, it is much easier for them to destroy themselves than to overthrow what the gates of hell will not overcome".<sup>249</sup> This shows that Solovyov understands more deeply than Dostoevsky the importance of the Church and the state for the future of mankind.

---

<sup>248</sup> Solovyov Vl. S. *Istoriya i budushchnost' teokratii* [History and future of theocracy]. Solovyov Vl. S. *Poln. sobr. soch. v 10 t.* [Complete Works, in 10 volumes]. Vol. 4. Saint Petersburg, 1914. p. 536.

<sup>249</sup> *Ibid.* p. 630.

### 3.4. The meaning of love in the future of mankind (The Meaning of Love by Solovyov)

All Dostoevsky's novels are, in a sense, novels about love. Dostoevsky sympathizes with human suffering as soon as in his first story, *Poor Folk*, and later develops a sympathetic attitude towards his "suffering" characters in *Humiliated and Insulted* novel. The theme of suffering and compassion, of life according to the commandments of God and love runs like a golden thread, perhaps, through all of Dostoevsky's work. So, in the novel *The Idiot*, Dostoevsky creates an expressive image of Prince Myshkin, or "Prince Christ", as Dostoevsky called this character in his diaries. Prince Myshkin strictly fulfills the covenant of Jesus Christ "love your neighbor as yourself". The love of Prince Myshkin and Nastasya Filippovna is one of the most touching love stories in all the works of Dostoevsky. V. S. Solovyov, a kind of spiritual heir of Dostoevsky, also had a very deep philosophical understanding of the meaning of love. E. N. Trubetskoy wrote: "From a young age and almost to the end of his days, Solovyov spent most of his life in a state of erotic uplift. And with this rise, without any doubt, everything positive and negative in his teaching is connected".<sup>250</sup> Solovyov outlined the results of his reflections on the meaning of love in one of his last works, the treatise *The Meaning of Love*. From his point of view, love does not only overcome human egoism, but also gives the salvation to human individuality. Love does not destroy human personality, but, on the contrary, complements it. However, in the context of the future of humanity, that is, the ideal structure of human society that should take place in the future, Dostoevsky and Solovyov understand differently the meaning of love. Let's discuss the differences in their worldview on this issue. Before that, let's turn to the differences in two thinkers' views about carnal love.

Dostoevsky fundamentally denied that carnal love had any higher meaning. In his opinion, love should exist exclusively in the form of fraternal communication between people. In the future, the whole of humanity, according to the writer, will

---

<sup>250</sup> Trubetskoy E. N. *Mirosozertsaniye V. S. Solov'yeva* [The world outlook of V. S. Solovyov]. In 2 volumes. Moscow, 1995. p. 581.

unite to form such a universal brotherhood in love. In such an ideal society, of course, there will be no place for carnal passions. Dostoevsky begins to express his thoughts on this subject in his diary text, *Masha Lies on the Table*, written after the death of his first wife Maria Dmitrievna. Beloved woman's death made Dostoevsky think about the meaning of life and death and about the supreme purpose of the feeling of love. In this text, arguing about love and its place in the ideal future of mankind, Dostoevsky writes: "They do not marry and do not incline, because there is nothing for; to develop, to achieve the goal, through the change of generations, it is no longer necessary, and"<sup>251</sup>. This phrase in *The Writer's Diary* remained unfinished, but the philosophical thought expressed in it is quite clear — according to Dostoevsky, people who will achieve immortality in the future will no longer need procreation and, consequently, there will be no carnal love in the future of mankind. Carnal passions, according to the writer, are devoid of deep spiritual meaning, their only meaning consists in procreation. And if people who have gained immortality will not need to procreate, they will not need carnal love either.

It is known that Dostoevsky was deeply influenced by the views of the philosopher N. F. Fedorov, but this position of the writer cannot be linked with his effect, at least because Dostoevsky met Fyodorov's writings many years after his first wife's death. The idea of replacing procreation with immortality in the earthly life itself was very popular in philosophical circles in Russia of the XIX century, as many intellectuals of that time expressed similar thoughts. This idea devalues carnal love, so for the intellectuals of that time it was not a value. And in Dostoevsky's novels, true love has nothing to do with carnal passions; the carnal is despised. So, Sonya Marmeladova, the novel *Crime and Punishment* heroine, is a prostitute. She is disgusted and even suffers because of her "profession". Carnal love for her, unlike love of the heart and soul, does not exist, and the feeling of true love has nothing to do with the carnal one. So, her love for Raskolnikov has nothing to do with carnal passions, in the novel there is almost no physical contact between them. The highest

---

<sup>251</sup> Dostoevsky F. M. *Zapisi literaturno-kriticheskogo i publitsisticheskogo kharaktera iz zapisnoy tetradi 1860–1865 gg.* [Notes of a Journalistic and Literary Critical Nature from Notebooks of 1880-1881]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 20. Leningrad, 1980. p. 173.

point of their relationship is the episode when Raskolnikov repeatedly kneels in front of Sonya; he does this not out of carnal, but out of spiritual motives. At the end of the novel, Raskolnikov confesses his love to Sonya in the same way. The novel says: “But at the same moment she understood, and a light of infinite happiness came into her eyes. She knew and had no doubt that he loved her beyond everything and that at last the moment had come...”<sup>252</sup>

There can be no doubt that for Dostoevsky such love morally surpasses the carnal one. In the novel *The Idiot*, Prince Myshkin’s love for Nastasya Filippovna also goes beyond the usual relations between the sexes. Of course, Prince Myshkin’s physical inferiority contributes to the formation of his views on the need to overcome carnal passions. However, such “disembodied” love, from Dostoevsky’s point of view, is undoubtedly a highly spiritual love, morally superior to everything carnal and corporeal. In this novel, Prince Myshkin confesses his love to Nastasya, saying the following words to her: “You require a great deal of petting and looking after, Nastasia Philipovna, and I will do this. I saw your portrait this morning, and it seemed quite a familiar face to me; it seemed to me that the portrait- face was calling to me for help. I-I shall respect you all my life, Nastasia Philipovna”.<sup>253</sup> It is not difficult to conclude that Prince Myshkin’s love for Nastasya Filippovna resembles in its form the brotherhood in Christ, surpassing simple love. On the contrary, Rogozhin’s carnal love for Nastasya is vulgar, lustful. Dostoevsky treats such love negatively.

Dostoevsky does not completely deny the meaning of carnal love, but there are quite a lot of contradictions in his understanding of its meaning. On the one hand, Dostoevsky believed that in the future humanity would form a worldwide society of brotherly love, in which love in the carnal sense would have no place at all. On the other hand, Dostoevsky believed that if love, even carnal, serves a person to achieve certain spiritual heights, then it turns out that there is also some spiritual potential in bodily love. I. I. Evlampiev believes that Dostoevsky, not agreeing with the purely

<sup>252</sup> Dostoevsky F. M. *Prestupleniye i nakazaniye* [Crime and Punishment]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 6. Leningrad, 1973. p. 421.

<sup>253</sup> Dostoevsky F. M. *Idiot*. [The Idiot]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 8. Leningrad, 1973. p. 142.

spiritual interpretation of Solovyov's love, held the opinion that passion is necessary as a component of love, mandatory for achieving some higher goal: "Dostoevsky could not agree with such an understanding of love, although this model itself, which completely eliminates the sexual, carnal aspect in love, was reflected in his work and in his philosophical constructions. However, as it seems to us, he rejected such an interpretation of the highest form of love and recognized the passionate element in it as necessary, although it requires transformation into some kind of "heavenly" form".<sup>254</sup>

This idea of Dostoevsky's passion as a path to a higher goal can be found in many of his works. In *Crime and Punishment*, it is still not very clearly visible, but with special attention to the text and its ideological content, it can still be detected. Before becoming a prostitute, Sonya Marmeladova was an ordinary girl who lived in poverty. She wasn't proud of her extraordinary beauty and didn't recognize any advantages for herself. However, her main advantage is her high morality. She becomes a prostitute in order to get money for her family, having no other earning opportunities, and her seemingly immoral life does not deprive her of morality, and, moreover, makes her even stronger and well-tempered. Her appearance is not Christian, but she lives according to Christian precepts. Despite the fact that she hardly goes to church, as she admits to Raskolnikov, Sonya is a true Christian who sacrifices herself in the name of saving others. This is much higher than going to church and observing formal rituals. From this point of view, it is possible to detect some similarity of Sonya with Christian saints and even martyrs.

In the novel *The Idiot*, the same idea about the need for the carnal to ascend to the highest goal is carried out in Nastasya Filippovna's life path. Nastasya, who lived with Totsky for a long time, also calls herself a prostitute. However, her lifestyle does not destroy her spiritual beauty; on the contrary, her emancipation gives her a certain attractive mystery in the eyes of others. That is why Myshkin and Rogozhin are fascinated by her. However, their interest in Nastasya is radically different, as already mentioned above. The phrase "beauty will save the world", pronounced by Myshkin,

---

<sup>254</sup> Evlampiev I. I. *Obraz Iisusa Khrista v filosofskom mirovozzrenii F. M. Dostoevskogo* [The image of Jesus Christ in the philosophical worldview of F. M. Dostoevsky]. St. Petersburg, 2021. p. 409.

does not refer to the beauty of the world itself, where beauty as the world's inherent positive property should save it from its negative properties (as Solovyov understood this idea); it refers namely to female beauty, especially the mysterious beauty incomprehensible to reason. Rogozhin, being under the effect of this extraordinary beauty, even tried to kill Myshkin out of jealousy, seeing him as a rival, in the end, this jealousy leads to the fact that he kills Nastasya. Therefore, she perishes because of her own beauty, innocently, and therefore she, too, like Sonya Marmeladova, can be considered a martyr; she ultimately comes to this ending, which is good from the standpoint of Christianity, through the carnal. On the contrary, Aglaya, not possessing mystical feminine beauty, cannot come to such a highly moral finale of her life.

Dostoevsky's thought about the carnal leading to the high can also be traced in the novel *Demons*, where it is quite clearly expressed in Stavrogin's behavior. In this novel, Shatov once accuses his mentor Stavrogin of participating in the acts of a criminal "depraved" group. Shatov asks Stavrogin: "Is it true that you declared that you saw no distinction in beauty between some brutal obscene action and any great exploit, even the sacrifice of life for the good of humanity? Is it true that you have found identical beauty, equal enjoyment, in both extremes?"<sup>255</sup> Stavrogin does not answer anything concrete and thereby to some extent recognizes Shatov's veiled accusation. (In the chapter *At Tikhon's*, which was not included in the final text of the novel, Stavrogin admits this directly.) Stavrogin undoubtedly believes that carnal pleasures are not fornication in the reprehensible sense of the word, but a great gift to humanity sent from above.

Of course, Stavrogin is a negative character, but his behavior to some extent reflects the philosophical worldview of his creator, Dostoevsky. Finally, in the novel *The Brothers Karamazov*, Dostoevsky's thought in question is most clearly expressed by the brothers' father, Fyodor Pavlovich Karamazov. According to the general point of view, Fyodor Karamazov, a materialist who despises everything spiritual, is a negative hero. However, the philosopher L. P. Karsavin discovers certain positive traits (which an absolutely spiritless person cannot have) in him: "...Fyodor Pavlovich

---

<sup>255</sup> Dostoevsky F. M. *Besy. Podgotovitel'nyye materialy* [Demons. Preparatory materials]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 11. Leningrad, 1974. p. 201.

sees what others do not see, captures the uniquely individual. The breadth of his knowledge is amazing. A connoisseur of “rough female beauty” (let’s believe the characterization of the “author”, who should be distinguished from Fyodor Mikhailovich Dostoevsky himself), is madly carried away by Alyosha’s poor mother, her innocence”.<sup>256</sup> According to Karsavin, Fyodor’s erotic attraction to “coarse female beauty”, which does not follow from the pure materialism he shares, thereby already carries a certain spirituality. Karsavin believes that Fyodor Pavlovich strives not only for carnal pleasure, but also to comprehending all kinds of female beauty, both external and internal, since in reality he is a great connoisseur of female nature. In addition, he writes novels and often quotes Schiller in his works to express the thoughts and feelings of his characters (this is possible thanks to Dostoevsky’s acquaintance with German romantic literature), which serves as proof that he lives not only with physical pleasures, but also with subtle romantic feelings. Thus, Fyodor Pavlovich, like Stavrogin, being a negative character, expresses in his thoughts and actions the philosophical worldview of Dostoevsky on one of the writer’s most difficult and ambiguous issues. It turns out that carnal love, according to Dostoevsky, contrary to what may seem on a superficial analysis, is far from being an absolute evil. Carnal love, brought to an exalted form in order to achieve a highly moral spiritual appearance, is recognized by the writer as one of those benefits that should lead all mankind to the ideal future in universal brotherly of love for each other.

Solovyov’s views on the meaning of carnal love are as ambivalent as Dostoevsky’s views discussed above. Trubetskoy points out: “...according to Solovyov, on the one hand, sexual love is the true basis and prototype of every other love; on the other hand, the highest earthly embodiment of love in the social order is theocracy, Rome in the mystical meaning of this word (Roma-amor)”.<sup>257</sup> The researcher thus believes that in Solovyov’s theory, carnal relationships are valuable, firstly, by themselves, and secondly, as the basis of theocracy in the sense of the

---

<sup>256</sup> Karsavin L. P. *Fedor Pavlovich Karamazov kak ideolog lyubvi* [Fedor Pavlovich Karamazov as an ideologist of love]. *O Dostoevskom. Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoy mysli 1881–1931 gg.* [About Dostoevsky. Dostoevsky’s Creativity in Russian Thought 1881-1931]. Moscow, 1990. p. 264.

<sup>257</sup> Trubetskoy E. N. *Mirosozertsaniye V. S. Solov'yeva* [The world outlook of V. S. Solovyov]. In 2 volumes. Moscow, 1995. p. 558.



God's Kingdom on earth. Thus, it can be concluded that, from Trubetskoy's point of view, Solovyov's theory of the meaning of love is part of the theocracy theory. However, Solovyov's theory of the meaning of love was created by him on the basis of Dostoevsky's ideas assimilation. Solovyov creatively reworks Dostoevsky's teaching, making quite a few important amendments to it, sometimes changing the picture radically. One of the most crucial changes made by Solovyov to this theory is that, from Dostoevsky's point of view, the carnal distorts true love, and from Solovyov's point of view, the carnal principle, on the contrary, is an important component of it. However, it would be wrong to assume that Solovyov thereby aims the tip of his criticism at Dostoevsky. It is not Dostoevsky, whose views served as the basis for Solovyov's own views, that is being criticized, but positivism and scientism, popular in philosophical circles at that time. In accordance with these trends of philosophical thought, shared by many intellectuals in Russia of the XIX century, the meaning of carnal love lies exclusively in the human race continuation. Solovyov explains this position as follows: "Usually the meaning of sexual love is based on the reproduction of the race, to which it serves as a means".<sup>258</sup> This description is similar to the description of positivism and scientism supporters' views. However, as we noted above, Dostoevsky also partially agrees with this point of view, therefore Solovyov's criticism of positivism and scientism can also be considered as a kind of dialogue with Dostoevsky.

Solovyov's criticism of this thesis is not based on any particular philosophical or religious doctrine, it is based on pure logical reasoning. Reasoning, Solovyov consciously comes to absurd conclusions and thereby proves that this thesis is also absurd. On this basis, we can say that Solovyov uses the "Socratic method" to refute other people's theses, that is, a kind of sophistry, logically consistent bringing to the point of absurdity. Applying this method of logical thinking, Solovyov writes: "the more important the offspring, the stronger the love of parents should be, and, conversely, the stronger the love that binds two given persons, the more wonderful

---

<sup>258</sup> Solovyov Vl. S. *Smysl lyubvi* [The meaning of love]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1990. p. 493.

offspring we should expect from them according to this theory”.<sup>259</sup> According to this logic, Isaac, Jacob, Judas and Joseph are undoubtedly the most important heroes of the biblical narrative, but the Bible does not know any extraordinary love stories of their parents. On the contrary, Shakespeare’s Romeo and Juliet selflessly love each other, but it doesn’t lead to the continuation of their kind (more precisely, to the continuation of two warring clans). The hero of the novel *The Sufferings of Young Werther* by I. V. Goethe also experiences passionate love, but fate does not give him the happiness of fatherhood. Solovyov believes that in this way he convincingly proves that the meaning of carnal love does not consist at all in the reproduction of generations. However, this denial does not mean denying the very meaning of carnal love, it means that Solovyov attaches a high spiritual meaning to carnal love. If this meaning would consist only in the reproduction of generations, then when immortality is achieved directly in the earthly life, as can be assumed in Dostoevsky’s views, there will be no need for procreation, and carnal love will cease to be needed in the immortal future of mankind. However, if the meaning of carnal love does not consist in procreation at all (or, in any case, not only in it), then, obviously, even when people achieve immortality, it will persist. Thus, Solovyov corrects Dostoevsky’s position on this issue in a certain sense.

So, Solovyov’s denial of procreation as the only meaning of carnal love means giving it a spiritual meaning. In the treatise *The Meaning of Love*, the philosopher writes: “The meaning of human love in general is the justification and salvation of individuality through the sacrifice of egoism”.<sup>260</sup> According to Solovyov, sometime in the future, all mankind will unite to form a worldwide brotherhood of love. In such a brotherhood of love, the egoism of individuals will, of course, be sacrificed to this brotherhood as the best structure of society, since if each person adheres to personal interests and acts in accordance with them, then communication of all people in brotherly love for each other will be impossible, and therefore it will never be achieved or destroyed. This is convincingly shown by Dostoevsky in the story *The Dream of a Ridiculous Man*. Therefore, Solovyov convinces his reader that in the

---

<sup>259</sup> Ibid. p. 496.

<sup>260</sup> Ibid. p. 505.

future humanity will have to give up selfishness in order to build this brotherhood of love. However, the sacrifice of egoism, which Solovyov writes about, does not impoverish the human personality, but, on the contrary, saves it. The power of egoism actually turns a person into a kind of animal who cares only about himself, or into a slave of material interests. Solovyov believes that people should get rid of this slavery. Thus, according to the philosopher, sacrificing self-interest is liberation from it, leading to spiritual enrichment, which is incomparable with material in its importance.

“The salvation of individuality through the sacrifice of egoism” is Solovyov’s well-known definition of the meaning of love. However, the love, the meaning of which he defines with this phrase, is not kindred feelings, nor friendship, nor love for the Motherland or for people, but love in terms of the carnal only. All other possible types of love are not true love in Solovyov’s understanding, since love for him must necessarily presuppose the “salvation of individuality through the sacrifice of egoism”. Proving this, the philosopher turns to the example of maternal love: “A mother who puts her whole soul in children, of course, sacrifices her egoism, but at the same time she loses her individuality, and in them, , if maternal love supports individuality, then it preserves and even strengthens egoism”.<sup>261</sup> According to Solovyov, maternal type love is the closest to the real one, but it is still not real, since a loving mother is unable to sacrifice her egoism and save her individuality at the same time. Similarly, it is impossible to compare other types of love with love in the bodily sense. The only “pure” type of love for Solovyov is carnal love, other types of love are not exactly the love. It is carnal love for Solovyov that is considered to be love in the highest sense of the word, and therefore it will have to occupy an important place in the future of humanity based on the communication of people in love.

Trubetskoy notes on this occasion: “The very entrance to the Kingdom of God here is conditioned by sexual love, for, according to Solovyov, the path of sexual

---

<sup>261</sup> Ibid. p. 510.

separation is death and only in the union of the sexes is life”.<sup>262</sup> Trubetskoy believes that in Solovyov’s worldview, such love replaces Christ and becomes the only truth, the main content and the very path of man to the Kingdom of God. From the researcher’s point of view, this idea of Solovyov is the weakest point in his worldview. However, we must understand that for Russian philosophy, Jesus Christ is the embodiment of love (God the Father sent His Son to earth for the salvation of mankind precisely out of love for Him and for humanity), so it is hardly possible to assume that love replaces Jesus Christ: Jesus is love. Moreover, the love that Solovyov is talking about is not just carnal love between a man and a woman, but carnal love filled with a special spiritual meaning, and it is the only important meaning. As for physical pleasures, Solovyov himself probably never felt the desire for them. They are not an end in themselves in his philosophical system. I. I. Evlampiev notes: “...further, Solovyov develops this thesis in the direction of the very extreme platonism that he rightly condemned in his works on beauty. He declares not a specific woman to be the true object of love, but the divine Eternal Femininity, which, in fact, obscures its earthly “carrier”; as a result, love loses its proper sexual essence and turns into a kind of mystical ‘monasticism’”.<sup>263</sup>

According to I. I. Evlampiev, Solovyov built his own life precisely in accordance with these views. Solovyov was not married and probably did not seek real love. He aspired only to the love of idealized femininity, personified in the image of the divine Sophia. Thus, this expresses a completely different understanding of love by Solovyov compared to Dostoevsky’s understanding.

Dostoevsky’s attitude to love in the context of the humanity’s future is different. Let’s take for example the fate of the characters in the novel *The Idiot*. In this novel, two heroines, Nastasya Filippovna and Aglaya, in a sense are rivals fighting for the love of Prince Myshkin. However, Nastasya is inferior to Aglaya, considering her to be morally superior, since, to Nastasya’s opinion, Aglaya lives in accordance with the covenant of Jesus Christ “love your neighbor as yourself”. In her letter to Aglaya

<sup>262</sup> Trubetskoy E. N. *Mirosozertsaniye V. S. Solov'yeva* [The world outlook of V. S. Solovyov]. In 2 volumes. Moscow, 1995. p. 583.

<sup>263</sup> Evlampiev I. I. *Obraz Iisusa Khrista v filosofskom mirovozzrenii F. M. Dostoevskogo* [The image of Jesus Christ in the philosophical worldview of F. M. Dostoevsky]. St. Petersburg, 2021. p. 408.

Nastasya writes: “It is impossible for us [to love], but you are another matter: how could there be anyone you do not love, when you cannot compare yourself with anyone and when you are above any offense, above any personal indignation?”<sup>264</sup> Aglaya is one of the few heroines of Dostoevsky’s artistic world who is able to implement in her life the principle of “love your neighbor as yourself”. However, Aglaya’s love ends in tragedy, as does Nastasya’s love. Prince Myshkin, like Aglaya, lives in accordance with the covenant. However, he also fails to find happiness in marriage with either Nastasya or Aglaya. At the end of the novel, Nastasya dies at the hands of Rogozhin, and Prince Myshkin, having experienced a severe mental shock, returns to a state of dementia and finds himself again in a Swiss hospital. It is obvious that Prince Myshkin, “Prince Christ”, cannot bring any changes to the world for the better: he is ruthlessly destroyed by reality. This is Dostoevsky’s position. The hard moral work of individuals who consciously build their lives in accordance with the commandment “love your neighbor as yourself” cannot have a decisive impact on the whole world and cannot lead it to an ideal future. However, if not a minority, but the majority of people obey this command of Christ, will our world change for the better? Can the “enlightened” majority resist the corruption and degeneration of the minority?

Dostoevsky answers this question in his short story *The Dream of a Ridiculous Man*. The Ridiculous Man, the nameless protagonist of this story, does not live in accordance with the commandment “love your neighbor as yourself”. At the beginning of the story, he refuses to help the little waif, since he is in a serious mental crisis and in this state he cannot take care of others. Undoubtedly, he considers his own feelings more important than someone else’s pain. That same night, in his dreams, he commits suicide, but does not die, and instead of that moves supernaturally to another planet. On this planet, the Ridiculous Man meets its inhabitants, who are both similar and unlike people living on Earth. Although the inhabitants of an unknown planet do not know who Jesus Christ is, His covenant “love your neighbor as yourself” permeates all aspects of their lives. This principle is

---

<sup>264</sup> Dostoevsky F. M. *Idiot*. [The Idiot]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 8. Leningrad, 1973. p. 379.

not part of their faith, but the basis of their way of life. However, the Ridiculous Man who got on their planet, does not live by this principle, unwittingly leading the entire population of the planet to moral decay. “Yes, yes, I ended up corrupting them all! How this could have happened, I don’t know, I don’t remember clearly. The dream flew through millennia and left in me only a sense of the whole. I only know that I was the cause of the fall”.<sup>265</sup> Thus, in Dostoevsky’s philosophical worldview, not only individual people living in accordance with the commandment “love your neighbor as yourself” cannot change the course of world history, but most people also cannot do this if there is at least one person who does not live by this commandment. The course of human history is relatively unchanged, but in the case of its sharp turns caused by unexpected influences, humanity can come to a sad end, having lost high moral qualities. It can be seen from this that Dostoevsky saw the role of love in the context of the future of humanity in a negative light.

For Solovyov, on the contrary, the role of love in the future of humanity is positive. In the treatise *The Meaning of Love*, he notes that in the present the universal brotherhood of love between people has not been achieved, and hopes for the future. According to Solovyov, if such a brotherhood has no place in the current reality, it does not mean that it would never be formed. “It should only be well remembered that if the reality of rational consciousness appeared in a person, but not through a person, then the realization of love, as the highest step to humanity’s own life, must occur not only in him, but also through him”, the philosopher wrote.<sup>266</sup> It is clear that in the treatise *The Meaning of Love* Solovyov understands by love not only the carnal one, but also a kind of global, universal love of people for each other. The philosopher believed that although carnal love has an absolute meaning and is the basis for all other types of love, people should treat everyone around with love and constantly expand their social ties in order to collectively achieve universal, global love. At the end of his book, the philosopher points out that the love of two people for

---

<sup>265</sup> Dostoevsky F. M. *Dnevnik pisatelya za 1877 god (yanvar’–avgust)* [The Writer’s Diary for 1877 (January – August)]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 25. Leningrad, 1988. p. 115.

<sup>266</sup> Solovyov Vl. S. *Smysl lyubvi* [The meaning of love]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1990. p. 513.

each other does not actually overcome human egoism, that's why he advocated universal, all-human love. "The world needs us as much as we need it", Solovyov wrote, "from time immemorial the universe has been interested in preserving, developing and perpetuating everything that is really necessary and desirable for us, everything positive and worthy in our individuality, and we can only take the most conscious and active part in the general historical process, for ourselves and for all others inseparably".<sup>267</sup> Summing up the consideration of Solovyov's ideas, we can say that in his philosophical worldview, the future of mankind will be a kind of worldwide brotherhood of love between all people, in which egoism will be overcome and human individuality will be fully preserved. Thus, Solovyov treated love in the context of the humanity's future more positively than Dostoevsky.

In view of the close interrelation of ideas about immortality and the future of mankind in the philosophical pictures of the world of Dostoevsky and Solovyov, these ideas must be considered against the broader background of their other philosophical views in order to clarify the ideological differences between these two thinkers. Having revealed the connection between the ideas of love and eternal life, it is not difficult to further discover that the ideas of love are closely related to the ideas of the future of humanity. According to Dostoevsky, before people can unite in a society of universal brotherly love, they must affirm faith in eternal life. Dostoevsky discusses this issue most clearly in *The Writer's Diary*. In October 1876, Dostoevsky wrote the texts *Two Suicides* and *The Sentence*, some readers take them for a plea to suicide. This forces Dostoevsky to write a series of articles in December of the same year to explain his views. In one of them, the writer clearly formulates his life position: "Without faith in one's soul and in its immortality, human existence is unnatural, unthinkable and unbearable".<sup>268</sup> Thus, Dostoevsky did not incline people to suicide, but advocated that people affirm faith in immortality and live with hope for a good future. The writer believed that people should affirm faith in eternal life in order to accept all kinds of suffering without complaint and pass through them with

---

<sup>267</sup> Ibid. p. 540.

<sup>268</sup> Dostoevsky F. M. *Dnevnik pisatelya za 1876 god (noyabr'–dekabr')* [The Writer's Diary for 1876 (November – December)]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 24. Leningrad, 1982. p. 46.

dignity, bearing in mind that Jesus Christ also went through suffering in the name of love for humanity — therefore, people should live in love for each other. According to Dostoevsky’s novels, it is clear that, from his point of view, faith in eternal life should first be established among people and only then people will be able to live in accordance with the commandment “love your neighbor as yourself”. So, in the novel *Crime and Punishment* Raskolnikov, a young man who lacks faith in eternal life, for this reason does not tolerate the hardships of life and enters the path of crime. However, Sonya Marmeladova, who believes in immortality, experiences life’s hardships with dignity. Sonya is by no means stronger in spirit than Rodion, but her belief in immortality allows her to go through trials with honor. Raskolnikov visits Sonya many times in this novel and once tells her that she can have only three ends — suicide, insanity or a return to the loving unity of people. He does not understand how Sonya, in her life situation, can maintain moral purity. However, in the end he realizes that Sonya is different from himself in that she believes in immortality, and this saves her soul. To finally make sure of this, Raskolnikov asks Sonya to read to him the parable about the resurrection of Lazarus from the Gospel of John. “And drawing a painful breath, Sonya read distinctly and forcibly as though she were making a public confession of faith”.<sup>269</sup> Thus, Sonya consciously shows Raskolnikov that she believes in immortality.

In Christian doctrine, the plot of the resurrection of Lazarus is intended to serve as proof of Jesus Christ’s divine nature, and Lazarus himself is nothing more than a means of this. However, according to Dostoevsky, the main meaning of Lazarus’ resurrection is not the proof of Jesus Christ’s divine nature, but the ability of people to live in this world forever. Sonya lives in suffering, like Raskolnikov, but she believes that her suffering will be rewarded in the Kingdom of God, so she is capable of the love of Jesus Christ, that is, selfless love for all people around. Sonya embodies the commandment “love your neighbor as yourself” — she loves not only Raskolnikov, but also her parents, younger brothers and sisters, she loves everyone. Sonya is the living embodiment of love. Thus, in the novel *Crime and Punishment*

---

<sup>269</sup> Dostoevsky F. M. *Prestupleniye i nakazaniye* [Crime and Punishment]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 6. Leningrad, 1973. p. 250.



Dostoevsky's thought is clearly traced that first humanity must affirm faith in eternal life and only after that it will be able to live according to the commandment "love your neighbor as yourself".

For Solovyov, the order was reversed. In his opinion, reality does not correspond to Dostoevsky's ideas that first people should believe in immortality and only then they will have the opportunity to realize Christ's commandment "love your neighbor as yourself". Solovyov, on the contrary, believed that only when people love their neighbor as themselves, they will be able to gain faith in the eternal life of their neighbors, and, therefore, in their own eternal life, because every person is a neighbor for others. To understand this thought of Solovyov (about immortality as a consequence of the commandment "love your neighbor as yourself" implementation), it is first necessary to comprehend his very idea of immortality. Solovyov's idea of immortality differs from that of Orthodox Christianity. According to Christian doctrine, eternal life awaits a person in heaven, but Solovyov argued that it is possible in this world's reality. "Many <...> believe in the immortality of the soul; but it is the feeling of love that best shows the insufficiency of this abstract faith", the philosopher argued.<sup>270</sup> He believed that eternal life in heaven is abstract, and people living in heaven do not have flesh. So, if people live such a disembodied eternal life, they will not be able to love each other, which is a necessary condition for eternal life; thus, disembodied eternal life, according to Solovyov, is impossible: "An angel or a pure spirit does not need enlightenment and spiritualization; only the flesh is enlightened and spiritualized, and it is a necessary object of love".<sup>271</sup> Thus, immortality in Solovyov's worldview is precisely the immortality of the flesh, more precisely, it is the immortality that presupposes the eternal preservation of a person in his body, which in some sense is similar to the idea of Dostoevsky's immortality.

However, Solovyov, reflecting on immortality, immediately points out two possible problems associated with immortality in the body. The first is that for people who are constantly experiencing boredom or pain, immortality will only bring great

---

<sup>270</sup> Solovyov Vl. S. *Smysl lyubvi* [The meaning of love]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1990. p. 519.

<sup>271</sup> *Ibid.* p. 520.

suffering. The second is that the outstanding figures of history, having gained physical immortality, will not be able to remain outstanding forever: “Is it possible to imagine Shakespeare endlessly composing his dramas, or Newton endlessly continuing to study celestial mechanics, not to mention the absurdity of the endless continuation of such activities as Alexander the Great or Napoleon became famous for”.<sup>272</sup> According to Solovyov, this prevents physical immortality. Outstanding people cannot be physically immortal, otherwise they will sooner or later cease to be outstanding. Solovyov believed that in comparison with the eternity of human life, any earthly deeds are insignificant. If the desire for physical immortality is dictated only by the desire to create and win forever (which is impossible), it loses its meaning. So why do people still want immortality in the flesh? Solovyov claims that love motivates people to do this: “Only love needs this [gaining immortality], and only love can achieve this”.<sup>273</sup> Love is the only and sufficient reason to wish eternal life to your loved ones and yourself. So, precisely because there is love in people’s hearts, they want those they love to live forever. However, in the present, not all people live in love for each other, therefore it is necessary to strive for this, and only in the future, when all mankind will live in the universal brotherhood of love, it will be able to unite with the goal of hard work in the name of achieving immortality.

A separate story that deserves a brief mention here is the difference between the views of Solovyov and Fedorov. Although Solovyov argued that people should achieve immortality by their own efforts, his ideas about immortality are radically different from what Fedorov was talking about. As Trubetskoy pointed out, “in a letter written not earlier than 1882 and not later than the mid-eighties, Solovyov calls Fedorov a teacher, a comforter and a spiritual father. To recognize on this basis, without reservations, Solovyov as a disciple of Fedorov, as is sometimes done here, is hardly fair”.<sup>274</sup> Trubetskoy rightly wrote that the ideas of immortality were very popular in the philosophical circles of Russia of the XIX century, they were not the result of Fedorov reflections exclusively. However, what is even more important is

---

<sup>272</sup> Ibid. p. 521.

<sup>273</sup> Ibid. p. 521.

<sup>274</sup> Trubetskoy E. N. *Mirosozertsaniye V. S. Solov'yeva* [The world outlook of V. S. Solovyov]. In 2 volumes. Moscow, 1995. p. 86.

that Fedorov's ideas about immortality were associated with the use of scientific and technological achievements, while Solovyov's ideas about immortality tended to mysticism, which was the key difference between the ideas about immortality of these two thinkers.

Thus, the difference between the views of Solovyov and Dostoevsky is very significant. For Dostoevsky, immortality is first of all a belief in the depth of the human heart, and it is already inherent in us, we only need to reveal the knowledge of immortality in ourselves. For Solovyov, immortality is not a faith, but a common cause, to which all mankind should strive together. Dostoevsky believed that humanity should first believe in immortality, and only then implement the commandment "love your neighbor as yourself", and according to Solovyov, the order of these actions leading to the best future of mankind should be reversed — only humanity living in universal love can strive to achieve universal immortality.

### 3.5. On the causes of the crisis in the late worldview of Vl. S. Solovyov (Three Conversations about War, Progress and the End of World History)

Analyzing Solovyov's views on the future of mankind, it is impossible to bypass Solovyov's last great philosophical work, *Three Conversations about War, Progress and the End of World History*. With a literal understanding of this book, it undoubtedly gives the impression that here Solovyov expresses an open break with Tolstoy. Indeed, in the text of the *Three Conversations*, Solovyov creates a very negative image of the count, which depicts, if not Tolstoy himself, but, undoubtedly, some generalized Tolstoyan. Next to the count there is an extremely emotional socialite who always joins his judgments, i.e. also tends to Tolstoyism. In *Three Conversations*, the politician and Mr. Z. carry out very sharp criticism of the count and the lady's position, and the general, another character in Solovyov's dialogues, resolutely denies the idea of non-resistance to evil by violence, expressed by the count. However, Tolstoy's criticism is not Solovyov's original intention. In fact, Solovyov criticized the entire Russian philosophical tradition of the XIX century, including Dostoevsky and even Solovyov's own previous philosophical works.

In the last years of his life, Solovyov began to lean towards the traditional Orthodox worldview and condemned the fact that the Russian philosophy of the XIX century was deeply influenced by Gnosticism, which is considered by Church Christianity as heresy. In the preface to *The Three Conversations*, depicting a strange sect of fans of "the hole" (emptiness) in which one can guess a caricature of Gnosticism, Solovyov writes: "Of course, I do not assert a direct historical or "genetic" connection between the original sect of dyrmolyai and the preaching of the imaginary kingdom of God and the imaginary gospel. This is not important for my simple intention, to clearly show the essential identity of the two "teachings", with the moral difference that I have noted. And the identity here is in the pure negativity and meaninglessness of both worldviews".<sup>275</sup> The sermon of "the imaginary kingdom

---

<sup>275</sup> Solovyov Vl. S. *Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирnoy istorii* [Three conversations about war, progress and the end of world history]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1990. p. 637.

of God” and the “imaginary gospel” condemned by him clearly refers not only to Tolstoy’s philosophical worldview, but also to the entire Russian philosophy of the XIX century. However, the saddest thing is that this accusation also concerns his spiritual teacher Dostoevsky. I. I. Evlampiev wrote about this: “But if we bring this logic to the end, we will have to admit: due to the dependence of the most important principles of Solovyov’s philosophy on Dostoevsky’s ideas noted above, that Solovyov’s critical arrows are directed against another great Russian thinker. This, in our opinion, is much more serious than Tolstoy’s criticism and the renunciation of his own mistakes, since here the main line of development of the entire Russian philosophy, for which Dostoevsky gave an unshakable foundation, is called into question”.<sup>276</sup>

The criticism of Dostoevsky produced in Solovyov’s *Three Conversations* actually means a complete denial of Solovyov’s own philosophical creativity. When Solovyov completed his first mature philosophical work *The Crisis of Western Philosophy (Against the Positivists)*, he sent this work to Dostoevsky, and received a high evaluation from him. This was the beginning of their friendship. Then Dostoevsky listened to Solovyov’s lectures, *The Readings on God-Manhood* in St. Petersburg, then participated in the defense of Solovyov’s doctoral dissertation, *Criticism of Abstract Principles*. The peak of the friendship between the teacher and the disciple came in the 1870s, when both of them visited the Optina Monastery, the center of Russian monasticism of the XIX century. At the same time, not only Dostoevsky’s ideas influenced Solovyov, but Solovyov also had a certain influence on the writer. The most direct evidence is the teaching about the Church in Dostoevsky’s last novel, *The Brothers Karamazov*.

After Dostoevsky’s death, Solovyov published *Three Speeches in Memory of Dostoevsky*, in which he showed a very deep understanding of Dostoevsky’s ideas and recognized their great effect on Russian philosophy. Undoubtedly, if it were not for the influence of Dostoevsky, it would be difficult for Solovyov to achieve success

---

<sup>276</sup> Evlampiev I. I. *Russkaya filosofiya v yevropeyskom kontekste* [Russian philosophy in a European context.]. St. Petersburg, *Izd-vo RKHGA* [Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House], 2017. p. 126.

in building his mature system. In a sense, Solovyov's philosophical worldview is a reworking of the thoughts expressed by Dostoevsky in his literary works in the language of modern European philosophy. Although there are many differences in the philosophical worldviews of Dostoevsky and Solovyov, this does not deny that Solovyov's philosophical work largely originates from deep reflections on history, morality and religion in Dostoevsky's literary works. Although in the *Three Conversations* Solovyov did not mention Dostoevsky's name because of his feelings for the deceased spiritual teacher, criticism of Dostoevsky's philosophical worldview actually completely denies all Solovyov's own previous philosophical works.

Dostoevsky consistently sought to show in his work the meaning of true Christianity. Although in his last novel Dostoevsky portrayed the holy Christian elder Zossima, we can easily discover that Father Zossima is far from the teachings of the Church. Using Rozanov's term, we can say that elder Zossima belongs not to the "dark Christianity" of the Church, but to the "light Christianity" of the genuine, undistorted teachings of Jesus Christ. This "light Christianity" avoids talking about the crimes and sufferings of humanity and pays the main attention to the mysterious unity of man and God and the spiritual joy that it brings. After the death of elder Zossima, his most faithful disciple Alyosha deeply realized the mystical meaning of true Christianity. He left the monastery, a symbol of Church teaching, and went to real life. The novel ends with the cheerful voices and laughter of Alyosha and his young friends, undoubtedly Alyosha is the bearer of Rozanov's "light Christianity" here.

Ivan Karamazov in his article expounds the doctrine of the Universal Church, necessary for the good future of mankind. But the Church he is talking about here is not a church building or a real Church organization, but simply a brotherhood of love between people. It is obvious that until the creation of the novel *The Brothers Karamazov* Dostoevsky did not accept Church Christianity as a distortion of Christ's teachings: he was looking for genuine, true Christianity. In the poem *The Grand Inquisitor* Dostoevsky reproduces his vision of the prophecy in the second coming of Jesus Christ into the world, as it is said in this prophecy, Christ enters into battle with

the Antichrist represented by the Grand Inquisitor. Moreover, the Grand Inquisitor, who has absolute power in earthly life, couldn't kill the unarmed Jesus Christ, but, which is crucial, was completely defeated by the love and pity of Jesus Christ for him.

This interpretation of the second coming of Christ prophecy is completely different from the eschatology expressed by Solovyov in *Three Conversations*. Solovyov fully returns to the orthodox teaching of Church Christianity. For him, Christ appears not as a weak man who defeats the Grand Inquisitor with love, but as a formidable God who kills and conquers people with external force. This is clearly seen in the finale of *Three Conversations*, which sets out the end of human history strictly according to the scheme found in the Revelation of John the Theologian. In this case, a person does not play any role in history, and everything is determined by the supreme, divine will. This idea is directly opposite to the ones that Solovyov defended in all his previous works.

Solovyov's philosophical worldview occupies an incredibly important place in the Russian philosophy of the XIX century. Solovyov is undoubtedly the first professional and systematic philosopher in the history of Russian philosophy, and in a sense his significance in Russian philosophy is similar to Kant's significance in European philosophy. Solovyov's philosophical work can generally be divided into three stages. The first stage falls on the 1870s. Solovyov's main achievement during this period was the creation of the doctrine of unity, which became the most important and characteristic concept of Russian philosophy. The second stage includes the 1880s, the time when Solovyov began a dispute about theocracy, which has not yet received a clear assessment and detailed research. The third stage falls on the 1890s. Solovyov ended the dispute about theocracy in the 1890s, returned to the development of his pure philosophy and created the classic work *Justification of Good*. All these stages are logically connected with each other and there are no contradictions in them, Solovyov's philosophy is based on the same grounds, the main of which is the doctrine of God-manhood. So, only in the last great work, *Three Conversations about War, Progress and the End of World History*, Solovyov, in thinking about the future of mankind, rejects the doctrine of God-manhood and

believes that the cause of humanity's salvation is exclusively in the hands of God. We agree with the opinion of I. I. Evlampiev, according to which during this period Solovyov fell into a deep spiritual crisis<sup>277</sup>, so we do not believe that this work can be considered as a serious alternative to all his previous works, which give a fairly logical idea of humanity's future on the basis of the God-manhood doctrine.

---

<sup>277</sup> See: Evlampiev I. I. *Russkaya filosofiya v yevropeyskom kontekste* [Russian philosophy in a European context.]. St. Petersburg, *Izd-vo RKHGA* [Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House], 2017. p. 123-153.



## CONCLUSION

Dostoevsky and Solovyov are the most significant thinkers in the history of Russian philosophy. Dostoevsky is more than just one of the greatest Russian writers of the XIX century, he had a huge influence on the Russian philosophy of the late XIX and early XX century. Dostoevsky managed to fully express his deep philosophical worldview in his literary work, and took a central place in the history of Russian philosophy. Solovyov is the first truly professional and systematic philosopher in the history of Russian philosophy who also had a profound influence on Russian philosophy of the late XIX century and the beginning of the XX century. Solovyov's doctrine of unitotality originates in the tradition of European philosophy, thanks to this teaching, Russian philosophy has become on a par with European philosophy. In the philosophical worldview of Dostoevsky and Solovyov, a rather important question is the future of mankind. In our current crisis era, the prejudice that the future of humanity lies only in the development of science and technology has completely gone bankrupt. For the right movement into the future, we need to learn the wisdom of the Russian XIX century philosophers. Among them, the reflections of Dostoevsky and Solovyov on the future of mankind are especially worthy of deep consideration.

The philosophical worldview of Dostoevsky and Solovyov originates in the traditions of European philosophy. The history of European philosophy was largely determined by the struggle between the Gnostic worldview and Church Christianity. Russian philosophy has long been regarded as a modern version of Orthodox theology, but in reality, the religious foundations of Russian philosophy comes from the Gnostic version of Christianity. Modern historians of Christianity and historians of European philosophy are increasingly inclined to think that Gnosticism is the real Christianity, and Church Christianity has seriously distorted the teaching of Jesus Christ himself, having become a distorted form of Christianity. In his early letters, Dostoevsky shows religious views that are completely different from Church Christianity; after returning from hard labor, the writer's relations with Church

Christianity were not restored, but an even more noticeable gap arose. In his famous manuscript *Masha Lies on the Table*, Dostoevsky vividly expressed his gnostic and pantheistic worldview. In his great novels, the writer continued to develop his Gnostic worldview.

Solovyov was also greatly influenced by Gnosticism. The most famous element of his philosophy, originating from Gnostic Christianity, is sophiology, the divine Sophia of the Wisdom of God doctrine. However, Gnostic influences are not limited only to this component of Solovyov's philosophy. Solovyov's teachings about God-manhood (the unity of God and man) and about the necessity to build the Kingdom of God on earth in the history of mankind also have Gnostic origins.

Thanks to the effect of works by Dostoevsky and Solovyov, Gnosticism has become an unchanging theme of Russian philosophy. At the same time, the problem of the future solution in the philosophical worldview of Dostoevsky and Solovyov is closely connected with the ideas of Russian philosophy at the beginning of the XIX century, especially with the disputes between Westernism and Slavophilism about the future of mankind. In Russian philosophy, the future of humanity is not conceived outside of Christianity, and the role of Christianity in the future should become even greater. However, the future Christianity is understood highly differently. Russian philosophy's four most prominent representatives, Chaadaev, Khomyakov, Dostoevsky and Solovyov, gave their answers to questions about the future of humanity and the future of Christianity. Chaadaev believes that the future of humanity should be realized through the transformation of the Catholic Church into a higher form. On the contrary, Khomyakov believes that the future of humanity should be realized through the development and dissemination of the Orthodox Church to the whole world. On the other hand, Dostoevsky believes that in the future humanity itself can become God, and the Church will no longer be needed. Solovyov, on the contrary, believes the Orthodox, Catholic and Protestant Churches to unite into one Universal Church covering the whole world in the future.

In his great novel *Crime and Punishment*, Dostoevsky comes to the conclusion that the idea of immortality is the basis and condition for a good understanding of the

humanity's future by every person. The characters of the novel come to very different ideas about the future of humanity. Although Raskolnikov believes in God, but his reflections on the future of mankind led him to a crime, because his religiosity lacked the idea of immortality. Razumikhin, Sonya, Sonya's father Marmeladov, Sonya's mother Katerina Ivanovna and Svidrigailov, they all have their own ideas about the future of humanity. We have shown that all these reflections are closely related to the idea of immortality. In the end, we must attribute to Dostoevsky the thought that only the person who has the idea of immortality in his heart can believe in the good future of mankind and is ready to fight for it. If there is no idea of immortality in the heart, then people do not believe in the good prospect of their own life, especially since they cannot believe that humanity is moving towards some kind of positive state.

A new aspect of philosophical reflections on the future of mankind appears in Dostoevsky's novel *The Idiot*. Here Dostoevsky portrays the hero, Ippolit Terentyev, who has the idea of immortality, but it assumes that after his death he will receive an even more absurd and terrible existence than in his current life; therefore, his understanding of the future of humanity is very negative, he sees degradation and intensification of evil and suffering in the future, not perfection. The essence of Dostoevsky's novel *The Idiot* is the understanding that the idea of immortality can have different variants, both positive and negative, and this determines the idea of the future. To clarify this idea, fragments describing the condition of those sentenced to death and discussing Hans Holbein's painting *The Dead Christ in the Tomb* are especially important. In the novel, Prince Myshkin and Ippolit represent two opposite versions of the understanding of immortality. Both main characters believe that death will not end life, but will transform life into a new form. Myshkin believes that this new form is more perfect because it is connected with deeper love relationships of people, and Ippolit convinces that the new form of life is just as absurd and full of pain as the current one. The third option is revealed by Svidrigailov in the novel *Crime and Punishment* — the understanding that in each new life a person will experience the same eternal suffering and eternal imperfection. All these versions of the idea of immortality obviously contradict the understanding of immortality in

Church teaching, where death is regarded as the absolute completion of an imperfect earthly life and the transition to a state of absolute perfection in a special Kingdom of Heaven. In Myshkin's faith (that is, in Dostoevsky's own worldview), resurrection is a transition to a more perfect form of earthly life; this idea was later vividly demonstrated by Dostoevsky in the story *The Dream of a Ridiculous Man*.

Kirillov, the main character of Dostoevsky's novel *Demons*, constantly reflects on the future of mankind. According to Kirillov, since the eternal, immortal life of every person should be better, not worse than the current earthly one, the future of humanity should also become better, not worse. In Kirillov, Dostoevsky's study of the idea of immortality reached its apogee. However, Kirillov formulates his final understanding of the immortality idea gradually, in several stages. In the novel, he talks about immortality three times. In the first conversation, Kirillov claims that life is pain, and suicide is just getting rid of the pain of life. His difference from other people is only that he is a person who dares to implement a "logical suicide". In the second conversation, Kirillov's attitude to life, death and immortality changes, now he believes that life is happiness, and suicide is not the end of life, but the starting point of a higher level of life. Here Kirillov clearly expresses what is his difference from Jesus Christ — he is not a God-man, but a Man-God. He believes that he has invented a teaching superior to that of Jesus Christ. Finally, in the third conversation, Kirillov firmly denies the doctrine of the resurrection from the dead, characteristic of Church Christianity, and does not believe that Jesus Christ is the Son of God, but he recognizes that Jesus Christ is a great man. Although the teaching of Jesus Christ about immortality was greatly distorted by the Church, but finally, says Kirillov, its true meaning was fully clarified. So, his own doctrine is only a further development of Jesus Christ's teaching, and it does not go beyond the teaching of Jesus Christ. Kirillov no longer believes that he has invented a new teaching that differs from that of Jesus Christ, he sees himself as the most faithful follower of Jesus Christ or the new Christ. Kirillov continues to understand immortality as a transition to a more perfect life in the earthly world, and now considers his suicide a repetition of Christ's sacrifice for the sake of people.

The most important hero-ideologue of Dostoevsky is Ivan Karamazov from the writer's last novel. A detailed comparative analysis of texts related to Ivan Karamazov and Dostoevsky's own texts in *The Writer's Diary* makes it possible to see that, through Ivan, Dostoevsky accurately and completely conveyed the main content of his religious and philosophical worldview and expressed his critical assessment of traditional, ecclesiastical Christianity. Through Ivan Karamazov, Dostoevsky once again expressed his thoughts about immortality and the future of mankind. The novel *The Brothers Karamazov* deeply discusses the topic of immortality and the topic of the future of mankind. Ivan Karamazov can neither positively nor negatively solve the idea of immortality. Nevertheless, in the chapter *Revolt*, Ivan quite clearly expressed to Alyosha his belief in immortality. However, the murder of Smerdyakov made Ivan Karamazov doubt his faith. At the same time, he proposed four possible forms of the Church in the coming humanity. On the one hand, Ivan does not approve of the separate existence of the Church and the state. But, on the other hand, theocracy, the unity of secular and spiritual power, is not what Ivan's heart desires. His cherished ideal is the kinship of love between people, which we can call the Universal Church. As for the Grand Inquisitor's image, it is an extreme form of theocracy, which Ivan Karamazov does not approve.

Further, we analyzed the future of humanity in Solovyov's philosophical worldview. Solovyov's philosophical worldview is very complicated, but it has the main and most fundamental element, the doctrine of God-manhood. This teaching arose on the basis of the most crucial ideas of the preceding Russian philosophy. Among them, a really important theoretical source is Dostoevsky's concept of the God-man and the Man-God in the novel *Demons* and other works. In his early manuscript, *Masha Lies on the Table*, Dostoevsky believed that humanity could reach the divine state, but in his mature work, *The Dream of a Ridiculous Man*, he came to the conclusion that even if all people became God-men, and one person resists this prospect, then human history can still turn back to its original, imperfect state. Obviously, from Dostoevsky's point of view, the God-man is a state achievable for every individual. Nevertheless, in *The Readings on God-Manhood* Solovyov comes

to the conclusion that one person cannot become a God-man, for God-manhood must be the common cause of all mankind. On the other hand, Dostoevsky expressed the dialectical relationship of the God-man and the Man-God: although the first goes the way of God, and the second goes the way of the devil, these states can simultaneously determine the fate of man, since in each there is both the beginning of God and the beginning of the devil. Many of Dostoevsky's texts express the mysterious connection between the God-man and the Man-God. Solovyov directly expresses this idea, but he understands the relationship of these principles in a completely different way, for him the Man-God can be a positive expression considering the principle of God on the path of humanity to the state of God-manhood.

Discussion of Solovyov's famous work *Three Speeches in Memory of Dostoevsky*, helps to understand more accurately the relationship between Dostoevsky and Solovyov. Penal servitude, according to Solovyov, did not change the main principle of Dostoevsky's worldview, the idea of society moving towards a perfect state. However, Solovyov did not quite correctly understand the essence of the ideal state to which society is moving. He believed that Dostoevsky's ideal society should be a Universal Church. However, a careful analysis of Dostoevsky's views leads to the conclusion that he was not an Orthodox thinker, and he was critical of the Church as an organization. In Dostoevsky's ideas about the future of mankind, the Church is not needed. Solovyov was right only in the fact that Dostoevsky's Christianity is the Christianity of all mankind, universal Christianity. However, it should not take the form of a Church, it should express the idea of the unity of God and man, and not their separation based on the principle of the fall.

Solovyov's most important philosophical work, which speaks about the future of mankind, is *The History and the Future of Theocracy*. This philosophical work is the most mature expression of Solovyov's thoughts about theocracy as an utopian goal of human development. Dostoevsky recognized that the original principle of theocracy is not erroneous, but after those who do not believe in immortality begin to implement the theocracy, it becomes a false and dangerous trend, described by Dostoevsky in the poem *The Grand Inquisitor*. It should be added that in the

coming perfect society Dostoevsky denied not only the Church, but also the state. In the future, humanity may reach such a state of unity with God that the Church and the state will no longer be needed. Solovyov, on the contrary, all his life proved the necessity of theocracy for the movement towards perfection and its preservation even in the perfect state of humanity. Thus, Solovyov resolutely defended not only the Church, but also the state. According to Solovyov, man is a political animal. The worst Church and the worst state is better than no Church and no state at all, even if it is a denial of the Church and the state in the name of Jesus Christ, such denial can only lead to catastrophes. The history of Russia of the XX century to a certain extent proves the correctness of this point of view.

Next, we analyzed Solovyov's work *The Meaning of Love*, which is also devoted to the prospects of the mankind historical development. The teachings about the meaning of love in Dostoevsky and Solovyov basically coincide, but there are still some differences. Two thinkers have different views on the status and importance of sexual relations in society. Dostoevsky strongly denied the positive significance of these relations and considered them an obstacle to the movement of society towards perfection. Solovyov, on the contrary, regarded them as an important type of love that contributes to the proper development of society. In addition, Dostoevsky and Solovyov understand the meaning of universal Christian love in the future of mankind in different ways. Dostoevsky believed that even if all of humanity realizes ideal relationships based on the commandment "love your neighbor as yourself", but at least one person will not be able to do this, humanity will not reach perfection. Solovyov agreed that in our era it is impossible for all mankind to fulfill the moral commandment "love your neighbor as yourself", but this does not mean that this is impossible in the future. Solovyov expressed his conviction that in the future all mankind should unite and realize fraternal and loving relationship between people. Dostoevsky and Solovyov also understood the relationship between love and immortality in different ways. Dostoevsky believed that only after humanity comes to the final conviction of its immortality, it will be able to fulfill the moral commandment of Jesus Christ "love your neighbor as yourself". Solovyov thought

differently — only when humanity realizes the ideal of relationships based on the principle of “love your neighbor as yourself”, it will be able to unite and begin a difficult struggle for the realization of the all mankind immortality.

In conclusion, we reviewed Solovyov’s latest work, *Three Conversations about War, Progress and the End of World History*. It is impossible to recognize this work as the correct expression of Solovyov’s philosophical worldview and of his ideas about the future of mankind. Throughout his philosophical work, Solovyov advocated that in the future humanity would unite and a brotherhood of love would arise. Accordingly, this brotherhood of love should be realized through the Universal Church. In Solovyov’s eyes, the final state of humanity in history is not the destruction of the world, as described in the Revelation of John the Theologian, but the heavenly, perfect state of earthly life itself. Solovyov believed that humanity could achieve unity with God on its own. However, in the last years of his life, Solovyov fell into a deep spiritual crisis and became afraid of death. Because of this, he renounced his most original ideas in order to adapt his worldview to the Church Christianity’s point of view. In *Three Conversations about War, Progress and the End of World History*, Solovyov describes the struggle at the end of the history of Christ and the Antichrist directly from the text of Revelation. Christ will surely defeat the Antichrist, but now Solovyov categorically denies the participation of humanity in this struggle. In contrast, Dostoevsky in *The Brothers Karamazov* confidently asserts that in the struggle of Christ with the Antichrist, human efforts occupy a central place. When Christ returned to the world, He faced the Grand Inquisitor as one of the incarnations of the Antichrist, and He defeated him. However, he won not by supernatural divine power, but by the forces of love and mercy inherent in every person.

The philosophical views of Dostoevsky and Solovyov occupy an extremely important place in the history of Russian philosophy. Dostoevsky and Solovyov alike insisted that the history of mankind ends not with the destruction of the world, but with the paradise on earth construction. In the future, all mankind will unite and form a brotherhood of love, where each person will observe the great commandment of



Jesus Christ, “love your neighbor as yourself”. However, in understanding this historical ideal, there are some differences in the views of Dostoevsky and Solovyov. Dostoevsky insisted that there would be no Church in this brotherhood of love between people, the Church organization would lose its obligation for fraternal communion, which would be determined by the humanity’s unity with God. Solovyov insisted that the Church occupies a central place in this brotherhood of love, fulfilling the great historical mission of uniting the humanity. According to Solovyov, this future Church will arise through the transformation of the Orthodox, Catholic and Protestant Churches to the unity of the Universal Church.

However, despite the existence of some differences between the philosophical reflections of Dostoevsky and Solovyov about the future of mankind, their philosophical reflections are extremely important for us, because they help us understand how humanity can get out of the spiritual crisis in which it indwells.

## BIBLIOGRAPHY

1. Akulinin.V. N. *Filosofia vseedinstva: ot V. S. Solovyova k P. A. Floreskomu* [The philosophy of unity. From V. S. Solovyov to P. A. Florensky]. Novosibirsk, *Nauka* [Science], 1990. 158 p. (in Russian).
2. Asmus V. F. *Vladimir Solovyov*. Moscow, Progress, 1994. – 208 p. (in Russian).
3. Bakhtin M. M. *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's poetics]. Moscow, *Sov. Rossiya*, [Soviet Russia], 1979. 320 p. (in Russian).
4. Belinsky V. G. *Pis'ma 1841–1848 gg.* [Letters of 1841-1848]. Belinsky V. G. *Poln. sobr. soch. V 13 tomah* [Complete Works, in 13 volumes]. Vol. 12. Moscow, 1956. 596 p. (in Russian).
5. Belov S. V. *Vokrug Dostoevskogo. Stat'i, nakhodki i vstrechi za tridtsat' pyat' let* [Around Dostoevsky. Articles, finds and meetings for thirty-five years]. St. Petersburg, *Izdatel'skiy dom Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta* [St. Petersburg State University Publishing House], 2001. 448 p. (in Russian).
6. Belov S. V. *Dostoevskiy i teatr, 1846–1977: bibliogr. ukaz.* [Dostoevsky and theater, 1846-1977: bibliographical reference]. Leningrad, 1980. 179 p. (in Russian).
7. Belov S. V. *Zhena pisatelya. Poslednyaya lyubov' F. M. Dostoevskogo* [The Writer's Wife. The last love of F. M. Dostoevsky]. Moscow, URSS: KomKniga, 2010. 224 p. (in Russian).
8. Belov S. V. *Menya spasla katorga: povest' o Dostoevskom i petrashevtsakh* [I was saved by hard labor: a story about Dostoevsky and Petrashevsky]. St. Petersburg, *Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta* [St. Petersburg State University Publishing House], 2000. 147 p. (in Russian).
9. Belov S. V. *Peterburg Dostoevskogo.* [Petersburg of Dostoevsky]. St. Petersburg, Aletheia, 2002. 372 p. (in Russian).
10. Belov S. V. *Polveka s Dostoevskim: vospominaniya* [Half a century with Dostoevsky: memoirs]. St. Petersburg, *Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta* [St. Petersburg State University Publishing House],

2007. 213 p. (in Russian).
11. Belov S. V. *Roman F. M. Dostoevskogo "Prestupleniye i nakazaniye": kommentariy / pod red. D. S. Likhacheva* [F. M. Dostoevsky's novel Crime and Punishment]: commentary / ed. by D. S. Likhachev]. 3<sup>rd</sup> edition, revised and enlarged. Moscow, URSS, 2009. 239 p. (in Russian).
  12. Belov S. V. *F. M. Dostoevskiy: entsiklopediya* [F. M. Dostoevsky: an encyclopedia]. 2<sup>nd</sup> edition. Moscow, Prosveshcheniye [Enlightenment], 2010. 743 p. (in Russian).
  13. Belov S. V. *F. M. Dostoevskiy i yego okruzheniye: entsiklopedicheskiy slovar'* [F. M. Dostoevsky and his environment: an encyclopedic dictionary]. St. Petersburg, Aletheia, 2001. Vol. 1. 573 p. (in Russian).
  14. Belov S. V. *F. M. Dostoevskiy i yego okruzheniye: entsiklopedicheskiy slovar'* [F. M. Dostoevsky and his environment: an encyclopedic dictionary]. St. Petersburg, Aletheia, 2001. Vol. 2. 541 p. (in Russian).
  15. Belov S. V. *F. M. Dostoevskiy. Ukazatel' proizvedeniy F. M. Dostoevskogo i literatury o nem na russkom yazyke, 1844—2004 gg.* [F. M. Dostoevsky. Index of F. M. Dostoevsky's works and literature about him in Russian, 1844-2004] / S. V. Belov. St. Petersburg, Rossiyskaya natsional'naya biblioteka [National Library of Russia], 2011. 755 p. (in Russian).
  16. Belov S. V. *Fedor Mikhaylovich Dostoevskiy*. 2<sup>nd</sup> edition. Moscow, URSS: Librokom, 2010. 216 p. (in Russian).
  17. Belopolskiy V. N. *Dostoevskiy i filosofskaya mysl' yego epokhi* [Dostoevsky and the philosophical thought of his era]. Rostov-on-Don, 1987. 206 p. (in Russian).
  18. Berdyaev N. A. *Mirosozertsaniye Dostoevskogo* [Dostoevsky's worldview]. O russkoy filosofii [About Russian philosophy]. In 2 volumes. Vol. 1. Sverdlovsk, *Izd. Ural. Un-ta* [Ural University Publishing House], 1991. p. 26-148 (in Russian).
  19. Brodskiy A. I. *Vladimir Solovyov*. St. Petersburg, 2016. 255 p. (in Russian).
  20. Budanova N. F. *Dostoevskiy o Khriste i istine* [Dostoevsky about Christ and truth]. *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and research]. Vol.

10. St. Petersburg, 1992 (in Russian).
21. Bulgakov S. N. *Ivan Karamazov (v romane Dostoevskogo "Brat'ya Karamazovy") kak filosofskiy tip* [Ivan Karamazov (in Dostoevsky's novel "The Brothers Karamazov") as a philosophical type]. Bulgakov S. N. *Sochineniya v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Moscow, Nauka [Science], 1993. p. 15–45 (in Russian).
22. Buller A. V. *S. Solovyov I sovremennost'* [V. S. Solovyov and modernity]. Moscow, Nauka [Science], 2018. 174 p.
23. Vetlovskaya V. E. *Roman F. M. Dostoevskogo "Brat'ya Karamazovy"* [Dostoevsky's novel "The Brothers Karamazov"]. St. Petersburg, *Izd. Pushkinskogo doma* [Pushkinskiy Dom Publ.], 2007. 636 p. (in Russian).
24. *Vlastitel' dum. F. M. Dostoevskiy v russkoy kritike kontsa XIX nachala XX veka* [The ruler of thoughts. F. M. Dostoevsky in Russian criticism of the late 19th and early 20th centuries]. St. Petersburg, *Khudozhestvennaya literatura* [State Publishing House of Fiction], 1997. 655 p. (in Russian).
25. Gaydenko P. P. *Vladimir Solov'yev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and the philosophy of the Silver Age]. Moscow, *Progress-Traditsiya* [Progress-Tradition], 2001. 472 p. (in Russian).
26. Grossman L. P. Dostoevsky. Moscow, *Molodaya gvardiya* [Young Guard], 1962. 543 p. (in Russian).
27. Grossman L. P. Dostoevsky's poetics. Moscow, GAKHN, 1925. 190 p. (in Russian).
28. Gulyga A. V. *Russkaya ideya i yeye tvortsy* [Russian idea and its creators]. Moscow: *Soratnik* [Companion]. 1995 (in Russian). 310 p.
29. Dolinin A. S. *Posledniye romany Dostoevskogo. Kak sozdavalis' "Podrostok" i "Brat'ya Karamazovy"* [The last novels of Dostoevsky. How "Teenager" and "The Brothers Karamazov" were created]. Moscow–Leningrad, *Sovetskiy pisatel'* [Soviet writer]. 1963. 344 p. (in Russian).
30. Dostoevskaya A. G. *Vospominaniya* [Memories]. Moscow, *Khudozhestvennaya literatura* [State Publishing House of Fiction], 1981. 518 p. (in Russian).
31. Dostoevskaya A. G. *Dnevnik 1867 goda* [Diary of 1867]. Moscow, Nauka

- [Science], 1993. 452 p. (in Russian).
32. Dostoevsky F. M. *Besy* [Demons]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 10. Leningrad, *Nauka* [Science], 1974. 516 p. (in Russian).
33. Dostoevsky F. M. *Besy. Podgotovitel'nyye materialy* [Demons. Preparatory materials]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 11. Leningrad, *Nauka* [Science], 1974. p. 58–308 (in Russian).
34. Dostoevsky F. M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 14. Leningrad, *Nauka* [Science], 1976. 508 p. (in Russian).
35. Dostoevsky F. M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 15. Leningrad, *Nauka* [Science], 1976. p. 5-197 (in Russian).
36. Dostoevsky F. M. *Dnevnik pisatelya za 1876 god (may-oktyabr')* [The Writer's Diary for 1876 (May – October)]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 23. Leningrad, *Nauka* [Science], 1981. p. 5–162 (in Russian).
37. Dostoevsky F. M. *Dnevnik pisatelya za 1876 god (noyabr'–dekabr')* [The Writer's Diary for 1876 (November – December)]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 24. Leningrad, *Nauka* [Science], 1982. p. 5-65 (in Russian).
38. Dostoevsky F. M. *Dnevnik pisatelya za 1877 god (yanvar'–avgust)* [The Writer's Diary for 1877 (January – August)]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 25. Leningrad, *Nauka* [Science], 1988. p. 5-223 (in Russian).
39. Dostoevsky F. M. *Dnevnik pisatelya za 1880 god (avgust)* [The Writer's Diary for 1880 (August)]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 26. Leningrad, *Nauka* [Science], 1984. p. 129-174 (in Russian).

40. Dostoevsky F. M. *Dnevnik pisatelya za 1881 god (yanvar')* [The Writer's Diary for 1881 (January)]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 27. Leningrad, *Nauka* [Science], 1984. p. 5–40 (in Russian).
41. Dostoevsky F. M. *Zapisi literaturno-kriticheskogo i publitsisticheskogo kharaktera iz zapisnoy tetradi 1880–1881 gg.* [Notes of a Journalistic and Literary Critical Nature from Notebooks of 1880-1881]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 27. Leningrad, *Nauka* [Science], 1984. p. 42–87 (in Russian).
42. Dostoevsky F. M. *Zapisi literaturno-kriticheskogo i publitsisticheskogo kharaktera iz zapisnoy tetradi 1860–1865 gg.* [Notes of a Journalistic and Literary Critical Nature from Notebooks of 1880-1881]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 20. Leningrad, *Nauka* [Science], 1980. p. 152-205 (in Russian).
43. Dostoevsky F. M. *Idiot.* [The Idiot]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 8. Leningrad, *Nauka* [Science], 1973. 510 p. (in Russian).
44. Dostoevsky F. M. *Pis'ma 1832-1859 gg.* [Letters 1832-1859]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 28. *Kniga 1.* [Book 1]. Leningrad, *Nauka* [Science], 1985. p. 27-379 (in Russian).
45. Dostoevsky F. M. *Pis'ma 1869-1874 gg.* [Letters 1869-1874]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 29. *Kniga 1.* [Book 1]. Leningrad, *Nauka* [Science], 1986. p. 5-371 (in Russian).
46. Dostoevsky F. M. *Prestupleniye i nakazaniye* [Crime and Punishment]. Dostoevsky F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works, in 30 volumes]. Vol. 6. Leningrad, *Nauka* [Science], 1973. 422 p. (in Russian).
47. Evlampiev I. I. *“Vysshkiye” i “nizshkiye” tipy Dostoevskogo (ob odnoy vazhnoy teme “Dnevnik pisatelya”)* [“Higher” and “lower” types of Dostoevsky (about one important topic of the Writer's Diary)]. *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura* [Dostoevsky and world culture]. Almanac No 30 (2). Saint Petersburg, 2013. p.

- 283-306 (in Russian).
48. Evlampiev I. I. “*Russkaya ideya*” v pozdnem tvorchestve F. Dostoevskogo (“*Podrostok*”, “*Dnevnik pisatelya*”) [“Russian Idea” in the late work of F. Dostoevsky (Teenager, Writer’s Diary)]. *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and research]. Vol. 21. Saint Petersburg, 2016. p. 92–107 (in Russian).
  49. Evlampiev I. I. *Antropologiya Dostoevskogo* [Anthropology of Dostoevsky]. *Veche. Al'manakh russkoy filosofii i kul'tury* [Veche. Almanac of Russian Philosophy and Culture]. Issue 8. Saint Petersburg, 1997. p. 122–196 (in Russian).
  50. Evlampiev I. I. *Gipertekst idei bessmertiya v tvorchestve F. Dostoevskogo* [The hypertext of the idea of immortality in the works of F. Dostoevsky]. *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura* [Dostoevsky and world culture]. Almanac No. 34. Saint Petersburg, 2016. p. 195–216 (in Russian).
  51. Evlampiev I. I. *Dostoevskiy i misticheskaya filosofiya V. F. Odoyevskogo* [Dostoevsky and V. F. Odoyevsky’s mystical philosophy]. *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and research]. Vol. 22. St. Petersburg, *Nestor-Istoriya* [Nestor - History], 2019. p. 3-25 (in Russian).
  52. Evlampiev I. I. *Istoki i smysl russkogo anarkhizma* [The origins and meaning of Russian anarchism]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 2018. No. 4. p. 5–15 (in Russian).
  53. Evlampiev I. I. *Istoriya russkoy metafiziki v XIX–XX vekah. Russkaya filosofia v poiskah Absoluta* [History of Russian metaphysics in 19-20 centuries. Russian philosophy in a search for Absolute]. 2<sup>nd</sup> edition. St. Petersburg, Aleteya, 2020. 920 p. (in Russian).
  54. Evlampiev I. I. *Kirillov i Khristos. Samoubiytsy Dostoevskogo i problema bessmertiya* [Kirillov and Christ. Dostoevsky’s suicides and the problem of immortality]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 1998. No. 3. p. 18–34 (in Russian).
  55. Evlampiev I. I. *Neiskazhennoye khristianstvo i yego pervoistochniki* [Undistorted

- Christianity and Its Primary Sources]. *Solov'yevskiye issledovaniya* [Solovyov Studies]. 2016. No. 4(52); 2017, No. 1(53)–4(56) (in Russian).
56. Evlampiev I. I. *Obraz Iisusa Khrista v filosofskom mirovozzrenii F. M. Dostoevskogo* [The image of Jesus Christ in the philosophical worldview of F. M. Dostoevsky]. St. Petersburg, *Izd-vo RKHGA* [Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House], 2021. 600 p. (in Russian).
57. Evlampiev I. I. *Ponyatiye radosti v kontekste predstavleniya F. Dostoevskogo o sushchnosti religioznoy very* [The Concept of Joy in the Context of F. Dostoevsky's Presentation of the Essence of Religious Faith]. *Studies in East European Thought*. Volume 66. Issue 1-2 (2014). P. 139-148 (DOI 10.1007/s11212-014-9204-3) (in English).
58. Evlampiev I. I. *Russkaya ideya i ideya Yevropy* [The Russian idea and the idea of Europe]. *Veche. Zhurnal russkoy filosofii i kul'tury* [Veche. Journal of Russian Philosophy and Culture]. Issue 29. Saint Petersburg, 2017. p. 8–18 (in Russian).
59. Evlampiev I. I. *Russkaya filosofiya v yevropeyskom kontekste* [Russian philosophy in a European context.]. St. Petersburg, *Izd-vo RKHGA* [Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House], 2017. 468 p. (in Russian).
60. Evlampiev I. I. *Filosofiya cheloveka v tvorchestve F. Dostoevskogo (ot rannikh proizvedeniy k "Brat'yam Karamazovym")* [Philosophy of man in the works of F. Dostoevsky (from early works to "The Brothers Karamazov")]. St. Petersburg, *Izd-vo RKHGA* [Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House], 2012. 585 p. (in Russian).
61. Evlampiev I. I., Li Tianyun. *Ivan Karamazov v razmyshleniyakh S. N. Bulgakova: sovremennaya otsenka geroya i pozitsii kritika* [Ivan Karamazov in the reflections of S. N. Bulgakov: a modern assessment of the hero and the position of the critic]. *Vestnik RKHGA* [Russian Christian Academy for the Humanities Bulletin]. 2021. No. 2 (22). p. 197-207 (in Russian).
62. Evlampiev I. I., Matveeva I. Y. *Obraz mertvogo Khrista v romane "Idiot" i yego zhivopisnyye istochniki* [The image of the dead Christ in the novel "The Idiot"]



- and its pictorial sources]. *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and research]. Vol. 22. St. Petersburg, *Nestor-Istoriya* [Nestor-History], 2019. p. 245-261 (in Russian).
63. Evlampiev I. I., Smirnov V. N. “*Sinteticheskiy*” obraz *Iisusa Khrista v tvorchestve F. Dostoevskogo i yego istoki v nemetskoy romanticheskoy naturfilosofii* [“Synthetic” image of Jesus Christ in the works of F. Dostoevsky and its origins in German romantic natural philosophy]. *Filosofskiye nauki* [Philosophical sciences]. 2020. Vol. 63. No. 5. p. 87-106 (in Russian).
64. Efremov V. C. *Samoubiystvo v khudozhestvennom mire Dostoevskogo* [Suicide in the artistic world of Dostoevsky]. St. Petersburg, Dialect, 2008. 584 p. (in Russian).
65. Zhivolupova N. V. *Dostoevskiy i Chekhov: aspekty arkhitektoniki i poetiki* [Dostoevsky and Chekhov: aspects of architectonics and poetics]. Nizhny Novgorod, 2017. 268 p. (in Russian).
66. Zakharov V. N. *Imya avtora Dostoevskiy. Ocherk tvorchestva* [The name of the author is Dostoevsky. Sketch of creativity]. Moscow, Indrik, 2013. 456 p. (in Russian).
67. Zakharov V. N. *Problemy izucheniya Dostoevskogo: Uchebnoye posobiye* [Problems of studying Dostoevsky: a study guide]. Petrozavodsk, 1978 (in Russian).
68. Zakharov V. N. *Problemy istoricheskoy poetiki: Etnologicheskiye aspekty* [Problems of Historical Poetics: Ethnological Aspects]. Moscow, Indrik, 2012. 264 p. (in Russian).
69. Zakharov V. N. *Sistema zhanrov Dostoevskogo: Tipologiya i poetika* [Dostoevsky’s System of Genres: Typology and Poetics]. Leningrad, *Izd-vo LGU* [Leningrad State University Publishing House], 1985. 208 p. (in Russian).
70. Zenkovsky V. V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy]. Moscow, 2001. 879 p. (in Russian).
71. Zernov N. M. *Tri russkikh proroka: Khomyakov, Dostoevskiy, Solov’yev* [Three Russian prophets: Khomyakov, Dostoevsky, Solovyov]. Moscow, 1995. 389 p. (in Russian).

- Russian).
72. Ilyin I. A. *O soprotivlenii zlu siloyu* [About resistance to evil by force]. Ilyin I. A. *Polnoe sobranie sochinenij v 10 tomah* [Complete Works, in 10 volumes]: Vol. 5. Moscow, 1995. p. 31-220 (in Russian).
  73. Jonas G. *Gnostitsizm (Gnosticheskaya religiya)* [Gnosticism (Gnostic religion)]. St. Petersburg, 1998. 382 p. (in Russian).
  74. Camus A. *Mif o Sizife* [The Myth of Sisyphus]. *Buntuyushchiy chelovek* [Rebellious man]. Moscow, Politizdat, 1990. 415 p. (in Russian).
  75. Kant I. *Kritika prakticheskogo razuma* [Criticism of practical reason]. Kant I. *Sobr. soch. V 6 t.* [Kant I. Works, in 6 volumes]. Vol. 4. Part 1. Moscow, 1965. p. 311–501 (in Russian).
  76. Karasev L. V. *O simvolakh Dostoevskogo* [About the symbols of Dostoevsky]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. 1994. No. 10. p. 90–106 (in Russian).
  77. Karsavin L. P. *Fedor Pavlovich Karamazov kak ideolog lyubvi* [Fedor Pavlovich Karamazov as an ideologist of love]. *O Dostoevskom. Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoy mysli 1881–1931 gg.* [About Dostoevsky. Dostoevsky's Creativity in Russian Thought 1881-1931]. Moscow, *Kniga* [Book], 1990. p. 264-277 (in Russian).
  78. Karyakin Y. F. *Dostoevskiy i kanun XXI veka* [Dostoevsky and the eve of the XXI century]. Moscow, 1989. 693 p. (in Russian).
  79. Kasatkina T. A. *Dostoevskiy kak filosof i bogoslov: khudozhestvennyy sposob vykazyvaniya* [Dostoevsky as a philosopher and theologian: an artistic way of expressing]. Otv. red. [Resp. ed.] E. A. Takho-Godi. Moscow, *Vodoley* [Aquarius], 2019. 336 p. (in Russian).
  80. Kasatkina T. A. *O tvoryashchey prirode slova. Ontologichnost' slova v tvorchestve F. M. Dostoevskogo kak osnova "realizma v vysshem smysle"* [About the creative nature of the word. Ontology of the word in the works of F. M. Dostoevsky as the basis of "realism in the highest sense"]. Moscow, *IMLI RAN* [Publishing House of A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences], 2004. 480 p. (in Russian).

81. Kasatkina T. A. *Svyashchennoye v povsednevnom: Dvusostavnyy obraz v proizvedeniyakh F. M. Dostoevskogo* [Sacred in everyday life: Two-part image in the works of F. M. Dostoevsky]. Moscow, *IMLI RAN* [Publishing House of A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences], 2015. 528 p. (in Russian).
82. Kasatkina T. A. *Kharakterologiya Dostoevskogo* [Characterology of Dostoevsky]. Moscow, *Naslediye* [Heritage], 1996. 336 p. (in Russian).
83. Kibalnik S. A. *O filosofskom podtekste formuly "yesli Boga net..." v tvorchestve F. M. Dostoevskogo* [On the philosophical implications of the formula "if there is no God..." in the works of F. M. Dostoevsky]. *Russkaya literatura* [Russian literature]. 2012. No. 3 (in Russian).
84. Kirpotin V. Y. *Dostoevskiy khudozhnik: etyudy i issledovaniya* [Dostoevsky as an artist: studies and research]. Moscow, *Sovetskiy pisatel'* [Soviet writer], 1972. 319 p. (in Russian).
85. Kirpotin V. Y. *Dostoevskiy v 60-ye gody* [Dostoevsky in the 60s]. Moscow, *Khudozhestvennaya literatura* [State Publishing House of Fiction], 1966. 566 p. (in Russian).
86. Kirpotin V. Y. *Dostoevskiy i Belinskiy* [Dostoevsky and Belinsky]. Moscow: *Khudozhestvennaya literatura* [State Publishing House of Fiction], 1976. 304 p. (in Russian).
87. Kirpotin V. Y. *Mir Dostoevskogo: etyudy i issledovaniya* [The world of Dostoevsky: studies and research]. Moscow, *Sovetskiy pisatel'* [Soviet writer], 1983. 470 p. (in Russian).
88. Kirpotin V. Y. *Molodoy Dostoevskiy* [Young Dostoevsky]. Moscow, 1947. 376 p. (in Russian).
89. Kirpotin V. Y. *Razocharovaniye i krusheniye Rodiona Raskol'nikova: kniga o romane F. M. Dostoevskogo "Prestupleniye i nakazaniye"* [Disappointment and collapse of Rodion Raskolnikov: a book about the novel by F. M. Dostoevsky "Crime and Punishment"]. Moscow, *Sovetskiy pisatel'* [Soviet writer], 1974. 456 p. (in Russian).

90. Kirpotin V. Y. *F. M. Dostoevsky. Tvorcheskiy put'. (1821-1859)* [F. M. Dostoevsky. Creative way. (1821-1859)]. Moscow, Politizdat, 1960. 607 p. (in Russian).
91. *Kniga o Vladimire Solov'yevе: Sbornik / Sost. B. Averina, D. Bazanovoy* [The book about Vladimir Solovyov: Collection / Comp. B. Averina, D. Bazanova]. Moscow, *Sovetskiy pisatel'* [Soviet writer], 1991. 511 p. (in Russian).
92. Kozhev A. *Religioznaya metafizika Vladimira Solov'yeva* [Religious metaphysics of Vladimir Solovyov]. *Ateizm i drugiye raboty* [Atheism and other works]. Moscow, Praxis, 2006. 175-257 p. (in Russian).
93. Kozyrev A. P. *Smysl lyubvi v filosofii Vladimira Solov'yeva i gnosticheskiye paralleli* [The meaning of love in the philosophy of Vladimir Solovyov and gnostic parallels]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. 1995. No. 7. p. 59–74 (in Russian).
94. Kozyrev A. P. *Solov'yev i gnostiki* [Solovyov and the Gnostics]. *Nauchnoye izdaniye* [Scientific publication]. Moscow, *Izd. Savin S. A.* [Ed. Savin S. A.], 2007. 544 p. (in Russian).
95. Kuvakin V. A. *Filosofiya Vl. Solov'yeva* [Philosophy of Vl. Solovyov]. Moscow, 1988. 62 p. (in Russian).
96. Kudryavtsev Y. G. *Tri kruga Dostoevskogo: Sobytiynoye. Sotsial'noye. Filosofskoye* [Three circles of Dostoevsky: Eventful. Social. Philosophical]. Moscow, 1979. 343 p. (in Russian).
97. Laut R. *Filosofiya Dostoevskogo v sistematischeskom izlozhenii* [Dostoevsky's philosophy in a systematic presentation]. Moscow, *Respublika* [Republic], 1996. 447 p. (in Russian).
98. Li Xiaoyu, I. I. Evlampiev. *Prelomleniye romanticheskoy idei "vysshey lichnosti" v rannem mirovozzrenii F. Dostoevskogo* [Refraction of the romantic idea of the "higher personality" in the early worldview of F. Dostoevsky]. *Vestnik RKHGA* [Bulletin of Russian Christian Academy for the Humanities]. 2021. No. 2 (21). p. 322-332 (in Russian).
99. Li Xiaoyu. *Interpretatsii filosofskogo mirovozzreniya F. M. Dostoevskogo v XIX–XX vekakh (N. Losskiy, L. Shestov, N. Berdyayev)* [Interpretations of the

- philosophical worldview of F. M. Dostoevsky in the XIX – XX centuries (N. Lossky, L. Shestov, N. Berdyaev)]. *Nauchnoye mneniye* [Scientific opinion]. 2019. No. 3 (75). p. 75-82 (in Russian).
100. Li Tianyun, Evlampiev I. I. *Problema bessmertiya i voskreseniya v romane F. Dostoevskogo "Idiot"* [The problem of immortality and resurrection in The Idiot, the novel by F. Dostoevsky]. *Vestnik RKHGA* [Bulletin of Russian Christian Academy for the Humanities]. 2021. No. 1 (22). p. 162-174 (in Russian).
101. Li Tianyun. *Budushcheye i bessmertiyeye v religioznoy filosofii F. M. Dostoevskogo (po romanu "Prestupleniye i nakazaniye")* [Future and immortality in the religious philosophy of F. M. Dostoevsky (based on the novel Crime and Punishment)]. *Solov'yevskiye issledovaniya* [Solovyov Studies]. 2020. No. 1 (65). p. 137-149 (in Russian).
102. Li Tianyun. *VI. Solov'yev kak interpretator filosofskogo mirovozzreniya F. Dostoevskogo («Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo»)* [VI. Solovyov as an interpreter of F. Dostoevsky's philosophical worldview (Three Speeches in Memory of Dostoevsky)]. *Paradigma* [Paradigm]. 2021. Issue 34. p. 80-93 (in Russian).
103. Losev A. F. *VI. Solov'yev i yego vremya* [VI. Solovyov and his time]. Moscow, Progress, 2000. 719 p. (in Russian).
104. Lossky N. O. *Dostoevskiy i yego khristianskoye miroponimaniye* [Dostoevsky and his Christian worldview]. Losskiy N. O. *Bog i mirovoye zlo* [God and world evil]. Moscow, Respublika [Republic], 1994. p. 5-248 (in Russian).
105. Lossky N. O. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy]. Moscow, 2011. 550 p. (in Russian).
106. Lukyanov S. M. *O VI. S. Solov'yeye v yego molodyye gody: materialy k biografii* [About VI. S. Solovyov in his youth: materials for a biography]. In 3 volumes. Moscow, Kniga [Book], 1990. Vol. I 447 p.; Vol. II 566 p.; Vol. III 382 p. (in Russian).
107. Merezhkovsky D. S. *L. Tolstoy i Dostoevskiy. Vechnyye sputniki* [L. Tolstoy and Dostoevsky. Eternal companions]. Moscow, Nauka [Science], 2000 (in

- Russian).
108. Mitropolit Ilarion. *Yevangeliye Dostoevskogo* [Dostoevsky's Gospel]. Moscow, 2022. 232 p. (in Russian).
  109. Mochulsky K. V. *Gogol'. Solov'yev. Dostoevskiy* [Gogol. Solovyov. Dostoevsky]. Moscow, 1995 (in Russian).
  110. Novikova E. G. "*Nous serons avec le Christ*". *Roman F. M. Dostoevskogo "Idiot"* ["*Nous serons avec le Christ*". F. M. Dostoevsky's novel "The Idiot"]. Tomsk: *Izd-vo Tom. un-ta* [Publishing house of Tomsk University], 2016. 244 p. (in Russian).
  111. *O Velikom inkvizitore: Dostoevskiy i posleduyushchiye* [About the Grand Inquisitor: Dostoevsky and subsequent]. Moscow, 1992. 270 p. (in Russian).
  112. *O Dostoevskom: sbornik statey pod redaktsiyey A. L. Bema* [About Dostoevsky: a collection of articles edited by A. L. Bem]. Moscow, 2007. 576 p. (in Russian).
  113. *O Dostoevskom. Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoy mysli 1881–1931 gg.* [About Dostoevsky. Dostoevsky's Creativity in Russian Thought 1881-1931]. Moscow, 1990 (in Russian).
  114. Radlov E. L. *Vladimir Solov'yev: zhizn' i ucheniye* [Vladimir Solovyov: life and teaching]. St. Petersburg, *Obrazovanie* [Education], 1916. 266 p. (in Russian).
  115. Rozanov V. V. *Legenda o Velikom inkvizitore F. M. Dostoevskogo. Literaturnyye ocherki. O pisatelyakh i pisatel'stve* [The Legend of the Grand Inquisitor of F. M. Dostoevsky. Literary essays. About writers and writing]. Rozanov V. V. *Sochineniya* [Works]. Moscow, *Respublika* [Republic], 1996 (in Russian).
  116. Saraskina L. I. "*Besy*": *roman-preduprezhdeniye* [Demons: a warning novel]. Moscow, *Sovetskiy pisatel'* [Soviet writer], 1990. 480 p. (in Russian).
  117. Saraskina L. I. *Vozlyublennaya Dostoevskogo. Apollinariya Suslova: biografiya v dokumentakh, pis'makh, materialakh* [Dostoevsky's Beloved. Apollinaria Suslova: biography in documents, letters, materials]. Moscow,

- Soglasiye* [Consent], 1994. 456 p. (in Russian).
118. Saraskina L. I. *Dostoevskiy v sozvuchiyakh i prityazheniyakh (ot Pushkina do Solzhenitsyna)* [Dostoevsky in harmony and attraction (from Pushkin to Solzhenitsyn)]. Moscow, *Russkiy put'* [Russian way], 2006. 608 p. (in Russian).
119. Saraskina L. I. Dostoevsky. Moscow, *Molodaya gvardiya* [Young Guard], 2011. 825 p. (in Russian).
120. Saraskina L. I. *Ispytaniye budushchim. F. M. Dostoevskiy kak uchastnik sovremennoy kul'tury* [A test of the future. F. M. Dostoevsky as a member of modern culture]. Moscow, *Progress-Traditsiya* [Progress-Tradition], 2010. 600 p. (in Russian).
121. Saraskina L. I. *Fodor Dostoevskiy. Odoleniye demonov* [Fyodor Dostoevsky. Overpowering demons]. Moscow, *Soglasiye* [Consent], 1996. 464 p. (in Russian).
122. Sartre J. P. *Ekzistentsializm — eto gumanizm* [Existentialism is humanism]. *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods]. Moscow, Politizdat, 1990 (in Russian).
123. Seleznev Y. I. *V mire Dostoevskogo* [In the world of Dostoevsky]. Moscow, 1980. 376 p. (in Russian).
124. Seleznev Y. I. Dostoevsky. Moscow, *Molodaya gvardiya* [Young Guard], 1990. 541 p. (in Russian).
125. Solovyov Vl. S. *Ideya sverkhchloveka* [The idea of a superman]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1990. p. 626-634 (in Russian).
126. Solovyov Vl. S. *Ideya chelovechestva u Avgusta Konta* [The idea of humanity in August Comte]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1990. p. 562-581 (in Russian).
127. Solovyov Vl. S. *Iz filosofii istorii* [From the philosophy of history]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1989. p. 323-343 (in Russian).
128. Solovyov Vl. S. *Istoriya i budushchnost' teokratii* [History and future of theocracy]. Solovyov Vl. S. *Poln. sobr. soch. v 10 t.* [Complete Works, in 10 volumes]. Vol. 4. Saint Petersburg, 1914. p. 243-639 (in Russian).

129. Solovyov Vl. S. *Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya* [On the decline of the medieval world outlook]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1990. p. 339-350 (in Russian).
130. Solovyov Vl. S. *Opravdaniye dobra* [Justification of Good]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 1. Moscow, 1990. p. 47-548 (in Russian).
131. Solovyov Vl. S. *Russkaya ideya* [Russian idea]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1989. p. 219-246 (in Russian).
132. Solovyov Vl. S. *Smysl lyubvi* [The meaning of love]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1990. p. 493-547 (in Russian).
133. Solovyov Vl. S. *Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирnoy istorii* [Three conversations about war, progress and the end of world history]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1990. p. 635-762 (in Russian).
134. Solovyov Vl. S. *Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo* [Three speeches in memory of Dostoevsky]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1989. p. 289-323 (in Russian).
135. Solovyov Vl. S. *Tri sily* [Three forces]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 1. Moscow, 1989. p. 19-31 (in Russian).
136. Solovyov Vl. S. *Chteniya o bogochelovechestve* [The Readings about God-manhood]. Solovyov Vl. S. *Sobr. soch. v 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1989. p. 3-172 (in Russian).
137. Solovyov S. M. *Vladimir Solov'yev. Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov. Life and creative evolution]. Moscow, *Respublika* [Republic], 1997. — 431 p. (in Russian).
138. Stepanyan K. A. *“Soznat' i skazat'”*: *“Realizm v vysshem smysle” kak tvorcheskiy metod F. M. Dostoevskogo* [“To realize and to say”: “Realism in the highest sense” as the creative method of F. M. Dostoevsky]. Moscow, *Raritet* [Rarity], 2005 (in Russian).
139. Stepanyan K. A. *Dostoevskiy i Servantes. Dialog v bol'shom vremeni*



- [Dostoevsky and Cervantes. Long-term dialogue]. Moscow, *Yazyki slavyanskoy kul'tury* [Languages of Slavic Culture], 2013. 368 p. (in Russian).
140. Stepanyan K. A. *Dostoevskiy i yazychestvo (Kakiye prorochestva Dostoevskogo my ne uslyshali i pochemu?)* [Dostoevsky and paganism (What prophecies of Dostoevsky did we not hear and why?)]. Moscow; Smolensk, 1992 (in Russian). 140 p.
141. Stepanyan K. A. *Putevoditel' po romanu F. M. Dostoevskogo "Brat'ya Karamazovy": Uchebnoye posobiye* [A guide to the novel by F. M. Dostoevsky "The Brothers Karamazov": a teaching guide]. Moscow, *Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta* [Moscow University Publishing House], 2018. 178 p. (in Russian).
142. Stepanyan K. A. *Putevoditel' po romanu F. M. Dostoevskogo "Prestupleniye i nakazaniye": Uchebnoye posobiye* [A guide to the novel by F. M. Dostoevsky "Crime and Punishment": a study guide]. Moscow, *Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta* [Moscow University Publishing House], 2014. 208 p. (in Russian).
143. Stepanyan K. A. *Shekspir, Bakhtin i Dostoevskiy: geroi i avtory v bol'shom vremeni* [Shakespeare, Bakhtin and Dostoevsky: heroes and authors in the big time]. Moscow, *Yazyki slavyanskoy kul'tury* [Languages of Slavic Culture], 2016. 296 p. (in Russian).
144. Stepanyan K. A. *Yavleniye i dialog v romanakh F. M. Dostoevskogo* [Phenomenon and dialogue in the novels of F. M. Dostoevsky]. St. Petersburg, *Kriga* [Kriega], 2010. 400 p. (in Russian).
145. Xu Fenglin. *"Prestupleniye i nakazaniye" i pravoslaviye* ["Crime and Punishment" and Orthodoxy]. *Russkaya literatura i iskusstvo* [Russian Literature and Art]. 2017. No. 2. p. 16–23 (in Russian).
146. Xu Fenglin. *Russkaya religioznaya filosofiya* [Russian religious philosophy]. Beijing, 2006. 314 p. (in Russian).
147. Xu Fenglin. *Filosofiya Solov'yeva* [The philosophy of Solovyov]. Beijing, 2007. 393 p. (in Russian).
148. Tarasova N. A. *"Dnevnik pisatelya" F. M. Dostoevskogo (1876-1877): kritika*

- teksta: monografiya* [The Writer's Diary by F. M. Dostoevsky (1876-1877): text criticism: monograph]. Moscow: *Kvadriga; MBA* [Quadriga; MBA], 2011. 392 p. (in Russian).
149. Tikhomirov B. N. "*Lazar'!* gryadi von". *Roman F. M. Dostoevskogo "Prestupleniye i nakazaniye" v sovremennom prochtenii: Kniga-kommentariy* ["Lazar! come out. F. M. Dostoevsky's novel "Crime and Punishment" in a modern reading: Book-commentary]. *Izd. 2-ye, ispr. i dop.* [Ed. 2nd, rev. and added]. St. Petersburg, *Serebryanny vek* [Silver Age], 2016. 560 p. (in Russian).
150. Tikhomirov B. N. *O "khristologii" Dostoevskogo* [About Dostoevsky's "Christology"]. *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and research]. Issue 11. St. Petersburg, 1994. p. 102–121 (in Russian).
151. Tikhomirov B. N. *Khristos i Istina v Poeme Ivana Karamazova "Velikiy inkvizitor"* [Christ and Truth in the Poem of Ivan Karamazov "The Great Inquisitor"]. "*...Ya zanimayus' etoy taynoy, ibo khochu byt' chelovekom*". *Stat'i i esse o Dostoevskom* ["... I am engaged in this mystery, because I want to be a man". Articles and essays about Dostoevsky]. St. Petersburg, 2012 (in Russian).
152. Trubetskoy E. N. *Mirosozertsaniye V. S. Solov'yeva* [The world outlook of V. S. Solovyov]. In 2 volumes. Moscow, Medium, 1995. Vol I 606 p.; Vol. II 624 p. (in Russian).
153. *F. M. Dostoevskiy: pisatel', myslitel', providets* [F. M. Dostoevsky: writer, thinker, visionary]. Moscow, 2013. 157 p. (in Russian).
154. *F. M. Dostoevskiy v vospominaniyakh sovremennikov* [F. M. Dostoevsky in the memoirs of his contemporaries]. In 2 volumes. Moscow, 1990. 623 p. (in Russian).
155. *Fenomen Dostoevskogo. Zapadnyye issledovaniya tvorchestva pisatelya* [The Phenomenon of Dostoevsky. Western Studies of the Writer's Creativity.] Moscow, 2019. 720 p. (in Russian).
156. Fikhte I. G. *Osnovnyye cherty sovremennoy epokhi* [Fichte I. G. Main features of the modern era]. Fichte I. G. *Sobr. soch. V 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. St. Petersburg, 1993. p. 359–617 (in Russian).

157. Fokin P. E. *Dostoevskiy: bez glyantsa* [Dostoevsky: without gloss]. Moscow, 2018. 460 p. (in Russian).
158. Frank S. L. *Dostoevskiy i krizis gumanizma (K 50-letiyu dnya smerti Dostoevskogo)* [Dostoevsky and the crisis of humanism (To the 50th anniversary of the death of Dostoevsky)]. *O Dostoevskom. Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoy mysli 1881–1931 gg.* [About Dostoevsky. Dostoevsky's Creativity in Russian Thought 1881-1931]. Moscow, *Kniga* [Book], 1990. p. 391-387 (in Russian).
159. Fridlender G. M. *Realizm Dostoyevskogo* [Realizm of Dostoevsky]. Moscow-Leningrad, *Nauka* [Science], 1964. 404 p. (in Russian).
160. Khomyakov A. S. *Yeshche neskol'ko slov pravoslavnogo khristianina o zapadnykh veroispovedaniyakh. Po povodu raznykh sochineniy latinskikh i protestantskikh o predmetakh very* [A few more words of an Orthodox Christian about Western confessions. Regarding various works of Latin and Protestant on the subjects of faith]. Khomyakov A. S. *Sobr. soch. V 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1994. p. 129-195 (in Russian).
161. Khomyakov A. S. *Neskol'ko slov o Filosoficheskom pis'me (Napechatannom v 15 knizhke "Teleskopa") (Pis'mo k g-zhe N.)* [A few words about the Philosophical letter (Printed in the 15th book of "Telescope") (Letter to Mrs. N.)]. Khomyakov A. S. *Sobr. soch. V 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 1. Moscow, 1994. p. 449-455 (in Russian).
162. Khomyakov A. S. *Neskol'ko slov pravoslavnogo khristianina o zapadnykh veroispovedaniyakh. Po povodu broshyury g-na Loransi* [A few words of an Orthodox Christian about Western religions. Regarding Mr. Laurency's brochure]. Khomyakov A. S. *Sobr. soch. V 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1994. p. 25-71 (in Russian).
163. Khomyakov A. S. *Neskol'ko slov pravoslavnogo khristianina o zapadnykh veroispovedaniyakh. Po povodu odnogo poslaniya parizhskogo arkhiyepiskopa* [A few words of an Orthodox Christian about Western religions. Concerning one message from the archbishop of Paris]. Khomyakov A. S. *Sobr. soch. V 2 t.*

- [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1994. p. 72-128 (in Russian).
164. Khomyakov A. S. *Tserkov' odna* [There is only one Church]. Khomyakov A. S. *Sobr. soch. V 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 2. Moscow, 1994. p. 5-23 (in Russian).
165. Khoruzhy S. S. *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [After the break. The paths of Russian philosophy]. St. Petersburg, 1994 (in Russian).
166. Horuzhy S. S. *Putem zerna: russkaya religioznaya filosofiya segodnya* [By the grain: Russian religious philosophy today]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. 1999. No. 9. p. 139–147 (in Russian).
167. Khoruzhy S. S. *Transformatsiya slavyanofil'skoy idei v XX veke* [Transformation of the Slavophile idea in the XX century]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 1994. No. 11. p. 54–74 (in Russian).
168. Chaadaev P. Y. *Filosoficheskiye pis'ma* [Philosophical letters]. Chaadaev P. Y. *Sobr. soch. V 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 1. Moscow, 1991. p. 320-440 (in Russian).
169. Charota I. A. *Filosofiya i religiya F. M. Dostoevskogo* [Philosophy and religion of F. M. Dostoevsky]. Minsk, 2014. 439 p. (in Russian).
170. Shestov L. I. *Dostoevskiy i Nitsshe (filosofiya tragedii)* [Dostoevsky and Nietzsche (philosophy of tragedy)]. Shestov L. I. *Sobr. soch. V 2 t.* [Works, in 2 volumes]. Vol. 1. Tomsk, Vodoley [Aquarius], 1996. p. 317-464 (in Russian).
171. Steinberg A. Z. *Dostoevskiy kak filosof* [Dostoevsky as a philosopher]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. 1994. No. 9. p. 184–199 (in Russian).