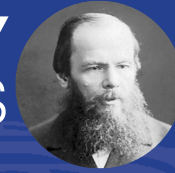




DOSTOEVSKY
STUDIES



THE **JOURNAL** OF THE
INTERNATIONAL
DOSTOEVSKY SOCIETY

DOSTOEVSKY STUDIES

Managing Editor

Stefano Aloe – Università di Verona

Editorial Board

Carol Apollonio – Duke University (IDS President)

Satoshi Bamba – Niigata University

Yuri Corrigan – Boston University

Pavel E. Fokin – “Memorial flat of F. M. Dostoevsky”, Moscow

Benamí Barros García – Universidad de Granada (Journal’s OJS Admin)

Christoph Garstka – Ruhr-Universität Bochum

Alejandro Ariel González – Sociedad Argentina Dostoevski

Kate Holland – University of Toronto

Sarah Hudspith – University of Leeds

Boris N. Tikhomirov – Dostoevsky Museum in St Petersburg

Vladimir N. Zakharov – Petrozavodsk State University

Editorial Consultants:

Sergey S. Shaulov (Russian texts editor) – Moscow State Literature Museum

Dostoevsky Studies, founded in 1980, is the journal of the International Dostoevsky Society (IDS).

The Journal is published annually by the International Dostoevsky Society & the Department of Foreign Languages and Literatures of the University of Verona.

It is a peer-reviewed Journal. Languages of publication are Russian and English.

Quotes to Dostoevsky’s work in the original are indicated by in-text brackets and reference to the first 30 vols. Academic edition: Ф. М. Достоевский, *Полное собрание сочинений*, в 30 тт. (Ленинград: Наука, 1972-1990), abbreviated: *ПСС*; or to the 35 vols. current Academic edition: Ф. М. Достоевский, *Полное собрание сочинений и писем*, в 35 тт. (Санкт-Петербург: Наука, 2013-), abbreviated: *ПССП*.

Copyright Notice:

Authors will retain copyright of their work but give the journal first publishing rights. Articles will be simultaneously licensed by a Creative Common License - Attribution - No Commercial Use that permits other researchers to share the work by indicating the author’s intellectual property and its first publishing in this journal not for commercial use.

Authors can adhere to other license agreements not exclusive to the distribution of the published version of their work (for example: include it in an institutional archive or publish it in a monograph) as long as they indicate that it was first published in this journal.

Authors can disseminate their work (for example in institutional repositories or on their personal website) before and during the submission procedure, as it can lead to advantageous exchanges and citations of the work.

© 2022

Graphic design project & Layout:

Erica Apolloni

Mailing Address

Department of Foreign
Languages and Literatures
University of Verona
L.ge P.ta Vittoria, 41
37129 Verona - ITALY

Principal Contact

Stefano Aloe
University of Verona
Phone: +398028409
Email: stefano.aloe@univr.it
and
dostoevsky-studies@ateneo.univr.it

Support Contact

Benamí Barros García
Email: bbarros@ugr.es

ISSN 1013-2309 • ISSN on-line 2788-5739

INTERNATIONAL DOSTOEVSKY SOCIETY

FOUNDED 1971

BOARD OF DIRECTORS

Carol Apollonio (USA) (*President*)

Benamí Barros García (Spain) (*Executive Secretary*)

Jonathan Paine (United Kingdom) (*Treasurer*)

Stefano Aloe (Italy)

Alejandro Ariel González (Argentina)

Ikuo Kameyama (Japan)

Katalin Kroó (Hungary)

Zhou Qichao (China)

Igor Volgin (Russia)

Vladimir Zakharov (Russia)

Honorary Presidents:

Robert Belknap (USA)

Michel Cadot (France)

Horst-Jürgen Gerigk (Germany)

Robert Louis Jackson (USA)

Malcolm Jones (United Kingdom)

Deborah A. Martinsen (USA)

Nadine Natov (USA)

Ulrich Schmid (Switzerland)

William Mills Todd III (USA)

René Wellek (USA)

Vladimir Zakharov (Russia)

REGIONAL COORDINATORS

Argentina: Omar Lobos

Australia: Slobodanka Vladiv-Glover

Brazil: Fátima Bianchi

Bulgaria: Ljudmil Dimitrov

Canada: Kate Holland

China: Liu Na

Czech Republic: Miluša Bubeníková

Germany: Maike Schult

Hungary: Tünde Szabó

Italy: Stefano Aloe

Japan: Go Koshino

New Zealand: Irene Zohrab

Poland: Tadeusz Sucharski

Russia: Pavel Fokin

Scandinavia: Cecilia Dilworth

Spain: Jordi Morillas

United Kingdom: Sarah J. Young

USA: William Mills Todd III

Former Yugoslavia: Jasmina Vojvodić

DOSTOEVSKY STUDIES
The Journal of the International Dostoevsky Society

New Series
Volume XXV, 2022

TABLE OF CONTENTS ☞ **СОДЕРЖАНИЕ**

FOREWORD ☞ **ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО**

Stefano ALOE

*Complicated and Necessary:
Reading Dostoevsky in a Time of Trouble (Foreword)* 7

Стефано АЛОЭ

*И непросто, и необходимо:
читать Достоевского во время раздора (Вступительное слово)* 11

ARTICLES ☞ **СТАТЬИ**

Svetlana EVDOKIMOVA

*Donkeys, Jesus, Don Quixote, Kant, and Other Idiots:
Dostoevsky's The Idiot and Nietzsche's Antichrist*17

Андреа ОППО

П.А. Флоренский и Ф.М. Достоевский: необходимая антитеза 53

Константин А. БАРИШТ

*О "беседах" старца Зосимы (Братья Карамазовы
Ф.М. Достоевского) и книге А. М. Бухарева О современных
духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской* 73

James FERRY

*Individualism and the Metaphysics of Freedom;
Or, Deconstructing Dostoevsky* 97

Gary ROSENSHIELD

*National and Personal Renewal and Resurrection:
Dostoevsky and Asia*115

BOOK REVIEWS & РЕЦЕНЗИИ

Deborah A. Martinsen,

Dostoevsky's Crime and Punishment:

A Reader's Guide (Boston: Academic Studies Press, 2022).

Paperback, 121 pp., including Appendices,

Bibliography, and Index (*Carol Apollonio*) 143

Елена Д. Гальцова (отв. ред.),

«Записки из подполья» Ф.М. Достоевского

в культуре Европы и Америки

(Москва: ИМЛИ РАН, 2021) (*Iris Uccello*) 147

Roberto Valle,

Lo spleen di Pietroburgo.

Dostoevskij e la doppia identità russa

(Soveria Mannelli: Rubbettino, 2021), 391 pp. (*Renata Gravina*) 155

Эмил Димитров (отв. ред.),

Антропология Достоевского: Человек как проблема

и объект изображения в мире Достоевского.

Материалы международного симпозиума

(София: Болгарское общество Достоевского, 2021),

416 с. (*Инна Д. Галчева*) 159

Julia Titus,

Dostoevsky as a Translator of Balzac

(Boston, MA: Academic Studies Press, 2022),

xxiv + 128 pp. (*Sara Dickinson*) 170

Rolf-Dieter Kluge,

F.M. Dostojevskij. Eine Einführung

in Leben, Werk und Wirkung

(Darmstadt: wbg Academic, 2021) (*Yvonne Pörzgen*) 174

NEWS & НОВОСТИ

News from Argentina:

Третьи национальные славянские чтения

(Alejandro González) 183

North American Dostoevsky Society News

(Kate Holland) 184

News from Spain:

О деятельности Испанского Общества Достоевского 2021-2022 гг.
(Jordi Morillas) 186

*Celebration of the winners of the First
International Dostoevsky Society “5-Minutes Demons”,
(November 19th 2022)*
(Carol Apollonio) 187

FOREWORD



ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

**COMPLICATED AND NECESSARY:
READING DOSTOEVSKY IN A TIME OF TROUBLE
(FOREWORD)¹**

One can't say that the world we lived in a year ago was the "best of all possible worlds". There was enough to worry about then as it was; and yet who could have foreseen what a difficult, ferocious, and tragic year we were about to experience? A year that insidiously tested the firmest and most amicable of bonds. That suddenly divided those unions we considered unbreakable.

Under such circumstances, working on a journal devoted to the genius and work of Fyodor Mikhailovich Dostoevsky is both complicated and necessary. Yes, editorial work for an international journal at a historical moment when contacts can suddenly become straitened has not been easy; but thanks to the good will of all involved - the editorial board, authors, reviewers - we have managed to maintain our efficiency, as well as the bright spirit - the scholarly and humanitarian core - of our task. This is necessary and will continue to be so, especially now: we need to read and study Dostoevsky's work, to reflect on it without preconceived notions, to defend scholarship on Dostoevsky from the various tendencies that distort his legacy, that are manifest today with a particular "virality": according to which Dostoevsky is the prophet of contemporary Russian "patriotism," the standard bearer for "holy war" and the Russian "messianic mission"; or, alternatively, the "dark angel" of pan-Russian chauvinism and/or imperialism, who deserves, according to such accusations, prohibition, cancellation and oblivion... Too many *consider* Dostoevsky as a symbol of something that either belongs to them or to someone else, but as a rule, such people do not *read* him at all. They read around him, under or over his works. If they read him at all. And it is characteristic of such morbidly radical and opposing receptions of the writer that they consistently rely on a dogmatic belief in him as a contemporary and a prophet, thus revealing a considerable misunderstanding.

Indeed, how is Dostoevsky our *contemporary*? We have all, indeed, repeatedly asserted - and rightly so - that Dostoevsky is a writer for our time, an eternally contemporary author and fellow-traveler; but, paradoxical as it may sound, to recognize a writer from another century as contemporary, we must first of all bear in mind that he is not "*synchronic*" to us - otherwise we immediately fall into flagrant anachronism. Dostoevsky is not a participant in our lives,

1 Thanks to Yuri CORRIGAN for the English translation of this *Foreword*.

our decisions, our attitudes with regard to the realities around us. He is not familiar with the individuals, ideas, actions and tendencies of our present day. Many feel the temptation to invoke him like a phantom or a genie from a lamp, and the results are pitiful: “Dostoevsky the idol” is very different from Dostoevsky the writer (and even from his controversial side as a political commentator), not to mention from the historical figure of F.M. Dostoevsky himself: the idol is false.

Let us then return to Dostoevsky’s own faithful and honest steps, to the study of his work, to his universality, to his humanism in the creation of his heroes of ideas. Not by accepting Dostoevsky as a flag or symbol of someone else’s worldview, but as a seminal author who belongs in some way to everyone precisely by virtue of his independence from everyone. We should continue along the path of studying Dostoevsky through philology, philosophy, academic scholarship. It is in this way that he will indeed help us better understand our current reality; in this, he is our eternal contemporary.

Dostoevsky Studies, with its more than forty-year history, has not changed its strictly scholarly criteria for selecting texts for publication. Our new issue (probably not coincidentally) focuses on the philosophical aspects of the great writer’s work. At the centre of the issue are five articles (three in English and two in Russian), exploring philosophical problems of Dostoevsky’s novels and political writings from different angles. The issue opens with an article by Svetlana Evdokimova, who takes on the classical comparison between Dostoevsky and Friedrich Nietzsche from an original perspective. Drawing attention to the multifaceted significance of the “bray of a donkey” from *The Idiot*, Evdokimova continues a theme from the previous issue (in Daria Farafonova’s article on Dostoevsky and Blaise Pascal). This is followed by an article from the Italian scholar Andrea Oppo, who evokes another comparison – also classical and equally ambiguous – with the philosophical world of Pavel Florensky. As in the case of Nietzsche, the need for antithesis arises here, but antitheses which never exclude a certain amount of commonality, as is so characteristic of our writer. In Konstantin A. Barsht’s article we find a comparative analysis of the “conversations” of the elder Zosima in *The Brothers Karamazov* with the motifs and techniques of a text by Archimandrite Feodor (A.M. Bukharev), to which Dostoevsky scholars have repeatedly turned their attention. Based on the materials of *Notes from the House of the Dead* and on Derrida’s concept of the “supplement”, James Ferry’s work highlights the question of freedom in its dynamic confrontation with unfreedom: according to Ferry, the fundamental nature of freedom in Dostoevsky reveals itself in its deprivation. The issue’s fifth article takes us into the world of political ideas: Gary Rosenshield offers a penetrating

analysis of the significance of Siberia and Asia in Dostoevsky's corpus amid current debates on the nature of the writer's geopolitical vision and its relationship to such ideologemes as Eurasia, and Russian imperialism and chauvinism.

In the second part of the issue you will find detailed reviews of a number of the newest books, monographs and collected works on Dostoevsky, among the vast number of works that appeared in 2021 on the occasion of his anniversary. The journal concludes with news from the world of Dostoevsky studies.

I hope to be able to write the foreword to the next issue of *Dostoevsky Studies* a year from now, at the end of 2023, on a note of restored peace and harmony. The year 2023 promises to be a good one for Dostoevsky studies: after a pandemic-dependent suspension, the XVIII Symposium of the International Dostoevsky Society will finally take place in Nagoya, Japan, in the summer. May the Symposium mark the beginning of new productive encounters between parts of the world that are currently struggling to communicate. And may we all continue to read Dostoevsky, to reflect on his themes and study his immortal masterpieces. We are in need in them.

On behalf of the editorial board of *Dostoevsky Studies*,

Stefano ALOE
Managing Editor

И непросто, и необходимо: читать Достоевского во время раздора (Вступительное слово)

Нельзя сказать, что мир, в котором мы жили год назад был “лучшим из возможных миров”, ведь поводов для беспокойств хватало. Но кто бы мог предугадать, что мы вступим в еще более тяжелый, свирепый, трагический год? В год, подвергнувший испытаниям самые фундаментальные связи? Разъединяющий вдруг союзы, которые нам казались нерушимыми?

В таких условиях работать над журналом, посвященным творчеству Федора Михайловича Достоевского – и непросто, и необходимо. Непростой оказалась работа редакции международного журнала в момент, когда контакты вдруг стали затруднительными: но благодаря доброй воли всех: редколлегии, авторов, рецензентов – нам удалось сохранить слаженность работы и научный и гуманитарный стержень нашей задачи. Это необходимо, потому что нужно читать и изучать творчество Достоевского, нужно над ним размышлять непредвзято, нужно и защищать науку о Достоевском от различных искажений его наследия, тенденции к которым сегодня приобрели неведомый масштаб.

Для кого-то Достоевский – пророк нынешнего российского “патриотизма” и знамение для “священной битвы”, для кого-то он – черный ангел нынешнего великорусского шовинизма и/или империализма, заслуживающий, согласно подобному обвинению, запрещения и забвения: бездна акритичности так называемой “культуры отмена”. Слишком многие *считают* Достоевского символом чего-то своего или, наоборот, чужого, но как правило, такие люди вовсе его не *читают*. Или, если читают, – домысливают то, что обнаруживают в тексте его произведений. Притом характерно, что на основе таких радикальных, друг другу противопоставленных позиций всегда лежит идея о Достоевском-пророке и о Достоевском “нашем современнике”. Это лишь подчеркивает полноту недоразумения.

В самом деле, чем же Достоевский – наш современник? Ученые, действительно, многократно утверждали – и справедливо утверждали – что Достоевский – писатель современности, вечно современный автор, и по той причине он читаем из поколения в поколение; но, как бы парадоксально это ни звучало, чтобы признать современным писателя, который жил в другом столетии нужно в первую очередь иметь в виду, что он не наш “*современник*” – иначе мы тут же впадаем в грубейший анахронизм. Достоевский не участник нашей жизни, он не принимает за нас решений, не от-

вечает за наши взгляды. Он не знаком с лицами, идеями, поступками и тенденциями сегодняшнего времени. Искушение призвать его, как призрак или джин из лампы, возникает у многих, а результаты печальны: “кумир Достоевский” резко отличается от Достоевского-писателя (даже от его спорной стороны публициста) и от исторической фигуры Ф.М. Достоевского: кумир – это фальш.

Я призываю вернуться к изучению творчества Достоевского, его универсальности, гуманизму в создании различных идей и передачи их в том числе через особенных героев. Не воспринимать Достоевского как символ чьих-нибудь взглядов, а именно как самоценного автора, в какой-то степени принадлежащего всем одновременно именно в силу своей независимости от всех. Необходимо продолжать изучать Достоевского средствами филологии, философии, науки, двигаясь по определенному пути. Тогда и таким образом он и будет помогать нам лучше понимать нашу реальность, и в этом он – наш вечный спутник.

Журнал *Dostoevsky Studies*, со своей сорокалетней историей, не меняя свои строго научные критерии подбора текстов для публикации. В этом новом выпуске акцент поставлен на интерес к философским аспектам творчества великого писателя (это, вероятно, неслучайно, так как в данный исторический момент исследователей волнуют прежде всего философские аспекты его наследия).

В номере пять статей (три на английском и две на русском языке), с разных сторон изучающих философские вопросы, которые Достоевский развивал в своих романах и публицистике. Открывает номер статья Светланы Евдокимовой, в оригинальном ракурсе развивающая классическое сопоставление Достоевского с Фридрихом Ницше: обращая свое внимание на многогранное значение «крика осла» из романа *Идиот*, Евдокимова как будто продолжает тему, звучащую уже в предыдущем номере журнала (имею в виду статью Дарии Фарафоновой о Достоевском и Блезе Паскале). После следует статья итальянского ученого Андреа Оппо, посвященная другому уже классическому и так же неоднозначному сопоставлению – с мыслительным миром Павла Флоренского. Как в случае с Ницше, возникает прежде всего необходимость антитез, но это антитезы, которые никогда не исключают некоторой доли общности, как это так характерно для нашего писателя. В статье Константина Баршта представлен сопоставительный анализ “бесед” старца Зосимы из романа *Братья Карамазовы* с мотивами и приемами одного текста архимандрита Феодора (А.М. Бухарева), к которому достоевсковеды уже многократно обращали свое внимание. На материалах *Записок из мертвого дома* и опираясь на понятие «вос-

полнение», теоризированное Жаком Деррида, Джеймс Ферри разбирает вопрос свободы в ее динамичном противопоставлении с несвободой – по мнению исследователя, фундаментальность свободы проявляется у Достоевского именно “по восполнению”, в условиях ее лишения. Пятая статья выпуска переносит читателя в мир политических идей: Гэри Розеншильд анализирует значение Азии и Сибири в корпусе текстов Достоевского на фоне актуальных споров о природе геополитических взглядов писателя в связи с идеологемами “Евразия”, “русский империализм” и “шовинизм”.

Во второй части выпуска найдете подробные рецензии на новейшие монографии и сборники статей о Достоевском, выпущенные в 2021 г. в связи с его годовщиной. Заключают журнал новости из мира достоевсковедения.

Хочется надеяться, что через год, в конце 2023 г., я буду писать предисловие очередному выпуску журнала *Dostoevsky Studies* в атмосфере мира и согласия. 2023-ый, кстати, обещает стать хорошим годом для достоевсковедения: после переноса, связанного с пандемией, летом состоится XVIII Симпозиум Международного Общества Достоевского в городе Нагойя (Япония). Пусть эта встреча станет началом для нового продуктивного диалога, в том числе и между теми краями, которые в данный момент с трудом общаются. И пусть мы все будем продолжать читать Достоевского, размышлять над его темами, изучать его бессмертные шедевры. Мы в этом нуждаемся!

От Редакционной коллегии *Dostoevsky Studies*

Стефано Алоэ,
Главный редактор

ARTICLES



СТАТЬИ

Svetlana EVDOKIMOVA
Brown University

***Donkeys, Jesus, Don Quixote, Kant,
and Other Idiots:
Dostoevsky's The Idiot and Nietzsche's Antichrist***

1. The discoveries of Basel: From the Bray of a Donkey to Christ in the Tomb

One of the most enigmatic sentences in *The Idiot* is the one uttered by Prince Myshkin in the beginning of the novel during his first visit to Lizaveta Prokofievna Epanchina and her daughters: "I stand for the donkey, all the same: the donkey is a kind and useful man (*poleznyj chelovek*)" (*IICC* 8; 49).¹ In response to this comment Mrs. Epanchin inquires: "And you, are you a kind man, prince? I ask you out of curiosity [...]. Everyone laughed again". Thus, an obvious, yet playful, connection is established between the prince's strange appreciation of this animal and his own identity.

The prince's evaluation of the donkey as a "kind and useful man" follows Myshkin's account of his flight from Russia to Switzerland and his awakening from his "torpid condition" by the bray of a donkey in Basel's town square market. What seems to be merely a comic situation is, in fact, a scene that is loaded with symbolism central to the novel: this is the first reference to the importance of the city of Basel for the novel's cultural context, a city where Prince Myshkin not only hears the bray of a donkey, but also sees Hans Holbein the Younger's painting, *The Body of the Dead Christ in the Tomb* (1520-22), which has a profound impact on his psyche. In the same chapter, Myshkin makes his first reference to the extraordinary painting: "I have recently seen in Basel one such painting. I really want to tell you about it. I will tell you about it one day. I was so struck" (*IICC* 8; 55). The reference to a donkey also leads Lizaveta Prokofievna to her involuntary prophesy: "A donkey? how strange [...] yet there is nothing strange about it. Some of us might even fall in love with a donkey [...]. It happened in mythological times" (*IICC* 8; 48). Lizaveta Prokofievna may be referring here to Apuleius, in whose *Metamorphoses* (or *The Golden Ass*) donkeys are portrayed as stupid and stubborn animals, although these

1 All translations from Russian are by the author.

qualities do not prevent a wealthy woman from falling in love with a donkey.² Lizaveta Prokofievna probably uses the word ‘donkey’ in a derogatory way. Yet even in Apuleius, the donkey has a dual nature of a man/beast. Not only Lucius exhibits asinine qualities even prior to his transformation into an ass, but he also retains the memory of his asinity when he is metamorphosed back into a human form. Myshkin’s peculiar reference to the donkey as an “useful man” (*poleznyi chelovek*) further solidifies a hidden reference to Apuleius’ story.

The bray of the donkey that awakens Myshkin from his stupor and restores him to his senses is certainly not fortuitous. In *The Idiot*, Judeo-Christian symbolism converges with other mythological and folkloric connotations of the donkey as stupid, clumsy, and slow.³ The donkey may even be associated with the philosophical Buridan ass, used as an illustration in discussions of free will, thus obliquely alluding to Myshkin’s inept decision making.⁴ What makes the

2 In Apuleius’ *Metamorphoses*, a rich woman falls in love with and lusts for a donkey (who possesses almost human tastes and intelligence) and asks his keeper, Thiasus, to allow her to spend a night with him. See also Shakespeare’s reworking a scene from *The Golden Ass* in *A Midsummer Night’s Dream*.

3 See, for example, the Balaam ass associated with the theme of wisdom; Zechariah’s prophecy: “Behold, your king is coming, humble and riding on a donkey” (Zech 9; 9); the holy family’s flight to Egypt, and Jesus’ entrance to Jerusalem.

4 The Christian symbolism of Dostoevsky’s reference to a donkey was very briefly mentioned by Karen Stepanian (Карен А. СТЕПАНИАН, “Юродство и безумие, смерть и воскресение, бытие и небытие в романе «Идиот»”, in *Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения*, под ред. Т.А. КАСАТКИНОЙ (Москва: Наследие, 2001), с. 137-162: 149). For an erudite account of the history of the donkey in antiquity and the Bible, see Nuccio ORDINE, *Giordano Bruno and the Philosophy of the Ass* (New Haven: Yale University Press, 1996). Ordine concludes: “A comparison of the different materials reveals how the symbolic image of the ass manages to contain large areas of ambiguity, which in some ways makes it a perfect symbol of *coincidentia oppositorum*”. The antithetical pairings include: “benefic/demonic, powerful/humble, wise/ignorant” (*Ibid.*, p. 9). Ironically, one could say that many of the donkey’s inherent symbolic meanings (both negative and positive) apply to Myshkin in one way or another: Myshkin’s entry to the world of St. Petersburg from his timeless existence in Switzerland’s children’s paradise, is a sort of parodic entrance of Jesus to Jerusalem on a donkey. Moreover, Myshkin comes to St. Petersburg “on a mission” (“perhaps, and who knows, maybe indeed I have an intention to teach”) and speaks through parables and stories. Myshkin also emerges as a “Balaam ass” who started to speak. Aglaya, for example, is specifically worried about his “speaking” during the special party at the Epanchins, and the prince confesses: “Well, you have made it so that now I’ll undoubtedly ‘start speaking’ and even... maybe... will brake the vase as well [...]. I’m sure to start speaking out of fear” (*ИИСС* 8; 436). Indeed, as a Balaam ass, the prince started to “speak” and to teach his audience about the meaning of “true” Christ and Christianity. His inability to make a rational choice (Buridan ass), his clumsiness, his igno-

image of the donkey so complex, is its contradictory meanings: a largely negative one in the Ancient Greek mythology (as allegories for human behavior) and a more benign meaning that emerged in the Middle Ages, when the donkey came to be associated with Christianity.

The convergence of Judeo-Christian and folk motifs is already present in the medieval celebrations of the *Feast of the Ass*, which was a by-product of the *Feast of Fools*, a medieval liturgical drama which features a Mass of the Ass at the end of which the priest turns to the congregation and brays three times, and the parishioners bray thrice in response. The church eventually prohibited this practice, although it was preserved in the folk memory and also found its way into literature and philosophy. Incidentally, Nietzsche dedicates an important section in his *Zarathustra* to the *Ass Festival*. It was in Basel, by the Council of Basel in 1431, that *The Feast of Fools* was finally forbidden under severe penalties (an account of this kind of celebration is also related in Victor Hugo's *The Hunchback of Notre Dame*).

Dostoevsky's novel evokes both traditions – the Greco-Roman one portraying donkeys in negative light, and a benign Judeo-Christian tradition, in which the donkey might even represent a Christ-figure, an image of suffering, patience, humility, and burden. In its derogatory meaning, a reference to a donkey appears not only in Lizaveta Prokofievna's allusion to Apuleius, but it also resurfaces when Ferdyshenko mentions Krylov's fable, *Lev sostarivshiisia* ("A Lion Grown Old"), which this self-appointed fool dubs, "A Lion and a Donkey" (*Lev da Osel*), perhaps, hinting at Myshkin's first name, Lev.⁵ Ferdyschenko then quickly and readily clarifies that he does not view himself as a "lion," but rather as an "ass" ("А я, ваше превосходительство, – Осел").

The image of the donkey in the novel is not only loaded with both Greco-Roman and Judeo-Christian symbolism, but also refers to man's dual nature, a theme parodically anticipating the novel's discussion of Jesus' dual nature in Holbein's *Christ in the Tomb*. Apuleius's Lucius, a man turned into a donkey, must survive his adventures before regaining his human shape. He must redeem himself, be "resurrected" to his human nature, and become a true servant of the goddess Isis. This story of conversion is rooted in the duality of man as both human and beast. While externally a donkey, Lucius retains the soul of a human.

rance, and at the same time his wisdom, reflect various other aspects of his "asininity". For an image of the donkey in cultural mythology, see also Jean-Michel HENNY, "The Philosophical Donkey (L'Âne Philosophe)", *The Philosopher*, Vol. 101, No. 2, Special Donkey Edition, <http://www.the-philosopher.co.uk/2013/09/the-philosophical-donkey-2014.html>).

5 Krylov's fable is a reworking of La Fontaine's version of *A Lion Grown Old* by Phaedrus who was retelling the Aesop's fables.

Questions, therefore, arise as to what is the relationship between human-mind and animal-body? What is an animal? What does it mean to be human? Is a donkey only an animal? Is man only a man or also a donkey? Similarly, Holbein's painting raises questions about the duality of Jesus' nature, questions that are central to the novel: is Holbein's Christ only a dead man or also God? Is Dostoevsky's Christ figure (understood as a perfect man) merely a donkey?

The link between the beast of burden and Christ may seem strenuous. Yet there are frequent references to donkeys, as a symbol of meekness, servitude, and humility, associated with Christ's passion, and, as noted above, with the celebrations of the *Feast of the Ass*, a commonly known celebration in Medieval times. Significantly, much later, Robert Bresson's film *Au hazard Balhazar* (1966), inspired by Dostoevsky's *Idiot* (and in particular by the significance of the donkey in the beginning of the novel), draws on Christological motifs, associated with the donkey.⁶ Dostoevsky weaves together references to a donkey and Christ as he portrays his asinine hero, Prince Myshkin, as both a "donkey" and a Christ figure. In Dostoevsky's novel, both the image of the donkey as a "kind and useful man" and of Christ as portrayed by Holbein, raise the question of the dual nature of both a man and of Jesus.

The image of the donkey may be marginal in Dostoevsky's novel, yet it illuminates aspects of Myshkin's idiocy and its Christological symbolism and its ambiguity. In fact, it is also worth mentioning that the famous satire, *The Ship of Fools*, by Sebastian Brant was published in Basel and was illustrated with woodcuts, many of which feature donkeys. (Some of the woodcuts may have been created by A. Dürer who worked in Basel as a woodcut designer for publishers).⁷ The bray of the donkey that awakens prince Myshkin in Basel is merely an oblique, humble hint at the prince's own "asininity," combining foolishness (idiocy) with Christological connotations. In the end, the "perfectly beautiful man" collapses under the impact of the burden he has to carry, and slips back into idiocy, going through a tragic and reverse metamorphosis. Like Lucius the ass Myshkin tries to interfere in human affairs with miserable re-

6 Indeed, the religious symbolism of a donkey culminates, perhaps, in Robert Bresson's film, *Au Hazard Balhazar* (1966), which amalgamates the symbolic meaning of the donkey as carrier of the burden of human sins on his back, a film that is inspired by both Apuleius *The Golden Ass* and Dostoevsky's *The Idiot*. In his film, Bresson depicts what it means to be a "pure and good" animal, or paraphrasing Dostoevsky's project of portraying a "perfectly beautiful man", what it means to be "a perfectly beautiful animal", an innocent donkey.

7 One of the woodcuts, *Of the Mutability of Fortune* (the original attributed to Albrecht Dürer), depicts the wheel of fortune with three fools at various stages of transformation between man and ass. The depictions of men transforming into donkeys show a link between the trope of asinine transformation and folly.

sults, but unlike Apuleius' protagonist who leaves his ass condition behind, is restored to his human image and experiences a religious conversion (symbolically, his name signifies "light," from Latin *lux*), Myshkin does not achieve redemption and sinks into "darkness," back into the chaos of mental disorder. This image of the unresponsive and recognizing-no-one Myshkin, over whose body Elizaveta Prokofievna sheds her Russian tears as in a Pieta of sorts, emerges as a counterpart to the spectator's contemplation of Jesus' rotting body in Holbein's painting. Is a resurrection possible? Lucius might be restored to his human nature, but could Myshkin be restored to sanity? Could Holbein's Christ rise from the dead?

2. *Is a Donkey More than a Donkey and an Idiot More than an Idiot?*

In the same chapter in which Myshkin tells the story of a donkey and makes his first reference to Holbein's painting, he is not only implicitly compared to a donkey, but is also referred to as an "idiot," a "child," a "babe," an "eccentric," or an "oddball" (*chudak*), and a "philosopher". Each appellation in itself seems to be inadequate in describing Myshkin, but they all converge in a surplus of meaning, that the title of the novel fully conveys. All these appellations – a donkey, a child, oddball, and philosopher – are intricately interconnected, and elucidate various aspects of Myshkin's "idiocy".⁸

A great deal has been written about Dostoevsky's use of the term "idiot".⁹ As it has been pointed out, the term "idiot" is derived from Greek ἰδιώτης and Lat-

8 Idiocy understood as stupidity corresponds to the ass's derogatory connotations. The idiot's "childishness" points to his delayed puberty and physiological development, a form of mental retardation. In his analysis of Giordano Bruno's *The Cabala of Pegasus* (*Cabala del cavallo pegaseo*), Nuccio Ordine points out "the semantic common ground of the triad ('asininity', 'madness', 'ignorance') and its counterpart "triad", by quoting Bruno: "Have you never heard that madness, ignorance, and asininity in this world are wisdom, learning, and divinity in the other?" (ORDINE, *Op. cit.*, 33).

9 There have been various interpretations of the way we should understand the term as used in the novel, including its etymological Greek roots and the concept of holy foolishness. See СТЕПАНЯН, *Op. cit.*, pp. 137-138 among many others. See also Harriet MURAV, *Holy Foolishness: Dostoevsky's Novels and the Poetics of Cultural Critique* (Stanford: Stanford U Press, 1992), p. 89. Of all the possible meanings of the word 'idiot', one that is connected with its original meaning as a layman, that is, an ordinary simple person, is the most relevant to my analysis (See a useful article by A. Kunil'skii: Андрей Е. КУНИЛЬСКИЙ, "О христианском контексте в романе Ф.М. Достоевского «Идиот»", in *Проблемы исторической поэтики*, вып. 5, 1998, с. 392-408).

in *idiota*, that is, “ordinary person, layman”, a person not holding a public office; but it acquired its derogatory connotations only centuries later. Yet, as late as the 15th century, an influential German Neoplatonic thinker, Nicholas of Cusa, in his famous *Idiota* dialogues (*Idiota de sapientia*, *Idiota de mente*, *Idiota de staticis experimentis*) presents his Idiot as a wise, though unschooled, layman who acquires wisdom by his insight and higher intelligence rather than by reading books.¹⁰ Cusanus’ *idiota* emerges as a philosopher, although “without knowledge of books”, in opposition to his more schooled interlocutors, the scholastic Philosopher and the humanist Orator. Cusanus thus introduces a contrast between the human capacities of *ratio* and *intellectus*. *Ratio* is our capacity for thinking, using concepts and judgments. *Intellectus*, by contrast, is a direct intellectual vision, a way to grasp the object by intuition. The distinction between the two types of reason has a long tradition and goes back to Plato’s analogy of the divided line with the notion of *noesis* (philosophical understanding) as higher than *dianoia* (mathematical understanding), a concept that is echoed in Aristotle and in neo-Platonism and discussed by Augustine who also refers to *intellectus* (incorporeal reason that is above the human mind) and *ratio* (conceptual knowledge) as a higher and lower reason, respectively.¹¹

The concept of the two intellects is alluded to in Dostoevsky’s *The Idiot*. Whatever the source of Aglaya’s ideas about the two intellects may be, she refers to Myshkin’s particular kind of “intelligence” as a form of medieval “learned ignorance”:

...and if they say your mind... that is, that you’re sometimes sick in your mind, it isn’t fair; I’ve decided and argued about it, because though you are in fact sick in your mind (you won’t, of course, be angry at that, I’m speaking from a higher point), the main mind in you is better than in any of them, such as they would never even dream of, because *there are two minds: the main one and the non-main one*” [ПОТОМУ ЧТО ЕСТЬ ДВА УМА: ГЛАВНЫЙ И НЕГЛАВНЫЙ]» [emphasis is mine – SE] (*ИСС* 8; 356).

10 All of these dialogues, *The Layman on Wisdom*, *The Layman on Mind*, and *The Layman on Experiments done with Weight-Scales*, were written in 1450. An interest in Cusanus’ work was reawakened in the end of the 19th century, and in Russia was stimulated by Vladimir Soloviov. Some considered Cusanus’ work and in particular his concept of *docta ignorantia*, as anticipating Kant’s ideas about the limits of reason.

11 See K. M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect: A Case Study in Fifteenth-Century Fides-Ratio Controversy*. Brill Studies in Intellectual History; 225 (Leiden: Brill, 2014), p. 9.

Myshkin is an unschooled layman (his only skill is a practical one, calligraphy), but he is also presented as a philosopher of sorts. “You are a philosopher and came over to teach us,” says Adelaida during their first meeting at the Epanchins, and Myshkin seems to agree: “Perhaps, you are right [...]. I am indeed a philosopher, perhaps, and who knows, it may be indeed that I have an intention to teach” (*IICC* 8; 51). Myshkin is presented as a wise man-philosopher who, as an ancient *idiota*, is an outsider in the world of the polis, but who embodies important virtues of humility, tolerance, and deeper understanding associated with the theological tradition of *docta ignorantia* and some of the “philosophical” qualities of a donkey.¹²

Whether Dostoevsky’s novel is a “novel about a Christian” (Роман о христианине), about a “perfectly beautiful man”, or the prince-Christ (“князь-Христос”), it is obvious that these concepts – Christianity, Christ, and perfect beauty – evolve into a portrait of an “idiot”, and are understood in a peculiar way, incorporating Myshkin’s traits as both a philosopher and a donkey. Although Dostoevsky follows Renan in portraying the Jesus-type as an ordinary man, unlike Renan, Dostoevsky is not as interested in the historical Jesus, as in the *psychological type* of Jesus, that is, precisely the topic that will later interest Nietzsche, who thinks that only Dostoevsky properly understands this type. In this interpretation – for both Dostoevsky and Nietzsche, if Jesus is only a man, then he has to be an “idiot” of sorts. On that point, Dostoevsky and Nietzsche seem to agree. In what follows, I will consider how Nietzsche, who also draws on the original meaning of the word “idiot” in his discussion of Jesus, may offer a useful and insightful interpretation of Dostoevsky’s concept of “idiocy” as it is depicted in his novel.

3. *On the footsteps of Dostoevsky: Nietzsche’s Jesus as Idiot*

Dostoevsky visited Basel, a town in which he saw Holbein’s painting that became the central image of the novel, in 1867. Basel may have been the inspiration for much of the novel’s symbolism. Only two years later, Nietzsche moved to Basel for a decade, to teach at the university, and most likely he also saw Holbein’s painting, which must have confirmed his revelation about the death of God, formulated in “The Parable of the Madman”: “Do we hear nothing yet of the noise of the gravediggers who are burying God? Do we smell nothing yet

12 Giordano Bruno, for example, associates donkeys with true philosophy (The donkey, ‘presents himself as an example of humility and tolerance, essential virtues in science and wisdom’). See, ORDINE, *Op. cit.*

of the divine putrefaction? For even gods putrefy! God is dead!”¹³ Basel might also have provided Nietzsche information about the Feast of the Ass and awoken his interest in the image of the donkey. Whether or not Dostoevsky and Nietzsche were inspired by similar sources, they both were interested in Jesus the man and both conceived of him as a type of “idiot.”¹⁴

Comparative images of Christ in Dostoevsky and Nietzsche have received substantial critical attention.¹⁵ Most recent scholarship leaves little doubt that Nietzsche’s iconoclastic text *Antichrist* (or *Anti-Christianity*) reveals his familiarity with *The Idiot*. Nietzsche’s discussion of Jesus offers an insightful interpretation of Dostoevsky’s concept of “idiocy”. I will trace the connection between Jesus, Don Quixote, and Kant in Nietzsche’s notion of an “idiot” and then consider how Nietzsche’s reading of Dostoevsky may help us better understand Dostoevsky’s “perfectly beautiful man”.

The following are several key references from Nietzsche that have provoked discussion among Dostoevsky and Nietzsche scholars, and that confirm Nietzsche’s familiarity with *The Idiot*:

13 Friedrich NIETZSCHE, *The Joyous Science*. Trans. and ed. by R. Kevin Hill (New York: Penguin Books, 2018), p. 134.

14 There has been a lively polemic concerning Nietzsche’s familiarity with *The Idiot*. Some scholars support and others refute the view that Nietzsche may have read *The Idiot* prior to his composition of *The Anti-Christ*. Most recent scholarship, especially Paolo STELLINO’s book *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism* (Bern: Peter Lang, 2015), validates Kaufmann’s previous conclusions and leaves no doubt as to whether Nietzsche read *The Idiot* (Walter KAUFMANN, *Nietzsche. Philosophier, Psychologist, Antichrist* (Princeton: Princeton University Press, 1974), pp. 107-117). In this essay, I am not interested in the question of “influence” and consider it irrelevant to my discussion. Nor am I interested in following Dmitri Merezhkovsky in outlining how Dostoevsky perhaps preemptively refutes some of Nietzsche’s ideas. Rather, I see Dostoevsky and Nietzsche as two great minds who share an interest in the depths of human psychology and the problem of the existence of God. Reading Dostoevsky and Nietzsche in tandem is intended to put in relief some important aspects of their thought, their affinities and differences.

15 See KAUFMANN, *Op. cit.*, and Edith W. Clowes among many others: Edith CLOWES, *The Revolution of Moral Consciousness: Nietzsche in Russian Literature* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1988), pp. 189-191; ЭДИТ КЛЮС, “Образ Христа у Достоевского и Ницше”, in *Достоевский и мировая культура. Альманах*. № 1 (ч. 1 – 3) (Москва – Санкт-Петербург: Общество Достоевского, 1993), с. 106-131. See also STELLINO’s study *Nietzsche and Dostoevsky*. Some similarities between Prince Myshkin and Nietzsche’s Jesus have been identified by other scholars, although in most cases with little or no conclusions about how these similarities help us to better understand Dostoevsky’s novel.

1. "Monsieur Renan, that buffoon in *psychologicis*, has appropriated for his explication of the type Jesus the two *most inapplicable* concepts possible in this case: the concept of the *genius* and the concept of the *hero*. But if anything is unevangelic it is the concept hero. [...] the incapacity for resistance here becomes morality ('resist not evil!': the profoundest saying of the Gospel, its key in a certain sense), blessedness in peace, in gentleness, in the *inability* for enmity [...]. To make a *hero* of Jesus! – And what a worse misunderstanding is the word 'genius'! Our whole concept, our cultural concept 'spirit' had no meaning whatever in the world Jesus lived in. To speak with the precision of the physiologist a quite different word would rather be in place here: the word 'idiot'".¹⁶

2. "That strange and sick world to which the Gospels introduce us – a world like that of a Russian novel, in which refuse of society, neurosis and 'childlike' idiocy seem to make a rendezvous – must in any case have *coarsened* the type: the first disciples in particular had to translate a being immersed entirely in symbols and incomprehensibilities into their own crudity in order to understand anything at all [...]. One has to regret that no Dostoevsky lived in the neighborhood of this most interesting *décadent*; I mean someone who could feel the thrilling fascination of such a combination of the sublime, the sick and the childish".¹⁷

3. "I know only one psychologist, who has lived in the world where Christianity is possible and a Christ can arise at any moment... That is Dostoevsky. He divined Christ: – and instinctively he has been kept sheltered from conceiving this type with the vulgarity of Renan ... And they believe in Paris that Renan suffers from too many finesses! ... But can one be more wrong than to make out of Christ, who was an idiot, a genius? To mendaciously make out of Christ, who represents the opposite of a heroic feeling, a hero?"¹⁸

16 Friedrich NIETZSCHE, *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*. Trans. by R. J. Hollingdale (New York: Penguin Books, 1990), p. 153.

17 *Ibid.*, pp. 154-155.

18 Posthumous fragment 15[9], spring 1888, titled "Jesus: Dostoevsky": "Jesus: Dostoevsky. Ich kenne nur Einen Psychologen, der in der Welt gelebt hat, wo das Christentum möglich ist, wo ein Christus jeden Augenblick entstehen kann... Das ist Dostoevsky. Er hat Christus errathen: – und instinktiv ist er vor allem behütet geblieben diesen Typus sich mit der Vulgarität Renans vorzustellen ... Und in Paris glaubt man, daß Renan an zu vielen finesses leidet! ... Aber kann man ärger fehlgreifen, als wenn man aus Christus, der ein Idiot war, ein Genie macht? Wenn man aus Christus, der den Gegensatz eines heroischen Gefühls darstellt, einen Helden herauslügt?" (*Digitale Kritische Gesamtausgabe* – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche ed. by Giorgio COLLI and Mazzino MONTINARI; <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,15>).

In the 1888, the time when Nietzsche was writing *The Antichrist*, Dostoevsky's name figures prominently in his letters.¹⁹

Let us consider first how Nietzsche deploys the term 'idiot' in *The Antichrist*. Nietzsche's understanding of the term was informed by the Greco-Roman tradition.²⁰ He draws from antiquity and views a philosopher/ascetic of the type of Socrates and Jesus and later Francis of Assisi to be the highest type of man.²¹ In *The Antichrist*, he applies the word 'idiot' to Jesus in a comparable fashion. He obviously does not mean that Jesus was mentally retarded and stupid, although he insists on his delayed puberty. In fact, he respected Jesus and he even considered him a superior human being, endowed with a "free spirit". Speaking about Jesus, he was primarily interested in what he calls "the psychology of the Redeemer" and thought of Jesus as childish, sickly, and naïve, resulting from his delayed puberty. Jesus' particular physical condition and development resulted, according to Nietzsche, in an "instinctive hatred of every reality".²²

19 Nietzsche starts mentioning Dostoevsky at least since February 1887 (his letter to Franz Overbeck of February 23, 1887, in which he mentions reading *Notes from the Underground*). In his letters, he also mentions reading *The House of the Dead* and *Insulted and Injured*. He frequently emphasizes his appreciation of Dostoevsky. See, for example, his letter to Georg Brandes (October 20, 1888): "And, idiot that I am, I do not even know Danish! I quite believe it when you say that 'in Russia one can come to life again'; any Russian book – above all, Dostoevski (translated into French, for heaven's sake not German!!) – I count among my greatest moments of pleasurable relief". In another letter to Brandes (November 20, 1888) he writes of Dostoevsky again: "I completely believe what you say about Dostoevski; I prize his work, on the one hand, as the most valuable psychological material known to me – I am grateful to him in a remarkable way, however much he goes against my deepest instincts. Roughly as in my relation to Pascal, whom I almost love because he has taught me such an infinite amount – the only logical Christian". *Selected Letters of Friedrich NIETZSCHE*. Ed. and tr. by Christopher MIDDLETON (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), pp. 317, 327.

20 In his discussion of Nietzsche, Martin Dibelius (who is quoted by many scholars in later studies) suggests that the original Ancient Greek meaning of the word 'idiot' as a private man in opposition to the man of the polis, is relevant to Nietzsche's concept of an idiot: Martin DIBELIUS, "Der 'psychologische Typus des Erlösers' bei Friedrich Nietzsche", in *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Jahrgang 22, Heft 1, 1944 (Halle: Max Niemeyer Verlag), S. 65-67. In 1938 Karl Jaspers pointed out that "Nietzsche meant idiot in the same sense in which Dostoevsky calls his Prince Myshkin an idiot" (Karl JASPERS, *Nietzsche and Christianity* (Chicago: Henry Regnary, 1961), p. 22). On Nietzsche's Jesus see also Ronald A. CARSON, "Nietzsche's Jesus", *CrossCurrents*, Winter 1971, Vol. 21, No. 1, 20th Anniversary Issue, pp. 39-52.

21 KAUFMANN, *Op. cit.*, n. 405.

22 NIETZSCHE, *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, pp. 152-153.

Nietzsche also uses the term ‘idiot’ not only to explain some psycho-physiological aspects of Jesus’ personality but in opposition to the concepts of ‘hero’ and ‘genius’ advanced by Renan.²³ He insists that historical Jesus was not a revolutionary (against the Roman Empire), and was completely ignorant of the global political order, very much like ancient *idiota*:

Such a symbolist *par excellence* stands outside of all religion, all conceptions of divine worship, all history, all natural science, all experience of the world, all acquirements, all politics, all psychology, all books, all art, – his ‘knowledge’ is precisely the *pure folly* of the fact *that* anything of this kind exists. He has not so much as heard of *culture*, he does not need to fight against it – he does not deny it... The same applies to the *state*, to society and the entire civic order, to *work*, to war – he never had reason to deny ‘the world’, he had no notion of the ecclesiastical concept ‘world’... Denial is precisely what is totally impossible to him.²⁴

Jesus’ “ethics”, according to Nietzsche, are based on what he intuited to be a blessed state of kingdom of heaven in one’s soul. He is a natural philosopher of sorts, unbound by any dogma: “He speaks only of the inmost thing: ‘life’ or ‘truth’ or ‘light’ is his expression for the inmost thing- everything else, the whole of reality, the whole of nature, language itself, possesses for him merely the value of a sign, a parable [eines Gleichnisses]...”²⁵ Thus, Nietzsche views Jesus as a “great symbolist” who accepted only “inner realities as realities”, and who was as such an “anti-realist”.²⁶

What further complicates the matter is that in the same work Nietzsche also refers to Kant as an “idiot”. Moreover, it is to Kant that he applies this term

23 It has also been said that Nietzsche considered Jesus an idiot from a psycho-physiological point of view, that is, he believed Jesus had “delayed puberty” that “belongs to the type of certain epileptoid neuroses”. See STELLINO, p. 114.

24 NIETZSCHE, *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, p. 157.

25 *Ibid.*, pp. 156-158.

26 Nietzsche speaks about Jesus’ “instinctive hatred of every reality” as stemming from a “morbid susceptibility of the *sense of touch*”: “a flight into the ‘ungraspable’, into the ‘inconceivable’, as antipathy towards every form, every special and temporal concept, towards everything firm, all that is custom, institution, Church, as being at home in a world undisturbed by reality of any kind, a merely ‘inner’ world, a ‘real’ world, an ‘eternal’ world.... The Kingdom of God *is within you*” (*Ibidem*, p. 153). Some scholars also pointed out that Nietzsche used the term in the sense of an aberration, an exception, someone who cannot be imitated (Uwe KÜHNEWEG, “Nietzsche und Jesus-Jesus bei Nietzsche,” *Nietzsche-Studien*, 1986, vol. 15, S. 382-397).

even before applying it to Jesus. Why would Nietzsche choose this particular appellation in respect to Jesus and Kant in one relatively short text, if they had nothing in common? To be sure, the question is not about the similarity of their personalities, but rather about a set of ideas and approaches to life that they represent. I believe he criticizes Kant for the same traits he sees in Jesus, and Nietzsche views both of them as decadents and anti-realists. He censures Kant for two main failings: his subversion of reality (or even hatred of reality) and his Christian sense of morality as universal duty. He thus outlines his reasons for calling Kant an idiot:

Kant's categorical imperative should have been felt as *mortally dangerous!*... and that nihilist with Christian-dogmatic bowels understands joy as an *objection*... What destroys more quickly than to work, to think, to feel without inner necessity, without a deep personal choice, without *joy?* as an automaton of 'duty'? It is virtually a *recipe* for *décadence*, even for idiocy... Kant became an idiot.²⁷

In other words, Kant's tendency to turn reality into appearance and his moralism lead to the Christ-like decadence and "idiocy": "The erring instinct in all and everything, *anti-naturalness* as instinct, German *décadence* as a philosophy – *that is Kant!*"²⁸ He claims that Kant uses reason against reason itself: "One had made of reality an 'appearance'; one had made a completely fabricated world, that of being, into reality... Kant's success is merely a theologian's success."²⁹ In other words, Kant, according to Nietzsche, constructs an intellectual loophole with his utilitarian use of reason for rescuing faith. Furthermore, Kant's problem, in Nietzsche's reading, is that he inherits Christian morality and Christian anti-intellectualism: "Christianity also stands in opposition to all *intellectual* well-constitutedness – it *can* use only the morbid mind [kranke Vernunft] as the Christian mind, it takes the side of everything idiotic".³⁰ Thus, as we see, some of Nietzsche's charges against Kant are similar to those he advances against Jesus: decadence, hatred of reality, and an attack on life. Both Jesus and Kant exhibit, according to him, certain naïve anti-intellectualism:

Finally Kant, in his 'German' innocence, tried to give this form of corruption, this lack of intellectual conscience, a scientific colouring with the concept of 'practical reason': he designed a reason specifically for the case in which one was

²⁷ NIETZSCHE, *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, p. 134.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 133.

³⁰ *Ibid.*, p. 181.

supposed not to have to bother about reason, namely when morality, when the sublime demand ‘thou shalt’ makes itself heard.³¹

Nietzsche also attributes to Kant a naïve messianic fervor to save the world and “priestly” mentality.³² This theoretician of the sublime, a moralist, an “innocent” anti-intellectual and hater of reality, a decadent, and moral theologian, emerges in Nietzsche’s critique as rather similar to Jesus, who is, in Nietzsche’s words a “mixture of sublimity, sickness, and childishness”. His *Anti-Christ* is as much against Christ as it is against Kant, an Anti-Kant.

Nietzsche calls Jesus a “holy anarchist” and refers to Kant as “that Nihilist, with his bowels of Christian dogmatism”, thus juxtaposing the undogmatic life of Jesus to Kant’s priestly dogmatism.³³ Most curiously, Jesus is also the one, who could have been sent, according to Nietzsche, – of all places!!! – to a distant part of Russia, that is, to Siberia (most likely the choice of the location was inspired by Dostoevsky³⁴): “This holy anarchist who roused up the lowly, the outcasts and ‘sinners’, the *Chandala* within Judaism to oppose the ruling order – in language which, if the Gospels are to be trusted, would even today lead to Siberia – was a political criminal, in so far as political criminals were possible in an *absurdly unpolitical* society”.³⁵ Overall, Nietzsche’s portrayal of Jesus’ “idiotcy” is consistent with the ancient and medieval meaning of the idiot as a lay-

31 *Ibid.*, p. 135.

32 “If one considers that the philosopher is, in virtually all nations, only the further development of the priestly type, one is no longer surprised to discover this heirloom of the priest, *self-deceptive fraudulence*. If one has sacred tasks, for example that of improving, saving, redeeming mankind – if one carries the divinity in one’s bosom, is the mouthpiece of an otherworld imperative, such a mission already places one outside all merely reasonable valuations” (*Ibid.*, p. 135). In *On the Genealogy of Morals*, Nietzsche also writes about Kant’s naiveté, “the naiveté of the a country vicar”. Friedrich NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*. Tr. Douglas Smith (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 84.

33 About Nietzsche’s criticism of Kant’s “priestly” dogmatism, see Paul S. LOEB, “Nietzsche’s Critique of Kant’s Priestly Philosophy”, in *Nietzsche and The Antichrist: Religion, Politics, and Culture in Late Modernity*, ed. by Daniel CONWAY (London: Bloomsbury Academic, 2019), pp. 89-116.

34 Not only Nietzsche undoubtedly knew about Dostoevsky’s prison term in Siberia and, in general, about this notorious place of exile in Russia, but Siberia is comically mentioned in the very opening of *The Idiot* as a proper place of exile for the crime of blasphemy. As Rogozhin tells the story of his brother cutting off the gold tassels from the funeral brocade cover on his father’s coffin, he suggests he could be sent to Siberia for this crime of “blasphemy”. Lebedev eagerly agrees: “A blasphemy! A blasphemy!” the clerk agreed at once. ‘And for this to Siberia?’ ‘To Siberia, to Siberia! Strait off to Siberia!’” (*ITCC* 8; 10).

35 NIETZSCHE, *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, pp. 151-152.

man who taught only through practical example, through his own way of living well (without resentment), one who disregarded the moral authority and “learned knowledge” and lived from inner convictions.

Nietzsche’s interpretation of Jesus seems to be a fairly accurate description of Prince Myshkin. Nietzsche’s notion that “Christianity stands in opposition to all *intellectual* well-constitutedness” echoes Dostoevsky’s portrayal of Myshkin’s “non-main mind” in Aglaya’s definition. However, for Nietzsche, this “idiotcy” has a much more negative connotation than for Dostoevsky, because he views any form of sickness as detracting from life. “Christian condition, ‘faith’ for Nietzsche “*has to be a form of sickness*”.³⁶

An excellent and sensitive reader, Nietzsche found in Dostoevsky a congenial mind and he divined the very essence of Dostoevsky’s project, that is, a portrait of the human type of Jesus placed within contemporary life; an idiot understood in the sense of a lay philosopher, and a Christian as a fundamentally sick mind, even when this mind might be a higher mind. Yet this kind of mind is incompatible with the reality of the so-called real world. The disintegration of Myshkin’s *ratio* is the only possible outcome for this type of man, trying to live only by his “higher reason”, or with his “main mind” (*glavnyi um*), as Aglaya suggests.

4. *A Comic Knight and a Lofty Idiot*

Neither Dostoevsky, nor Nietzsche called Cervantes’ foolish knight an idiot explicitly, yet their respective interpretations of Jesus’ “idiotcy” are contaminated by their views of Don Quixote. Both viewed him as a kind of a failed Jesus figure, and both lamented the satirical portrayal of Cervantes’ lofty “anti-realist”, although perhaps for slightly diverging reasons. Their respective attitudes toward Don Quixote provide an important additional dimension to their interpretations of the human type of Jesus as idiot. Neither writer interpreted Cervantes’ novel as simply a satire on the harmful effects of the books of chivalry, but rather were affected by a strange and disturbing aspect of the novel’s ridicule of its brave idealist.

Is not Don Quixote a perfect “idiot” in a sense similar to the one employed by Dostoevsky in respect to Myshkin and by Nietzsche in respect to Jesus? After all, it is not a coincidence that in his portrayal of Myshkin, Dostoevsky was inspired both by Don Quixote and by Jesus, and that an image of Christ

³⁶ *Ibid.*, p. 181.

as a perfectly beautiful man, converges in his imagination with Don Quixote. In fact, Dostoevsky was not unique in conflating the idealized image of Don Quixote with the humanized image of Christ, a tendency widely exhibited by the Romantics.³⁷ Even Turgenev, in his interpretation of Don Quixote as “useful to humanity”, links his fate with that of Christ.³⁸

Yet what is it that makes Don Quixote, who also exemplifies the mixture of “the sublime, the sick, and the childish” (the same qualities that Nietzsche attributes to Jesus and that also apply to Myshkin) different from Dostoevsky’s and Nietzsche’s “idiots”? Is Don Quixote’s madness similar to Myshkin’s and Jesus’ “idiocy”? Not completely. The main difference is that as opposed to Myshkin and Nietzsche’s Jesus, Don Quixote is more consistently comic and ridiculous, but also more “heroic”. Dostoevsky himself pointed out this difference, saying, in *The Notebooks for The Idiot*, that Myshkin “is not comical but does have another charming quality: he is *innocent*” (*ICC* 9; 239). Nietzsche’s Jesus is not a comic figure either. Why did both Dostoevsky and Nietzsche disregard the satirizing of Don Quixote?

37 On the romantics’ converging of Don Quixote and Christ, see Eric J. ZIOLKOWSKI, *The Sanctification of Don Quixote. From Hidalgo to Priest* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1991), pp. 106-107. As Ziolkowski comments: “The Romantics’ elevated, idealized image of Don Quixote corresponded in one other way to the demythologized, humanized image of Christ that emerged with the quest for the historical Jesus: as Jesus’ alleged ‘enthusiasm’ was viewed in a neutral light by Strauss and later construed in positive terms by Renan and Seely, so did that same quality come to be revered in Don Quixote” (*Ibid.*, p. 106). Ziolkowski concludes: “With the Romantic elevation and idealization of Don Quixote, together with the demythologization and humanization of the historical Jesus, and the Romantic tendency to imagine Jesus in aesthetic terms, the evolving conceptions of the savior and the knight in the early nineteenth century became analogous on three prominent points: both figures were perceived as pure idealists, both were viewed as epitomizing the poetic imagination, and both were admired for their enthusiasm, a quality revered in its association with poetic inspiration” (*Ibid.*, p. 107).

38 Ziolkowski observes this link in his study *The Sanctification of Don Quixote*, p. 112. He comments: “Prior to Turgenev, the only person who compared Don Quixote to Christ was Kierkegaard, who was not known in Russia. Turgenev’s comparison (implied by the allusion to the Pharisees) may have suggested the idea to Dostoevsky. Indeed, Turgenev’s essay closes with the praise for Don Quixote as ‘the most splendid Beauty’, precisely the criterion on which Dostoevsky’s comparison is based” (pp. 120-121).

Let us briefly recall Dostoevsky's view of Don Quixote.³⁹ In his often-quoted letter to Sofia Ivanova of January 1868, Dostoevsky explicitly links Jesus to Don Quixote:

The main thought of the novel is to portray a positively beautiful man. There is nothing more difficult than this in the world, and especially at this time [...]. The beautiful is the ideal, but the ideal, neither ours nor that of civilized Europe, is far from being perfected. On earth there is only one positively beautiful person – Christ, so that the appearance of this immeasurably, infinitely beautiful person is, of course, an infinite miracle in itself... of the beautiful characters in Christian literature, Don Quixote is the most finished. But he is beautiful only because at the same time he is also comic [...]. I have nothing similar, nothing decidedly, and therefore I am terribly afraid that it will be a positive failure [...]. The novel is called *The Idiot* (*ИИСС* 28; 51).

Thus, the concept of the “positively beautiful person”, of Christ, of Don Quixote, and of an “idiot” seem to be conflated in this letter, which points to Dostoevsky's concept of “idiocy” being closely connected with his view of both Don Quixote and Jesus. Moreover, while Cervantes' character is “beautiful”, he is beautiful because he is at the same time “also comic”. Dostoevsky's character, by contrast, for the most part, is not comic, although he is an “idiot”. Curiously, Dostoevsky sees Don Quixote's failing precisely in the lack of some of the qualities that Renan attributes to his Jesus, that is, genius:

Man will not forget to take this *saddest* of all books with him to God's last judgment... He will point to the fact that man's most sublime beauty, his most sublime purity, chastity, ingenuousness, gentleness, courage, and, finally, his most sublime intellect – all these often (alas, all too often) come to naught, pass without benefit to humanity, and even become an object of humanity's derision simply because all these most noble and precious gifts with which man is often endowed lack but the very last gift – that of *genius* to put all the wealth of these gifts and their power to work and to direct it along a path of action that is truthful, not fantastic and insane, so as to work for the benefit of humanity! But

39 The role of Cervantes and of Don Quixote for Dostoevsky received a lot of critical attention. My task here is not to repeat and analyze the multiple allusions that Dostoevsky makes to Don Quixote and which were diligently analyzed by various scholars (T.V. Zakharova, Iu. Mann, Vsevolod Bagno among many others). Rather I would like to focus on the comparative interpretation of Don Quixote by Dostoevsky and Nietzsche in the context of their interest in the human type of Jesus.

genius, alas, is given out to the tribes and the peoples in such small quantities and so rarely that the spectacle of this malicious irony of fate that so often dooms the efforts of some of the noblest of people and the most ardent friends of humanity, to scorn and laughter and to the casting of stones solely because these people, at the fateful moment, were unable to discern the true sense of things and so discover their *new word* – this spectacle of the needless ruination of such great and noble forces actually may drive a friend of humanity to despair, evoke not laughter but bitter tears and embitter his heart, hitherto pure and believing, with doubt... (*ITCC* 26; 25)

Dostoevsky points here not only to the lack of genius in Don Quixote, but to the “scorn and laughter” that this lack of genius may generate, and thus may even lead humanity to doubt and despair, undermining humanity’s faith in the ideals. With the exception of his lack of genius, Don Quixote for Dostoevsky is a “perfectly beautiful man”, in many ways similar to Renan’s humanized Jesus, whom Renan calls “a perfect idealist” (*idéaliste accompli*) and a “sublime person”, in whom “is condensed all that is good and lofty in our nature”.⁴⁰ It is important to recall here that the notion of Jesus as a “perfect man” and of Don Quixote as a “perfect man” was part of the Romantic ethos.⁴¹ Don Quixote, similar to Jesus, is an enthusiast, pure in heart, endowed with a lofty and poetic nature and a utopian vision, but as opposed to Jesus, he is a comic figure. That is why in his *Diary of a Writer* Dostoevsky comments on Cervantes’ novel as the “saddest” book in world literature and as one conveying a “bitter irony”:

In the whole world there is no deeper, no more powerful literary work. This is, so far, the last and greatest expression of human thought; this is the most bitter irony that a man is capable of expressing. And if the world were to come to an end, and people were asked somewhere: “Did you understand your life on earth, and what conclusion have you drawn from it?” – man could silently hand over *Don Quixote*: “Here is my inference from life. – Can you condemn me for it?” (March 1876, *ITCC* 22; 92)

Although Don Quixote for Dostoevsky represents the best experiment in “Christian literature” in portraying a “perfectly beautiful man”, in his own liter-

40 Ernest RENAN, *Life of Jesus* (New York: Carleton Publisher, 1863), pp. 141, 375.

41 For a discussion of Jesus’ and Don Quixote’s portrayals by the romantics, see ZIOLKOWSKI, *Op. cit.* Ziolkowski quotes Emerson referring to Jesus as “the perfect man” and Sismondi’s perception of him as “*homme accompli*” (ZIOLKOWSKI, pp. 104, 108).

ary experiment he goes further: he wants to find the ways to portray this kind of man (положительно прекрасный человек) without making him comic and without making him a romantic hero, or a “genius”.⁴²

Nietzsche’s view of Don Quixote is unexpectedly close to that of Dostoevsky. His attitude toward Don Quixote offers a peculiar twist to his concept of idiocy and Jesus. In his *On the Genealogy of Morality*, Nietzsche comments on the cruelty that infuses human culture, and observes:

It was impossible to conceive of a noble household without a creature upon whom one could vent one’s malice and cruel teasing without a second thought (– remember, for example, Don Quixote at the court of the Duchess: today we read the whole *Don Quixote* with a bitter taste in our mouths, almost with a sense of torture, and so would seem very alien, very inscrutable to its author and his contemporaries – they read it with the best of all consciences as the most cheerful of books, they almost laughed themselves to death over it).⁴³

Thus Nietzsche makes it clear that although for Cervantes and his contemporaries, Don Quixote may be a comical fool, and they do not find beauty or genius in this knight of illusion, Nietzsche’s own attitude of Don Quixote is more complex and ambivalent. What does he mean by a “bitter taste in the mouth” provoked by the reading of *Don Quixote*? This “bitter taste” obviously results from Cervantes making the reader laugh at his idealist. Although Don Quixote might be laughable in his pursuit of illusion, his integrity and his readiness to sacrifice his life for the sake of ideals is a quality that Nietzsche admires. Moreover, this is the quality that Don Quixote shares with Nietzsche’s Jesus. Nietzsche unites them through their suffering. In *Dawn*, in section 114, “On the sufferer’s knowledge”, Nietzsche clearly joins Jesus and Don Quixote:

The condition of the infirm who are tormented terribly and for a long time by their suffering and whose minds nonetheless remain unclouded is not without value with regard to knowledge – quite apart from the intellectual benefits that come with every profound solitude, every sudden and licensed release from all duties and customs. From within his condition the heavy sufferer looks *out* into things with a terrifying coldness: for him all those little deceitful enchantments in which things usually swim when regarded by the healthy eye

42 “Of all the beautiful characters in Christian literature, the most accomplished is Don Quixote” (*ICC* 28; 251).

43 NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, pp. 47-48.

disappear: in fact, even he himself lies before himself void of flesh and hue. Supposing that until that point he was living in some sort of dangerous fantasy world: this supreme sobering up through pain is the means to tear him out of it: and perhaps the only means. (It is possible that the founder of Christianity encountered this on the cross: for the bitterest of all utterances – “My God, why hast thou forsaken me!” – understood in the full profundity with which it should be understood, bears witness to universal disappointment and enlightenment as to the delusion that was his life; in the moment of supreme agony he became clairvoyant regarding himself, just as did, according to the writer the poor dying Don Quixote).⁴⁴

Thus, both Jesus and Don Quixote are awakened from a “dangerous fantasy world” through suffering. Yet, although Nietzsche does not endorse Don Quixote’s and Jesus’ living in the “dangerous fantasy world” and views their final “enlightenment” as “sobering”, he still respects their uncompromising strivings for their ideals. Yet as Walter Kaufmann points out, “Nietzsche loved Don Quixote and tended to identify himself with him.”⁴⁵ Kaufmann mentions Nietzsche’s reverence for classical antiquity as, in Nietzsche’s own words, “a magnificent example of Don Quixotism: and that is what all philology is at best [...]. One imitates a mere chimera [...] which has never existed”.⁴⁶ Why would this fool and madman living entirely in the fictitious world and representing a peculiar mixture of sublime and bathetic, be attractive to Nietzsche? Similar to Jesus, as long as he adheres to his own illusions, he is true to himself. Thus, ironically, Nietzsche views Don Quixote’s final “enlightenment” before his death as the greatest betrayal of his hero by Cervantes: “Cervantes could have fought the Inquisition, but he preferred to make his victims, i.e., the heretics and idealists of all kinds, look ridiculous [...]. Yes, he does not even spare his hero the dreadful illumination about his own state at the end of his life...”⁴⁷ That is why he thinks the book must be considered as “the decadence of Spanish culture” and “a national misfortune”.⁴⁸ By contrast, Don Quixote in his

44 Friedrich NIETZSCHE, *Dawn. Thoughts on the Presumptions of Morality*. Tr. by Brittain Smith (Stanford: Stanford U Press, 2011), pp. 82-83.

45 KAUFMANN, *Op. cit.*, p. 71. On Nietzsche and Don Quixote, see also a very useful article by Rolando PÉREZ, “Nietzsche’s Reading of Cervantes’s ‘Cruel’ Humor in *Don Quijote*”, *eHumanista* vol. 30, 2015, pp. 168-175.

46 Cited in KAUFMANN, *Op. cit.*, p. 71.

47 *Ibid.*

48 *Ibid.* Kaufmann further cites another Nietzsche’s note: “Mankind is ever threatened by this ignominious *denial of oneself* at the end of one’s striving” (*Ibid.*).

pre-renouncement stage might be a fool and a madman, but he is a heroic fool. Nietzsche never calls Don Quixote an idiot as he does Jesus. Yet both Jesus and Don Quixote represent for Nietzsche the uncompromising pursuit of higher aspirations. In the honesty of his delusion, Don Quixote appears to be closer to Jesus than Kant, who constructs, according to Nietzsche, an intellectual loop-hole with his utilitarian use of reason for rescuing faith.

As opposed to Renan, who considers the human type of Jesus as “hero” and “genius” and as opposed to Cervantes, who portrays his own innocent idealist as a fool to be laughed at, Nietzsche’s Jesus might be unheroic, a “mixture of sublimity, sickness, and childishness”, but he is not comic. Similarly, Dostoevsky also preserved the dignity of his Quixotic man by making Myshkin’s story tragic rather than merely sad and funny. He did, therefore, precisely the opposite of that for which Nietzsche censures Cervantes.

Dostoevsky and Nietzsche seem to agree in their rebellion against Cervantes’ laughter: thus, Dostoevsky’s reference to “bitter irony” and Nietzsche’s referral to “bitter taste in the mouth” upon reading this novel. Curiously, Dostoevsky and Nietzsche meet in their censure of Cervantes’ ironizing of his hero. Dostoevsky greatly admires the novel but calls it “the saddest of all the books”. Nietzsche refers to it as “one of the most harmful books” and as “the decadence of Spanish culture” and “a national misfortune”.⁴⁹ The reasons for their assessment of Cervantes’ novel as “sad” or “the most harmful” are fundamentally identical: the derision and ridicule of all the highest aspirations. Nietzsche’s interpretation of Jesus as idiot in the context of his polemic with Renan and Cervantes is also close to that of Dostoevsky.

5. Myshkin’s “Learned Ignorance”

That Prince Myshkin prefigures many of the features that Nietzsche associates with the type of Jesus is obvious: childishness, naiveté, innocence, kindness, his complete lack of resentment, forgiveness, physical ailment, and epilepsy. Myshkin is also not particularly talented (lack of genius) and is emphatically un-heroic, even completely incapable of traditional heroic roles, such as fighting in a duel, for example, although he does not lack courage. Myshkin’s lack of genius is mentioned in the very beginning of the novel during the discussion of his “talents” at the Epanchins: “Are you aware of having any talents, any skills, at least of some sort, that could earn you your daily bread?” (*ICC* 8; 24), to which

49 “One of the most harmful books is *Don Quixote*”. Cited in KAUFMANN, *Op. cit.*, p. 71.

Myshkin honestly and almost cheerfully replies: “No, I don’t think I have any talents or special skills; rather the opposite, because I’m a sick person and have had no proper education” (*Ibid.*). The prince’s anti-heroism is emphasized in Aglaya’s ironic remark: “And you, what do you think to yourself when you dream alone? Maybe you imagine yourself a field marshal and that you have defeated Napoleon?” (*ITCC* 8; 354). The prince responds laughingly to Aglaya’s comment about his un-heroic nature: “Well, I swear, I indeed think about this, especially when I am falling asleep, laughed the prince, ‘only it’s not Napoleon I defeat but the Austrians’” (*Ibid.*). Thus, Myshkin comically compares himself to no other but Napoleon who defeated the Austrians in 1805. Dostoevsky’s negative attitude toward any kind of “Napoleonism” is widely known.⁵⁰ Whatever heroic ambitions prince Myshkin might have (and he seems to have them only in a drowsy state of half-sleep), they are exposed as not only delusional, but also comic.

Myshkin’s particular kind of wisdom is derived neither from his superior mental capacities, nor from his “genius” or “heroism”, but from an intuitive deeper supra-rational understanding, a form of “learned ignorance”. As Myshkin proclaims in the end of the novel, “one must first not understand many things”: “we can’t understand everything at once, we can’t start right out with perfection! To achieve perfection, *one must first not understand many things!*” (“Чтобы достичь совершенства, надо прежде многого не понимать!”) (*ITCC* 8; 458) [emphasis is mine – *SE*].

Myshkin’s ignorance is both the subject of ridicule on Aglaya’s part, and of her peculiar fascination. His lack of formal education and his awareness of

50 Significantly, Napoleon figures prominently in the imagination of not only Dostoevsky’s spectacular criminal, Raskolnikov, but also in the pathetic buffoonery of the General Ivolgin, telling his absurd story of his encounter with “the great man” in Moscow in 1812. Not only his agitated imagination creates the most fantastic story about Napoleon appointing him, then the ten years old Ivolgin, to be his chamber-page, but the general even identifies himself with Napoleon in his madness preceding his stroke, as he conflates his son, Kolia, with that of Napoleon: “God bless you, my dear boy, for being respectful toward your disgraceful – yes, to a disgraceful old fellow, your father... may you also have such a son... le roi de Rome...” (*ITCC* 8; 419). Although Myshkin is fully aware of the complete absurdity of the General Ivolgin’s Napoleonic narrative, he nevertheless shares the general’s interest in Napoleon and even indirectly encourages Ivolgin’s preposterous tale. Moreover, he demonstrates his particular interest in Napoleon by revealing that he had recently read *Histoire de la campagne de 1815. Waterloo* by Jean-Baptiste Charras, an anti-Bonapartist book that Myshkin does not quite approve. All Napoleonic aspirations, be they the aspirations of Napoleon himself in the farcical account of the General Ivolgin, or the buffoon’s own dreams about the Napoleonic campaign, or Myshkin’s nighttime fantasies, are presented in the novel as patently ridiculous.

the limits of his knowledge only underscore his other type of knowledge, his “learned ignorance” in opposition to a scholastic learning. His conversation with Aglaya makes this point clear:

“You know,” – Aglaya once said to him, interrupting her reading of the newspaper, – “I’ve noticed that you are terribly uneducated; you really don’t know anything well enough, if somebody asks you: neither precisely who, nor in what year, nor in what article”.

“I’ve told you that I have little learning,” – the prince replied.

“So what’s there in you after that?” (*ITCC* 8; 430).

The answer to Aglaya’s rhetorical question is obvious: Myshkin is endowed with a special kind of “ignorance”; he is an idiot, an *idiota* in the Greco-Roman and medieval sense of the word.

In his portrayal of Jesus in *The Antichrist*, Nietzsche seems to follow what he detected in Dostoevsky and what Dostoevsky succeeded in portraying in his novel (I am not talking here about the ‘influence’, however), that is, a human type of Jesus who becomes psychologically convincing by not being romanticized, à la Renan, by not being “heroic”, by not being endowed with “genius”, and by not being poetic. Dostoevsky’s epileptic “idiot” characterized by his peculiar lack of learning but his superior intuitive insight, is precisely the figure Nietzsche describes in *The Antichrist*: he is a “private individual”, withdrawn from society and political life, who is true to his inner self and acts not as a consequence of a particular conscious conviction or faith, but almost as a child unaware of sin.⁵¹ Nietzsche’s Jesus exhibits the same kind of ignorance, which is also a form of wisdom, that characterizes Myshkin. Just as Nietzsche’s Jesus, Myshkin does not have his own “doctrine”, he is a practitioner, not a theoretician. When, however, at the fatal party at the Epanchins’, he assumes a messianic role of a preacher, his “doctrine” is presented as patently ridiculous. The numerous “hee, hee!”, and “ha-ha!”, that punctuate Myshkin’s speech and the narrator’s ironic reference to Myshkin as an “orator”, leave no doubt that Dostoevsky presents Myshkin the “theoretician” as a comic and pathetic figure, even though, at the same time, the prince may express some of Dostoevsky’s own ideas. The narrator’s evaluation of Myshkin’s speech as “feverish tirade, this whole flow of passionate and agitated words and ecstatic thoughts, as if throng-

51 As Stellino correctly points out, just as Myshkin, in the words of Lizaveta Prokofyevna, is a “Sick idiot... a fool, who neither knows society nor has any place in society,” so Nietzsche’s Jesus “is positioned outside all religion, all cult concepts [...] all politics” (STELLINO, *Op. cit.*, p. 116).

ing in some sort of turmoil and leaping over each other” (*ICC* 8; 453), clearly is intended to prevent the reader from interpreting these ideas as an expression of the final “truth”. Myshkin breaks the precious vase precisely during his messianic crescendo about the “Russian God” and “Russian Christ”. Moreover, the more prince Myshkin gets carried away with his “ideas” the sicker he becomes. As Myshkin assumes the role of “Balaam’s donkey” (an expression that Dostoevsky will use ironically in *The Brothers Karamazov* in reference to another unexpected “theoretician”, Smerdiakov), his “theories” become completely discredited by the utter absurdity of his pretense, so incongruous with the humility of his nature:

I want to explain everything, everything, everything! Oh, yes! Do you think I’m utopian? An ideologist? [...] You thought I was afraid of *them*, that I was *their* advocate, a democrat, an orator of equality? – He laughed hysterically (he laughed every other minute in short, ecstatic laughter) – I’m afraid for you, for all of you, and for all of us together. For I myself am a prince of ancient descent, and I am sitting here with princes. I am speaking in order to save us all, so that our state does not vanish for nothing, in the darkness... Why vanish and yield our place to others, when one could remain at the forefront and be seniors? [...] Listen! I know that talking is not good: it’s better simply to set an example, it’s better simply to begin... I have already begun [...]. Look at a child, at God’s sunrise, look at the grass growing, look into the eyes that are looking at you and love you... (*ICC* 8; 458-459).

With these last words, Myshkin fell in his epileptic fit. As a “Savior” who wants “to explain everything, everything” he cannot go further than making tacky references to “God’s sunrise” and “grass growing”.

Significantly, although Myshkin is frequently referred to as Christian by others, he himself never directly confirms his faith in God, and we do not see him in prayer. Thus, in his conversation with Rogozhin, he does not respond to his question about his faith: “But I’ve long wanted to ask you something, Lev Nikolaevich: do you believe in God or not?” – Rogozhin suddenly began speaking again, after several steps. ‘How strangely you ask and... stare!’ the prince observed involuntarily“ (*ICC* 8; 182). Instead of replying to Rogozhin’s question, he tells him four stories, four parables, and then, without responding whether or not he has faith, he explains:

“Listen, Parfyon, you asked me earlier, here is my answer: the essence of religious feeling doesn’t fit in with any reasoning, with any misconduct and

crimes, or with any atheisms; there is something wrong in it, and there always will be; there is something in it that atheisms will eternally gloss over, and they will eternally be talking *not about that*" (*IICC* 8; 184).

When Ippolit Terent'ev, quoting Kolia's words, refers to Myshkin's Christianity, once again, Myshkin himself does not confirm the truthfulness of this appellation: "Are you a zealous Christian? Kolya says you call yourself a Christian.' The prince studied him attentively and did not answer. – 'You do not answer?'" (*IICC* 8; 317). Thus, Myshkin emphatically does not answer the question about his Christianity, because Christianity for him is not dogma but a way of life ("it's better simply to set an example" as he puts it even during his messianic delirium), or "practice" in Nietzsche's terms.⁵² Indeed, Nietzsche will insist that "it is not a 'belief' which distinguishes the Christian: the Christian acts, he is distinguished by a *different* mode of acting".⁵³ Myshkin is not so much a Christian believer, he is a Christian actor; he is *a type of a Christian*. That Christianity for Myshkin is not a set of beliefs but a mode of acting, is further emphasized by his comic "horror" at learning that his beloved guardian, Pavlishchev, converted to Catholicism: "Pavlishchev... Pavlishchev converted to Catholicism? That cannot be! – he exclaimed in horror [...]. Pavlishchev was

52 In fact, even Nietzsche's understanding of the "glad tidings" as an annihilation of the concepts of sin, guilt and punishment, and of the blessedness that is not promised based on certain conditions, but which is the only reality, is present in Myshkin's particular kind of bliss described in his mad and delirious speech at the party at the Epanchins – in his last words before the epileptic fit. This epileptoid bliss is precisely what Nietzsche attributes to his Jesus-idiot: "Blessedness is not promised, it is not tied to any conditions: it is the *only* reality – the rest is signs for speaking of it [...]. The profound instinct for how one would have to *live* in order to feel oneself 'in Heaven', to feel oneself 'eternal', while in every other condition one by *no* means feels oneself 'in Heaven': this alone is the psychological reality of 'redemption'. – A new way of living, *not* a new belief..." (NIETZSCHE, *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, pp. 157-158). Apparently Nietzsche understood Myshkin's attempt to be a savior precisely as a reflection of what he viewed as a psychology of redeemer, living according to his instinct of how to feel bliss. He thus describes Christianity: "the 'inner world' of the religious man is so like the 'inner world' of the over-excited and exhausted as to be mistaken for it; the 'highest' states which Christianity has hung up over mankind as the most valuable of all values are forms of epilepsy – the Church has canonized only lunatics or great imposters *in majorem dei honorem*..." (*Ibid.*, p. 51).

53 Calling this type of man a symbolist, Nietzsche explains: "He speaks only of inner things: 'life' or 'truth' or 'light' is his word for the innermost". Cf. Myshkin speaking about his impression about Aglaya as "light". Cf. Nietzsche: "only Christian *practice*, a life such as he who died in the Cross lived, is Christian... *Not* a belief but a doing, above all a *not*-doing of many things, a different *being*..." (*Ibid.*, p. 163).

a bright mind and a Christian, a true Christian [...] how could he submit to a faith... that is un-Christian?..” (IIIC 8; 449-450).

6. Idiocy and the Question of Realism

Nietzsche once acknowledged that he owed a great deal to Dostoevsky, although the two writers had radically different views. Both of them were profoundly interested in the figure of Jesus the man, Jesus without divinity. Their portrayals of this type of man are also similar. Moreover, one could say that with all his religiosity, Dostoevsky was no less critical of bourgeois Christianity than was Nietzsche. Yet the implications of their similar representations and solutions to the problems they raise are distinctly different. Nietzsche rejects his idiots and “anti-realists”, be it Jesus or Kant, and opts for a heroic model of Zarathustra and Dionysus. At the end of *Ecce Homo* he makes his choice of Dionysus and a tragic heroism explicit: “Have I been understood? Dionysus *versus* the Crucified”.

It is also significant that Nietzsche’s use of the image of the donkey/ass has none of its Christian connotations that are so important for Dostoevsky. Just as he was skeptical and critical of Christianity, Nietzsche’s image of the donkey is also distinctly anti-Christian. In *Ecce Homo*, he even claims himself to be an “anti-ass”, that is, Anti-Christ: “I am the *anti-jackass par excellence*, which makes me a world-historical monster, – I am, in Greek, and not just in Greek, the *Anti-Christ...*”⁵⁴ Rather than representing Christian humility and wisdom, suffering and service, the ass appears to be for Nietzsche a sign of Christian dogmatism and stupidity. The chapters “The Awakening” and “The Ass Feast” of *Zarathustra* make this explicit. Negative and distinctly anti-Christian connotations of the donkey appear throughout *Thus Spoke Zarathustra*, where an ass is associated with a mob and with metaphysical philosophers (“the famous wise men” in opposition to “free spirits”): “Life is hard to bear; but do not act so tenderly! We are all of us fair beasts of burden, male and female asses; [...]. As the people’s advocates you have always been stiff-necked and clever like asses”. A donkey is incapable of any judgment but only of the docile agreement: “But to chew and digest everything – that is truly the swine’s manner. Always to bray Yea-Yuh – that only the ass has learned, and whoever is of his spirit”.⁵⁵ Satiri-

54 Friedrich NIETZSCHE, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 102.

55 ID., *Thus Spoke Zarathustra*. Tr. and with a Preface by Walter Kaufmann (New York: Penguin Books, 1978), pp. 41, 103, 194.

cal anti-Christian connotations are especially prominent in the sections titled “The Awakening” and “The Ass Festival”.⁵⁶ Here Nietzsche is inspired by the Mass of the Ass performed during the Feasts of Fools in Medieval Europe, and mocks Christianity by making his “higher men” worship the ass as their God and emphasizing the asinine stupidity. Zarathustra sees how they kneel “like children and credulous old women, and worship the ass”. As the “ugliest man” who killed the old God, performs “a pious, strange litany to glorify the adored and censed ass”, the ass responds to each period by braying Yea-Yuh:

He carries our burdens, he took upon himself the form of a servant, he is patient of heart and never says No; and he whoever loves his God, chastises him.

But the ass brayed: Yea-Yuh. . .

What hidden wisdom it is that he has long ears and only to say Yea and never No! Has he not created the world in his own image, namely, as stupid as possible?

But the ass, brayed: Yea-Yuh.⁵⁷

In *Thus Spoke Zarathustra*, the donkey says “no” only under the influence of resentment; when he says “yes”, it is not a free choice, but merely acceptance of the drab reality. The following passage from the *Genealogy of Morals*, which makes a reference to some “ascetics” of the “desert”, might also point to the fact that Nietzsche associated the image of the donkey with Jesus:

The aesthetic ideal points the way to so many bridges to *independence* that a philosopher cannot refrain from rejoicing inwardly and clapping his hands when he hears the story of all those who have made up their minds and one day said No to all constraints on freedom and gone forth into some *desert* or other: even assuming that they were merely strong asses and the very antithesis of a strong spirit.⁵⁸

56 On the image of an ass in Nietzsche, see Kathleen Marie HIGGINS, “Ass Nietzsche and the Mystery of the Ass”, in Christa Davis ACAMPORA and Ralph ACAMPORA (eds.), *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal* (Lanham, MD: Rowan and Littlefield, 2004), pp. 100-118. Referring to the work of Jörg Salaquarda, she insists on a more complex interpretation of the symbol of ass than merely a symbol of stupidity and baseness and suggests that “the ass represents both a crucial stage in spiritual development and the folly that is eventually left behind in spiritual maturation” (*Ibid.*, p. 109).

57 NIETZSCHE, *Thus Spoke Zarathustra*, pp. 312-313.

58 NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, p. 87.

Nietzsche's donkey is largely a negative symbol in the tradition of ancient Greece, where donkeys are servile, suborn, and stupid – precisely the qualities Nietzsche associates with Christianity and which he rejects. If for Dostoevsky the donkey may be a metaphor of humanity and Christianity, for Nietzsche the donkey might also be associated with Christianity (although in a negative sense), but is an unlikely candidate of being a wise “tragic figure” that Nietzsche advances as his ideal, even though in *Twilight of the Idols*, he famously proclaims: “Can an *ass* be tragic? – Can someone be destroyed by a weight he cannot carry or throw off?... The Case of the philosopher”.⁵⁹ Rather the donkey is the image of weakness and servile acceptance.

Dostoevsky, by contrast, is on the side of the “injured and insulted”, of the donkeys of this world. Moreover, his “positively beautiful man” is not only a Christ-like figure, a philosopher and an idiot, but also a “donkey” of sorts. As opposed to Nietzsche, Dostoevsky rejects everything heroic (cf. Dostoevsky's criticism of Napoleon and of the Napoleonic mode as compared to Nietzsche's fascination with Napoleon's heroic ethos and his great appreciation of Stendhal's *A Life of Napoleon*), although he never denies the tragedy of the world. Dostoevsky finds “realism in the higher sense” in his “anti-realists” and even claims that his “idealism is more real than theirs” [the traditional realist writers and critics – *SE*].⁶⁰ Although Nietzsche no less than Dostoevsky was skeptical of realism understood as a collection of facts (cf. his criticism of Flaubert), he rejected Kant's notion of the two worlds of reality (noumenal and phenomenal) and expressed disdain for all sort of “idealism” understood as a form of metaphysics and as “not wanting to see reality”.⁶¹ His “anti-idealism” expresses

59 *Id.*, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols*, p. 157.

60 See Dostoevsky's letter to A.N. Maikov (December 11, 1868): “I have an entirely different notion of reality and realism from those of our realists and critics. My idealism is more real than theirs. My God! If you only render sensibly that which we, Russians, have lived through in our spiritual development, would not the realists scream that this is a fantasy? Meanwhile, this is an original, true realism. This is precisely realism, only a more profound one, while their kind is merely on the surface... With their kind of realism you cannot explain so much as a hundredth part of the real facts, which have actually occurred. But with our idealism we have even prophesied facts” (*ITCC*, 28; 329).

61 Note that Ivan Karamazov's “collection of facts” leads him only to madness, that is, out of reality. Nietzsche concept of realism is a complex one and cannot be considered in detail here. It has been said that his philosophical perspectivism and the notion of “will to power” as the very essence of reality suggest that he did not completely rule out the idealist mode of thinking. When he praised realism, he did so in opposition to the moral idealists' binaries of the worlds of appearances and of sensible reality, that is, in opposition to Plato and to Kant's the thing-in-itself. But, at the same time, he emphatically criticized vulgar realism understood as certainty of reality as it appears to our senses. In Book 2 of *The Joyous Science*

itself mostly in the rejection of Plato's metaphysics and of the noumenal realm of Kantian things-in-themselves. As he puts it in *Twilight of the Idols*, "The 'apparent' world is the only world: the 'true world' is just a *lie added on to it*".⁶² This "addition", according to Nietzsche, degrades and devalues experienced reality and is in this sense an assault on reality. In the selection of Nietzsche's posthumous fragments known as *The Will to Power*, he insists on the falsity of the opposition between the two worlds: "But there is no *"other"*, no *"real"*, no essential being, – for thus a world *without* action and reaction would be expressed... The antithesis: world of appearance and real world, is thus reduced to the antitheses *"world"* and *"nonentity"*".⁶³ In his letter to Malwida von Meysenburg (October 20, 1888), he famously writes: "and I treat idealism as untruthfulness that has become an instinct, a not-wanting-to-see reality at any price: every sentence of my writings contains contempt for idealism".⁶⁴

For Dostoevsky, however, the notion of the two worlds represents the very foundation of his realism, which is Platonic in its essence. Speaking of Dostoevsky's "realism", scholars inevitably refer to Dostoevsky's famous statement about his "realism in a higher sense". When Dostoevsky claims that his aspiration is "with full realism to find the man in a man", he distinctly presupposes the existence of the "truer" realm of reality, an ideal form of a man in a Platonic sense. He then explains what he understands by realism: "They call me a psychologist; this is not true: I am only a realist in a higher sense, i.e. I depict all the depths of the human soul" (*IICC* 27; 65).

(section 57, "To the Realists") he writes: "You sober men who consider yourselves armed against passion and fantasy, and who like to make your emptiness into a matter of pride and an ornament, you call yourselves realists, and imply that the world actually is the way that it appears to you; before you alone does reality stand unveiled, and it may well be that you yourselves are the best part of it – oh, you dear images of Saïs! But when you yourselves are unveiled, are you not, unlike the cold-blooded fish which see in every water, still extremely passionate and blind? Are you not still too much like enamoured artists? An what is 'reality' to an enamoured artist!" Friedrich NIETZSCHE, *The Joyous Science*. Tr. By R. Kevin Hill (New York: Penguin Books, 2019), p. 79.

62 NIETZSCHE, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols*, p. 168.

63 Fragment 567, in Friedrich NIETZSCHE, *The Will to Power, Book III and IV. An Attempted Transvaluation of all Values*. Tr. Anthony M. Ludovici (Edinburgh, 1913. The Project Gutenberg eBook of The Will to Power, Book III and IV. August 28, 2016 [EBook #52915]), p. 71.

64 "und ich behandle den Idealismus als eine Instinkt geworden Unwahrhaftigkeit, als ein Nichtsehn-wollen der Realität um jeden Preis: jeder Satz meiner Schriften enthält die Verachtung des Idealismus" (letter 1135, www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1888). As scholars agree, however, Nietzsche denies moral objectivity and is "an anti-realist about *moral*'s normative claims". See Christopher JANAWAY and Simon ROBERTSON (eds.), *Nietzsche, Naturalism, and Normativity* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 10.

To paraphrase Dostoevsky's words about realism, one could say that in *The Idiot* he created "an idiot in a higher sense", that is, an ideal form of an idiot. Myshkin's idiocy is not merely a phenomenon of an epileptic crushed by unfavorable life circumstances, but his idiocy provides a glimpse into a more genuine reality. The figure of this ideal idiot points to the impossibility of redemption without divinity and the utopia of a "perfectly beautiful man". Myshkin is not simply an "idiot" but a quintessence of "idiocy" understood in a particular, religious, sense. In *The Idiot*, as well as in many others of his texts, Dostoevsky comments extensively on his favorite topic of realism that conveys the very essence of the real through characters that might appear as improbable. Thus, he writes about literary types that are more "real than reality itself" (*IICC* 8; 383). In reality, Dostoevsky explains, the "typicality of characters is watered down and all these George Dandins and Podkolesins really exist [...] but in a somewhat diluted state" (*Ibid.*). Dostoevsky's "idiot", by contrast, not only shares the quality of "idiocy" with other idiots of this world, but becomes a universal of sorts; his idiocy is a property that exists in an ideal form, and it is this ideal form that Dostoevsky is mostly interested in. Even more importantly, Dostoevsky clearly loves his idiots and eccentrics and even prefers to call them "realists". Dostoevsky insists, for example, that Alyosha Karamazov was "more of a realist than any one" and then explains his concept of realism as independent of the way one perceives the reality that presents itself to our senses: "miracles will never confuse the realist. It is not miracles that dispose the realist to belief. The genuine realist, if he is an unbeliever, will always find in himself strength and ability to disbelieve a miracle, and if he is confronted with a miracle as an irrefutable fact, he would rather disbelieve his own senses than admit the fact" (*IICC* 14; 24). By the same logic, then, the realist who is a believer will believe in miracles, but this won't prevent him from being realist. This argument, therefore, implies that the realist might be realist regardless of his approach to the question of the existence of "other reality", or of the supranatural. The question of faith in this other "reality" stands as it were in brackets. Faith and realism, according to Dostoevsky, are the two completely independent concepts that do not influence one another. As Dostoevsky puts it in *The Brothers Karamazov*, "Faith does not, in the realist, spring from the miracle but the miracle from faith. If the realist once believes, then he is bound by his very realism to admit the miraculous also" (*IICC* 14; 24-25). Both a believer and an unbeliever could be "realists", but their notions of reality either include the otherworldly reality (for a believer) or exclude it (for an unbeliever). Bringing the example of the Apostle Thomas, Dostoevsky concludes: "Was it the miracle that forced him to believe? Most likely not, but he believed solely because he desired to be-

lieve, and possibly he fully believed in his heart even when he said, ‘I do not believe till I see’” (*Ibid.*). Thus, according to Dostoevsky, “realism” becomes an act of free choice in respect of which “reality” one prefers to adhere to.

In the same vein, Dostoevsky also proclaims that he prefers to stay with Christ even if “it were proven to him that Christ is outside the truth and that in reality the truth were outside of Christ”.⁶⁵ This pronouncement may be easily misinterpreted as Dostoevsky’s avoidance of truth for the sake of illusion. If this were the case, Dostoevsky’s stubborn will to stay with Christ against the evidence of truth, could be viewed as the very opposite of Nietzsche’s reverence for truth, as, for example, in this statement from *Ecce Homo*:

Zarathustra is more truthful than any other thinker. His doctrine, and his alone, defines truthfulness as the highest virtue – that is to say, the opposite of the *cowardice* of the “idealist” who takes flight in the face of reality... To speak the truth and *shoot well with bow and arrows*, that is the Persian virtue. – Am I understood?.. The self-overcoming of morality through truthfulness, the self-overcoming of the moralist into his opposite – *into me* – that is precisely what the name of *Zarathustra* means in my mouth.⁶⁶

Nietzsche’s position vis-à-vis truth and God appears to be the direct opposite of Dostoevsky’s. In *Dawn* Nietzsche writes:

What is truth? – Who would not accept the *conclusion* the faithful love to draw: “scientific knowledge cannot be true, for it denies God. Accordingly, it comes not from God; accordingly, it is not true – for God is Truth”. Not the conclusion, but the presupposition contains the error: what if God were, in fact, *not* Truth, and if, in fact, this were proven? If he were the vanity, the lust for power, the impatience, the terror, this chilling and enchanting delusion of humankind?⁶⁷

65 See Dostoevsky’s famous letter to N.D. Fonvizina (January 1854): “This creed is very simple. Here it is: to believe that there is nothing more beautiful, deeper and more sympathetic, more rational, more manly and more perfect than Christ. And I say to myself with jealous love that not only is there no one else like him, but that there could be no one. Moreover, if anyone could prove to me that Christ is outside the truth, and if the truth *in actuality* were outside Christ, I should prefer to stay with Christ, rather than with truth” [emphasis in original] (*IICC* 28; 176).

66 Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo. How One Becomes What One Is and The Antichrist. A Curse on Christianity*. Tr. Thomas Wayne (New York: Algora Publishing, 2004), p. 92.

67 Friedrich NIETZSCHE, *Dawn. Thoughts on the Presumptions of Morality*, pp. 66-67.

Dostoevsky seems to offer his answer to Nietzsche's bold question as if anticipating such a powerful interlocutor as Nietzsche could be: "Moreover, if anyone could prove to me that Christ is outside the truth, and if the truth *in actuality* were outside Christ, I should prefer to stay with Christ, rather than with truth" (IICC 28; 176). While Nietzsche challenges the premise that God is Truth, Dostoevsky is ready to accept this challenge, a stand Nietzsche struggled so passionately to assert his whole life, that is, that God were *not* Truth. Yet Dostoevsky insists he *prefers* to stay with Christ (God) rather than truth, and thus, changes the terms of discussion by introducing the concept of the freedom of choice. Dostoevsky does not reject reality for the sake of illusion, but insists on the centrality of the other reality, a "higher reality", which, although unknowable to our senses, is nevertheless accessible in moments of artistic or religious insight. Thus, in his notes for *The Devils*, writing about Shakespeare, Dostoevsky refers to Shakespeare as a example of the writer who is able to access the "world" that is normally inaccessible:

This is not a mere representation of the tangible [*nasushchnogo*], which, according to many teachers exhaust reality [*deistvitel'nost'*]. Reality as a whole is not exhausted by the tangible, for the largest part of it exists in it in the form of a yet latent and unexpressed anticipated word. Infrequently appear prophets who divine and express this integral word. Shakespeare is a prophet, sent by God to proclaim to us the mystery of man, of the human soul (IICC II; 237).

Dostoevsky's use of the word *nasushchnyi* in juxtaposition to *deistvitel'nost'* is intriguing. Etymologically speaking, *nasushchnyi* means "the one that is in the present," "the tangible," with the same root as *sushchii*, meaning 'being', 'existing' as a 'thing'. Thus, it would not be a stretch to say that Dostoevsky here juxtaposes the phenomenal realm (*nasushchnoe*) with the realm of being as process, as *becoming*, as *actuality* (*deistvitel'nost'*). The notion of reality as "a form of a latent [...] word" is fundamentally a Platonic one. Thus, Dostoevsky accepts reality over truth.

Moreover, Dostoevsky's skepticism about "truth" is rooted only in the assumption (which he does not share) that truth has some overriding value. For Dostoevsky, the overriding value lies in reality (that includes God) and in the freedom of choice rather than in "truth". Both Dostoevsky and Nietzsche reject the unequivocal identification of truth with God. Ironically, Nietzsche's position in this respect is not so different from that of Dostoevsky, although he approaches the problem from the opposite perspective. Striving for truth,

Nietzsche questions the absolute value of truth, if it is identified with God, as he writes in *On the Genealogy of Morals*:

On this question, consider the oldest and the most recent philosophies: they all lack an awareness of the extent to which the will to truth itself first requires justification, there is a gap in every philosophy at this point – why is that? Because up to now the ascetic ideal has *dominated* all philosophy, because truth was posited as being, as God, as the highest instance itself, because it was *not permitted* that truth should be a problem. Is this “permitted” understood? – From the moment when belief in the God of the ascetic ideal is denied, *a new problem exists*: that of the *value* of truth. – The will to truth requires critique – let us define our own task in this way – the value of truth must for once, by way of experiment, be *called into question*”.⁶⁸

Read through the prism of these comments of Nietzsche, one could say that Dostoevsky’s choice between Christ and “truth” is, in fact, a choice between Christ and “truth [...] as being, as God, as the highest instance itself”, that is, a choice between one personal subjective ideal (Christ) and an idol of truth, a pseudo-god of sorts. Dostoevsky clearly is not an “idealist” who flees from reality” and he is no less skeptical than Nietzsche. His metaphysics is not based on weakness and resentment that Nietzsche generally attributes to metaphysics and idealism, but on free choice, similar to his interpretation of the Apostle Thomas.

To be sure, Dostoevsky does not recoil from the painful and tragic aspect of “the real world”. In fact, the ending of *The Idiot* may be the gloomiest and the most “realist” image one could imagine for the resolution of the story of the “perfectly beautiful man”. All the illusions are stripped, and unredeemed materiality seems to triumph. It is Dostoevsky’s equivalent of the grim image of Holbein’s *Christ in the Tomb*. Is it possible that Myshkin, who sunk into idiocy as deeply as Holbein’s Christ into the “nature”, be “resurrected”? To be sure, Dostoevsky would have been very naïve if he believed that a perfectly beautiful man could save the world. Nietzsche intuited this part of Dostoevsky’s project very well. Nietzsche’s Jesus, just like Myshkin, is not a Redeemer and saves no one. For Dostoevsky, the question, however, is not so much about Myshkin’s insufficient goodness or his failures, but about the very possibility of “salvation” on earth in the fallen world. Humanity without divinity leads to its natu-

68 NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, p. 128.

ral outcome, disintegration, – of the body, as in the case of the rotten corpse of Jesus, and of the mind, as in the picture of Myshkin in asylum (cf. the “nature” of Holbein’s Christ in Ippolit Terentiev’s words). But divinity without humanity may also be a failure. Significantly, Dostoevsky always vehemently opposes any attempts at denying “nature”, focusing, by contrast, on the rotting matter, be it the stinking corpse of Father Zosima, or of Lazarus whose dead body after four days also “stinketh”, or Holbein’s Jesus with his affirmation of divine materiality. Dostoevsky and Holbein seem to agree on this point. Indeed, Dostoevsky creates his Myshkin à la Holbein and follows the master accurately. The whole novel with its question of materiality and “nature” weighing heavily on man trying to reach redemption, is a narrative counterpart to the pictorial image of Holbein’s Christ. The claustrophobic space of Christ’s tomb is echoed in Dostoevsky’s portrayal of Myshkin and Rogozhin lying together by Nastasia Fillipovna’s already stinking corpse in Rogozhin’s gloomy house, in the room with closed windows. The scene offers no escape, only the suffocating space of the tomb. The image of the tomb with no possibility of escape and no hope for “resurrection” is reinforced in the novel’s closure, depicting Myshkin in asylum and Dr. Schneider’s “sad hints” at Myshkin’s “total derangements of the mental organs”. “Nature” appears to rule out any possibility of “rising from the dead”. Holbein’s *Christ in a Tomb* as well as Dostoevsky’s novel, seem to be an image of how a dream of a perfectly beautiful man ends and how the Antichrist may begin, Nietzsche’s *Antichrist*.⁶⁹ Yet Dostoevsky’s novel leaves the reader with a question, not an answer, about whether or not the image of *Christ in a Tomb* indeed leads to the loss of faith. Likewise, although Dr. Schneider makes his “sad hints” about Myshkin’s mental state, he “does not yet speak positively of incurability” of his patient. Moreover, Schneider’s hypothetical verdict in the scene of Myshkin and Rogozhin by the side of Nastasia Philippovna’s corpse, is rather ambiguous:

And if Schneider himself had come now from Switzerland to take a look at his former pupil and patient, even him, recalling the state in which the prince has sometimes been during the first year of his treatment in Switzerland, would have waved his hand and would have said now, as he did then: “An Idiot!”
(*IICC* 8; 507)

69 Dostoevsky believed that in our earthly life, there is no place for Christ understood as a real good man/God. He could be present only in *absence*, in exile, in silence – as in Dostoevsky’s last novel, *The Brothers Karamazov*. He has to be exiled from the world of politics, as he is by the Grand Inquisitor, this quintessential man of politics, for whom Jesus is merely a private man, a silent man, who, as a true *idiota*, does not participate in the polis.

If Schneider's "then" refers to Myshkin's condition prior to his return to Russia, then the reader would know that recovery is actually possible, at least temporarily. The novel ends with an ambiguous, ironic, and slightly comic comment on the nature of reality made by Lizaveta Prokofievna, according to the testimony of the novel's most mysterious character, Evgeny Pavlovich Rodomsky, as presented to us by the narrator: "Enough with being carried away, it's time to serve reason. And all this, and all these foreign lands, and all of this Europe of yours, all of this is one big fantasy, and all of us, here abroad, are one big fantasy" (*ITCC* 8; 510). What is real then? What is fantasy? And what is rational? Russia? If reality as we experience it in the Western world is an illusion and a fantasy, then is there any other, "truer" reality? If this world is only an appearance, a fiction, a construct, is there any other world? The novel's last statement, thrice removed from the reader, gives little ground for a definitive answer; it is the very emblem of uncertainty.

Nietzsche's notion of realism, after all, may not be so dramatically different from that of Dostoevsky, except that he categorically denies the existence of two realities, two realms of being.⁷⁰ Both of them were skeptical of vulgar realism understood as a blind worshipping of "facts". Nietzsche eloquently labeled this kind of realism as "fatalism of 'petit faits'".⁷¹ In *The Joyous Science* he questions the very core of reality as it appears to our senses: "In every perception, in every sensation, there is a bit of this old love [love of 'reality' – *SE*]; and similar-

70 In his later years, shortly before his death, Nietzsche seems to claim that he is, in fact, a carrier of "truth", thus, in a sense, contradicting his own criticism of "the will to truth" in his *On Genealogy of Morals*. He claims: "The truth speaks out of me. – But my truth is *frightful*: for thus far the lie has been called truth". (NIETZSCHE, *Ecco Homo and The Antichrist*, p. 90). Yet his claim for truth is, for the most part, intended only to negate the commonly accepted falsehoods, that is, to establish the "Revaluation of all Values". As such then, his "truth" does not assert a new "value", for it must be also revaluated as all other values. The power of his invective is only directed against the notion of the two worlds: "The concept God invented as the counter-concept to life – in it everything ruinous, poisonous, slanderous, the whole deadly enmity toward life brought together into one hideous unity! The concepts 'other world', 'true world' invented in order to devalue the *only* world there is – in order to leave no goal, no reason, no task remaining for our earthly reality!" (*Ibid.*, p. 97).

71 In *On Genealogy of Morals*, Nietzsche formulates his skepticism of "facts" in this way: "it is in their [European and Christian thinkers – *SE*] belief in truth that they are more inflexible and absolute than anyone else. [...] the venerable abstemiousness which such a belief requires of philosophers, [...] the desire to stop short of the factual, the *factum brutum*, that fatalism of 'petits faits' (*ce petit fatalisme*, as I call it), in which French science is now seeking a kind of moral superiority over German science [...] – all this expresses, broadly speaking, the asceticism of virtue as much as it expresses some kind of denial of sensuality" (NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, pp. 126-127).

ly also some kind of fantasy, prejudice, folly, ignorance, fear and everything else there! That cloud there! What in them is ‘real’? Subtract for once the phantasm and every human *addition* from them, you sober men! [...] No, there is no ‘reality’ for us.”⁷² Both Dostoevsky and Nietzsche embraced radical uncertainty. Both of them did not view “truth” as an overriding value, for they insisted that every so-called truth is ultimately based on an act of faith. They differed, however, in the choices they made. They differed in their *preferences*: for Nietzsche, “*Dionysus versus the Crucified*”; for Dostoevsky, Christ/the Crucified versus any other “truth”.

With his insight of a genius, Nietzsche understood Dostoevsky’s project very well. As opposed to Dostoevsky, he not only has put Christianity on trial, but also affirmatively chose to say a clear-eyed “no”, in response to the question of faith. Dostoevsky’s own “realism”, however, based as it is on the possibility of the two realms of reality, leaves room for doubt and indeterminacy. Both Dostoevsky and Nietzsche were driven by a desperate search for truth and thought of themselves as realists, although they each invested different meanings in the terms. Thus, their respective images of “realists” seem to be almost polar opposite: for Dostoevsky, this is a young and passionate believer, Alyosha Karamazov; for Nietzsche, this is the figure of Zarathustra. We may recall the way Nietzsche explains Zarathustra’s concept of *Übermensch*:

It is at this point and nowhere else that one must start in order to grasp what Zarathustra wants: this type of man that he depicts, depict reality *as it is* [concipirt die Realität, wie sie ist]: this type is strong enough for that –, he is not estranged from it, not carried away by it; he is *reality itself*, he has in himself as well all its terrible and questionable things; *only in this way can man have greatness...*⁷³

Both Dostoevsky and Nietzsche were fascinated with the figure of Jesus the man and his underlying mental dispositions, and they even portrayed him in a similar way, as an “idiot” of sorts. Ironically, however, for Dostoevsky, Jesus was the very embodiment of the “realist” and of the “realism in a higher sense”. For Nietzsche, Jesus was an “anti-realist” par excellence and a “hater of reality”. The Russian writer embraced Christ for the sake of the “higher reality”; the German philosopher rejected Christ for the sake of his own version of realism. The tragic “yes” of Dostoevsky and the tragic “no” of Nietzsche clashed in their in-

72 ID., *The Joyous Science*, p. 79.

73 ID., *Ecce Homo. How One Becomes What One Is and The Antichrist. A Curse on Christianity*, p. 94.

terpretation of the “positively beautiful man” and the question of faith. Both of them strove to say “yes” to reality, as different as this reality may have been understood by the two thinkers.

Андреа Оппо
Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna

П.А. Флоренский и Ф.М. Достоевский: необходимая антитеза

Хотя П.А. Флоренский (1882-1937) вошел в историю в первую очередь как ученый, философ и богослов, следует заметить, что любовь к литературе ему также не была чужда. О данном увлечении свидетельствуют как труды, писавшиеся с оглядкой на читателя, так и личная переписка мыслителя (в последней литературная составляющая даже более наглядна). Не будем также забывать и о том, что порой Флоренский пробовал свои силы на поприще литературной критики,¹ сочинял стихи,² писал биографии и мемуа-

- 1 Еще в 1904 году Флоренский написал рецензию для журнала *Новый Путь* на *Лествицу* А.Л. Миропольского и на *Северную симфонию* А. Белого: см. Павел А. Флоренский, “Спиритизм как антихристианство (По поводу двух поэм: *Лествица*. Поэма в VII лавах. А. Л. Миропольского, 1902; А. Белый, *Северная симфония* (1-я, героическая), 1903)”, *Новый путь*, т. 3, 1904, с. 149-167.
- 2 Его первый сборник стихов (символического характера) датируется 1907 годом: Павел А. Флоренский, *В вечной лазури* (Сергиев Посад: 1907), однако самым известным поэтическим произведением, принадлежащим перу Флоренского, является лирическое стихотворение под названием “Оро”. Написано оно от имени древнего сибирского предка, и было сочинено в ГУЛАГе в последние годы жизни философа: см. Павел А. Флоренский, “Оро. Лирическая поэма” (Забайкалье 1934, Соловки 1934-37). Остальные периодически появлявшиеся стихи публиковались в журналах. Флоренский также очень интересовался народным творчеством и богослужебными стихами, иногда он и сам пробовал свои силы на данном поприще (напр., “Молитва Симеона Нового Богослова к Духу Святому” и “Плач Богоматери” 1907 г.). Замечательный анализ стихов Флоренского, а также его отношений с Андреем Белым и группой символистов был произведен в следующей работе: Евгения В. Иванова: *Павел Флоренский и символисты. Опыт литературные. Статьи. Переписка* (Москва: Язык славянской культуры, 2004). Что касается биографий, написанных Флоренским, то его первые попытки относятся к 1906 году (см. Павел А. Флоренский, “К почести высшего звания [черты характера архим. Серапиона Машкина]”, *Вопросы религии*, т. 1, 1906, с. 143-173, и “Письма и наброски архимандрита Серапиона Машкина”, *Вопросы религии*, т. 1, 1906, с. 174-220) и 1908-09 гг.: житие старца Исидора, озаглавленное “Соль земли”, ныне собранное в: Павел А. Флоренский, *Сочинения в 4 тт.*, т. 1, сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой (Москва: Мысль, 1994), с. 571-637. Лучший и самый важный образец воспоминаний Флоренского – его знаменитая книга *Детям моим. Воспоминания прошлых лет* (Харьков: Фолио, 2000).

ры (жанр, ставший особенно популярным в начале XX века). Не удивительно, что тексты Флоренского полны литературных аллюзий и цитат (Гомер, Данте, Шекспир, Пушкин, Лермонтов, Тютчев, Фет, Гоголь, Достоевский и ряд других писателей часто упоминаются на страницах его трудов): мыслитель нередко прибегает к помощи стихов или образов из романов, дабы придать мысли более наглядную и выпуклую форму. По мнению Флоренского, литература как минимум двумя способами отражает то, что он называл фундаментальной прерывистой структурой реальности.³ С одной стороны, прерывность реальности является для писателей непосредственным объектом изображения. С другой стороны, – отмечает Флоренский, – данная прерывность коренится в самом литературном слове как его *внутренняя необходимость*. Этой проблеме мыслитель посвятил большую часть своих поздних исследований (включая анализ авангардной поэзии и работы по философии имени). Учитывая широту данной темы, очертить ее контуры в нескольких предложениях едва ли возможно – она требует отдельного исследования. Мысли же Флоренского по поводу Достоевского излагаются им в контексте более общего подхода к литературе, тем не менее именно они могут помочь раскрыть внутреннюю динамику мысли философа.

- 3 Флоренский использует явно математический термин “прерывность”, чтобы дать имя тому, что, как он считает, является основной структурой реальности. Однако идея прерывности, которую имеет в виду П.А. Флоренский, неоднозначна. Ее можно понимать как сосуществование двух состояний вещей, которые противоположны, но которые сосуществуют, хотя и в разных областях (например, смысл или пространство/время), так что одно, так сказать, невидимо для другого. Флоренский считает прерывность не просто одной из возможных гипотез, а по существу, научной и эпистемологической истиной. Этот извечный *разрыв* в реальности является стержневым понятием в мировоззрении Флоренского, так что он может быть обнаружен во многих его работах по самым разным предметам: по математике, физике, истории, теологии, а также литературе. Концептуальная вселенная Флоренского – это «прерывистый двойник», противоположные части которого соединены порогом (символом, «иконой»), и эта точка соединения дает единственно достоверную картину *реальности* в той форме, которую Флоренский исследовал в качестве «конкретной метафизики». По вопросу о прерывности и антиномии у Флоренского см.: Andrea Oppo, “Conceptualising Discontinuity. Pavel Florensky’s *Preryvnost’* as a Universal Paradigm of Knowledge”, *Russian Literature*, vol. 130, 2022, pp. 69-93; Владимир Н. ПОРУС, “Павел Флоренский: опыт антиномической философии культуры”, *Философские науки*, № 12, 2005, с. 17-24; Владимир Н. ПОРУС, “Павел Флоренский: символическая сущность антиномизма (окончание)”, *Философские науки*, № 12, 2006, с. 43-58. Для современного исследования общего творчества Флоренского см. выдающийся том: А.Н. ПАРШИН, О.М. СЕДЫХ (под ред.), *Павел Александрович Флоренский* (Москва: РОССПЭН, 2013).

Отношение Флоренского к русскому писателю двояко. С одной стороны, в своих письмах и сочинениях, адресованных семье, философ размышляет о творчестве Достоевского в свете вопроса о правде и лжи. Как правило, ответ, даваемый Флоренским на данный вопрос достаточно строг: Достоевский плохой учитель. Однако, когда дело касается использования Флоренским цитат и образов Достоевского в его философских и научных трудах, мы сталкиваемся с иной оценкой писателя. В заключении этой статьи мы попытаемся разобраться в данном противоречии, однако сначала постараемся развить мысль о двух образах Достоевского в творчестве Флоренского.

Достоевский – “плохой учитель”. Флоренский своим детям

Нельзя сказать, что Флоренский когда-либо серьезно интересовался творчеством Достоевского. В его недавно опубликованной переписке университетских лет (1900-1904), (равно как и среди свидетельств друзей), нет и следа упоминаний о Федоре Михайловиче.⁴ Известно, что с одной стороны Флоренский высоко ценил таких классиков русской литературы как А.С. Пушкин, Ф.И. Тютчев и М.Ю. Лермонтов. С другой же проявлял интерес к поэтическому авангарду (в частности, к А.А. Фету и В.В. Хлебникову). Достоевскому в этой палитре мастеров слова места не нашлось. Суждения Флоренского о писателе, как в переписке с детьми, так и в автобиографических мемуарах, несут на себе отпечаток явной неприязни. Мир Достоевского – это именно то, чего “нет” и, может быть, “не должно быть” в семейной истории, внутренней жизни и мировоззрении Флоренского, а следовательно, и в наставлениях, даваемых детям, начавшим познавать мир русской литературы.

В переписке из тюрьмы (1933-1937) имя Достоевского всплывает прежде всего в письмах к Оле (1918-1998), старшей дочери Флоренского, которая в те годы была подростком и столкнулась с первыми трудностями в школе, поэтому отец, обращаясь к дочери, особое внимание уделяет проблемам, связанным с учебным процессом. Он пишет ей длинные пись-

4 См.: Павел В. Флоренский, *Обретая Путь. Павел Флоренский в университетские годы*, в 2 тт. (Москва: Изд. Прогресс-Традиция, 2011-2015). Так как имя Достоевского в данном двухтомнике не упоминается, то можно предположить, что интерес к Достоевскому возник у Флоренского в более зрелом возрасте, однако еще до написания книги *Столп и утверждение истины* (1914) – произведения, в котором чувствуется более углубленное знание романов Достоевского.

ма, полные советов по разным школьным предметам: что читать и чего не читать, на что обращать внимание, а на что нет. Затрагивая тему русской литературы, он предлагает своей 15-летней дочери читать А.Н. Островского, Н.С. Лескова, К.А. Леонтьева, И.С. Тургенева, В.А. Жуковского, Е.А. Боратынского, М.Ю. Лермонтова, и, особенно, А.С. Пушкина (Флоренский неоднократно настаивал на том, чтобы последний читался в редакции Поливанова). Рекомендует он читать и таких поэтов как А.А. Фет и Ф.И. Тютчев. В то же время имя Достоевского обходится полнейшим молчанием. Однако через два года Оля пишет отцу письмо, в котором “отваживается” на сравнение Тютчева с Достоевским. В ответном письме Флоренский ясно высказывает свое мнение по данному вопросу:

1935. II.8. Соловки. Дорогая Олечка, ты просишь написать тебе о Тютчеве и Достоевском, которых ты неправильно объединяешь как единомышленников. Однако, между ними – глубокое различие, не только по личному складу, но и по основным установкам мироощущения и мировоззрения. Твое внимание поразил *хаос*. Но у Тютчева хаос, ночь, это корень всякого бытия, т. е. первичное благо, поскольку всякое бытие благо. Хаос Тютчева залегает глубже человеческого и вообще индивидуального различения добра и зла. Но именно поэтому его нельзя понимать как зло.⁵

Таким образом, речь идёт о хаосе и проистекающем из него зле. Флоренский, отвечая дочери, предостерегает ее от прочтения Тютчева в нигилистическом ключе и делает это с оглядкой на античную мысль: тютчевский хаос, равно как и хаос древнегреческой философии “нейтрален”: это «высший закон мира, которым и движется жизнь».⁶ Он необходим, так как «Без уничтожения жизни не было бы, как не было бы ее и без рождения».⁷ В этом смысле, – заключает он, – мы можем воспринимать этот закон «как красоту мира, как “златотканый покров”; и радость жизни, полнота жизни и оправдание жизни – в приобщении к этой красоте, в постоянном восприятии и сознании её».⁸ Однако этот лестный отзыв о хаосе Тютчева в то же время оттеняется критикой мировоззрения

5 См. Павел А. ФЛОРЕНСКИЙ, *Сочинения* в 4 тт., т. 4: “Письма с Дальнего Востока и Соловков”, сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой (Москва: Мысль, 1998), с. 180-181 (письмо от 8 февраля 1935 г. с Соловков).

6 Там же, с. 181.

7 Там же.

8 Там же.

Достоевского. У Федора Михайловича, с точки зрения Флоренского, хаос равнозначен злу, у него хаос – это темная разлагающая бытие сила:

Достоевский, хотя и не везде и не всегда, видит в хаосе не корень жизни, а извращение жизни, перестановку добра и зла, т. е. человеческую же нравственность, но наоборот. Это – злое желание разрушать добро, доставлять страдания, уничтожать только и именно потому, что разрушается и страдает доброе. И Достоевский вскрывает в человеке, больном, извращенном человеке, особенно в себе, т. к. он был больной изломанный человек, эту извращенность, это желание зла ради зла.⁹

Чтобы понять, что заставило Флоренского столь резко отозваться о Достоевском, не следует забывать, что в данном письме заботливый отец прежде всего *педагог*, а письмо адресовано дочери, делающей лишь первые шаги в большом и опасном мире классической литературы. Вот почему Флоренский в первую очередь старается обрисовать общие черты акта понимания литературного произведения. В письме Оле от 27 декабря 1933 г. отец советует дочери:

Надо понимать, как сделано [литературное] произведение, в его целом и отдельных элементах, и *для чего* оно сделано именно так, а не иначе [...]. Иное кажется сперва случайным, но когда вдуматься, то увидишь его необходимость, увидишь, что иначе было бы хуже [...]. Тут можно видеть, как художник безжалостно уничтожает отдельные части, фразы, главы и т. д., сами по себе очень значительные и сильные, но нарушающие единство и цельность произведения. Особенно следил за этим Пушкин.¹⁰

Флоренский, по всей видимости, считал, что Достоевский не соблюдает этих требований. Однако заметно это далеко не всякому – понять внутреннюю структуру произведения может лишь тот, кто прошёл годы школьного ученичества и перешёл к более углубленному изучению литературы (чаще всего это происходит уже во взрослом возрасте). В более позд-

9 Там же.

10 Там же, с. 60-61 (письмо от 27 декабря 1933 г. с Дальнего Востока). В этот же период Флоренский написал несколько заметок, нашедших отражение в данном сборнике писем, и предназначенных для его дочери Оли. В них содержится список из более чем тридцати классических литературных произведений или критических текстов, полезных для ее образования. В данном списке нет ни одной книги Достоевского, но есть текст Мережковского: *Толстой и Достоевский*.

нем письмо Флоренский утверждает, что творчество Достоевского «болезненно», что ему недостает внутренней чистоты:

Спрашиваешь о линиях роста русской литературы [...]. Хочу тебе отметить только мысль, высказанную Проспером Мериме в его переписке с Соболевским, а именно, что вся литература XIX века (русская и европейская) определяется двумя исходными центрами: В. Гюго и Пушкиным, они – антиподы. Мериме считает, что от Пушкина идет течение здоровое, а от Гюго неестественное, болезненное и риторическое. По последней линии пошёл напр. Достоевский, т. е. это всё говорит Мериме. Вероятно, провести мысль Мериме до конца было бы затруднительно, но в ней есть какое-то ценное ядро, над которым следует поразмыслить.¹¹

В другом письме Флоренский утверждает, что Достоевский получился «из славянской души по вычете из нее “юначества”, т. е. рыцарства».¹² И заключает:

Думается, это существенно связано с неусвоением символического, гётевского подхода к жизни. Уметь видеть и ценить глубину того, что окружает тебя, находить высшее в «здесь» и «теперь» и не рваться искать его непременно в том, чего нет или что далеко. Страсть тем-то и вредна, что во имя того, чего нет, человек проходит мимо того, что есть и что по существу гораздо более ценно. Она ослепляет.¹³

В этих письмах Флоренский намеревается оградить свою дочь от “хаоса” Достоевского (как мы вскоре увидим, сам философ использовал гораздо более резкие выражения, чем “хаос”). Отец стремится к тому, чтобы Оля познала *настоящую* ценность литературы и не впала в своего рода культурные ловушки, о существовании которых Флоренский знал очень хорошо и которым уделял много внимания в своём творчестве.

В другом письме, принадлежащим этому же периоду, суждение о Достоевском становится ещё более определенным. Современная литература,

11 Там же, с. 246 (письмо от 13-14 июня 1935 г. с Соловков). Эта мысль о существовании двух направлений в мировой культуре (в данном случае применительно к литературе), одного построенного “снизу”, а другого понимаемого как “взгляд сверху”, характерна для Флоренского и встречается во многих его произведениях, но особенно в очерке *Обратная перспектива* (1919 года).

12 Там же, с. 299 (письмо от 16 сентября 1935 г. с Соловков).

13 Там же.

– пишет он Оле, – забыла ценности классицизма и теперь это не что иное, как

клевета на бытие, будто весь народ, вся страна – липкая топь, сплошная грязь без точки опоры, сплошная гниль [...]. Словно взяли за ноги и окунули в помойку, где все смешано. Правда, бывает и такое. Но в основе страна не такова, растет, учится, ошибается и исправляется, влечется к созиданию. Можно, конечно, рассматривать любую картину в лупу и не увидеть в ней ничего, кроме грязных комочков.¹⁴

В связи с этим он недвусмысленно заявляет:

[...] русская литература поступает именно так: тут нет ума, умного созерцания жизни. Толстой, Достоевский и др. вступали на этот путь – ковыряться в гное, когда пред ними живое существо, и не замечать этого существа. А за ними пошло – дальше и дальше, вот уж полное отсутствие динамики творчества в гармоническом синтезе с объективным строем произведения: ни творчества, ни строя, ни гармонии [...]. Пора же наконец понять, что нагромождение мерзостей не делает произведения реалистичным, а лишь служит обвинительным психологическим или скорее психопатологическим документом против автора. «Старая грязная черепаха!» – это самое обидное ругательство у китайцев. Целую тебя дорогая, не погружайся в субъективность, а будь в солнечном свете.¹⁵

Слова, подобные этим, как кажется, оставляют мало места для интерпретации. Всё же уместно будет заметить, что хотя данная “педагогическая оценка” и не расходится с мировоззрением русского философа, она не совсем полностью соответствует действительному суждению Флоренского о Достоевском. Самый яркий пример тому – отрывок из письма с Соловков к матери, Ольге Павловне. На этот раз, говоря с ней, а не с дочерью Олей, Флоренский почти небрежно комментирует книгу Достоевского, которую читает в тюрьме (не говорит какую), и констатирует «как история проявляет худшее и лучшее, отстаивает муть и выделяет классиков [...]. Мысль утешительная», – пишет Флоренский, – «что есть высший суд – истории».¹⁶ И неожиданно комментирует:

14 Там же, с. 438 (письмо от 8-9 апреля 1936 г. с Соловков).

15 Там же.

16 Там же, с. 537 (письмо от 13 августа 1936 г. с Соловков).

Так вот, в частности, и Достоевский: хорошо сделано. Можно не соглашаться с настроениями и мыслями автора, возражать против предмета его внимания и т. д., но с любой страницы видишь, что сделано хорошо: построено, композиционно, не представляет груды сырых впечатлений, целенаправленно. К стилю Достоевского подходит и его коренной недостаток: полное невнимание к природе. Видишь только стены, даже Нева не чувствуется. Но как человек может жить в такой бесприродной пустоте – мне непонятно, как вообще непонятна городская жизнь, вне пейзажа, без скал, воды, зелени, почвы. Естественно, что в таких искусственных условиях возникает и иллюзионистичность мироотношения и изломанность всех человеческих чувств.¹⁷

Здесь впервые становится явным подлинное отношение Флоренского к Достоевскому. Здесь мы имеем дело не с «нормативной идеей», предназначенной для дочери, а с самой мыслью философа. Согласно Флоренскому, у Достоевского есть «коренной недостаток»: он не замечает природы. Фёдор Михайлович очень хорошо знает человека, но без природы это видение ущербно. Таким образом, главный порок Достоевского – его неукорененность в природе. Это сильно меняет саму постановку вопроса.

В годы, когда исторический горизонт был как никогда темен, когда, возможно, Флоренский чувствовал, что его жизни предстоят неизбежные трудности, он решает посвятить своим детям подлинное духовное завещание, в стиле Бл. Августина. Так рождается произведение *Детям моим*. В этом необыкновенном автобиографическом труде, написанном между 1916 и 1924 годами, он подробно рассказывает о глубочайших порывах своего сердца: о том, что заставляло его радоваться, удивляться и искать истину, о местах своего прошлого, о природе и о своей душе. В главе, посвященной «природе», написанной в 1923 году, он говорит и о том, что не может иметь места в подлинной природе вещей, а это как раз и есть вселенная романов Достоевского.

Но в нашей семье не было бы места Достоевскому. Он со своей истерикой у нас осекался бы, в этом я уверен. [...] и даже романы его, хотя и стояли в шкафу, но, открыто по крайней мере, никем не читались как что-то сомнительное – в противоположность настольным и провозглашаемым Диккенсу, Шекспиру, Гёте и Пушкину, каковые признавались вполне и насквозь приличными.¹⁸

17 Там же, с. 537-538.

18 См. ФЛОРЕНСКИЙ, *Детям моим*, с. 29.

Но уже в следующей строке, помимо темы “отвержения” романов “неприличного” писателя, Флоренский излагает гораздо более объективный и отстраненный взгляд на Достоевского. Он пишет:

Достоевский, действительно, – истерика, и сплошная истерика сделала бы нестерпимой жизнь, и Достоевский сплошной был бы нестерпим. Но, однако, есть такие чувства и мысли, есть такие надломы и такие узлы жизненного пути, когда высказаться можно только с истерикой – или никак. Достоевский единственный, кто вполне постиг возможность предельной искренности, но без бесстыдства обнажения, и нашёл способы открыться в слове другому человеку. Да, конечно, это слово будет истерикой и юродством, и оно некрасиво и само собою замрет среди благообразия, подлинного благообразия, но закупоривающего жаркой поры наиболее бездонных глубоко человеческих общений.¹⁹

«Истерика», которую Флоренский в письмах дочери называется ложью, здесь оценивается как, порой, единственная возможность выразить себя в общении с людьми. Подлинное слово, утверждает Флоренский, есть истерическое слово юродства, и Достоевский единственный автор, в романах которого оно проявляется столь ясно и выпукло. Таким образом мысль Флоренского о Достоевском двоится, расходится двумя путями, ведущими к двум разным истинам, которые лишь поняты в их единстве раскрывают антиномичность последней, подлинной правды. Так, Флоренский пишет в конце своих рассуждений (и это, пожалуй, самый большой комплимент русскому писателю): «Достоевский снова открыл, после антиномий апостола Павла, спасительность падения и благословенность греха, не какого-нибудь под грех, по людскому осуждению, поступка, а всамделишного греха и подлинного падения».²⁰ Есть несколько способов изобразить грех и падение. Согласно Флоренскому, Достоевский открыл самые подлинные из них, именно поэтому они способны стать частью высшей правды. Как бы это ни казалось невероятным, но слова Флоренского именно таковы – только апостол Павел и Достоевский смогли раскрыть глубинную связь греха и спасения.

В завещании *Детям моим* осуждение Достоевского предстает более “тонким”, более выверенным. Флоренский не отрицает ценности писателя, а просто проводит границу между ценностями писателя, и теми ценностями

19 Там же, с. 29-30.

20 Там же, с. 30.

ми, в которые он верил и которые культивировались в его семье. Проводя границу, он не зачеркивает имя Достоевского, а лишь подчеркивает своеобразие его творчества. Именно исходя из этой позиции мы можем перейти к анализу немногочисленных, но значительных цитат из Достоевского в творчестве Флоренского.

Откровения истины: образы Достоевского во Флоренском

Цитаты из романов Достоевского в творчестве Флоренского отнюдь не являются вещью редкой и с трудом находимой. Конечно, в данном случае, речь не идет о целенаправленном толковании творчества русского писателя, речь идет лишь о случайно заимствованных образах, единственной целью коих было дать лучшее понимание идей самого Флоренского. Здесь мы не найдем подсказок, помогающих лучше понять писанное им в частной переписке, однако преуменьшать значение этих цитат было бы ошибкой, ведь они не только доказывают, что Флоренский был хорошо знаком с романами писателя, но и помогают лучше понять динамику его мысли.

Из всех произведений Достоевского, Флоренский чаще всего цитирует *Братьев Карамазовых* и *Бесов*, что не удивительно, ведь в них затрагиваются религиозные темы, близкие интересам самого мыслителя. Однако этими романами его знакомство с творчеством Фёдора Михайловича отнюдь не ограничивается – Флоренский прекрасно знаком со всем литературным творчеством Достоевского, более того, ему хорошо известны и критические работы последнего, и его биография. Конечно, отсылки к произведениям русского писателя появляются в работах Флоренского не всегда, и не равномерно. Они почти отсутствуют в трудах по философии науки или в философских пассажах, касающихся мысли Платона и его антипода Канта. Однако цитаты из Достоевского присутствуют в достаточном количестве в религиозных произведениях, или в трудах, написанных после 1914 года, в период, когда мыслитель посвятил себя анализу вселенной и места человека в ней. Первый интересный факт, на который стоит обратить внимание, заключается в том, что цитат из Достоевского, например, в *Столпе и утверждении истины* – гораздо больше, чем отсылок к его “любимым” Пушкину, Тютчеву и Лермонтову. С количеством образов, заимствованных из творчества Достоевского, может потягаться только Гомер. Эта тенденция обнаруживается не только в *Столпе и утверждении истины*, но и в

других произведениях мыслителя.²¹ Второй факт, бросающийся в глаза, состоит в следующем: в отличие от того, что было сказано о Достоевском в письмах к дочери Оле, эти цитаты не имеют отрицательной коннотации. Образы Достоевского, появляющиеся в философских трудах Флоренского, не являются объектом критики, наоборот, философ опирается на них, желая яснее очертить контуры обсуждаемой проблемы.

Философский *tagnit opus* Флоренского, его *Столп и утверждение истины*, позволяет лучше понять образ Достоевского в сознании философа. Имя писателя и, прежде всего, некоторые места из его романов (*Преступление и наказание*, *Идиот*, *Бесы*, *Братья Карамазовы*) упоминаются в общей сложности почти двадцать раз (в тексте и в примечаниях), и почти всегда со значением таинственности и глубины. Зосима по мнению Флоренского один из ярчайших персонажей, созданных Достоевским. В нем чувствуется сила пророческого видения, в нем мы выходим за грань мира очевидностей и принимаем ухом к миру тайны. Флоренского в первую очередь привлекает именно эта возвышенность, именно этот пророческий пафос. Более того, он признает право писателя на пророческий дар.

В четвёртом письме “Свет Истины”, которое по праву может считаться вершиной его метафизического учения о любви, Флоренский цитирует Зосиму, развивая мысль о том, что «эта любовь» соединяет два мира: вечность и предел, акт и потенцию, Я и не-Я: «в том и великое, что тут тайна, – что мимоидущий лик земной и вечная Истина соприкоснулись тут вместе».²² Другая любимая цитата Флоренского, к которой он обращался не раз, взята из *Бесов*. Она определяет глубочайший смысл истины и, следовательно, подлинной философии как «тайны»: «Всё есть тайна, – говорится у Ф.М. Достоевского, – во всем тайна Божия... А что тайна, то оно тем даже и лучше: страшно оно сердцу и дивно; и страх сей к веселью сердца... Тем ещё прекраснее оно, что тайна...»²³ Восьмое письмо, озаглавленное “Геенна”, содержит большой отрывок из *Преступления и наказания*, призванный показать вершину «безумной самости», то есть апофеоза греха, понимаемого как «отсутствующая сущность» и нетождественность – именно утверждение себя в форме отсутствия есть осуществление максимума греха. В связи с этим Флоренский анализирует диалог Раскольни-

21 Хотя точные подсчеты такого рода произвести нелегко, можно сказать, что прямых ссылок на Достоевского и его произведения несколько десятков, и во всяком случае больше, чем в среднем на другие подобные литературные источники.

22 Павел А. ФЛОРЕНСКИЙ, *Столп и утверждение истины* (Москва: Академический проект, 2012), с. 98.

23 Там же, с. 163 (Письмо шестое: “Противоречие”).

кова и Свидригайлова, которые размышляют о вечности представляя ее так, будто будет «одна комнатка, этак вроде деревенской бани; закоптелая, а по всем углам пауки – и вот и вся вечность».²⁴ Флоренский комментирует:

Такова геенна, – *единственная* реальность в собственном сознании, и *ничто* – в сознании Бога и праведников. Разве нам жалко обстриженных ногтей или даже отрезанного члена? Также и праведникам нисколько не жалко вечно-горящие самости, столь же мало существующие для них, как для живых людей не существуют абсолютно-неизвестные им чужие мысли. Нет жалости к тому, что по самому существу дела решительно недоступно *ничему* восприятию.²⁵

Как видно, внимание Флоренского обращено на два противоположных полюса – праведников и отдавшихся во власть ничто грешников. Именно крайние противоположности привлекают внимание Флоренского в творчестве Достоевского: Зосима, Свидригайлов, Ставрогин. Промежуточные состояния человеческого духа его почти не занимают. Такие герои, как князь Мышкин, Иван и, пожалуй, даже Алёша Карамазов не сильно интересуют Флоренского.

В книге *Иконостас* (1922), впоследствии ставшей классическим исследованием по «философии иконы», Флоренский упоминает Достоевского лишь один раз, но делает это в одной из наиболее важных глав своего труда. Развивая прерывистую и «трехчастную» (*маска, лик и лицо*) теорию лица применительно к иконе,²⁶ он вспоминает именно Достоевского, сказавшего про Ставрогина, что у него «каменная маска вместо лица».²⁷ Подобные цитаты часто встречаются в творчестве Флоренского: с одной стороны они помогают лучше раскрыть суть обсуждаемой проблемы, с другой – отдают должное блестящей интуиции, высказанной в форме литературного слова. В своей незаконченной работе *Философия культа* Флоренский обращается к *Бесам* Достоевского,²⁸ дабы показать, что даже внутри «культа» существуют силы, ведущие ко греху. Силы эти столь ясно изображены в *Бесах*, что, по мнению Флоренского, этот роман «оказыва-

24 Там же, с. 245 (Восьмое письмо: «Геенна»).

25 Там же, с. 246.

26 Там же, с. 26-34.

27 Павел А. ФЛОРЕНСКИЙ, *Иконостас* (Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2010), с. 32.

28 Павел А. ФЛОРЕНСКИЙ, *Философия культа (Опыт православной антропологии)* (Москва: Изд. «Мысль», 2004), с. 134, 235.

ется не метафорическим, а буквально верным».²⁹ В очерке “Мысль и язык”, задуманном как глава так и не завершённого труда *У водоразделов мысли*, в конце длинного диалектического рассуждения, в котором противопоставляются друг другу наука и философия, Флоренский называет Достоевского и Гамлета символами подлинной философии: оба – в отличие от Толстого, который воплощает «самоуверенный дух Науки» – «выражают то царственное смирение ума, без которого нет философии».³⁰

В некоторых случаях оценка способности Достоевского постигать человеческую душу в ее высших порывах даже превосходит все ожидания. Например, в сочинении “Православие” (популярном тексте, изданном в 1909 г. как особая глава труда А.В. Ельчанинова *История религии*³¹), Флоренский, раскрывая наиболее человеческие и широко известные каждому черты русского христианства, пишет:

«Православие, – писал Победоносцев, – это религия блудниц и мытарей, идущих в Царство Небесное вперед законников и фарисеев». Так – понимали православие Лесков и Достоевский, а ведь глубже их никто не описывал сущности народной веры. Сила Божия в немощи совершается; если сам Бог явился в немощном виде, то как можем мы презирать немощное? Может быть, именно в немощном и обнаруживается благодать?»³²

Мы видим, что согласно Флоренскому Достоевский и Лесков наиболее чутки к духу своего народа, который в молитве обращается не к Христу “Пантократору”, а к “русскому Христу”, Христу, живущему среди людей и грешников, Христу, сердце Которого наполнено жалостью к простым крестьянам, мещанам, бродягам, монахам, кликушам, ко всем изнывающим под бременем тревог, забот и лишений. Этот тип православия, по мысли философа, противоположен языческому и современному европейскому самосознанию, которое «сильнее всего выражено у Ницше».³³ Как видим, Флоренский, в отличие от многих русских мыслителей, четко отделяет Достоевского от Ницше. Впрочем, не только от Ницше, но и от Толстого –

29 Там же, с. 235.

30 Павел А. ФЛОРЕНСКИЙ, “Мысль и Язык”, in Павел А. ФЛОРЕНСКИЙ, *У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики)* (Москва: Академический проект, 2013), с. 138.

31 См.: Александр В. Ельчанинов, *История религии*, серия “Народный университет” (Москва: 1909), с. 161-188. Затем эссе было собрано в: Павел А. ФЛОРЕНСКИЙ, *Сочинения в 4 тт.*, т. 1: “Православие”, с. 638-662.

32 Там же, с. 657.

33 Там же, с. 658.

последний был для Флоренского «сектантом», отвергающим догматику и православную литургию во имя разума.³⁴ В противовес ему Достоевский не только гениально изобразил *подлинно православную* народную душу в своих романах, но и сам был её частью:

Тип такой, истинно православной жизни дал своей биографией Достоевский. В частной жизни это был обыкновеннейший обыватель, житейски озабоченный – весь в тягостной власти буден, “изнывающий в напряжении усилий около мелочей жизни, покрытый пылью житейской прозы” (Об этом смотри статью Волжского во 2-м выпуске сборника *Вопросы религии*). Какой далекой от Бога кажется такая жизнь! Неужели есть что-нибудь общее у этого прозябания с религиозной, – да и не только религиозной, а просто жизнью?³⁵

На этот вопрос Флоренский дает положительный ответ: «Да, отвечает православный, Христос, который жил с грешниками и блудницами, ходит и среди нас, в нашей мещанской обстановке». И добавляет, что это типично русская черта православия:

Думается, из всех христианских исповеданий ни одно так живо не чувствует *личного* Христа, как православие. В протестантизме этот образ далек и не имеет личного характера, в католицизме он – вне мира и вне сердца человеческого. Католические святые видят его *перед* собою, как образец, которому они стремятся уподобиться до стигматов – гвоздинных ран, и только православный – не только святой, но и рядовой благочестивый мирянин – чувствует Его в себе, в своем сердце.³⁶

Это один из тех редких случаев, когда Флоренский раскрывает своё видение Христа (вспомним, что Бердяев обвинял Флоренского в том, что тот почти никогда не говорил о Христе³⁷). В этом очерке Флоренский описы-

34 О Толстом см. с. 61.

35 Там же, с. 660. Здесь Флоренский ссылается, как он прямо заявил, на очерк литературоведа А.С. Волжского, который только что вышел в свет, когда Флоренский писал этот текст. См. Александр С. Волжский, “Жизнь Достоевского и её религиозный смысл”, *Вопросы религии*, № 2, 1908, с. 123-192.

36 Там же, с. 660-661 (курсив Флоренского).

37 На самом деле некорректно утверждать, что Флоренский *никогда* “не говорит о Христе”. Он не делает этого так, как того хотелось бы Бердяеву, то есть как об исторической личности, а не богословской фигуре. Об этом см., в частности: Николай А. Бердяев, *Русская идея* (Санкт-Петербург: «Азбука-классика», 2008), с. 283; Николай

вает “православного Христа”, ходящего среди простых людей, с ними живущего, и с ними страдающего. Именно Он стоит за произведениями Достоевского и Лескова – утверждение, которое наверняка удивило бы даже Бердяева, который, скорее всего, не знал этого текста. Однако Достоевский изобразил не только “народного Христа”, он также является автором *Легенды о Великом Инквизиторе*. Христа этой легенды Флоренский принять уже не может. В своей статье о Хомякове (1916) философ не может встать на сторону Христа из *Легенды*:

В «Легенде о Великом инквизиторе» у Достоевского раздвоение образа Христова на два, из которых ни один, ни Инквизитор, ни «Христос», не есть чистое выражение духа Христова, приводит религиозное сознание к бесконечным трудностям, заставляя выбирать между «да» и «нет» там, где *tertium dandum est*. Инквизитор – не от Христова духа имеет помазание. Но неужели, с другой стороны оставаясь членом Церкви, дозволительно отрицать «авторитет, чудо и тайну» или хотя бы что-нибудь одно из трех? Так же и у Хомякова: Инквизитору Достоевского соответствует «кушитство», «Христу» Достоевского – «иранство»? Но тогда духу Христову, Церкви, не находится истинного места в системе. «Иранство», которое для Хомякова почти синонимично христианству и Церкви, на самом деле, по характерным чертам своим, весьма напоминает протестантское самоутверждение человеческого «Я» [...].³⁸

Эта статья вызвала резкую отповедь Бердяева. В ответе, написанном в 1917 году, он обвинил Флоренского в реакционности, в том, что ему чужд дух русской религиозности, и в том, что он занял сторону инквизитора, а не Христа.³⁹ Мы видим, как сквозь призму дискуссии о Хомякове, русская

А. БЕРДЯЕВ, *Самопознание* (Москва-Берлин: Директ-Медиа, 2016), с. 199. И вообще о критике Флоренского: Николай А. БЕРДЯЕВ, “Стилизованное православие (Отец Павел Флоренский)”, *Русская мысль*, № 1, 1914, с. 109-125. О различиях между Бердяевым и Флоренским см.: Светлана С. НЕРЕТИНА, “Бердяев и Флоренский: о смысле исторического”, *Вопросы философии*, №3, 1991, с. 67-83; Юлия Л. ГРИШАТОВА, “Тема антроподицеи в философии П.А. Флоренского и Н.А. Бердяева”, *Философия и культура*, № 8, 2017, с. 78-89. На тему “Русского Христа” см. известное исследование: Paul N. EVDOKIMOV, *Le Christ dans la pensée russe* (Paris: Traditions chrétiennes, 1986, первое издание 1970 г.).

38 Павел А. ФЛОРЕНСКИЙ, *Сочинения* в 4 тт., т. 2, “Около Хомякова (Критические заметки)”, сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой (Москва: Мысль, 1996), с. 295.

39 См.: Николай А. БЕРДЯЕВ, “Идеи и жизнь. А. С. Хомяков и священник П.А. Флорен-

религиозная мысль, пытающаяся осмыслить феномен Достоевского, преломляется, и расходится двумя лучами. С одной стороны мы имеем ярко выраженное православие Флоренского, с другой – традицию русского гуманизма. Линии эти, хотя и пересекались, так и не сошлись.

Итак, мы увидели, что отношение Флоренского к Достоевскому колеблется между неприятием искаженного мировоззрения и восхищением умением писателя озвучить подлинную человеческую истину. Во взгляде на Христа Великого Инквизитора эта двойственность кристаллизуется окончательно, что помогает выявить сущностный характер мысли Флоренского. Бердяев смотрит на *Легенду* сквозь призму жесткого выбора: либо ты с Инквизитором, либо со Христом. Именно этот не допускающий компромиссов взгляд заставляет Бердяева считать, что Флоренский занял сторону Инквизитора. Однако мысль Флоренского тоньше. Христос, созданный Иваном Карамазовым, для него просто не имеет смысла, ведь он абстрактен, отсечен от тайны и авторитета Церкви: инквизитор же, ратуящий о деле церкви, сознательно отрекся от Христа. Таким образом Бердяев, анализируя легенду, смотрит на нее сквозь призму “или-или”, Флоренский же сквозь призму “ни-ни”. Флоренский и Бердяев остаются двумя антиподами русской религиозной философии Серебряного века. Философия обоих определяется антиномическим и диалектическим характером отношения противоположностей, что заставляет предположить, что именно в силу их противоположности эти две позиции необходимо должны были сосуществовать, и сосуществуют в русской мысли.

Вывод: иллюзия, реальность и... Достоевский

При оценке взгляда Флоренского на Достоевского необходимо принимать во внимание контекст, обуславливающий содержание высказанных им мыслей: имя русского писателя произносится по-разному в зависимости от того, встречаем ли мы его в философском труде, автобиографическом воспоминании или “безапелляционных” письмах к Оле. Последние были обусловлены, с одной стороны, цензурой и неблагоприятным положением дел в местах лишения свободы, с другой, их чисто учебной целью. С “моральной” и “нормативной” точки зрения, Достоевский, согласно Флоренскому, во всех отношениях плохой учитель. Он не столько «же-

стокий талант» (определение Н. Михайловского), сколько мастер, умеющий обмануть, соблазнительно изобразить мир неправды, завлечь читателя в царство марева и иллюзий. Согласно Флоренскому, подлинный обман есть изображение действительности в качестве непрерывного континуума. Здесь речь идет о способности художников и ученых создавать мир, отражающий наше видение «снизу вверх», адаптированное к некоторым элементарным потребностям или страхам; видение, которое никогда не выходит за пределы того, чем мы уже являемся, или того, что нам уже известно.

Исходя из данной позиции, Флоренский достаточно критически настроен по отношению ко многим шедеврам мировой литературы. Такие гении слова, как Шекспир или Достоевский, склонны к изображению мира в качестве непрерывного континуума, как если бы он был полифоническим или универсальным.⁴⁰ Их творения могут казаться укорененными в реальности, тогда как на самом деле они таковыми не являются, даже не смотря на то, что форма их художественно возвышенна, а содержание вполне убедительно. Как видим, данное мнение не сильно отличается от мыслей, высказанных Толстым, из произведений которого Флоренский ценит очерки больше, чем романы, и в особенности его эссе – *Исповедь*.⁴¹ Иное дело творцы, способные постичь саму природу реальности. Опираясь на данное противоположение, Флоренский Достоевскому и Толстому противопоставляет Пушкина и Тютчева, Чайковскому и Скрябину – Глинку,⁴² а Бетховену – Моцарта.⁴³ В то время как первые творят то, что *уже* соответствует человеческому пониманию, вторые созидают но-

40 Общий отзыв о творчестве Шекспира содержится в письме Флоренского № 47 (январь 1936 г.) из Соловецкого лагеря (Флоренский, *Сочинения* в 4 тт., т. 4: «Письма с Дальнего Востока и Соловков», с. 373-380). Резкое мнение Флоренского о Достоевском и вообще о современной русской литературе видно и из его писем и, в частности, из письма 56 (8-9 апреля 1936 г.) (там же, с. 438).

41 Об «обращении» Флоренского через чтение *Исповеди* Толстого см.: Флоренский, *Детям моим*, с. 133-134. Флоренский рассказывает об этом событии и в других местах своего произведения.

42 См. письмо 96 (23 марта 1937 г.) (Флоренский, *Сочинения* в 4 тт., т. 4: «Письма с Дальнего Востока и Соловков», с. 687-689).

43 О сравнении Бетховена и Моцарта см. Павел А. Флоренский, «Анализ пространства и времени в произведениях изобразительного искусства», in Павел А. Флоренский, *Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии* (Москва: Мысль, 2000), с. 213. О Моцарте см. также письмо 57 (19-20 апреля 1936 г.) (Флоренский, *Сочинения* в 4 тт., т. 4: «Письма с Дальнего Востока и Соловков», с. 442-443).

вый мир, понять который можно лишь открывшись влиянию неизведанного. Обе группы, однако, необходимы для спасения антиномии, т. е. для того, чтобы показать целостный и действительный образ истины, которая никогда не бывает односторонней, но всегда антиномична. Флоренский может быть очень резким в своих суждениях о литературе, однако не будем забывать, что он отнюдь не склонен критиковать художественную ценность произведения. Флоренский выражает свое недоверие литературе по другим причинам – он подвергает сомнению возможность писателя обращаться в своем произведении к последней и самой подлинной реальности, которая никогда не является человеческой реальностью *с человеческой точки зрения*. Философ делит писателей на две группы. Принадлежащие к первой признают лишь «художество восхождения» (т. е. творчество, которое движется от субъективной точки зрения к ее универсальному расширению). Вторым же доступна и возможность «художества нисхождения» (т. е. речь идет о произведении, не определенном субъективностью творца).⁴⁴ Данте и Пушкин принадлежат ко второй категории; Достоевский, Толстой и даже гениальный Шекспир принадлежат к первой.

Исходя из всего вышесказанного Флоренского и Достоевского можно назвать идейными антиподами: их воззрения на человека, мир и истину противоположны. Конечно, на первый взгляд оба проявляют сильный интерес к нелинейным, диалектическим и даже противоречивым сторонам жизни, но этот интерес проявляется в двух совершенно разных формах. Для Флоренского человек – это существо «способное» увидеть и понять противоречие, являющееся существенным антиномическим законом мира. Для Достоевского, напротив – по крайней мере, для Достоевского с точки зрения Флоренского – сам человек есть воплощенное противоречие: он противоречит миру и отрицает его. Отсюда и глубокий трагизм мысли Достоевского. Человек (чьим, пожалуй, самым значительным воплощением в этом смысле является Иван Карамазов) у Достоевского представляет собой опасность для мира и для заключенной в нем высшей правды. Следовательно, это опасность для самого «Бога», который является гарантом истины. Согласно Флоренскому единственная опасность состоит в том, что человек может обмануть самого себя и потому может не увидеть мир таким, какой он есть на самом деле. Гуманизм Достоевского, для Флоренского, «слишком человечен» – он исключает всякую возможность трансцендирования самого себя.

44 Об этом различии см. ФЛОРЕНСКИЙ, *Иконостас*, с. 20.

Флоренский суров по отношению к Достоевскому. Вероятно, и ответ последнего своему критику был бы не менее жестким. Опираясь на статью Бердяева мы даже можем предположить его возможное содержание. Мы видели, как спор о Хомякове разросся в спор о возможности русского религиозного гуманизма, отличного от богословского догматизма. С этой точки зрения Достоевский был бы целиком на стороне человека, и, как кажется, примирить его взгляд с противоположным невозможно. В одном случае (у Флоренского) человеческая трагедия имеет ценность как функция Абсолюта; в другом (у Достоевского) ценность Абсолюта определяется его отношением к человеческой трагедии⁴⁵. Однако не взирая на все это, Флоренский по-своему любил Достоевского и высоко ценил его как художника: это любовь во многом аналогична той, которую он испытывал к Канту, мысль которого считал одновременно и обманчивой, и глубокой. Мир Достоевского притягивает своей обманчивостью и призрачностью, да, это мир, которого «не должно быть», но который в то же время *может* нести в себе что-то истинное и подлинное. Как было показано выше, Флоренский сам неоднократно обращался к прозрениям Достоевского, когда возникала необходимость прояснить запутанный и сложный вопрос с помощью живого художественного образа, несущего в себе свет интуитивного понимания. Создается ощущение, что в «иллюзии» Достоевского также была сокрыта возможность истины. Не все элементы кажущиеся противоположными годятся для того, чтобы дать жизнь истинной антиномии Флоренского. Как православие (а не католицизм или протестантизм, объясняет Флоренский в *Столпе и утверждении истины*⁴⁶) представляет подлинный дух христианской истины (т. е. «церковность»⁴⁷), так и гуманизм Достоевского подлинен в той мере, в какой другие направления той же мысли (например, гуманизм Толстого) нет.

Если рискнуть сделать следующий шаг, мы могли бы даже сказать, что Достоевский представляет собой внутреннее противоречие, *необходимое* для философии Флоренского, элемент, который подрывает и, в то же время, как это ни парадоксально, усиливает его систему. В дивной преры-

45 Это утверждение надо понимать в самом общем смысле. Для Флоренского абсолютная истина всегда выше случайностей человеческой жизни, которые, впрочем, таковыми являются лишь с нашей ограниченной точки зрения. Достоевский же, занимает противоположную сторону антиномии отношения частности и Абсолюта: в его творчестве самые случайные и обыденные события приобретают размах космической драмы.

46 См. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, с. 11-14.

47 Там же.

вистой гармонии мира Флоренского подпольный человек Достоевского представляет из себя аномалию и обман, но – если допустить этот термин – он никого не обманывает. Истина подпольного человека требует не только интеллектуального или мистического отклика (два преобладающих аспекта у Флоренского), но и постановки в центр человеческой личности с её потребностями и личным взглядом на мир. Отказ же ответить на зов личности оставляет сам вопрос незатронутым. С одной стороны, верно, что «карамазовщина», как её называет Флоренский, не замечает «цельной правды» и даже открыто отрицает ее. С другой стороны, мир Достоевского тоже сопричастен царству истины, он является частью того «негативного момента», который хоть и несет на себе отпечаток призрачности и обмана, в конце концов позволяет нам увидеть противоречие, которое, согласно Флоренскому, и есть истинная реальность.

Константин А. БАРШТ
ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом)

**О «беседах» старца Зосимы
(Братья Карамазовы Ф.М. Достоевского)
и книге А.М. Бухарева
О современных духовных потребностях
мысли и жизни, особенно русской**

Жизнь и творения архимандрита Феодора – яркое явление в истории Церкви и, в целом, существенная часть христианской культуры Нового времени, занимавшая значительное место в жизни русского общества во второй половине XIX века, не устарели его идеи и по сей день. Об этом свидетельствует нарастающее из года в год количество научных трудов о нем, равно светских философов и лиц, облеченных духовным званием.¹ Близость религиозно-философских взглядов Достоевского значительному ряду концепций А.М. Бухарева была зафиксирована еще в 1861 году политическим актом журнала *Время*, вступившегося за опального архимандрита,² она была без труда замечена их современниками и последователями: А.А. Снегиревым, который первым ввел А.М. Бухарева в сферу религиозно-философской проблематики творчества Достоевского,³ А.В. Карташевым, который в своем монументальном труде по истории религии заметил, что Достоевский «благословствовал своими художественными образами» не столько в сторону официальной церкви, сколько в направлении, развиваемом о. Феодором,⁴ а также безусловно испытавшим воздействие идей Бухарева Н.А. Бердяевым.⁵ По мнению В. Розанова, Бухарев сделал нечто чрезвычайно редкое в истории русской литературы и философии: «дал церковную форму, церковное выражение тем

1 *Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): Pro et Contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей* (Санкт-Петербург, РХГА, 1997), с. 772-782.

2 Аполлон А. ГРИГОРЬЕВ, «Оппозиция застоя. Черты из истории мракобесия», *Время*, 1861, № 5, май, с. 1-35 (вторая пагинация).

3 А. [А.]. СНЕГИРЕВ, «Философское мирозерцание Ф.М. Достоевского», *Вера и разум*, 1885, т. II, ч. II. Отдел философский. Ноябрь, кн. 1, с. 418-421.

4 Антон В. КАРТАШЕВ, *Вселенские соборы* (Париж: ИМКА-Пресс, 1963), с. 189.

5 Николай А. БЕРДЯЕВ, «О характере русской религиозной мысли XIX века», *Современные записки*, 1936, LXII, с. 325-327.

идеям и движениям души, которые гораздо позднее нашли светское, и притом гениальное, выражение в Достоевском».⁶ П.А.Флоренский указывал на мощное влияние, которое оказали идеи А.М. Бухарева на всех современных и более поздних русских мыслителей, не исключая и Достоевского.⁷ Из современных исследований следует отметить публикацию Д.Д. Григорьева,⁸ блестящий доклад, сделанный на Старорусских чтениях Е.Г. Новиковой и Н.В. Серебренниковым и посвященный важнейшим пунктам историко-биографической связи между Ф.М. Достоевским и А.М. Бухаревым: знакомству Достоевского со взглядами Бухарева, статье апологета бухаревской философии А.А. Григорьева, свидетельству об уважении к Бухареву со стороны Достоевского по воспоминаниям вдовы философа А.С. Бухаревой и др.; в этом чрезвычайно содержательном докладе была также выражена мысль, что А.А. Григорьев был прототипом Дмитрия Карамазова.

Исследователями была верно замечена и проанализирована бухаревская идея о «великом послушании в миру» и, главное, отмечена связь между поучениями старца Зосимы и бухаревской идеологией, мыслью о «единении в любви», отмечены сходные черты в христологии Бухарева и Достоевского.⁹ Несколькими годами ранее Н.В. Серебренников говорил о бухаревской рецензии на роман Достоевского *Преступление и наказание*, опубликованной, к сожалению, только после смерти писателя,¹⁰ необходимо также назвать ценную публикацию В.А. Фатеева¹¹ и статью Н.Т. Ашимбаевой,¹² содержащие идею о близости взглядов А.М. Бухарева и Ф.М.

6 Василий В. Розанов, «Аскоченский и архим<андрит> Феод<ор> Бухарев», in *Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): Pro et Contra*, с. 536-537.

7 Павел А. Флоренский, «Свящ. Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев)», там же, с. 586-587.

8 Дмитрий [Д.] Григорьев, «Достоевский в русской церковной и религиознофилософской критике», *Вольная мысль*, Мюнхен, 1968, № 4, февр., с. 136.

9 Елена Г. Новикова, Николай В. Серебренников, «А.М. Бухарев как возможный прототип Алеши Карамазова», in *Достоевский и современность. Материалы X Международных Старорусских чтений 1995 г.* (Старая Русса, 1996), с. 96.

10 Николай В. Серебренников, «Роман Преступление и наказание в восприятии А.М. Бухарева», in *Достоевский и современность: Тезисы выступлений на «Старорусских чтениях 1991 года»* (Новгород, 1992), ч. 1, с. 124-129.

11 Валерий А. Фатеев, «Религиозно-философские идеи архимандрита Феодора (А.М. Бухарева) в творческом наследии В. Розанова и о. П. Флоренского», *Энтелехия*, 1999, № 1, с. 35-43.

12 Наталья Т. Ашимбаева, «Архимандрит Феодор (Бухарев) и Достоевский», in Стефано Алоэ (под ред.), *Достоевский: философское мышление, взгляд писателя* (Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2012), с. 267-276.

Достоевского. На современном этапе изучения этого вопроса не будет лишним перейти от определений общего характера к конкретным наблюдениям над текстами двух выдающихся мыслителей.

Большая полемика вокруг трудов архимандрита Феодора, в особенности его книг *О православии в отношении к современности* (Москва: Странник, 1860, 324 с.) и *О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. Собрание разных статей А. Бухарева* (Москва: Изд. А. И. Манухина, 1865, 635 с.), не прошла мимо внимания Достоевского, равно как и другие его труды – о *Новом Завете*, об апостоле Павле, о *Книге Иова* и др. Комментаторы *Полного собрания сочинений* Ф.М. Достоевского отметили, что присутствующая в *Братьях Карамазовы* интерпретация *Книги Иова* состоялась не без влияния труда А.М. Бухарева *Святой Иов Многострадальный. Обзорение его времени, и искушения по его книге* (Москва: Изд. А. И. Манухина, 1864, 107 с.), который был «небезызвестен Достоевскому» (ПСС 17; 311), равно как и другие его книги.¹³ Труды Бухарева, а также его «подвиг» – отказ от сана архимандрита – в 1860-е гг. вызвали бурную реакцию в обществе, «потрясение во всех религиозных кругах, в том числе и среди поклонников и учеников».¹⁴ История о. Феодора, искавшего свой личный путь к Христу, стала одной из основных тем русской публицистики в 1860-е-1870-е гг. Среди изданий, вносящих существенную лепту в обсуждение, можно назвать книгу М.П. Погодина,¹⁵ статьи А.В. Старчевского в *Сыне отечества*, многообразные публикации в журналах *Странник*, *День* и др.¹⁶ О личности Бухарева, обладавшего, по мнению П.В. Знаменского, младенчески чистой душой,¹⁷ было написано немало верных слов, что касается его трудов, П.А. Флоренский справедливо отметил, что «архимандрит Феодор – одно из наиболее важных бродильных начал» русской общественной жизни, а для «Серебряного века» – «родоначальник религиозного и отчасти литературного течения...».¹⁸ К этому мнению присоединялся Н.А. Бердяев, многие идеи «Смысла творчества» которого, со всей очевидностью, почерпнуты из трудов Бухарева:

13 См.: *Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): Pro et contra*, с. 766-767.

14 Борис Ф. Егоров, *От Хомякова до Лотмана. История русской литературы и культуры* (Москва: Юрайт, 2018), с. 120.

15 Михаил П. Погодин, *Простая речь о мудреных вещах*. 2-е изд. (Москва: Тип. В.М. Фриш, 1874), с. 108-109.

16 *Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): Pro et contra*, с. 783.

17 Петр В. Знаменский, «Печальное двадцатилетие», там же, с. 357.

18 *Письма архимандрита Феодора (Александра Матвеевича Бухарева) к казанским друзьям: В.В. Любимовой, А.И. Дубровиной и протоиерею В.В. Лаврскому*. Издал и пояснил примеч. свящ. Павел Флоренский (Сергиев Посад, 1917), 136 с.

«Он интегрировал человечность целостному христианству. Он требует приобретения Христа всей полнотой человеческой жизни. Всякая истинная человечность для него Христова. Он против умаления человеческой природы Христа, против всякой монофизической тенденции».¹⁹ С. Булгаков ставил Бухарева в один ряд с самыми выдающимися гениями земли русской – прп. Серафимом Саровским и А.С. Пушкиным.²⁰

Достоевский обращался к личности и трудам Бухарева в начале 1860-х гг., защищая его от нападок со стороны ретроградов (В.И. Аскоченко и его *Домашней беседы*, А.Н. Загоскина и др.) статьей А.А. Григорьева «Оппозиция застоя».²¹ Нет больших сомнений, что Достоевский присоединялся к мнению Григорьева, был знаком с книгами Бухарева *Три письма к Н.В. Гоголю, писанные в 1848 году, Несколько статей о Святом Апостоле Павле*. Согласно воспоминаниям вдовы Бухарева, «Достоевский сам, еще во время издания “Эпохи”, сочувственно отзывался об Александре Матвеевиче и с укором относился к другим за враждебное к нему отношение».²² Работа Достоевского как редактора *Времени* вызвала доброжелательную оценку архимандрита Феодора, который отметил, что редактор журнала «образа мыслей свежего, жизненного во многом, только еще не зрелого, не довольно точного или не совсем отчетливого».²³ В 1867 г. Бухарев написал статью «О романе Достоевского ‘Преступление и наказание’ по отношению к делу мысли и науки в России», в 1870 г. он ее доработал, однако опубликована она была, к сожалению, лишь после смерти писателя.

Впервые мысль о необходимости глубокого духовного преобразования русской жизни была высказана Бухаревым в книге *О Православии в отношении к современности* (1860), где были утверждены религиозно-нравственные основания культуры, способной уберечь человека и человечество от экзистенциального кризиса. Основным публицистическим и религиозно-философским достижением А.М. Бухарева считается его книга *О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. Собрание разных статей А. Бухарева*, в которой он поставил вопрос о необходимости глубокой христианизации русской общественной жизни.

19 Николай А. Бердяев, *Русская идея* (Париж: YMCA-PRESS, 1971), с. 94.

20 Сергей Н. Булгаков, «На пиру богов», in Сергей Н. Булгаков, *Сочинения в 2-х тт.*, т. 2 (Москва, 1993), с. 589.

21 Аполлон А. Григорьев, «Оппозиция застоя. Черты из истории мракобесия», *Время*, 1861, № 5, май, с. 1-35.

22 См.: Н.В. Серебрянников, «Архимандрит и отделение критики: Судьба Бухарева», in *Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): Pro et contra*, с. 12.

23 Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев), *О современных духовных потребностях*, с. 359.

Основная идея архимандрита Феодора, на которой зиждется все, что он писал и говорил – необходимость проникновения Духа Христова в жизнь русского общества, не показная и парадно-демонстрационная, но сущностная. В своем последнем письме, своего рода завещании, он писал:

я верую в Господа, умершего за беззаконных и грешных, а потому в жизни над человеком или целым родом вижу не столько гнев, сколько милость Божью, вводящую грешных в соучастие, волею или неволею, в спасительных страданиях Агнца Божия, вземлющего грехи всего мира. Вера, настроенная таким образом, будет молитвенно привлекать к себе и другим милующую благодать Христову.²⁴

Зосима знаменательно повторяет эту мысль в своих «беседах»:

Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие божеской любви и есть верх любви на земле (ПСС 14; 289).

В связи с этим Н.А. Бердяев писал: «Понимание Бухаревым христианства можно было бы назвать панхристизмом. Оригинальность его была в том, что он не столько хотел осуществления в полноте жизни христианских принципов, сколько приобретения полнотой жизни самого Христа, как бы продолжения воплощения Христа во всей жизни».²⁵ Именно в таком направлении двигалась и мысль старца Зосимы из романа *Братья Карамазовы*. Краткое замечание на эту тему было сделано Серебренниковым, он отметил, что учение Бухарева о «деятельной любви» получило свое отражение «в беседах старца Зосимы», к сожалению, не раскрывая, что именно и в каких аспектах было отражено.²⁶ Значение этой связи для понимания смысла романа *Братья Карамазовы* настолько существенно, что не может быть оставлено в столь неопределенном состоянии. Если Бухарев считал, что значение *Нового завета* заключается в руководстве ко спасению, достижению истинного назначения человеческого во всех отношениях, то Достоевский был уверен в том, что человеческая жизнь не может состояться без опоры на связь с Богом и следования по пути Иисуса Христа. В этом движении к нравственному идеалу нет места двум отклонени-

24 Петр А. Илинский, «Из воспоминаний об Александре Матвеевиче Бухареве (бывшем архимандрите Феодоре)», in *Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): Pro et contra*, с. 100-101.

25 Николай А. Бердяев, *Русская идея* (Париж: YMCA-PRESS, 1971), с. 186-187.

26 СЕРЕБРЕННИКОВ, «Архимандрит и отделение критики: Судьба Бухарева», с. 8.

ям, разъедающим нравственную основу русской жизни – «духовному иудейству» (непримиримо-судебному отношению к ближнему своему на основе принципа «око за око») и «духовному фарисейству» (замене подлинной внутренней устремленности к Христу безразличным дежурным участием в церковных обрядах), писал архимандрит Феодор. И то, и другое есть одно из следствий резкой границы, отделяющей жизнь верующего в церкви и вне ее.²⁷ Эту мысль о. Феодор проводил и в беседах с митрополитом Филаретом, который в конечном итоге его понял и «утешил ласковым приемом и благословением».²⁸

Мысль была простая, но исключительно глубокая и актуальная: человек должен выстраивать все свои поступки в реальной жизни не только согласно существующим юридическим положениям, но и по духу Христову, освобождаясь от того, что в сущности своей, суть «язвы и струпы той духовной проказы», которой больны многие христиане.²⁹ Эта «духовная проказа» ведет к тому, что «мысль и вся жизнь человеческая поставляется, устрояется и развивается в отдельности и независимости от Христа Спасителя или только почти в одной наружной чисто формальной подчиненности Ему и потому глубоко, хотя и не так заметно, заражается и оскверняется духом нестроения, нечистоты, безобразия и растления».³⁰ В этой же тональности Достоевский писал в конце февраля 1854 года декабристке Н.Д. Фонвизиной: «я сложил в себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но и 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» (ПСС 28; 176).

Относящихся формально к этому вопросу и следующих не столько духу, сколько букве Нового завета, Бухарев назвал «иудействующими в христианстве» или «современными иудеями»,³¹ имея в виду, что они не сдвинулись на две тысячи лет от Ветхого Завета к Новому. Отрицая формальное отношение к религии, он требовал снизить накал «жреческой» функции священников, приблизив их народу и к реальной жизни. Подоб-

27 архим. ФЕОДОР, *Несколько статей о св. Апостоле Павле* (Санкт-Петербург, 1860), с. 8

28 Александр М. БУХАРЕВ, «Воспоминания о митр. Филарете», in *Православное обозрение*, 1884, апр., с. 746.

29 *О православии в отношении к современности*, с. 209.

30 Там же, с. 210.

31 БУХАРЕВ, *О Новом Завете*, с. 25, 30, 34, 36, 43, 50, 55 и др.

ным образом и инок, по Зосиме, находящийся на незримой границе, отделяющей сакральное пространство монастыря от светского мира, принадлежа им обоим, важнейшее промежуточное звено между миром Церкви и обществом, в этом его спасительное для страны назначение. Этому вопросу посвящена глава *Записок* Зосимы “Нечто об иноке русском и о возможном значении его”: «от сих кротких и жаждущих уединенной молитвы выйдет, может быть, еще раз спасение земли русской!» (ПСС 14; 284).

Заметим, что повествовательный формат “бесед” старца Зосимы повторяет главы книги Бухарева *О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской* (1865), основная часть которой представляет собой беседу старца отца Иоанна с молодым человеком, «студентом», который пытается привести в систему свои хаотические мысли о Боге и назначении жизни человека; беседа юноши с умудренным христианским опытом праведником проходит в атмосфере глубокого доверия и «любви», архиерей и юноша готовы слушать друг друга «сколько угодно», а взаимопонимание между ними доходит до уровня «восторга»³² по мере преодоления «сомнений и колебаний».³³ Такова же тональность бесед Зосимы с Алешей, проходящих на высоком уровне духовного единства. С другой стороны, Зосима, как и бухаревский «отец Иоанн», готов общаться с любым человеком, не гнушаясь его низким моральным или социальным статусом: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, – призывает Зосима, – ибо сие уж подобие божеской любви и есть верх любви на земле» (ПСС 14; 289). Устным беседам Зосимы, не гнушающегося встречей с «шутком» и бузотером Ф.П. Карамазовым, также можно найти подобие в позиции Бухарева, утверждавшего, что нет такого преступника или грешника, мягко названного им «увлеченной призраком живой души», которого нельзя было бы удостоить беседой, в которой будет возможно не «связывать и поражать обманутую мысль одними осуждениями идола», и, как следствие, «убить эту живую душу», но любовно направить ее к истине.³⁴ В недописанной главе “О аде и адском огне” “беседа” Зосимы содержит корневую мысль о глубоком конфликте между разумом и верой, вступающих в противостояние при размышлениях о потустороннем мире (ПСС 14; 292-294). Старец Зосима утверждает распространение Христовой воли на все живое, не ограничиваясь человеком: «Всякая-то травка, всякая-то букашка, муравей, пчелка золотая, все-то до изумления знают путь свой, не имея ума, тайну Божию

32 БУХАРЕВ, *О современных духовных потребностях*, с. 13, 129, 179, 180.

33 Там же, с. 265.

34 Там же, с. 465-466.

свидетельствуют, непрерывно совершают ее сами [...] всё хорошо и великолепно, потому что всё истина» (ПСС 14; 267). Эта мысль пронизывает все творчество Бухарева: «Ведь нет в мире ни песчинки, ни самого легкого движения какого-нибудь листика на дереве в чем не осуществлялся бы какой-нибудь разумный закон», выражающий некую мысль, чудо, которое «раскрывает тайну». Однако «люди науки, знания, которых и призвание – дознавать истину, знать ее не хотят даже в наглядных опытах, в осязаемых фактах, а между тем мечтают о себе, что они сравнительно с другими, темными людьми, имеют достоинство людей зрячих; они очевидно поступают в этом отношении точно так, как современные Христу книжники и фарисеи...»³⁵

Протестуя против претензий рационального знания, Зосима утверждает: «У них наука, а в науке лишь то, что подвержено чувствам. Мир же духовный, высшая половина существа человеческого отвергнута вовсе, изгнана с неким торжеством, даже с ненавистью» (ПСС 14; 284). Параллельно (или в роли претекста) этим мыслям персонажа *Братьев Карамазовых* Бухарев с горечью писал о мнимой, «фальшивой мысли о несовместности знания с верою, о тиранически будто бы оскорбительном и обидном стеснении знания верою; и уже эта мысль [...] приводила любознательность его к разладу с верою».³⁶ В его книге это состояние названо «самоправием» разума, недопустимом «как бы ни ловко для себя и для других он прикрыл ее дичь и ахиною»;³⁷ «признавая самозаконие разума», необходимо включить в подчиненность этому разуму «строжайшую ответственность», которая не даст ему отказаться от веры, по мнению Бухарева.³⁸ Согласно его логике, в пределах ответственности перед своей совестью человек не сможет идти против истины, его разум не будет в состоянии противоречить сам себе, так как окажется в жестком отсоединении от смысла бытия как такового, что неминуемо ведет к логическому и экзистенциальному тупику.³⁹ В нравственном аспекте та же идея «самозакония», указывает Бухарев, неминуемо приводит к апологии принципа «все позволено», то есть налицо опасность перехода «самозакония» в губительное «самонравие» с его «легкомысленной невнимательностью к прочему человечеству», исходя из представления, что «все равно – все пройдет, все увянет и истлеет, что истины вечной и незыблемой будто нет

35 Там же, с. 268-269.

36 Там же, с. 237.

37 Там же, с. 425.

38 Там же, с. 427.

39 Там же, с. 602-603.

и быть не может».⁴⁰ Разум человека, согласно Бухареву и старцу Зосиме, питается нравственной силой, как говорит Бухарев в одном из своих писем, он не готов смириться с «несправедливостью оставлять вне Христа и, значит, вне благоволения Отца Небесного – разум человеческий, которого первый орган – философия».⁴¹

Обратим внимание на то, что старец Зосима объясняет свои идеи с использованием притч – иллюстраций общей идеи с помощью приведения конкретных примеров: «И что за слово Христово без примера? [...] жаждет душа Его слова и всякого прекрасного восприятия» (ПСС 14; 267), поясняя действие нравственного закона одним из показательных случаев из своей жизни. Следует отметить, что разработка вопроса о повествовательной форме, в которой Христос преподавал своим ученикам Божественную истину, является одной из важнейших тем книги Бухарева *О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа* (1861). Мысль Бухарева заключается в том, что Истина не может быть адекватно выражена на человеческом коммуникативном языке, и потому располагается не в буквально понятом тексте притчей, которые были лишь метафорой истины, методом, с помощью которого Христос для наглядности иллюстрировал конкретные случаи применения общего закона, с трудом понимаемого ветхозаветными иудеями, и потому «возбужденное в учениках Христовых духовное рассуждение только давало им понять, что спасительная истина – не в букве притчей».⁴² Эти притчи, насыщенные глубокой символикой, необходимы для того, чтобы обозначить недоступные человеческому уму свойства мироздания и законы, именно поэтому, говорит Бухарев, притчи были предназначены только для апостолов, способных усвоить скрытую за ними мысль, подтверждая свой вывод цитатой из Евангелия: «Сего ради в притчах глаголю им, яко видяще не видят, и слышаще не слышат, ни разумеют» (Мф. 13, 13). Притчи Христа, по Бухареву, открывают мир вещей, недоступных чувственному восприятию человека:

при поясненной уже тайне благодатного домостроительства, благодатно доставляют нас и в настоящем чувственном мире и в житейской области, как в Эдеме; ибо открывают духовный свет спасительной истины не только в явлениях духовных, но и в предметах природы... Посему-то великому Ан-

40 Там же, с. 442.

41 «Письма архимандрита Феодора (А.М. Бухарева) к А.А. Лебедеву», *Богословский вестник*, 1915, № 10, с. 425.

42 Александр М. Бухарев, *О Новом завете Господа нашего Иисуса Христа* (Санкт-Петербург, 1861), с. 80.

тонию и не требовалось никакой книги, кроме книги природы, состоящей из двух листов – неба и земли...⁴³

Старец Зосима подтверждает эту мысль:

Не забудьте тоже притчи Господни, преимущественно по Евангелию от Луки (так я делал), а потом из Деяний апостольских обращение Савла (это непременно, непременно!),⁴⁴ а наконец, и из Четы-Миней хотя бы житие Алексея человека божия и великой из великих радостной страдальницы, боговидицы и христоносицы матери Марии Египтяныни – и пронзишь ему сердце его сими простыми сказаниями, и всего-то лишь час в неделю, невзирая на малое свое содержание, один часок (ПСС 14; 267).

Обратим внимание на связь между объяснениями Бухаревым притчевой основы речей Иисуса, выводящей смыслы за пределы буквального понимания текста, и высказыванием апологета нового православия “Князя” из первой редакции романа *Бесы*: «Они все на Христа (Ренан, Ге), считают его за обыкновенного человека и критикуют его учение как несостоятельное для нашего времени. А там и учения-то нет, там только случайные слова, а главное, образ Христа, из которого исходит всякое учение» (ПСС II; 192).

Идея, которая руководила жизнью и деятельностью Бухарева, его пострижением в монахи, затем снятием с себя сана, всего, что он писал и преподавал как профессор Московской духовной академии, состояла в том, что середина XIX века – период, сходный с нулевыми годами по Рождеству Христову, когда человечеству предписано сделать усилие и попытаться принять не на умозрительном, но на практическом уровне Новый Завет Иисуса Христа. Другими словами, мировое христианство в настоящее время, согласно мнению Бухарева, к которому присоединяется и Зосима из *Братьев Карамазовых*, погрязло в фарисействе и язычестве, следованию не духу Христову, но мертвой букве и убивающим духовную свободу людей ригоризму и догматизму. О том, как тяжело и мучительно Ветхий завет сменялся Новым при земной жизни Христа и в последующие десятилетия Бухарев написал книгу *О Новом завете Господа нашего Иисуса Христа*, с весьма прозрачными намеками на то, что нечто подобное необходимо сделать и в современные ему годы, об этом повествует также кни-

⁴³ Там же, с. 201.

⁴⁴ Нельзя исключить, что Достоевский был знаком с другим выдающимся трудом Бухарева: *Несколько статей о Святом апостоле Павле* (Санкт-Петербург, 1860), 205 с.

га *О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской*. Именно за эти взгляды, сочтенные еретическими, он был подвергнут жестокому преследованию.⁴⁵ Идея о том, что современное человечество сосредоточилось на бытовом комфорте и утеряло живой христианский промысел, содержится в «заветах» старца Зосимы: «в мире всё более и более угасает мысль о служении человечеству, о братстве и целостности людей и воистину встречается мысль сия даже уже с насмешкой, ибо как отстать от привычек своих, куда пойдет сей невольник, если столь привык утолять бесчисленные потребности свои, которые сам же навывдумал? В уединении он, и какое ему дело до целого. И достигли того, что вещей накопили больше, а радости стало меньше» (ПСС 14; 285).

Не только слова Христа, говорит Бухарев, приоткрывают свет Истины, но, главным образом, лицо Его самого есть путь и пример для подражания как в бытовой жизни человека, так и в при государственном или общественном строительстве.⁴⁶ Это путь, по его словам, призван очистить сознание и душу от «всякого дрязга и хлама». Ретроградам Бухарев задает вопрос: «За что вы исключите [...] человека из самой возможности разузнать истину ото лжи?»⁴⁷ Отказавшееся от следования своей совести человечество блуждает в полумраки:

И увидел я такой сумрак в нашей русской мысли по вопросу об отношении между гражданским и церковным, мирским и духовным, что и Бог весть когда мы выбьемся к свету Божию [...]. Не скрою и того, что в уединенных моих тяжелых думах я плакал, как ребенок от представления, чего мы, православные, лишаем себя и других чрез свои односторонности или чрез ленность и нехотенье отчетливо выяснить себе Христову истину по вопросу об отношении между светским и духовным, – по этому великому вопросу, из-за которого столько пролито и доселе проливается крови. Эти сумраки и полумраки в нашей мысли, скажу вам, более меня пугают и обезнадеживают, чем полный и открытый мрак...»⁴⁸

Будто продолжая эту мысль, Зосима говорит: «Нужно лишь малое семя, крохотное: брось он его в душу простолюдина, и не умрет оно, будет жить в душе его во всю жизнь, таиться в нем среди мрака, среди смрада грехов его, как светлая точка, как великое напоминание» (ПСС 14; 266).

45 См.: *Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): Pro et contra*, с. 7-692.

46 БУХАРЕВ, *О современных духовных потребностях*, с. 40-41.

47 Там же, с. 367-368.

48 Там же, с.32

Нравственно-культурные сумерки, в которых, по мнению Бухарева и Достоевского, блуждает Россия, обеспечиваются разрядом людей, которых Достоевский, используя цитату из *Апокалипсиса*, называл «ни горячими, ни холодными»,⁴⁹ а Бухарев – «равнодушными»: «благорасположение к христианству, хотя бы и не отрешившееся от разных любимых идолов, кажется, ближе к истине, чем равнодушие к нему...»⁵⁰ Достоевский и его герои-философы также были убеждены, что любой еретик много лучше правоверного, верующего не сердцем, а по букве. Подобно Достоевскому, считавшему, что сознательный атеист стоит на высоком уровне духовного развития (Архиерей Тихон из неоконченной главы *Бесов*, также, вероятно, сформированный писателем не без влияния А.М. Бухарева, говорит: «...полный атеизм почтеннее светского равнодушия» – ПСС II; 10), Бухарев был готов найти потаенный христианский смысл «в нравственных исканиях даже своих атеистических противников».⁵¹ Зосима утверждает необходимость свободы мысли и слова в пути человека к истине в рамках абсолютного равенства в «духовном достоинстве» человека (ПСС 14; 286), в то время как Бухарев в своей книге уточняет: «только уж слитком заснувшие духом из православных не получают или не слышат подобных удостоверений Христовой благодати»,⁵² так как «сомнение» и «неверие» – принципиально различные состояния.⁵³ Согласно мнению Бухарева, которое со всей очевидностью разделял и Достоевский, не вполне корректный путь к Богу много лучше тупого равнодушия и замене трудного опыта духовного становления на аккуратное следование церковному календарю, ведь даже те, кто придерживаются «не совсем правомысленных и даже просто лживых верований» безусловно заслуживают сочувственного внимания «Христа, единственного для всех Спасителя».⁵⁴ Правда не с апологетами «застоя» и «обскурантами», указывал Бухарев, но с теми, кто отрицает «дух рабства» и ориентируется не на букву, а на «чистые и светлые [...] источники» христианства.⁵⁵

На этой же позиции стоит и старец Зосима. По его мнению, главное со-

49 «знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч! Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих» (Откр. 3,15-16).

50 БУХАРЕВ, *О современных духовных потребностях*, с. 473.

51 Николай В. СЕРЕБРЕННИКОВ, «Архимандрит Феодор и отделение критики: судьба Бухарева», in *Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев). Антология* (Санкт-Петербург: РХГА, 1997), с. 10.

52 БУХАРЕВ, *О современных духовных потребностях*, с. 266.

53 Там же, с. 376.

54 Там же, с. 250.

55 Там же, с. 266.

кровище христианства – не «буква» и не догмы, но чувство «живой жизни», неукоснительно ведущее к Христу. Как и Иван в “Великом инквизиторе” он отрицает власть авторитета над человеком, связывающим себя с Богом. Догмат в традиции христианской церкви обозначает собой учение об основных вопросах веры, требуя признания за ним абсолютно-го авторитета, не случайно, впервые формат “догмата” был применен кесарем Августом при переписи населения Римской империи (Лк. 1, 6). Для Достоевского, как и для Бухарева, было важно прикосновение человека к «чистому и светлому источнику» – нравственной ориентации на лик Иисуса Христа; придуманные людьми догматические ограничения в сфере духовной жизни могут оказаться ошибочными, заметим, Христос нигде и никак не обозначал их необходимость. Достоевский был уверен в том, что путь каждого человека к Богу сугубо индивидуален и не всегда требует себе удобных тротуаров в виде авторитетных “догм”. Бухарев не раз писал о губительности для христианства «монополий на истину»,⁵⁶ которые неизбежно «убивают всякую жизнь мысли».⁵⁷ Формируя такой же идеологический комплекс, какой управляет речами Инквизитора в романе Достоевского, он пишет:

Претензии на монополии в деле истины – вот что главным образом и разъединяет и неизбежно должно разъединять самых даже искренних деятелей по делу истины. Монополист в деле истины в отношении к другому человеку таит в глубине своей души такую мысль: “на моей стороне истина и потому, если тебе дорога и любезна истина, слушайся меня и иди туда, делай и мысли так, как и куда я тебе укажу; а иначе ты человек дрянной, враг истины”.⁵⁸

Бухарев указывал на ущербность слепого следования догмам, называя такую религиозную модель верой в «страдальном залоге», когда мысль принимается «только на веру», а «собственное самостоятельное дознание» променяно на «внешнюю букву догматизма»; «Вы скажете, что истинное откровение не мертвая буква, а дух и жизнь; но все-таки оно дается мне со вне, и с моей стороны только и есть место страдательной вере».⁵⁹ Писания старца Зосимы подтверждают бухаревскую идею о том, что «Господь бывал рад возбуждению в ком-либо живой мысли», обнаруживая

56 Цит. по изд.: *Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): Pro et contra*, с. 10.

57 БУХАРЕВ, *О современных духовных потребностях*, с. 440.

58 Там же, с. 349.

59 Там же, с. 231.

в этом «знак близости и царствию небесному», и сам Иисус, по мнению богослова, являет собой образец и пример «духа сыновней самостоятельности в исследовании, разузнании и употреблении всеобъемлющих сокровищ Божиих». ⁶⁰ Достоевский в своем *Дневнике писателя* подчеркивал: «Нравственный образец и идеал есть у меня, дан, Христос» (*ЛСС* 27; 56).

Говорить о христологии Достоевского нужно с большой осторожностью, мышление писателя происходило большей частью за пределами догматического богословия или даже в противоречии с ним, в отношении к догме вообще и к церковным догматам в частности не было большого энтузиазма. Можно упомянуть хотя бы главу «Великий инквизитор» в его романе *Братья Карамазовы*, выражающую протест против любых стеснений мысли человека на его пути к Христовой истине, т.к., по мнению писателя, никакой иной истины не существует. В связи с этим можно усомниться в тенденции «обращения догмата в заповедь», обнаруженной А.Г. Гачевой в христологии Достоевского. ⁶¹ Такого рода замена коренным образом меняет первичное (Божественная заповедь) на вторичное (выработанный иерархами церкви догмат), что было неприемлемо для писателя, многократно настаивавшего на примате «лица Христова» относительно любых, самых авторитетных мнений, даже Священное Писание ставившим на второе место по отношению к Его лику. Эта позиция со всей определенностью была выражена и в трудах Бухарева: «несчастью в христианстве послужило первоначально направление возглавлять себя и свое дело, вместо самого Господа, в простых грешных людях, как в Господе – направление, догматически выразившееся в римском католичестве, но действующее не в одном этом католичестве», прозрачно намекает богослов. ⁶² В религиозной концепции Достоевского доминирует Вторая ипостась Троицы, которая тем самым отодвигает на периферию догмат о равноипостасной троичности Божества, принятый Никейским собором, который, вероятно, оканчивал столь милый сердцу Достоевского период «апостольского православия» с его свободной, ничем не стесненной самостоятельностью пути каждого человека к Богу. Сущность Иисуса для писателя была явлена в феномене Богосыновства, определялась доказанной возможностью вмещения в человеке Божественной истины, именно это как спасительная перспектива согревало его душу и давало основание для

⁶⁰ Там же, с. 266.

⁶¹ Анастасия Г. Гачева, ««Идеал есть у меня, дан, Христос»: Христология Достоевского в контексте традиции нравственного истолкования догмата», *Достоевский и мировая культура. Филологический журнал*, 2021, № 2 (14), с. 48.

⁶² Бухарев, *О современных духовных потребностях*, с. 254.

жизни. В своей книге Бухарев указывал, что «в Христовой жизни, действительно раскрывается самая живая гуманная симпатичность к обыкновенному человеческому быту и состоянию», высказывая упрек тем верующим, которые сосредотачиваются на божественной природе Христа, но «опускают из своего живого внимания самую Его человечность».⁶³ Это вполне соответствует представлениям Достоевского, согласно которым Бог из любви к человечеству обратился к нему напрямую с помощью своего Сына, указав его жизненным путем на направление спасения от смерти, и потому фигура Христа доминировала в религиозных взглядах Достоевского, уводя на второй план и Бога-отца, и Дух Святой. Догмат о Троице, указывающий на равенство ипостасей Отца, Сына и Святого Духа, отсутствует в творческом наследии Достоевского, не упоминается ни в произведениях, ни в письмах, ни в творческих записях. В *Братьях Карамазовых* и письмах упоминается «Троицын день» (ПСС 14; 225; ПСС 28₁; 33), в ранних статьях – «Троице-Сергиева лавра» (ПСС 18; 25), и это все. Та же тенденция видна и в отношении Третьей ипостаси Троицы – Святого Духа, упомянутого в косвенном смысле лишь три раза (ПСС 20; 205; ПСС 22; 137; ПСС 29₂; 281), в то время как упоминаний Христа – более тысячи. Причина такого специфического словоупотребления заключается в ценностном приоритете Достоевского: полном совмещении человеческого и Божественного в одном лице обозначает очевидную перспективу Спасения, которая сохраняется, но выглядит отвлеченно-умозрительной в Духе Святом и Боге-отце, являющих собой трансцендентальные сущности. Достоевскому был глубоко чужд докетизм с его идеей призрачности телесного облика Сына Божьего и призрачностью Искупления, равно и концепция несторианства, трактующая Христа как двусоставное существо, совмещающее в себе сына Иосифа и Марии и Сына Божьего. Для Достоевского Христос – это одно лицо, органически воплощающее в себе высший уровень возможностей человека в слиянии с Богом. Поэтому в его произведениях нет обсуждения вопроса о том, насколько тождествен Богу Иисус Христос, главное в том, что явление Иисуса указало путь к духовному и телесному совершенству Гомо Сапиенс, преобразению человеческого существа из нынешнего “недоделанного” состояния (ПСС 7; 77). В этом смысле Достоевский ничем не противоречил догмату Никейского собора, однако одновременно с этим всю жизнь сомневался в необходимости следовать каким-либо догматам, предпочитая им непосредственную чувственно-разумную связь с Богом. Идея Ария о глубокой,

63 Там же, с. 603 (примечание).

органической человечности Иисуса и сотворении Его Богом не могла не тронуть душу Достоевского, так как еще более сближала человека с возможностью совместить его существо с Богом. Размышляя об этом, Достоевский записал каллиграфически имя Ария во время работы над романом *Преступление и наказание*.⁶⁴ Достоевский, равно и его персонаж старец Зосима, были убеждены, что союз человека с Богом не требует какого-либо дополнительного авторитета, помимо авторитета Иисуса Христа, того же мнения придерживался и Бухарев, указывая, что единственным и несомненным авторитетом для всех является Иисус Христос, и никто иной заместить его в этой функции не может.⁶⁵ Отец Иоанн, герой его книги *О современных духовных потребностях...*, подобно Зосиме в *Братьях Карамазовых*, настаивает на мысли, что суть христианского дела не в беспрекословном и бездумном исполнении догматов, но в следовании живому духу Христову: «не забывайте, что, [...] сила догматов всё же состоит в самой жизни и духе, а не в мертвой букве», ссылаясь при этом на Евангелие от Иоанна (Ин. 4. 63).⁶⁶ Он настаивал, что связь человека с Логосом держится отнюдь не на каких-либо предписаниях, монополизирующих Истину, отвергая «богохульную претензию на совместничество с Самим Христом в Его главенстве над Церковью».⁶⁷

Называя ошибкой тенденцию заменять живую мысль и нравственный пример Христа набором авторитетных “догматов”, Бухарев приписывал такого рода намерение «духу папства», духу «мертвых заблуждений»,⁶⁸ несовместимых с «живым источником» в лице Иисуса Христа. Признавая ценность догматов как фактов истории церкви, Бухарев требовал: «Пусть же каждый догмат, каждая истина и учреждение православия изучаются и соблюдаются нами не в своей только букве или форме, но непременно и в самом Христовом духе...»⁶⁹ Эта мысль явственно видна в наставлениях старца Зосимы. Обратим также внимание на интерьер его кельи, свидетельствующий о решительном антидогматизме старца: несколько «изящных и дорогих гравюрных изображений», копий картин «великих

64 Константин А. Баршт, “Каллиграфическое письмо Ф.М. Достоевского в рукописях к роману *Преступление и наказание*”, *Napis*, 2018, Seria XXIV (Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2018), с. 262-263.

65 Александр М. Бухарев, “Моя апология”, in *Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): Pro et contra*, с. 53.

66 Бухарев, *О современных духовных потребностях*, с. 196.

67 Там же, с. 197.

68 Там же, с. 342.

69 Там же, с. 596

итальянских художников прошлых столетий», простонародные лубочные изображения, староверческая икона, «католический крест из слоновой кости с обнимающею его Mater dolorosa» (ИСС 14; 37). За эти вольности Зосима, уже после смерти Достоевского, в 1886 году, получил жесткую отповедь от церковных ретроградов: публикация “бесед” Зосимы отдельным текстом была запрещена церковной цензурой. Решение принято, исходя из того, что «...учение Зосимы как “имеющего только видимое сходство с учением Христа, но в сущности совершенно противоположного доктрине Православной веры”». ⁷⁰ Такого же мнения был и обер-прокурор Священного Синода К.Н. Победоносцев, ⁷¹ один из признанных прототипов Великого инквизитора:

Духовное мешается со светским, чистое с нечистым, отвлеченное с конкретным [...]. В духовной жизни начинается сложный и запутанный процесс, который иные склонны смешивать с органическим процессом развития. [...] Это процесс болезненный, совершенно подобный тому процессу, который совершается в физическом организме при эпидемическом разложении крови. ⁷²

Протест А.М. Бухарева против подобного рода ретроградных настроений дорого обошелся философу и, вне сомнений, жестокая травля стала основной причиной его ранней смерти. Героическая борьба подвижника с фарисейством и язычеством, отравлявшими религиозное самосознание современников, вошла в историю отечественной культуры как яркое общественное деяние, устремленное к решительному обновлению религиозной жизни России, за счет концентрации внимания на духе свободымыслия, свойственного милому его сердцу “апостольскому православию” первых веков христианства, а также уважительного отношения к лучшим достижениям западноевропейской науки и философии. В письмах к своему сподвижнику, свящ. А.А. Лебедеву (1861 г.) он выражал требование полноценно осваивать все достижения западно-христианской мысли, ⁷³

70 “Отрывок из романа ‘Братья Карамазовы’ перед судом цензуры”, публ. В. К. ЛЕБЕДЕВА, *Русская литература*, 1970, № 2, с. 123.

71 Георгий В. Флоровский, *Пути русского богословия* (Минск: Белорусская Православная Церковь, 2006), с. 409.

72 Константин П. ПОВЕДОНОСЦЕВ, “Духовная литература и церковная проповедь”, in *Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): Pro et contra*, с. 523.

73 См. письма архим. Феодора к А.А. Лебедеву за 1861 г.: архим. ФЕОДОР (Бухарев), “Письма к А.А. Лебедеву”, *Богословский вестник*, 1915, т. 3, № 10, 11, 12, с. 413-544.

цитируя и упоминая труды европейских ученых, например, «“Историю” Вебера».⁷⁴

Обращенность к мирской жизни, которую вменяли Бухареву в вину, трактуя это как неподобающее для священника поведение, демонстрирует и Зосима, с горечью констатируя как национальную беду повальное пьянство в народе и связанную с ним проблему семейного насилия: «Народ загноился от пьянства и не может уже отстать от него. А сколько жестокости к семье, к жене, к детям даже; от пьянства всё [...]. Да не будет же сего, иноки, да не будет истязания детей, восстаньте и проповедуйте сие скорее, скорее...» (ПСС 14; 286). Такого рода явления глубоко ранили душу Бухарева, мечтавшего о воплощении гоголевской идеи о России как практическом воплощении Нового Завета: «Всего досаднее или грустнее было, что пьяные мужики не довольствовались опьянением друг друга, а продолжали, по разным своим кучкам, потчевать друг друга, чуть не насильно вливая вино один другому...».⁷⁵ Эта же тема звучит в другой книге Бухарева, который фиксирует парадоксальное исполнение известного этического примера Иисуса Христа “ударили по одной щеке, подставь другую”: «Вот я видал ссоры и драки пьяных людей, из которых один, приняв пощечину от другого и чувствуя себя уже не в силах противиться злобе врага, кричит с азартом: “бей и в другую щеку!” [...] Вы согласны на такое исполнение благодатных законов Нового Завета?»⁷⁶

Алеша Карамазов временами выглядит или трактуется окружающими как «юродивый» (ПСС 14; 20, 74, 175), его поступки и слова резко расходятся с общественными ожиданиями и выпадают из привычного контекста, того же отношения удостаивается и его учитель старец Зосима, отказавшись в пору военной службы от дуэли (ПСС 14; 273). Восторженно о «чине юродивого» как «братолюбивом подвиге», нацеленном на то, чтобы не умирала «великая мысль», говорит старцу Зосиме его «таинственный посетитель» (ПСС 14; 276). Такой же «чин» имел и наставник Зосимы старец Варсонофий – его «богомольцы считали прямо за юродивого» (ПСС 14; 299). Тема «подвига юродства Христа ради» является одной из важнейших в книге Бухарева, где фиксируются многочисленные варианты расхождения жизни человека, стремящегося к истине, с общественно одо-

74 БУХАРЕВ, *О современных духовных потребностях*, с. 196. Бухарев имеет в виду, вероятно, одно из многочисленных изданий труда Георга Вебера (1808-1888), напр.: Георг ВЕБЕР, *Краткое изложение всеобщей истории*. Пер. П. Вейнберга, тт. 1-3 (Санкт-Петербург: М.О. Вольф, 1863-1864).

75 БУХАРЕВ, *О современных духовных потребностях*, с. 324.

76 Там же, с. 119-120.

бренными нормами поведения. Он писал о юродстве как «великом подвиге», который «проходили и проходят истинные юродивые Христа ради, над которыми не стыдятся некоторые у нас...», а некоторые «гламятся» «по неразумению».⁷⁷ Однако в самом начале своего повествования Достоевский подчеркивает, что Алеша, несмотря на все свои странности, «был вовсе не фанатик и, по-моему, по крайней мере, даже и не мистик вовсе. Заранее скажу мое полное мнение: был он просто ранний человеколюбец...» (ПСС 14; 17).

Отрицая необходимость всевозможных знамений и чудес, подтверждающих бытие Бога, Зосима считает, что и так окружающая жизнь в самых простых своих проявлениях есть бесконечный поток чудес, из которых главное – «Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо» (ПСС 14; 216). Корневая категория всех писаний архимандрита Феодора – любовь, которая является основной и доселе не понятой идеей, с которой пришел в мир Иисус Христос. О тех, кто живет, не воспринимая смысла этой идеи, Зосима говорил так:

Господи, помилуй всех днесь пред Тобою представших. Ибо в каждый час и каждое мгновение тысячи людей покидают жизнь свою на сей земле и души их становятся пред Господом – и сколь многие из них расстались с землею отъединенно, никому не ведомо, в грусти и тоске, что никто-то не пожалует о них и даже не знает о них вовсе: жили ль они или нет (ПСС 14; 289).

Как «чудо» и великий «дар» воспринимает случившуюся с ним нравственную метаморфозу Митя Карамазов (ПСС 14; 413), настоящим «чудом» в романе названо рождение ребенка (ПСС 14; 467). «Многое на земле от нас скрыто, – рассуждает Зосима, – но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и взошло всё, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным...» (ПСС 14; 290).

Своего рода комментарием к этой установке Достоевского и его героев можно считать рассуждение Бухарева: предубеждение против чудес, «ходящее в ученых кастах», которые считают чудеса за некие «наруше-

77 Там же, с. 91.

ния постоянного общего в мир строя», подчас сочетается с невниманием к потоку совершающихся вокруг нас истинных чудес: «Ведь нет в мире ни песчинки, ни самого легкого движения какого-нибудь листика на дереве, в чем не осуществлялся бы какой-нибудь разумный закон, что не выражало бы в себе какой-нибудь мысли: чудо раскрывает тайну, что это за ум, всеобъемлющий или все определяющий в мире».⁷⁸ Суетное представление о чуде как нарушении законов физики обращает веру в языческого плана мистику, и тогда на первый план вместо живого религиозного чувства выходят догматы. Столкновение с жизнью и пронизанный сильным нравственным чувством взгляд в нее, по мнению Бухарева, «изобличает в нас православных фальшь (в коих из нас есть она)», чтобы далее стало невозможным «с верными понятиями об истине быть неверными человеколюбивому благодатно свободному ее духу и силе» и обратиться к «мечтательному мистицизму».⁷⁹

Сходство во взглядах Достоевского и Бухарева проявилось и в вопросе о соотношении духовного и телесного в бытии человека. Ироническое описание деяний монахов, упражнявшихся в жесточайшей аскезе и не входящих в отношениях с окружающим миром, не слишком понравилось К.Н. Леонтьеву, который заметил, что в *Братьях Карамазовых* «как-то мало говорится о богослужении, о монастырских послушаниях; ни одной церковной службы, ни одного молебна... Отшельник и строгий постник Ферапонт, мало до людей касающийся, почему-то изображен неблагоприятно и насмешливо...»⁸⁰ В пику апологетам “умерщвления плоти” Достоевский описывает своего идеального христианина Алешу Карамазова как статного краснощекоего юношу, пышущего здоровьем, а вовсе не как «бледного мечтателя, чахлого и испитого человечка» (ПСС 14; 24). Равенство тела и духа – любимая тема Бухарева, доказательству этого тезиса он отвел многие страницы своих сочинений,⁸¹ в своем письме к протоиерею А.А. Лебедеву он писал: «...я не могу согласиться, Александр Алексеевич, с той идеей (ходячей у нас), [...] будто грех в человеке слегка коснулся духа, притупившись (через преимущественное раскрытие своей растли-

78 Там же, с. 268-269.

79 Там же, с. 199.

80 Константин Н. ЛЕОНТЬЕВ, “О всемирной любви”, in Константин Н. ЛЕОНТЬЕВ, *Полное собрание сочинений и писем*, в 12 тт., т. 9: *Статьи и рецензии. 1860-1890 годов* (Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2014), с. 208.

81 Владимир Соловьев унаследовал бухаревскую идею о телесности, достойной любви, «духовной телесности». См.: Владимир С. СОЛОВЬЕВ, *Философское наследие*, в 2 тт., т. 2 (Москва: Мысль, 1988), с. 400, 619.

тельности) в телесности. Это все клонится к унижению тела пред духом, не по природе их, а по отношению к самому нравственному злу».⁸²

Старец Зосима призывает Алешу Карамазова покинуть монастырь ради важного христианского дела – строительства христианской культуры в миру. Это именно то, ради чего покинул монастырь и Бухарев.⁸³ В зачине романа писатель указал на определяющее сюжет произведения призвание его героя: «это, пожалуй, и деятель, но деятель неопределенный, невыяснившийся. [...] он-то, пожалуй, и носит в себе иной раз сердцевину целого, а остальные люди его эпохи – все, каким-нибудь наплывным ветром, на время почему-то от него оторвались...» (ПСС 14; 5). К этому «делу» и призывает Алешу старец Зосима: «Делай неустанно. Если вспомнишь в ночи, отходя ко сну: “Я не исполнил, что надо было”, то немедленно встань и исполни. [...] Верь до конца, хотя бы даже и случилось так, что все бы на земле совратилось, а ты лишь единый верен остался: принеси и тогда жертву и восхвали Бога ты, единый оставшийся» (ПСС 14; 291). Согласно мнению Бухарева, истинным делом человека является жизнь по Христову Завету: «все должно быть во Христе, все дело нашей мысли, воли, сердца и всех наших чувствований»,⁸⁴ проходя «путем отчетливого и самостоятельного исследования» с целью «дознать истину», в состоянии любовного отношения к миру и проверяя ее «судом собственной вашей мысли и совести».⁸⁵ Именно о такого рода «деятельности» призывает Зосима: «Братья, любовь – учительница, но нужно уметь ее приобрести, ибо она трудно приобретается, дорого покупается, долгою работой и через долгий срок, ибо не на мгновение лишь случайное надо любить, а на весь срок» (ПСС 14; 290). В центре жизни человека, согласно убеждениям А.М. Бухарева и Достоевского, должна быть помещена «христианская деятельность», которая возможна и необходима при любой профессии и любого рода социальной активности человека: «все может быть поприщем для служения Христу, в Котором одном истина и спасение для всего».⁸⁶ Будто рисуя абрис сюжетной линии Алеши Карамазова, Бухарев призывал своих современников «деятельно следовать за Христом»,⁸⁷ «выйти из

82 Письма архимандрита Феодора (А.М. Бухарева) к А.А. Лебедеву, *Богословский вестник*, 1915, № 10, с. 442-443.

83 См. об этом: Константин А. Баршт, «Алексей Карамазов – последователь архимандрита Феодора (А.М. Бухарева)», *Словесность и история*, 2021, № 4, с. 7-36.

84 БУХАРЕВ, *О современных духовных потребностях*, с. 413.

85 Там же, с. 267.

86 БУХАРЕВ, *Моя апология*, с. 62.

87 БУХАРЕВ, *О современных духовных потребностях*, с. 381.

равноангельной обители в мир и здесь явиться эпитимийным грешником», с целью «последования Божию Агнцу» и «раскрытия Его света для всякой среды мира нашего». ⁸⁸ Это «дело» есть, по словам Бухарева, процесс «приготовления» – основная задача времени окончательного перехода человечества на новозаветные принципы жизни (возможно, реминисценцией этих слов Бухарева является упрек, высказанный Тихоном Ставрогину, в том, что тот «не подготовлен» – ПСС II; 27). С этой целью необходимо «устранить односторонность» (умозрительность) в подходе к Христову Завету, завершить процесс «возведения земного человеческого быта к идеалу духовного совершенства», в этом «и состоит задача нашего времени и надежда будущего», с преодолением противостояния друг другу сторон нашей жизни – «духовной и гражданской». ⁸⁹ Ради этого дела подготовленный Зосимой Алеша Карамазов выходит в мир.

Оба писателя в своих произведениях стремились к актуализации мысли о глубокой связи жизни каждого человека и общества в целом с Мирозданием, пытаясь объяснить современникам события в аспекте Божественного Промысла, с целью предотвращения неминуемой катастрофы. Этот пафос пронизывает и все писания Бухарева, и романы Достоевского 1860-1870-х гг. Существующий в обществе раскол между верой и знанием, с образованием зон «светского» и «духовного», что привело к появлению «специалистов знания» и «специалистов веры», по мнению Бухарева губительно для здоровья страны, ведет к разложению культуры на «высшую и низшую», «светскую и духовную», «свободную и догматичную» и т.д. Он призывал христианство к выходу в мир, реальную повседневную жизнь людей, проводя мысль о живом взаимодействии веры и практической деятельности человека, что сможет ликвидировать раскол и спасти мир от коллапса. В таком же аспекте видел роль христианства в мире и Достоевский, по словам В.С. Соловьева, «ясновидящего предчувственника истинного христианства». ⁹⁰ Оба мыслителя, равно как и герои их произведений, были последователями теории и практики исихазма, требовавшего полного слияния жизни и поступков верующего с содержанием его молитвы Иисусу и общей устремленности жизни к слиянию с Богом. Выход Алеши Карамазова из монастыря в мир в *Братьях Карамазовых* и реальный отказ архимандрита Феодора от сана с целью «следования за Христом в миру», несомненно, связаны между собой не только преем-

88 БУХАРЕВ, *Моя апология*, с. 52.

89 Там же, с. 27.

90 Владимир С. СОЛОВЬЕВ, *Философия искусства и литературная критика* (Москва: Искусство, 1991), с. 241.

ственностью, но и смысловым содержанием, указывая на религиозно-философские приоритеты двух писателей.

Суммируя вышеизложенное, можно сделать общий вывод о глубоком и серьезном влиянии книг Бухарева на “Записки” старца Зосимы в *Братях Карамазовых* Достоевского, в направлениях: теория и практика исихазма, призыв к “монашеству в миру”, отказ от излишней жесткости церковных догм и ритуалов, призыв к свободной вере, которая принята в практике “старчества” с ее акцентом на общение с прихожанами не столько на церковных службах, сколько в процессе живого диалога с ними. Оба писателя предвидели общественно-политическую катастрофу, которая неминуемо наступит, если в стране не воцарится гегемония христианского духа, воспринимали свою деятельность как работу по предотвращению морального и социального апокалипсиса. Достоевский в своей идеологии “почвенничества” требовал установить жизнь каждого человека на нравственно-онтологический фундамент глубокой осознанной причастности его жизни мирозданию, этого же требовал и Бухарев, находя 1860-е годы – переходным временем, подобным тому, какое в первые десятилетия Новой эры проходило Слово Божье, переходя от Ветхого к Новому Завету:

должно пользоваться Новым Заветом к просвещению и спасению в наше время, имеющее характер переходного во многих отношениях, это может выясняться из того соображения, насколько в этом времени есть дух древнего иудейства или древнего язычества, для выхода из-под этого пагубного духа в истинный благодатный свет и дух Нового Завета. В этом отношении особенно много можно было бы сказать о приложении порядка открытия Нового Завета к нашему времени для руководства сего последнего к возвышению, особенно, над духовным иудейством, чтобы привлечь к Христовой истине и духовно язычествующих. Но это требует более собственного внимания и размышления духовного от нас, по особенному положению и нуждам каждого из нас.⁹¹

Отсюда возникал вопрос строительства христианской культуры, основанной, как писал Феодор, на

первоначальных основаниях, в своем живом духе – духе самой благодати и любви Христовой, и при том представляющей в своем открытом свете чрезвычайную новость и для неба, не только для земли, – привычное, по-

91 *Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): Pro et contra*, с. 203.

читаемое уже *общим местом*, неожиданно иногда получает светлое и живое значение, – и перед тем же *общим местом* истины, обычая, учреждения христианского оказывается иногда и образованный человек как невежда перед внезапной доброй и просветительной новостью. И наконец, самый язык и вообще образ речи, имеет и свою занимательность по разнообразию, по стройному соединению в себе ветхого и нового, и доступность не только научному изысканию, но и простому разумению, и особенно, духовную назидательность по снисхождению самого Бога Слова до выражения своих тайн и истин на общеупотребительном человеческом слове.⁹²

Этими словами, в целом, может быть описана и литературная деятельность Достоевского.

92 БУХАРЕВ, *О новом завете...*, с. 199-200.

James FERRY
The University of Rhode Island

Individualism and the Metaphysics of Freedom; Or, Deconstructing Dostoevsky

*I waited for freedom, I cried for it to come quickly;
I wanted to put myself to the test again, to renew the struggle...
All this, of course, concerns nobody but myself.*
Fyodor Dostoevsky

A mere twelve pages in to his 360-page fictionalized memoir, *Memoirs from the House of the Dead*, Dostoevsky previews the slipperiness of the work's overarching motif, human freedom:

There were some rugged and unyielding characters who found it difficult and had to force themselves, but they did submit. Some who came to the prison had burst all bounds, broken through every restraint, when they were free, so that in the end their very crimes were committed, as it were, not of their own volition but as though they did not know why they had acted so, as though they were delirious or possessed [...]. "We are a lost people", they said, "we did not know how to live in freedom".¹

Even in this short piece of exposition, we have "unyielding characters" *submitting* before the next sentence can even commence. We see them, these Russian commoners, bursting "all bounds", and breaking through "every restraint", *prior* to being imprisoned, not after. And none of this, our narrator claims, is "of their own volition", but as though they were "delirious or possessed". Not in control of their faculties (and hence not free). To round out these metaphorical restraints which seemingly exist independently of incarceration, we get a chorus of sorts, an implied pleading for leniency reminiscent of Luke 23:34: "Father forgive them, for they know not what they do...": *they did not know how to live in freedom.*

1 Fyodor DOSTOEVSKY, *Memoirs from the House of the dead*, transl. by Jessie Coulson (Oxford University Press, 2008), p. 12.

Freedom is the ideal, made possible only by its supplement, *originary* unfreedom. I want to argue that Dostoevsky's text shows that even when the peasant is "free", he still feels an absence, an incompleteness in need of supplementation. Freedom becomes the 'absent presence' (or the presence of an absence) which gives Dostoevsky's narrator the idealization of a *full* freedom, which, in its fleeting absence, he can barely imagine and never actually articulate. The mere concept of 'freedom', I argue, continually slips away from the narrator like so much sand through one's fingers; with this specific opposition or difference – freedom/unfreedom – the 'exterior', deprived term (unfreedom) continues to sneak back into any attempt to fortify or secure the privileged term (freedom). In short, both terms are always already at work as an opposition, with the hierarchized term depending on the other for its identity. What our narrator is in effect chasing is the primary source or 'origin' of freedom, that which imbues it with meaning – the *supplement*. "The 'unmotivatedness' of the sign", Jacques Derrida argues, "requires a synthesis in which the completely other is announced as such – without any simplicity, any identity, any resemblance of continuity – within what is not it".²

In Derridean terms, the "supplement" refers to that which provides the metaphysical concept of 'freedom' with the illusion of *presence*, the idea that it exists prior *to* and independently *of* its opposite. Clearly, as our excerpt demonstrates, this cannot be the case. There is no pure 'freedom' prior to or independent of (literal or metaphorical) prison, regardless of how doggedly our narrator attempts to capture it, to solidify it, to make it whole. I'll attempt to demonstrate how Dostoevsky's text repeatedly deconstructs itself on this point; this feedback loop of freedom, the attempt to harness what clearly doesn't exist in any containable form, serves as the basis for the aporia at the heart of the work, linked, inextricably, to its individualist ideology.

*Memoirs from the House of the Dead*³ consists of a series of 'sketches', a fictionalized form resembling loose autobiography, inspired by Dostoevsky's stint in a prison camp in Omsk – a period during which, biographers of the author claim, Dostoevsky, a "noble" by birth, abandoned the idealism of his youth for a more conservative brand of individualism, an ethos described by Joseph Frank as "autonomy of personality": "His prison solitude had proven to him that the autonomy of the human personality could be a living reality [...]. It was only when he arrived at the prison camp, and was forced to live cheek-by-jowl with the peasant-convicts, that some of his earlier opinions were directly

2 Jacques J. DERRIDA, *Of Grammatology* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998), p. 47.

3 Otherwise translated as *Notes from the house of the Dead* or simply *Notes from a Dead House*.

challenged; only then did he begin to realize to what extent he had been a dupe of illusions about the Russian peasant and the nature of Russian social-political reality".⁴ Geoffrey Kabat, author of *Ideology and Imagination: The Image of Society in Dostoevsky*, argues that Dostoevsky had, as a result of his imprisonment, developed "a new sense of the density of the society within which the individual life is lived", and that he had "learned a lesson in class consciousness at the hands of the peasant convicts".⁵

But this lesson seems to have resulted, at least initially, in a somewhat cynical, elitist attitude toward the Russian peasantry, one that the younger Dostoevsky – author of *Poor Folk*, member of the Petrashevsky Circle – hadn't harbored. One of his earliest realizations upon entering the prison was that his preconceived notion of 'rank' seemed to operate in reverse: "It was just as if the status of convict, of condemned man, constituted some kind of rank, and that an honorable one. Not a sign of shame or remorse!"⁶ The tone here is somewhere between bemused and astonished (assuming the faithfulness of the translation, which is more salient: the "as if" or the exclamation point?). *The idea that being a criminal could be a badge of honor – unthinkable!* If this weren't a running theme throughout the book, perhaps we could write it off as an aside, a musing. But it's a leitmotif: "The hatred which I, as a gentleman, constantly experienced from the convicts during my first years in prison became unbearable and my whole life was poisoned with venom" (*Ibid.*, p. 272). Even in the final pages the narrator is still lamenting "the changes in habits, the mode of life, food, and other things, which are of course harder to bear for a man from the higher strata of society than for a peasant, who *when he was free not infrequently went hungry and who in prison at least eats his fill*" (*Ibid.*, p. 307 – my emphasis). A peasant is free, that is, to "not infrequently" go hungry.

This notion of 'rank' becomes a prism through which we can interrogate the theme proper: freedom. The interconnectedness of these binaries (serf/nobleman, free/unfree) is as old as prison literature itself, making its first appearance in Boethius' *Consolation of Philosophy*, generally regarded as being the original prison memoir. Much of Books II and III of the *Consolation* are concerned primarily with the argument that rank itself is an illusion, which "when conferred upon unrighteous men, not only does not make them honorable, but more than this, it betrays them and shows them up as dishonorable".⁷ True repression

4 Joseph FRANK, *Dostoevsky: The Years of Ordeal, 1850-1859* (London: Robson, 2002), p. 88.

5 Geoffrey C. KABAT, *Ideology and Imagination: The Image of Society in Dostoevsky* (New York: Columbia University Press, 1978), pp. 54-55.

6 DOSTOEVSKY, *Memoirs from the House of the dead*, p. 13.

7 A. M. Severinus BOETHIUS, *Consolation of Philosophy* (Indianapolis: Hackett, 2001), p. 41.

cannot be implemented, Boethius argues, over a “spirit that is free” because the power of the tyrant is both unjust and ephemeral. As for the binaries themselves, Boethius is unequivocal:

For it is not in the habit of opposites to join themselves together; Nature distains the conjunction of pairs of opposites. Therefore, since there can be no doubt that the most despicable people are commonly installed in positions of power, then this is clear: Those things are not good in their own nature that allow themselves to attach to despicable people.⁸

Dostoevsky, when describing these same “despicable people”, retains the binary in all its materiality while simultaneously complicating his own metaphysics of freedom: “Officer’s rank seems to turn their inner selves, and their heads as well, upside down [yet] with their superiors they display a servility which is completely unnecessary and even distasteful to many superior officers... But in relation to inferior ranks they are almost absolute dictators.”⁹ The question here, as always, is the utility of the supplement; if this display of servility – which implies a lack of freedom – were “completely unnecessary”, adding nothing, then it would be truly superfluous; yet we still toil with these fools, watch them squirm as they “live this almost impossible experience, that is almost alien to the constraints of supplementarity, already as a supplement, as a *compensation*”.¹⁰

As Boethius so coolheadedly points out, “political rank and power are externally conferred upon a person and are not anything other than an arbitrary and transitory gift of Fortune”.¹¹ The compulsion to compensate for a lack – an “externally conferred upon” rank – creates, according to French theorists Deleuze and Guattari, a subject who is “fantasy-produced”. It’s not the object that’s missing, but the subject who latches onto desire, and desire “does not lack anything; it does not lack its object. It is, rather, the *subject* that is missing in desire, or desire that lacks a fixed subject; there is no fixed subject unless there is repression”.¹² Thus, these subjects, these ‘men of rank’, are (like us all, perhaps) the mere residuum of repression (From this we might deduce the syllogism: repression inhibits freedom/we are all repressed/therefore, we are not free subjects).

8 *Ibid.*, p. 40.

9 DOSTOEVSKY, *Memoirs from the House of the dead*, p. 133.

10 DERRIDA, p. 250.

11 BOETHIUS, p. 165.

12 Gilles DELEUZE & Felix GUATTARI, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (London: Bloomsbury Academic, 2019), p. 26.

Material rank, like (metaphysical) freedom, is a fantasy, externally conferred, a compensation, a supplement. Such oppositional logic (superior/inferior, free/unfree) becomes entirely unsustainable: titles conferred upon officers reveal a *trace* of mediations and differences, each opening up the possibility of the other while simultaneously closing them off. Every attempt at representation is undermined by a surreptitious appeal to that which is unrepresentable; servile one minute, dictatorial the next: who among these fools was ever ‘free’ to begin with? “In this play of representation”, Derrida reminds us, “the point of origin becomes ungraspable”.¹³

In short, Dostoevsky had formulated what he perceived to be a more *refined* concept of freedom, away from his youthful idealisms of Russian brotherhood and comradeship, and towards something that, years later, the “underground man” would describe as the “most advantageous advantage”, or “what is most precious and most important – that is, our personality, our individuality”.¹⁴ Yet this concept of individual liberty is repeatedly undermined by the logic of the supplement, the *trace*: that which reveals an inherent lack within what postulates as a moment of pure presence. “The peasant in freedom works”, Dostoevsky¹⁵ claims, “incomparably harder and sometimes even far into the night [...] but he works for himself and for reasonable ends, and it is infinitely easier for him than for the convict doing forced labor without any advantage to himself” (*ibid.*, p. 24). From a temporal standpoint, there are two ways of situating this argument: from the viewpoint of Dostoevsky during the mid-1850s, when he would have been mixing with these peasants, or from his writer’s desk in the early 1860s, at which point the serfs had finally been emancipated, a “landmark in Russian history” during which, “in order to modernize, the country had to go through a period of ‘primitive accumulation’”.¹⁶ Either way, it’s difficult to interpret Dostoevsky’s description of the ‘free peasant’ as anything but an oxymoron. Kabat himself alludes to the implications of this “eruption” in terms of crime: “If crime has its origin in the eruption of the repressed craving

13 DERRIDA, p. 36.

14 Fyodor DOSTOEVSKY, *Notes from the Underground*, transl. by Kyril Zinovieff and Jenny Hughes (New York: Dover Publications, 1992), p. 20.

15 “The accepted view” according to Frank, “is that Dostoevsky introduced Goryanchikov primarily as a means of avoiding trouble with the censorship, and that he did not expect his readers to take him as more than a convenient device”. Joseph FRANK, *Dostoevsky: The Stir of Liberation, 1860-1865* (London: Robson, 2002), p. 219. That the book is “universally accepted as more or less a faithful account of Dostoevsky’s own past as a political prisoner” (*ibid.*) is evidenced further by Dostoevsky’s return to the narrative, without the pretense of a fictional narrator, years later in *The Peasant Marey* (which we’ll be looking at later).

16 KABAT, p. 5.

for self-expression on the part of the peasants, by implication the world outside prison is not very different from the world inside from their point of view”.¹⁷ Kabat’s insight here seems unintentionally tautological; what he refers to here and elsewhere as a “repressed craving for self-expression” could easily be rewritten as an “unrepressed realization of unfreedom”. The peasants *know* they’re not free – they’re fully aware that “the world outside prison is not very different from the world inside”.

Yet this is precisely the problem that Dostoevsky and others had been wrestling with at the time. Marx, who had been working on his own ‘sketches’ from a garret somewhere in Paris, had described wage labor in Europe as “not voluntary, but coerced; it is *forced labor*”.¹⁸ And as with Europe years earlier, Russian peasants were being “forced off the land and into factories, where they were reduced to wage slaves earning barely enough to keep them alive and working”.¹⁹ Thus, Dostoevsky’s depiction of the peasant working “for himself and for reasonable ends” while reserving “forced labor” for the convict strikes us as tone deaf at best, even by nineteenth century standards.

Of course, we needn’t venture outside of Dostoevsky’s text to deconstruct; the nearest about-face occurs at the end of the very next chapter:

There were even men who deliberately commit a crime simply in order to be sent to penal servitude and thus escape the incomparably harsher servitude of freedom. ‘Outside’ this man existed in the last stages of destitution, he never ate his fill, he toiled for his employer from morning till night; in prison, work is easier, he can eat to his heart’s content; the food is better than he has ever known; there is beef on holidays...²⁰

How to square this with the earlier account? It betrays what Derrida calls the “originary lack” or *arche-freedom*, “the loss of what has never taken place, of a self-presence which has never been given but only dreamed of and always already split, repeated, incapable of appearing to itself except in its own disappearance”.²¹ Freedom is proving to be much more elusive, more malleable, more in need of supplementation, than the earlier chapter had led us to believe.

Earlier still, Dostoevsky had attempted to reify freedom by equating it with

17 *Ibid.*, p. 64.

18 Karl MARX & Friedrich ENGELS, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto* (New York: Prometheus Books, 2009), p. 74.

19 KABAT, p. 6.

20 DOSTOEVSKY, *Memoirs from the House of the dead*, p. 60.

21 DERRIDA, p. 112.

cash: “Money is coined freedom, and thus is ten times as dear to a man deprived of all other freedom.”²² One wonders how to begin the process of delineation: how to separate the *money* freedom from “all other” forms (whatever they might consist of, and however they might be quantified). We get a kind of clarification at the opening of the next chapter: “[T]he prisoner delights in money and esteems it more than anything else, almost equally with freedom” (*ibid.*, p. 43). And later, “What is it that ranks higher than money for the convict? Freedom, or at any rate, some illusion of freedom” (*ibid.*, p. 95).

Two things, according to the text, should be clear by now: while some *illusionary* version can be purchased inside, the only *true* and present freedom exists outside of prison walls, for the “whole idea of the word prisoner postulates a man without free will; but when he flings away money the prisoner is acting *of his own free will*” (*ibid.*). For the prisoner on a binge, flinging copecks about and downing adulterated vodka, the idea is to “pretend to his fellows (and even to convince himself, *for however short a time*) that he has more will-power and authority than he appears to have” (*ibid.*).²³ One wonders who enjoys more freedom: the average Russian citizen living in destitution or the convict flush with cash. Either way, our definition is getting increasingly knotty, steeped as it is in “the suppression of contradiction and difference.”²⁴ Could it be that the prisoner is, for his money, buying an illusion of a nonexistent commodity? An illusion of an illusion? Might freedom have no stable meaning? Could the entire concept be simply and forever caught up in the endless play of signification? And, to that point, suppose that the prison merely emerges from a gap – an “originary lack” – at the core of freedom itself. What if the call is coming from *inside* the house?

We suspect that the precarity of the freedom/unfreedom binary is itself embedded within a larger conception – an overarching duality that Dostoevsky seemed to have struggled with throughout this period and beyond: that of society versus the individual. At times, the author of the *Memoirs* digresses into the virtues of personal responsibility, the likes of which wouldn’t be out of place on any right-leaning reddit thread: “It is high time for us to stop our apathetic complaining that our environment has ruined us [...]. [A] clever and accomplished rogue will often use the influence of his environment to cover and excuse not only his weakness but his evil doing as well, especially if he has the gift of fine

22 DOSTOEVSKY, *Memoirs from the House of the dead*, p. 19.

23 I’m tempted to blame the clunky verbiage here on the translation; it should probably read: “that he *appears* to have more will-power and authority than he *actually does*”.

24 DERRIDA, p. 115.

speech or writing”.²⁵ But how to square this, then, with another digression in the very next chapter, one that indicts the ‘contagions of power’ on an almost Foucauldian level: “[This] despotism is a temptation. A society which contemplates such manifestations calmly is already corrupted at the roots”.²⁶ Whether or not Dostoevsky experienced corporal punishment at the hands of these ‘tyrants’ is a matter of some debate, but it can’t be ignored that these ‘ulcers of society’ are being described during the same period that the author was wrestling with dialectical materialism, somewhat ham-handedly, in his journalism:

This very rebellious and demanding individual [...] must above all sacrifice all of his *I*, his entire self, to society, and not only without demanding his rights, but, on the contrary, giving them up to society unconditionally. But the Western personality is not used to such rights; it wants to be *separate* – and so brotherhood does not come. Of course, it may be regenerated. But it takes thousands of years to accomplish this regeneration, for such ideas must first enter into the flesh and blood in order to become a reality.²⁷

There’s a subtle sleight of hand at play here; notice how the sovereign ‘*T*’ – the “Western personality” – becomes susceptible to a ‘demanding’ society hell-bent on usurping individual liberty. But then this vague goal of “brotherhood”, which may or may not be accomplished, seems contingent upon the amount of time allocated toward “regeneration”. Whether or not the “thousands of years” strikes us as arbitrarily quantified, the implication is that nature is vulnerable to corruption by time. Seemingly, nature plus time *equals* culture.

Here, also, we glimpse the germ of the underground man, whose monologue on the “theory of the regeneration of mankind” occupies its own digression in the novella: “What man wants is simply *independent* choice, whatever that independence may cost and wherever it may lead”.²⁸ It is our assertion that Dostoevsky, like so great philosophers before him, struggled to reconcile society with the individual – what Freud described as the “reality principle” –

25 DOSTOEVSKY, *Memoirs from the House of the dead*, p. 218. Again, even if we grant that this is a ‘novel’ and that the author and narrator should not be collapsed into one, it bears repeating that both were members of the nineteenth-century Russian noble class and hence pampered, educated, and basically exempted from poverty. Thus, we find these libertarian rantings to be rather fitting, if not entirely compelling.

26 DOSTOEVSKY, *Memoirs from the House of the dead*, p. 237.

27 Fyodor DOSTOEVSKY, *Winter Notes on Summer Impressions*, transl. by David Patterson (Evanston: Northwestern University Press, 1997), pp. 48-49.

28 DOSTOEVSKY, *Notes from the Underground*, p. 18.

and that his largely psychological approach to the problem accounts for what he calls the “hair in the mechanism”: that which finds its way into the gap and threatens to “crack and destroy everything”.²⁹ What had obsessed the likes of Rousseau and Lévi-Strauss – and hence so much of what succumbs to deconstruction in the texts of Derrida – is this idea that culture corrupts nature from the outside. But how could this be? How could the state of nature – so Edenic and *full* as a ‘being-in-itself’ – even be susceptible to such an intrusion? Why would culture have manifested in the first place if it weren’t already endemic to nature? Likewise, why is it that whenever we encounter ‘freedom’ with Dostoevsky does he always mean “more, less, or something other than he *would mean*” if freedom existed in a pure state?³⁰

This brings us to the centerpiece of my argument, the point at which even the pretense of an ‘original’ freedom can no longer be maintained. What follows is Dostoevsky’s depiction of a peasant run amok, a ‘free’ citizen caught up in the metaphysical feedback loop:

It is as if the man were intoxicated or in the grip of a raging fever. As if, having once transgressed the boundary that has been sacred for him, he begins to revel in the fact that for him there is no longer anything sacred; as if he had been carried away by overleaping at one bound all the restrictions of legality and authority, tasting the sweets of the most unbridled and infinite liberty, and knowing the pleasure of those pangs of terror of himself which it is impossible for him not to feel. He knows, in addition, that a terrible punishment awaits him.³¹

This of course echoes our opening excerpt, the depiction of the ‘free’ peasant in a state of “delirium” or “possession”, bursting “all bounds” and breaking “through every restraint”. This has been the problem all along, hasn’t it? How, even outside of prison, can there be true freedom if our conscious lives are essentially epiphenomenal? If what rises to the level of consciousness is simply an effect of our deterministic instincts? The fact that Dostoevsky repeatedly resorts to confinement metaphors in order to harness, linguistically, the metaphysical “sweets of the most unbridled and infinite liberty” – what could be more indicative of the emperor’s nakedness? Even Nietzsche (who we know was smitten with Dostoevsky) would be at pains to disentangle this incoherent muddling of forces: human, all too human, yet caught up in the infinite

29 DOSTOEVSKY, *Winter Notes*, p. 49.

30 DERRIDA, p. 158.

31 DOSTOEVSKY, *Memoirs from the House of the dead*, p. 129.

play of signification. “It is *we* alone”, Nietzsche says, “who have devised cause, sequence, reciprocity, relativity, constraint, number, law, freedom, motive, and purpose; and when we interpret and intermix this symbol-world as ‘being-in-itself,’ with things, we act once more as we have always acted – *mythologically*.”³²

It isn’t merely *precarious*, this concept of freedom; it never existed pristinely on one side of a wall and then, for a price, as an illusion on the other. It is and always was *mythological*. And this was something that Dostoevsky struggled with throughout this entire ‘transition period’ between the early novels (*Poor Folk*, *The Double*) of the 1840s and the ‘great novels’ (*Crime and Punishment*, *The Brothers Karamazov*) of the 1860s. Frank, his biographer, alludes to this without quite putting his finger on the problem:

Always preoccupied with the deformations of character caused by lack of freedom, Dostoevsky had explored this theme in his early stories; but there he had barely scratched the surface. Life in [the] prison camp gave him a unique vantage point from which to study human beings living under extreme psychic pressure, and responding to such pressure with the most frenzied behavior.³³

But we need only to look at the text to see that this “extreme psychic pressure” and “frenzied behavior” *antedated* the prison experience. This idea of freedom as a ‘being-in-itself,’ pure and uncorrupted by cultural forces – is a myth. Derrida could be talking about his very thing when he argues that “the *thing itself* is thus undermined, in its act and in its essence, by frustration. One cannot therefore say that it has an essence or an act [...]. Something promises itself as it escapes, called presence. Such is the constraint of the supplement, such, exceeding all the language of metaphysics, is this structure ‘almost inconceivable to reason’.”³⁴ During this same period, Dostoevsky was arguing, both in his journalism and his fiction, that reason (utilitarianism, rational egoism) taken to its logical conclusion would result in a *lack* of personal freedom. He devoted a great deal of space in his relatively short travelogue, *Winter Notes on Summer Impressions*, to the argument that Russian flirtation with European rationalist/socialist ideology was foolhardy:

Of course, there is a great attraction in living, if not on a brotherly basis, then on a purely rational basis, that is, in living well, when they guarantee everything

32 Friedrich NIETZSCHE, *The Essential Nietzsche: Beyond Good and Evil and the Genealogy of Morals* (New York: Chartwell Books, 2017), p. 28.

33 FRANK, *Dostoevsky: The Years of Ordeal*, p. 146.

34 DERRIDA, p. 154.

and demand only your labor and your consent [...]. But no, a man does not want to live even according to these calculations, for even a little drop is hard for him to give up. In his foolishness it seems to him that this is a prison and that he is better off all by himself, because that way he is free. And in his freedom, you know, he is beaten, he is offered no work, he dies of hunger, *and he has no freedom at all; and yet, it seems to this odd fellow that he is better off with his freedom* (emphasis added).³⁵

The contemporary reader is of course familiar with this well-worn, hyperbolic argument: anything short of unfettered free market capitalism amounts to prison, and ‘the people’ will never stand for it. Yet here again – as the italicized portion attests – a precise conception of freedom cannot even survive the duration of a sentence, let alone a body of work. Soon after, Dostoevsky would take this thesis to satirical heights with his underground man persona:

Shower upon him every earthly blessing [...] give him economic prosperity, such that he should have nothing else to do but sleep, eat cakes, and busy himself with the continuation of his species, and then even out of sheer ingratitude, sheer spite, man would play you some nasty trick [...] It is just his fantastic dreams, his vulgar folly that he will desire to retain, simply in order to prove to himself – as though that were so necessary – that men are still men and not the keys of a piano...³⁶

Tempted as we may be to dismiss these as the rantings of a fictional misanthrope, scholars agree that his was essentially the author’s basic philosophy: “Faced with the choice of preserving the full autonomy of personality or surrendering part of it in order to obtain some self-advantage, mankind, Dostoevsky firmly believed, would instinctively choose suffering and hardship for the sake of freedom.”³⁷ We can see the seeds of this philosophy taking shape in the *Memoirs* as he describes the desperate peasants’ state of mind:

The more subdued they were previously, the more strongly they are moved to swagger and try to inspire terror now. They relish the terror and enjoy even the disgust they arouse in others. They affect a kind of *desperation*, and a man so ‘desperate’ is sometimes eager for punishment, eager to have *his fate decided*,

35 DOSTOEVSKY, *Winter Notes*, p. 51.

36 DOSTOEVSKY, *Notes from the Underground*, p. 21.

37 FRANK, *Dostoevsky: The Stir of Liberation*, p. 246.

because at last it becomes difficult for him to bear the weight of this assumed *desperation*.³⁸

Yet, we notice, this “desperation” has nothing to do with the peasant being unfree. On the contrary, this is Dostoevsky’s depiction of the peasant who “could not live in freedom”.

Now we’re getting to the core of the problem, the “performative contradiction”, as Derrida would say. It would seem that, for the peasant, it is unfettered freedom that induces “delirium”, “possession”, and “grips of raging fever”. But for the nobleman, it’s precisely the opposite. Whether it’s the thinly-veiled ‘narrator’ of his prison memoirs, his journalistic persona, or his ‘educated’ underground man, Dostoevsky envisages the same sort of spiteful outrage as the logical consequence of an encroaching *lack* of freedom. *Freedom for me, but not for thee!*

It is the inherent instability of the peasant/nobleman binary that drives the entire mythology – a precarity of hierarchy that runs all through Dostoevsky’s writings from this period. Commenting on the sadistic behavior of the one of the higher-ranking prison officers, Dostoevsky says, “A man like the major must always have someone to oppress, something to take away from somebody, somebody to deprive of his rights, in short, an opportunity of wreak havoc” (*ibid.*, p. 176). And in the following chapter, this bit of (confessional) narration:

I always wanted to do everything for myself and was particularly anxious not even to seem to put myself forward as a soft-handed and womanish creature playing the fine gentleman. In fact, to be honest, some part of my self-esteem depended on this attitude. But – and I decidedly do not understand why this always happened – I could never shake off the various servitors and hangers-on who attached themselves to me and finally got me completely in their power, so that in reality they were my masters and I was their servant... (*ibid.*, p. 205)

And then we have this curious bit of narration from the *Winter Notes*: “Not long ago I heard that a certain landowner of our day has also begun to wear the *Russian costume* in order to blend in with the people and to attend local meetings in it: as soon as they see him, they say to each other, ‘Who is that mummer hanging around here?’”³⁹ It would seem that the nobleman, whether he is oppressing the peasant, endeavoring to ingratiate himself to him, or merely trying

38 DOSTOEVSKY, *Memoirs from the House of the dead*, p. 129.

39 DOSTOEVSKY, *Winter Notes*, p. 14.

to blend in – he is never ‘present’. Neither the serf nor the nobleman, we see, has fallen from a state of freedom into unfreedom, a state of mastery into servitude or vice versa. All of this stems from a crisis within ‘freedom’ itself.

We could speculate that Dostoevsky’s muddled relationship with freedom is rooted in his ideological ambivalence upon emerging from Siberia. Four years in Omsk, another five in the Russian army – reacclimating to St. Petersburg’s high(er) society was bound to be precarious, and the struggling writer immediately found himself in another kind of prison: that of his editors. Feeling besmirched both creatively and culturally,⁴⁰ Dostoevsky decided to start his own journal, *Vremya*, with his brother, Mikhail (who, because of Fyodor’s status as an ex-con, assumed primacy on the masthead). The journal’s mission statement championed ‘pochvennichestvo’: a sort of blended ideology that basically embraced the Petrine reforms while eschewing encroaching Westernism. Slavophilism was fine, so long as it emerged naturally through the writing, avoiding didacticism and clichés. Contributors’ texts would be subject to an “organic criticism” that would keep them as pure as possible, unhindered by the pedantry of traditional editing.⁴¹ Literature should shoot for some sort of ideological sweet spot: avoiding both utilitarianism and the vacuousness of ‘art for art’s sake’. Dostoevsky envisioned his fledgling journal as a vehicle for a ‘new form’ for the Russian people: “taken from our soil, taken from our national spirit and our national origins”.⁴²

Simply put, the writing should reflect the world of the commoner, the ‘man of the soil’, and thus the nobleman (the traditional audience) will come to develop a deeper understanding of the peasant’s plight. Meanwhile the common man (the new target audience), through his identification with the material, will come to develop a taste for the arts: both sides meet in the middle and everyone wins. However well-intentioned Dostoevsky and his team may have

40 According to Susan Fusso, Dostoevsky complained that he’d been reduced to a “‘proletarian’, dependent on the good will of editors”. Susan FUSO, “Prelude to a collaboration: Dostoevsky’s Aesthetic Polemic with Mikhail Katkov”, in Svetlana EVDOKIMOVA, Vladimir GOLSTEIN, *Dostoevsky Beyond Dostoevsky: Science, Religion, Philosophy* (Boston: Academic Studies Press, 2016), p. 196, <https://doi.org/10.1515/9781644690291-012>.

41 Ellen CHANCES, “Literary Criticism and the Ideology of Pochvennichestvo in Dostoevsky’s Thick Journals *Vremia* and *Epokha*”, *Russian Review*, 34(2), 1975, p. 154, *passim*, <https://doi.org/10.2307/127714>.

42 *ITCC* 13; 498, quoted in CHANCES, p. 152. While in prison, Dostoevsky had reembraced Christianity (his only reading material was the *New Testament*), the importance of which, in terms of his oeuvre, need not be reiterated here. Basically, Dostoevsky believed that literature should embody “the ideal of a particular epoch”, and that ideal was “narodnost” – the fidelity to Russian heritage tinged with Christian values (CHANCES, pp. 160, 162).

been, though, an inevitable contradiction emerged: an increasing emphasis on morality engendered an (inorganic) dip into didacticism: unbridled art opened the door and utility crept back in.⁴³ Freedom, it seems, was *binding*: the unshakable aporia at the heart of one too many Dostoevskian projects.

Of all of the binaries (nature/culture, good/evil, speech/writing), Derrida argues that “one in particular requires our special notice [...]. Among all these representations, the exteriority of liberty and nonliberty is perhaps privileged. More clearly than others, it brings together the historical (political, economic, technological) and the metaphysical.”⁴⁴ Or, as Rousseau routinely argued, the natural and the cultural: “Our inner conflicts are caused by these contradictions. Drawn this way by nature and that way by man, compelled to yield, to both forces, we make a compromise and reach neither goal.”⁴⁵ Destined to fall between the proverbial barstools of liberty and nonliberty, we “go through life, struggling and hesitating, and die before we have found peace, useless to ourselves and to others.”⁴⁶

All through the *Memoirs*, the concept of freedom is chimerical, fetishized with a dreamlike quality: “From the very first day of my life in prison I had begun to dream of freedom. Calculating when my term would come to an end became my favorite occupation [...]. I am sure that everyone deprived of liberty for a fixed term must behave in the same way.”⁴⁷ Towards the end, however, we do get something new, something along the lines of that *refined* concept, that freedom is indeed ungraspable – that Dostoevsky’s fetishization of it may have been little more than a dream: “I will mention here in passing that, in consequence of our daydreams and our long divorce from it, freedom somehow seemed to us freer than freedom, the freedom, that is, that exists in fact, in real life. The prisoners exaggerated the idea of real freedom, and that is very natural and characteristic of all prisoners.”⁴⁸

We might consider this to be a foreshadowing of sorts, a conversion-in-process that appears to have taken place in Dostoevsky’s heart, even if it took him two decades to finally document it. *The Peasant Marey* appears amidst a series of sketches compiled in *A Writers Diary*, many of them autobiographical. In this particular sketch, Dostoevsky essentially reprises his narratorial role from the *Memoirs*. The setup is a typically raucous Easter week at the prison camp,

43 CHANCES, p. 163.

44 DERRIDA, p. 168.

45 Jean-Jacques ROUSSEAU, *Emile* (London: Everyman, 1993), p. 9.

46 *Ibid.*

47 DOSTOEVSKY, *Memoirs from the House of the dead*, pp. 114-115.

48 *Ibid.*, p. 359.

during which the prisoners were particularly rowdy and drunk and violent, annoying Dostoevsky to no end. Disgusted with the ruffraff, the twenty-nine-year-old nobleman flees the barracks, only to return fifteen minutes later, intent on feigning sleep and hopefully escaping molestation. The essence of the story is embedded in the framing: one of many soul-crushing experiences at Omsk catalyzes a Proustian ‘madeleine moment’ in which Dostoevsky retreats, subconsciously, into the safe haven of his childhood: “These memories arose in my mind; rarely did I summon them up consciously. They would begin from a certain point, some little thing that was often barely perceptible, and then bit by bit they would grow into a finished picture, some strong and complete impression”.⁴⁹ The complete impression in this case materializes into the vivid memory of an excursion into the woods near his childhood home. “Summer was on the wane”, Dostoevsky writes, “and soon I would have to go back to Moscow to spend the whole winter in boredom over my French lessons” (*ibid.*, p. 3).

Thus, the setup to the memory proper mirrors the circumstance under which it was catalyzed: lack of freedom. The crux of the story involves a hallucination: the young Dostoevsky imagines a wolf coming for him through the woods, a potentially traumatic experience from which he’s ‘rescued’ by one of the family serfs, Marey. At this point the narrative slows down and the exposition gives way to scenic detail:

[Marey] stretched out his hand and stroked my cheek. “Never mind, now, there’s nothing to be afraid of. Christ be with you. Cross yourself, lad”. But I couldn’t cross myself; the corners of my mouth were trembling, and I think this particularly struck him. He quietly stretched out a thick, earth-soiled finger with a black nail and gently touched it to my trembling lips” (*ibid.*).

Reassured, the somewhat embarrassed boy slinks away, careful to look over his shoulder every few steps to engage with Marey and his ‘maternal smile’. He reiterates the image of the “finger soiled with dirt” and the “trembling lips.” The scene itself covers barely a page, but so engrossed are we by now that that we’ve nearly forgotten about the frame: that the whole point of this story – written by Dostoevsky when he was in his mid-fifties – was that the involuntary memory had been triggered, initially, by the twenty-nine-year-old prisoner’s attempt at escape, if only for a moment, into the comfort of his childhood. But why *this* memory at *this* particular moment? And, more importantly, why had he left

49 Fyodor DOSTOEVSKY, *The Peasant Marey*, transl. by Kenneth Lantz (Blackmask Online, 2001), <http://public-library.uk/ebooks/74/9.pdf>, p. 2.

such a salient memory out of the *Memoirs of the House of the Dead*? He'd covered the same time period, Easter week, with some similar narration, even hinting at one point that fonder memories had in fact been percolating:

I did not see the good people, the people who were capable of both thinking and feeling, in spite of the repulsive crust that covered them on the surface. Among all the wounding words I never noticed the affectionate kind word, which was all the dearer because it was spoken without any ulterior motive, and not infrequently from a heart that had borne and suffered more than mine. But why enlarge upon this?⁵⁰

To reframe that question: why *not* enlarge upon it? For in *The Peasant Marey* he does just that: “And so when I climbed down from my bunk and looked around, I remember I suddenly felt I could regard these unfortunates in an entirely different way and that suddenly, through some sort of miracle, the former hatred and anger in my heart had vanished”.⁵¹ Thus, the question isn't why the sudden change of heart, but why the reluctance to report it years earlier, when the anecdote might have jelled, chronologically at least, with the project at hand? When the inclusion of such a salient anecdote might have provided a nice balance – softened, perhaps, a rather aloof and unsympathetic ‘noble’ narrator.

The answer, I suggest, may be located near the end of the vignette, when Dostoevsky revisits his concept of freedom, this time in the context of an empathic peasant: “Our encounter was solitary, in an open field, and only God, perhaps, looking down saw what deep and enlightened human feeling and what delicate, almost feminine tenderness could fill the heart of a coarse, bestially ignorant Russian serf who at the time did not expect or even dream of his freedom” (*ibid.*). When we juxtapose Marey with his opposite – those “despicable people” (men of ‘rank’) whom we referenced earlier in this essay, we can see that the logic of the supplement is at work in both cases: “Officer’s rank seems to turn their inner selves, and their heads as well, upside down [...] they display a servility which is completely unnecessary”. In the case of Marey, it’s the empathy that he displays “without any ulterior motive” and with “only God, perhaps, looking down” – that would seem unnecessary. But we can see that these *needlessnesses* “relate to each other according to the structure of complementarity” in that both cases “are metaphysical determinations – and there-

50 DOSTOEVSKY, *Memoirs from the House of the dead*, p. 276.

51 DOSTOYEVSKY, *The Peasant Marey*, p. 4.

fore inherited, arranged with a laborious and interrelating coherence – of *supplementary differance*.⁵² The empathy and humanity of a supposedly ‘coarse’ and ‘beastial’ peasant, the servility and slavishness of a ‘ranking’ officer – these representations are always and already caught up in the play of signification, spreading out into a network of traces, mediations, and ambiguations – so on down the endless chain of signifiers.

Who, then, is *freer* in Dostoevsky’s oeuvre: the sniveling and obsequious officers, or the ‘enlightened humans’, the serfs? Perhaps Dostoevsky’s texts are operating according to the same subconscious mechanism that produced the memory of Murey to begin with, the “thing that was often barely perceptible, and then bit by bit [...] would grow into a finished picture”. Perhaps the wiser Dostoevsky had begun to sense that the ‘finished picture’ is just that: a picture that is always already *unfinished*, seeming only to be present by virtue of the absence that makes it possible in the first place; that these opposites (serf/noble, free/unfree) cannot exist in isolation from each other, that we cannot even contemplate the officer’s slavishness without the serf’s benevolence, that these are but links in “an infinite chain, ineluctably multiplying the supplementary mediations that produce the sense of the very thing they defer: the mirage of the thing itself, of immediate presence, of originary perception”.⁵³ Perhaps that apocryphal quote, the one so often misattributed to Dostoevsky, “The degree of civilization in a society can be judged by entering its prisons” – is more resonant than we could have imagined, no matter who wrote it.

52 DERRIDA, p. 183.

53 *Ibid.*, p. 157.

Gary ROSENSHIELD
University of Wisconsin, Madison

National and Personal Renewal and Resurrection: Dostoevsky and Asia

In 1881, right before his death, in the last numbers of *The Diary of a Writer*, Dostoevsky wrote about the need to develop Russia's Asian empire in Siberia.¹ Recently, a good deal has been made of Dostoevsky's views on Asia, as well as on Europe, by the Russian diplomatic corps, with the Russian Foreign Minister Sergei Lavrov often mentioning Dostoevsky in his speeches. Dana Rice writes that with respect to Asia "the fact that the current Russian Foreign Minister Sergei Lavrov regularly cites Dostoevsky in his speeches is significant. Dostoevsky's analysis of Russian identity remains critical for understanding Russia's engagement of Eurasia today".² But the truth is that in his journalism Dostoevsky wrote very little about Asia – and virtually all of it in the last issue of *The Diary of a Writer*. Even Milan Hauner's insightful book, *What is Asia to Us*, which takes its title from Dostoevsky's article byline, concerns itself mostly with Soviet policy toward Russian Eurasia and does not attempt to engage Dostoevsky's actual views in the article.³ In the abridged version of Kenneth Lantz's excellent translation of *The Diary of a Writer*, the editor, Saul Morson, states that many sections and passages, especially those dealing with foreign policy, "were easy [to omit] because it is hard to imagine they could interest anyone".⁴ About eight-five percent of the *Diary* article on Asia was cut.⁵ Some of those who have dealt with the *Diary* article on Asia have used it

- 1 See the selections devoted to Asia in *IICC* 27; 32-40. Translations are from F.M. DOSTOEVSKY, *The Diary of a Writer*, trans. Boris Brasol (New York: Braziller, 1954), pp. 1043-1052. Hereafter the Russian citations will follow the English citations in text as will the Russian citations for the translations of Dostoevsky's other quoted works.
- 2 Dana RICE, "The Dream to 'Go to Asia as Masters': What Dostoevsky Can Teach Us About the Greater Eurasian Partnership", *Australian Outlook*, 9, Jan. 2020, <https://www.internationalaffairs.org.au/australian-outlook/about/>
- 3 Milan HAUNER, *What is Asia to Us: Russia's Asian Heartland Yesterday and Today* (London: Hyman, 1990).
- 4 Fyodor DOSTOEVSKY, *A Writer's Diary*, ed. Gary Saul Morson, trans. Kenneth Lantz (Evanston: Northwestern University Press, 2009), p. lxi.
- 5 In her section on East Asia in Russian thought and literature from the 1830s to the 1890s, Susanna SOOJUNG LIM ("Between Spiritual Self and Other: Vladimir Solov'ev and the

to castigate Dostoevsky's extreme political views. Kalpana Sahni, for example, argues that the article just underscores Dostoevsky's orientalism, "religious fanaticism, chauvinistic nationalism, and an unfounded hatred of the Orient",⁶ unfavorably comparing Dostoevsky's views with those of the more universalist Tolstoy. In 1925, Clarence Augustus Manning, by contrast, argued that, at least among prominent Russian writers, Dostoevsky was introducing a new and salutary view by his seeming turn away from Europe toward Asia.⁷

To get a better understanding of Dostoevsky's position on Asia we first need do a much more thorough analysis of the *Diary* article itself, so that we can determine what Dostoevsky thinks Russia's goals in Asia should be, how they might be achieved, and most important, how they offer Russia the possibility of promoting Dostoevsky's own Russian agenda: fulfilling its Christian mission, asserting its national identity, reviving its spirit, and enhancing its economic and political position in its rivalry with Europe. I hope to show that Dostoevsky's article on Asia is much less of a maximalist declaration, as some have argued, and more of a tentative exploration of the possibilities that Asia *might* offer Russia in fulfilling its agenda as Dostoevsky's conceived it. There is, as it were, an internal dialogue going in these *Diary* articles, with Dostoevsky taking strong pro-Asian positions but then revealing, implicitly, if not explicitly, reservations about an aggressive policy in Asia, a sort of explicit pro and an implicit contra. It is also necessary to view Dostoevsky's article in a larger context: that is, in the context of his other writings about Asia, for although Dostoevsky rarely mentions Eurasia in other places in *The Diary*, he lived in Siberia for four years as a prisoner in a forced-labor camp in Omsk, followed by six years as a soldier in a line-battalion in Semipalatinsk. He wrote a number of letters after his release from prison that deal with his prison experience and his life in Semipalatinsk (present day Saley). In 1860 he published a novel based on his prison experiences, *Notes from the House of the Dead*. In the epilogue of *Crime and Punishment* (1866), the narrator recounts the first year of his hero (Raskolnikov) in a Siberian prison camp, and in *The Brothers Karamazov* (1879-80), Dmitry Karamazov, at novel's end, is sentenced to twenty years of hard labor in Siberia for a murder that he did not commit. I hope to show to what extent the portrayal of Siberia in Dostoevsky's letters and novels supports, or undercuts,

Question of East Asia", *Slavic Review*, 67 (2), 2008, pp. 321-341) does not even mention Dostoevsky.

6 Kalpana SAHNI, "F. Dostoevsky's Views on the East", *Social Scientist*, vol. 14, n. 7 (1986), p. 43.

7 Clarence Augustus MANNING, "Dostoyevsky and Scythism", *The Sewanee Review* vol. 33, n. 2 (1925), pp. 139-140.

the Asian agenda promulgated in *The Diary*, given that they are all tied to one of Dostoevsky's most recurring concerns and themes: the idea of personal and national renewal, redemption, and resurrection from the dead.

The Diary Article of 1881

1. Europe: Disillusionment and Frustration

The *Diary* article reveals that the underlying reason for Dostoevsky's turn to Asia is his disillusionment with, and frustration over, European policy toward Russia.⁸ In this sense, it reprises Dostoevsky's well-known love-hate relationship with Europe that we see so often in his journalism, letters, and fiction. He can still say, even here, that Europe is still "a land of holy miracles", that it "is our second mother [*vtoraia mat' nasha*]" that we have taken much from her; "we shall again take, and we shall not wish to be ungrateful to her" (1048; *ITCC* 27; 36). But there is a great deal more antagonism than affection.⁹ Dostoevsky argues that since Peter the Great, Russians have tried to become Europeans, but "the Europeans have never accepted us as Europeans no matter how much we have tried, preferring to view us as Asiatics. Further, Europeans have been callously ungrateful given that Russia has often sacrificed its own inter-

8 We are dealing here with Dostoevsky's opinions not political realities. Russia, with surges and lulls, pursued an expansionist policy toward Eurasia throughout most of the nineteenth century. Numerous military expeditions were undertaken, towns were established, administrative districts were drawn up and staffed, and attempts at increasing the Russian population in pacified areas were made. It was this expansionist policy that often put her in conflict with England, the other expanding empire during this period, especially with regard to Afghanistan and India, with England seeing Russian expansion in Asia as a direct threat to her vital interests in India. See, for example, the sections devoted to the nineteenth century in Andrei LOBANOV-ROSTOVSKY's *Russia and Asia* (Ann Arbor: Wahr, 1951), originally published in 1933. For a more recent attempt at the same subject see Chris MILLER, *We Shall Be Masters: Russian Pivots to East Asia from Peter the Great to Putin* (Cambridge: Harvard University Press, 2021).

9 "A Russian who has become a real European cannot but become at one and the same time a natural enemy of Russia [*estestvennym vragom Rossii*] [...]. Under no circumstance can a Russian be converted into a real European as long as he remains the least bit Russian" (357; *ITCC* 23; 43). For Dostoevsky, real Europeans are socialists and atheists and therefore cannot be real Russians. Of course, Dostoevsky was not advocating imprisoning, deporting, or even censuring "real" Europeans. He even pleaded leniency for revolutionaries who committed crimes against tsarist officials. But it is easy to see how many of his statements, reflective of his maximalist style, can be easily exploited for political purposes.

ests for the sake of Europe". Russia, Dostoevsky maintains, has repeatedly assured Europe "that we were created solely for the purpose of serving her and making her happy [*chto my sozdany lish', chtob sluzhit' Evrope i sdelat' ee schastlivoiu*], 1045; *ICC* 27; 33)". After all did Russia not defeat Napoleon and save Europe from tyranny? Russia could have chosen to make a peace treaty with Napoleon, which would have been in its own interest. But it is not Europe's perceived disdain for, and ingratitude to, Russia that upsets Dostoevsky most, it is Europe's interference and thwarting of Russia's political and Christian mission in the Near East: that is, the Balkans and the Ottoman Empire. Russia had suffered a humiliating defeat in 1856 in the Crimean war waged against Turkey, which, according to Dostoevsky, could not have been victorious without significant aid from Great Britain and France. Even worse, in the Russian-Turkish war of 1877-78, in which Russia was much more successful militarily, she was frustrated in the end by the collusion of European powers, actively working in concert to thwart Russia from attaining her most important goals, especially its Christian and national mission, symbolized by the capturing of Constantinople. Hauner writes, "This unexpected involvement of Russia's major writer represented a serious challenge to the traditional obsession of the Russian public supported by the press and the Pan-Slavists, with the fate of their dream of seizing Constantinople. What Dostoevsky was proposing represented nothing less than a redirection of Russia's traditional imperial dream, associated with the resolution of the Eastern Question, away from the Balkans, away from the deceitful European powers that robbed Russia of her fruits of victory after the last Balkan war, toward a new civilizing mission in 'our Asiatic Russia'".¹⁰

Another important factor that Dostoevsky cites to support his turn to Asia, one that is indirectly related to European political malfeasance, is the victory at Geok-Tepe of Russian military forces led by General D. Skobelev on 12 January 1881. The victory came on the heels of several recent military setbacks, in particular that of General Lazarev's failure in 1879 to capture the fort at Geok Tepe. Dostoevsky begins the article on Asia celebrating the Russian triumph. "Geok-Tepe is captured. The Turkomans are defeated, and although they are not yet quite pacified, our victory is indubitable. Society and the press are jubilant" (1043; *ICC* 27; 32). He closes the article, as he began, with a shout out for the Russian success in Eurasia. "Therefore, let me exclaim once more: 'Long

10 HAUNER, p. 24. As LOBANOV-ROSTOVSKY (*Russia and Asia*, p. 147) points out, this focusing on Asia was not something new for Russia in the nineteenth-century. It happened at the end of Crimean War as well. "There was nothing surprising in this: it becomes a law in Russian history that every time Russia finds herself checked in Europe, she intensifies her drive in Asia".

live the Geok Tepe victory! Long live Skobelev and his good soldiers! Eternal memory to those valiant knights who 'were eliminated from the rolls'. We shall record them on our rolls" (1052; *ITCC* 27; 40). The implicit argument Dostoevsky is making is that Russia can profit from her victories in Asia, as she could not in the Balkans, because there will be no European interference. Everything is open in Asia now for exploitation. The locus for Russia's national, if not Christian, mission should shift – or at least for now.

As we shall see, it is not only that the arguments Dostoevsky gives for turning to Asia are not particularly convincing but he himself seems to harbor doubts about the viability of Asia as a new locus for the Russian mission. First, almost three quarters of the article about Asia is devoted to a discussion of Europe, especially what Dostoevsky perceived to be her perfidy in the Near East. And at the end of the article, Dostoevsky hears a voice calling him back to the old question of Constantinople. Should not, he implies, our priority still be Constantinople?¹¹ For Dostoevsky it is never a question of *if* Russia takes Constantinople, he assumes it will, the question is always *when* it will take Constantinople.¹² He makes it clear here that Russia's main national and Christian mission still lies in the Balkans and the Ottoman Empire, not Eurasia. The turn to Asia is, in effect, a policy of distraction. Since we, Dostoevsky states, cannot now make any progress on the Eastern Question as long as Germany and Austria are allied, we must pretend that we do not intend to meddle in Euro-

11 The very last lines, which end with the Russian victory at Geok-Tepe, seem almost a tack-on, as though Dostoevsky realizes that he has forgotten his main subject, Asia, and needs to get back to it. Dostoevsky is fixed on the idea that Constantinople "must be ours". There are several long sections in *The Diary of a Writer* devoted to the Russian taking of Constantinople as the most logical conclusion of the "Eastern Question".

12 In several articles that Dostoevsky wrote about the Eastern Question in *The Diary of a Writer*, he advocated for Russian hegemony over the Slavic world, not so much in the interest of Russia, he asserts, but in the interest of the Slavic peoples and with the goal of promoting the true religion, Eastern Orthodoxy, especially its Russian instantiation. It was only in the Russian common people (*narod*) that "Christ's truth" had been preserved, for "the true image of Christ [...] had dimmed in all other religions and in all other nations" (360; *ITCC* 23; 46). These national and religious goals, Dostoevsky insists, could be achieved only with the taking of Constantinople – and other adjacent territories. "Constantinople must be ours, conquered by us, the Russians, from the Turks, and it must remain ours forever. It must belong to us alone; and when we possess it, of course, we can admit all the Slavs and whomever we like, and do so, moreover, on the broadest possible terms; but this will not be a federative possession of the city together with the Slavs. [...] Russia will possess only Constantinople and the essential territory around it, as well as the Bosphorus and the Straits; she will maintain troops, fortifications, and a fleet there; and so it should remain for a long, long time (904; *ITCC* 26; 83-84).

pean affairs (“*Ved’ tol’ko by my vid pokazali, chto v Evropu stol’ vmeshivat’sia, kak prezhde, my uzhe ne zhelaem*” – *IICC* 27; 39), that our new interest is Asia. When Germany and Austria see our turn to Asia they will begin to quarrel and exacerbate the discord roiling the affairs of European nations. Then “the Eastern Question will at once be resolved [*razom pokonchit’ i vostochnyi vopros*]” (1050; *IICC* 27; 39). All we have to do is “choose the opportune moment to strike [*vybrav mgnovenie*]” (1052; *IICC* 27; 39) Yes, the victories in Asia are necessary, Dostoevsky implies, to stem possible British incursions into Central Asia, but Asia is primarily a diversion, a deception, a way of misleading European nations regarding Russia’s abiding interests in the Balkans.

2. *Justification.*

But even if the main reason for turning to Asia is to take a strategic pause before pursuing at a later date Russia’s primary national and Christian mission, how can Dostoevsky justify the turn to Asia for other reasons of national interest: that is, can a case be made for Asia in and of itself. Dostoevsky attempts to answer this question in the second section of the article, arguing against an imaginary interlocutor, who expresses commonly held views in the Russian press skeptical of the economic and political benefits of a turn toward Eurasia and away from Russia proper.¹³ But even before he can address the benefits of exploiting Asia and the possibility of seeking a national mission in Asia, he seems to think it necessary to justify Russia’s right to be in Asia in the first place. If the Russians are Europeans, the most European of Europeans, as Dostoevsky’s implies – one need only look, he says, to Russia’s national poet, Pushkin – what gives them the right to occupy and exploit Eurasian lands and wealth. The answer for Russians is not to deny that they are Europeans, even primarily Europeans, but to accept the fact that they are also Asians, to acknowledge their Asianness, to embrace it and no longer be ashamed of it.

Russia is not only in Europe but also in Asia; because the Russian is not only a European but also an Asiatic. [...] This erroneous fright of ours, this mistaken view of ourselves solely as Europeans, and not Asiatics – which we have never ceased to be – this shame and this faulty opinion have cost us a good deal in the course of the last two centuries, and the price we have had to pay has consisted

13 For a summary of the skeptical opinions in the press about a turn to Asia to which Dostoevsky is referring, see the notes in the Academy edition: *IICC* 27; 14.

of the loss of our spiritual independence, of our unsuccessful policies in Europe, and finally of money – God only knows how much money – which we spent in order to prove to Europe that we were Europeans and not Asiatics (1044-1045; *ICC* 27; 33).

In other words, Eurasia is ours to develop and exploit, because it is ours; we belong there, as much as we belong in Europe.

Like most other Russian Eurasian expansionists, Dostoevsky views the turn to Asia as a form of colonization, even a Russian form of American “manifest destiny”. Throughout the nineteenth Russian historians, philosophers, and geographers had been thinking about Russia’s role in Asia, proposing radically different perspectives and programs, ranging from exploitation and domination by a superior race – the Russians – to the creation of a new superior interracial Russian-Asian entity.¹⁴ Dostoevsky does not see Asia in racist terms. Yes, there remain some Asians who still need to be subjugated to the tsar, or recognized by the tsar as their sovereign, but for the most part Asia is sort of an empty space that is waiting to be occupied by those who can best exploit it. Dostoevsky does not compare Russia’s eastern expansion to America’s western expansion, but to the European discovery of America, the opening of a new world that transformed the West economically and spiritually. “When we turn to Asia, with our new vision of her, in Russia there may occur something akin to what happened in Europe when America was discovered. Since, in truth, to us Asia is like the then undiscovered America. With our aspiration for Asia, our spirit and forces will be regenerated [*vozrodit’sia*]” (1048; *ICC* 27; 36) The colonization experience, he argues, promises to have the same effect on Russia as it had on Europe, especially western Europe. Dostoevsky of course was unaware, as were almost all at the time, that the economic transformation of Europe came about, in large part, through the importation of slave labor to the New World, not because of European genius.¹⁵

14 For discussion of nineteenth-century theories of expansion into and exploration of Eurasia, see, for example, HAUNER; SAHNI; SOOJUNG LIM; David SCHIMMELPENNICK VAN DER OYE, “The East”, in William LEATHERBARROW and Derek OFFORD (eds.), *A History of Russian Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

15 The close relationship between the rise of the West and slavery was first explored in depth by Eric WILLIAMS’ landmark work, *Capitalism and Slavery* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944). The role of slavery in the rise of the west has been gaining increasing acceptance as of late. For one of latest works establishing the connection, see Padraic S. SCANLAN, *Slave Empire: How Slavery Built Modern Britain* (London: Robinson, 2021).

3. *Prospects in Eurasia: Development, Settlement, and Mission*

But even if the end strategy for Russia is Constantinople, even if Russians, being Asians as well as Europeans, are justified in turning to Asia, what can Russia actually accomplish in Siberia and how? Dostoevsky discusses three integrally related areas of Asian potential: the economic benefits deriving from Siberia's natural resources; Siberia as an outlet for Russia's surplus population; and the development of a Russian idea. The economic benefits are the easiest to conceptualize. Colonization of Eurasia will, he asserts, lead, as elsewhere, to the exploitation of its immense natural resources. Great riches are "concealed in the bosom of these boundless lands". Eurasia contains abundant resources of "metals and minerals", it has "innumerable coal fields" (1049; *IICC* 27; 37). It has potential for producing bountiful grain harvests. All this will foster new industries, attract new settlers, and contribute to the formulation of a new Russian idea.

Again, Dostoevsky is talking about potential and a distant future, just as he argued for another chance at taking Constantinople at some propitious future date. He is aspirational and hopeful but has difficulty answering the doubters of a Russian move into Eurasia. Although Dostoevsky talks about the boundless wealth in Asia that is ready to be exploited, he concedes that Russia has failed to spend money on developing Asia in the past, and it seems to have no intentions of spending any now. And without railroads there is no way of accessing all that wealth. And why has that been so? Unfortunately because Russians are not as enterprising as Americans and Englishmen.¹⁶

Oh, if instead of us Englishmen or Americans inhabited Russia, they would show you what losses mean. They would certainly discover our America! [...] Oh, they would get at everything – metals and minerals, innumerable coal fields; they would find and discover everything – and they would know how to use these materials. They would summon science to their aid; they would compel the earth to yield fifty grains to one, that same earth about which we here still think that it is nothing but a steppe naked as our palm (1049; *IICC* 27; 37).

¹⁶ The construction of the Trans-Siberian Railway began only in 1891, but not in an effort to develop Siberia, but as a response to the possibility that China might build a railway system herself. See, SOOJUNG LIM, p. 331; Steven MARKS, *The Road to Power: The Trans-Siberian Railroad and the Colonization of Asian Russia, 1850-1917* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), pp. 35-37.

But Dostoevsky argues that you need not only railroads and enterprising minds to develop the wealth of Eurasia, you need Russians to settle there. Far from fearing that Russia will be depopulated by developing Eurasia, as some critics of the Eurasian experiment are purportedly arguing, it will actually be difficult to attract Russians to leave Russia for Eurasia. Dostoevsky suggests a population reservoir to overcome this impediment to Eurasian development: Russian misfits. Those who have been unable to establish themselves in Russia proper are the ideal candidates of doing something different in a new environment. As he contends, “it often happens that an incapable man in one place is resurrected [*voskresaeť*] almost as a genius in another place. This is also often observed in European colonies” (1049; *ITCC* 27; 37).

Our longing for Asia, should it ever arise among us [*esli b tol'ko ono zarodilos' mezh nami*], would, in addition, serve as an outlet to many a restless mind, to those seized with anguish, to the lazy, to those who have grown tired of doing nothing. Give an efflux to water, and mustiness and stench will disappear. Once they are drawn into work, they will not feel bored; they will all be regenerated [*vozdroidsia*]. [...] Wherever a “Russ” settles in Asia, the land will forthwith become Russian land. A new Russia will arise which in due time will regenerate and resurrect the old one [*by vzdrodila i voskresila*] and will show the latter the road which she has to follow (1049-1050; *ITCC* 27; 37-38).

But most important, without economic development and an influx of population willing to undertake that development it will be virtually impossible to develop a Russian idea, something that at least can, for some time, take the place of Constantinople in the Russian imagination. For Dostoevsky a nation or people without its own idea cannot become an authentic and viable civilization. Right now without Constantinople, Russians are bereft of an inspiring idea and Europeans are not wrong to dismiss Russian accomplishments in the absence of such an idea. Europeans begrudgingly admit that Russians have made some advances in knowledge that have contributed to European scientific endeavors, but they will never believe that it is possible for not only scientists to be born in Russia but even great geniuses. Russians don't yet have Bacons, Newtons, and Aristotles. And they will never have them if they don't become independent, if they do not develop in the future their idea. Until they develop their own idea, they will never be recognized as an equal and they will in fact be inferior. Again the argument for Russia's future accomplishments is dependent on developing its own idea. The hope is that if that is not happening in Russia perhaps it can happen more easily and quickly in

the promised land of Asia, Russia's America. For Russia, he concedes, is still in search of an idea.

But under no circumstance will Europe now believe that not only scientific workers (even though very talented) may be born in Russia, but men of genius, leaders of mankind, such as a Bacon, Kant, or Aristotle. This they will never believe, since they do not believe in our civilization, while, as yet, they do not know our future idea. In truth, they are right: we shall have no Bacon, no Newton, no Aristotle so long as we fail to stand on our own road and be spiritually independent. The same is true of all other things – of art and industry (1047; *ITCC* 27; 35).

The problem is that the idea that is to be borne is Asia is predicated on aspects of Asian development that are not happening in the present and Dostoevsky does not see them as probable in the near future. Russians are not flocking to Eurasia and no significant development is occurring there. The Russian idea, however, cannot be born there without Russians nor without economic development. Moreover, Dostoevsky has no notion what that idea might be. Not knowing what that idea might be or asserting that it can only be determined when Eurasia is already a going concern, just emphasizes the problem with relying on Asia to determine Russia's future direction. For so many years Dostoevsky knew Russia's national, spiritual, and religious mission was: to free the Orthodox Christians under Turkish rule, capture Constantinople, and establish an Orthodox empire in place of the Ottoman empire under the hegemony of Russia. In Eurasia, there are no Christians in bondage who must be liberated, there is no Constantinople to be seized, and Russian hegemony, with a few exceptions in Central Asia, had already been established in most of Eurasia, in some cases, centuries earlier. Yes, Russian has just won a victory in Turkestan against indigenous forces – who had no support from French, the British, and the Turks – but it is a victory with no prize comparable to Constantinople.¹⁷ It is not going to open up Asia to anything resembling Dostoevsky's agenda, especially given Dostoevsky's own reservations of how difficult it was probably going to be to exploit Eurasia, move significant Russian population there, and to create an idea as meaningful as that of Constantinople.

Dostoevsky's lack of enthusiasm about Eurasia, to be sure, reflects his disillusionment with the results of the Russo-Turkish War and the difficulty of garnering immediate positive rewards from Eurasia. But this is partly because Dos-

17 Fear of British expansion in Central Asia might be the closest in importance.

toevsky had never seen Eurasia as a pressing issue before 1881. As we have seen, this was not for a lack of interest in Eurasia during the nineteenth century by many historians, political thinkers, and geographers. This lack of interest, or even distaste, is partly attributable to Dostoevsky's actual experiences in Eurasia, which are reflected in his letters from Siberia to friends and relatives and then in several of his major novels. When in Siberia, Dostoevsky's main goal and hope was to get out. There is more of a *stremlenie na zapad* than a *stremlenie na vostok*, a desire to get back to Russia as soon as possible. His characters go there only when, like himself, they are compelled, usually by prison sentences.

Prison and Military Service in Asia

Before examining how Dostoevsky re-imagined Siberia in his fiction and semi-autobiographical memoir *Notes from the House of the Dead*, it is worthwhile looking at what Dostoevsky's thought of Asia when he actually lived there, four years in the prison camp at Omsk and over five years in Semipalatinsk (present Semey) then a small town of about 15,000 inhabitants in what is now the eastern part of Kazakhstan, about 400 miles south of Omsk. We have no extant letters from Dostoevsky during the four years of his imprisonment, but during the time he lived in Semipalatinsk (from February 1854 to 18 August 1859, when Dostoevsky's arrived in Tver, he wrote about 65 letters, most of them to his brother, Mikhail. In his first letters, he describes his imprisonment as four years in hell. Along with the other prisoners of the nobility, he was tormented by his "enemies", the prisoners of the common people. The conditions in the buildings were abominable, the work was done in the worst of conditions, and he was never alone. What he describes to his brother Mikhail in detail, he sums up in his letter to his younger brother Andrei (6 November 1854): "And those four years I consider a time during which I was buried alive and locked up in a coffin. I can't even tell you what a horrible time that was. It was inexpressible, unending suffering, because every hour, every minute weighed on my soul like a stone".¹⁸ In addition, Dostoevsky experienced his first epileptic attacks in prison. As later in his life, during his stay in Semipalatinsk, Dostoevsky was also in desperate need of money. In many of his letters we find him begging for funds or loans. But what he wants most of all is to leave Siberia, to get permission to go to Russia – to Petersburg if possible, but at least to Mos-

18 Fyodor DOSTOEVSKY, *Complete Letters*, ed. and tr. David Lowe and Ronald Meyer (Ann Arbor: Ardis, 1988), 1:201; *IICC* 28; 181. Further citations from this English translation will appear in text followed as above by the citations from the Russian academy edition.

cow. He continually tells his brother Mikhail “that the very best thing for me is to get to Russia” (1:227; *IICC* 28₁; 203).¹⁹

Dostoevsky did not hate Semipalatinsk or Russian Asia. After his release from prison, he had a circle of friends and acquaintances – former prisoners, civilians, and military personnel – who sustained him mentally and financially, but he did not like it either. There were many good reasons for wanting to leave and as soon as possible. Dostoevsky wanted to be back at the center of Russian culture, to seek help from doctors in either Moscow or Petersburg to treat his worsening epilepsy, to be close to his family and friends, and to be in contact with those who could promote his publishing career, on which his livelihood depended. After 1856, in addition to himself, he had a wife and a step-son to support. Dostoevsky often complains in his letters about life in Semipalatinsk and other communities in the area. There is little family life. Most of the inhabitants are transitory residents, mostly government officials and military personnel. To an unknown correspondent, on 22 December 1856, he writes: “We have no home with families, or very few. A lot of single people have come here. Everyone, starting with the governor, is a bachelor. And only familial society gives a city a face. [...] The bachelor circle eternally and everywhere lives the same way” (1:294; *IICC* 28₁; 264). Siberia is not home, he writes to his sister Mar’ia Ivanovna on 22 December 1856.

And God grant that I soon visit Russia. There in Russia, one feels at home [*kak by doma*]. Everything there is established, settled. While the character of our little Siberian towns is a sudden influx of society, the arrival of petty officials and later, at the first change in power, all of this disappears as quickly as it appeared, making room for others (1:295; *IICC* 28₁; 265).

On 7 Sept 1857, he writes to Varvara Karepina: “But here (in Semipalatinsk), with our doctors, there’s no way to be treated. In Moscow, despite my illness, I hope to support myself. And renew my soul, Siberia is crushing me [*davit menia Sibir*]” (1:318; *IICC* 28₁; 287). He complains to his brother: “To live continually in Semipalatinsk, intensifying my illness and neglecting it, in my opinion, is a sin” (1:319; *IICC* 28₁; 288). Again to his brother: “By this time my retirement will come through and I don’t want to spend [*sidet*] an one extra day in Semipalatinsk” (1:355; *IICC* 28₁; 319-320).²⁰ When he finally leaves Asia, crossing the Ural, he thanks God for bringing him to see the Promised Land.

19 See, for example, the letter of January 13-18 (1:227; *IICC* 28₁; 203).

20 Like many areas in central Asia, towns began to grow most substantially with the construction of the Trans-Siberian Railroad late in the nineteenth century.

He writes A. Geibovich, the commandant of the Omsk fortress:

One fine evening, about 5 p.m., wandering in the spurs of the Urals, in the middle of the forest, we finally came upon the border between Europe and Asia. A marvelous column with inscriptions has been placed there, and beside it a disabled veteran lives in a hut. We got out of the carriage and I crossed myself to thank God for having finally allowed me to see the Promised land [*chto prevel nakonets gospod' uvidat' obetannuiu zemliu*]. Then your wicker flask was brought out, filled with bitter orange-blossom (Schreiter's recipe), and we drank with the veteran to our parting with Asia [*na proshchaniie s Aziei*] (1:405; *ITCC* 28; 361-362).

At this time, in 1859, crossing the border is Dostoevsky's Exodus. Asia is Egypt (the land of imprisonment and forced military service) and Russia the promised land, which he had been forbidden to enter for ten years.

Not only was Dostoevsky intent on leaving Asia behind, but on occasion would advise his friends that he had made there to do the same. For example, in the same letter to Geibovich, Dostoevsky advises his friend to leave Siberia and move to Russia. "You surely remember, Artemy Ivanovich, how I always wished you to move to Russia, to a better position for the education of your dear children, and being devoted to you with all my heart, with sadness told you that you were not in the right place [*ne na svoem meste*], were contenting yourself with a paltry salary and were losing your life [*teriaete zhizn' svoiu*], but meanwhile you were working, fussing with things, putting up with job worries and troubles and so forth" (1:407; *ITCC* 28; 364).

So the ten years Dostoevsky lived in Siberia were years of great suffering and struggle, of forced labor and military service. It was a place he wanted to leave, for many reasons, and as fast as possible. It was not Russia, but a distant Russian colony. Asia was his Egypt. When he entered Russia, the promised land, he crossed himself and thanked God. Yes, there are a few hints in the letters this time soon after his release that he had changed, at least with regard to some of his convictions and the way he viewed those of his previous actions that led to his sentence, but we see very little of that especially in the last five years of letters, which show him preoccupied, for understandable reasons, with all the worries of daily life and his future prospects for moving back to Russia and establishing himself in the Russian literary world.

Semi-autobiography and Fiction
Notes from the House of the Dead

In Dostoevsky's artistic reconstructions of his experiences in prison camp, especially in *Notes from the House of the Dead* and the story in *The Diary of a Writer*, *The Peasant Marei*, Siberia provides the site in which the initial stages of his renewal, regeneration, and resurrection from the dead takes place, a place where he was able to rethink and reevaluate his life in the camp and to appreciate the great potential of the Russian people. Understanding that these are purposeful reconstructions, Joseph Frank, nevertheless supports Dostoevsky's assertions, with the proviso, that we are dealing here not so much with a religious conversion, but a belief in the essential goodness of the Russian people.²¹ Dostoevsky completed *Notes from the House of the Dead* when he was already a committed *pochvennik*, a man of soil, a believer in the potential of the Russian people (*narod*), and, later, of their Christ. His beliefs in the Russian people only became stronger with time. The question that confronts us here with regard to Dostoevsky and Asia is about the existence of any evidence, other than from his fiction and carefully tailored memoirs, that Dostoevsky actually experienced such a conversion, or at least a personal rebirth and regeneration, during his stay in Siberia? And even if he did, did Siberia in fact have anything to do with it? Would he not have experienced the same renewal if the prison camp had been west of the Urals?

Let's leave the people, the *narod*, aside for the moment, since they do not figure at all in his article on Asia in *The Diary of a Writer*. Those who assert Dostoevsky's rebirth point to several passages in *Notes from the House of the Dead*.

The years that followed have somehow been erased from my memory. I am convinced that I have forgotten many of the things that happened. [...] I remember those long, tedious days as being monotonous as the dripping of water from the roof after rain. I remember that it was only a passionate desire for resurrection, for renewal, for a new life [*strastnoe zhelanie vospresen'ia, obnovlenia, novoi zhizni*] that strengthened my will to wait and hope. [...] Inwardly alone, I reviewed the whole of my past life, turned everything over in my mind, right down to the last detail, weighted up my past, imposed an inexorable and severe judgement on myself, and sometimes even blessed fate for

21 See Joseph FRANK, "The Peasant Marei", in *Dostoevsky: The Years of Ordeal, 1850-1859* (Princeton: Princeton University Press, 1983), pp. 116-127.

having sent me such isolation, without which neither this self-judgement nor this stern review of my past life would have been possible. [...] I eagerly awaited my freedom. I called for it to come quickly; I desired to put myself to the test again in a new struggle.²²

And of course, the last lines of the novel: “Freedom, new life, resurrection from the dead! A glorious moment! [*svoboda, novaia zhizn', voskresen'e iz mertvykh. Eka slavnaiia minuta!*]” (357; *ITCC* 4; 232). But one cannot assert this spiritual and mental renewal with considerable reservations. The novel begins with an introduction (*vvedenie*) which undercuts the renewal. We learn that after his release from prison that none of the narrator’s hopes were realized. Extremely shy and avoiding personal contact whenever possible, he had in effect become a recluse. He seems never to have recovered from his terrible prison experience, dying three years after his release from prison. One can regard the introduction as a ruse, something necessary to overcome potential objections of the censor. The narrator we are told in the introduction is not a political prisoner but an uxoricide. It is also standard in an introduction of this type for an editor to have found the writings of a deceased author. Dostoevsky was a political prisoner who was alive and well in 1860. But Dostoevsky certainly could have written an introduction in which one of the central points of the narrative – the regeneration of the narrator – was not completely quashed. But he did not. Gorianchikov fails to thrive in a Siberian town which the editor describes in the most positive terms.

It is possible to be extremely happy in Siberia. [...] The climate is an excellent one; there are a great many extremely rich and hospitable merchants. [...] The young ladies bloom like roses and are moral to the very limits of virtue. [...] Generally speaking, a blessed land. All one needs is to know how to make use of it. In Siberia they know how to make use of it. It was in one of these lively, self-satisfied towns, one with the most endearing inhabitants, whose memory will remain imprinted on my heart forever, that I met Aleksandr Petrovich Gorianchikov (22-33; *ITCC* 4; 5-6).

Dostoevsky, who hardly ever has anything positive to say about any of the Siberian towns which he visited and in which he lived (Semipalatinsk) for about five and a half years after his prison release, has the editor heap praise on

22. Fyodor DOSTOEVSKY, *Notes from the House of the Dead*, tr. David McDuff (London: Penguin, 1983), pp. 339-340; *ITCC* 4; 220.

the Siberian town in which Gorianchikov spent his last three years, thereby emphasizing the completely inability of Gorianchikov to survive even under the best of conditions: that is, whether others had flourished.

But even if one grants, despite the introduction, that the beginnings of regeneration or renewal occurred in the prison camp and there was no setback after release, it is doubtful that Siberia had anything to do with it, given Dostoevsky's almost uniformly negative statements about Siberia in the period of exile after his release from prison. If regeneration took place in prison, it could have taken place in a similar prison west of the Urals. Further, the prisoners were not primarily Siberian peasants, most of the inmates in fact were from European Russia just like Dostoevsky. What is more, Dostoevsky's life in prison was confined primarily to the barracks and the courtyard of the prison. Occasionally prisoners were permitted to go to the bathhouse and to church. Dostoevsky did not experience anything particularly Siberian in prison, not even the cold. The most extreme cold Dostoevsky endured was actually in European Russia on the way to the prison when he and his fellow prisoners got caught in a snowstorm with temperatures below 40 degrees centigrade. If there was even the first step of a resurrection from the dead, it was not Siberia per se that made it possible.

Crime and Punishment

In the epilogue of *Crime and Punishment*, we learn that the hero, Raskolnikov has been sentenced to eight years of hard labor in a prison camp in Siberia for killing a pawnbroker and her half-sister. Raskolnikov could easily have been sentenced to a much longer sentence, but extenuating circumstances brought up at his trial led to what might be considered a minimum sentence considering the seriousness of the crime. In the first few months in prison, Raskolnikov's pride, disdain for his fellow prisoners, and belief that he had not done anything wrong – except, that is, for making a stupid blunder – are stronger than ever. Like the narrator at the beginning of his experience in *Notes from the House of the Dead*, Raskolnikov is isolated and loathes his fellow prisoners, a feeling which they reciprocate. But as a result of the constant presence of Sonia, who has followed him to Siberia, and repeated nightmares in which the human race almost destroys itself out of pride, he experiences, we are told, a radical change. He begins to think less and feel more. Life takes the place of dialectics. The new feeling is a continuation, the narrator tells us, of something he experienced when he first confessed to the murder. Like the ending

of *Notes from the House of the Dead*, *Crime and Punishment* ends on a note of hope of a complete resurrection (*voskresenie*) into a new life. In contrast to the *Notes from the House of the Dead*, however, there is nothing in *Crime and Punishment* – like the introduction of *Notes from the House of the Dead* – explicitly undercutting the narrator’s hopes for Raskolnikov’s renewal and rebirth into a new life. As is well known, many commentators have had difficulty accepting Raskolnikov’s resurrection in the epilogue, seeing it as totally out of synch with Raskolnikov’s character²³ in the novel proper. Further, Raskolnikov is not a stand-in for Dostoevsky, he is a new breed of *intelligent*, a man of the 60s, not one to become, like his author, a man of the people and worshiper of Russian autocracy. Under Raskolnikov’s pillow in prison is a copy of the Gospels. He has not once opened it. Raskolnikov’s resurrection would be a new story. All his life Dostoevsky planned to write that new story, of the gradual resurrection of a man from the dead, the sequel to *Crime and Punishment*. He never did. Most important, even in the epilogue, thinking has not yet completely replaced feeling. A thought flashes through his mind. “Could [*razve*] her [Sonia’s] convictions not be my convictions now? Her feelings, her aspirations, at least...”²⁴ The *razve* in the first sentence may raise expectations. But they are deflated in the following sentence with “at least” [*po krainei mere*]. Here Raskolnikov realizes that Sonia’s convictions can never be his. Perhaps, only her feelings, her aspirations.

But, for the sake of argument, to better assess the role that Siberia may play in the epilogue of *Crime and Punishment*, let us assume that the conclusion of the novel does portray at least the beginnings of Raskolnikov’s rebirth into a new life. Is Raskolnikov’s rebirth predicated on his being in Siberia, such that it could not have occurred elsewhere or could not have occurred as easily elsewhere? In *Notes from the House of the Dead*, the narrator (Goranchikov), makes some friends among the prisoners, although not the majority by any means, and they play a role in the change that he experiences. But in the epilogue of *Crime and Punishment*, Raskolnikov is just finishing his first year of imprisonment when his turn toward a new life occurs. He is just beginning to speak to the prisoners of the people. To assume that people will play an important role in Raskolnikov’s gradual regeneration and renewal, one needs to read *Notes from the House of the Dead* into *Crime and Punishment*. Again, the vast majority of prisoners, even the Muslims, come from European Russia or the Caucasus. Virtually none are natives of Siberia. In the novel proper, in Russia,

23 Among others, Mochulsky, Rahv, Gibian, and Wasiolek.

24 Fyodor DOSTOEVSKY, *Crime and Punishment*, transl. by Richard Pevear and Larissa Volkhonsky (New York: Vintage, 1993), p. 550; *ITCC* 6; 422.

Raskolnikov would have perished if not for Sonia. The same is true in Siberia. For Dostoevsky, Raskolnikov needs to suffer to expiate his crime, to take responsibility for what he has done, before his resurrection can occur. Siberia is the site of that suffering. But the suffering could have again occurred in a prison camp in Russia proper. Razumikhin is planning to move to Siberia with Dunia, Raskolnikov's sister, after he finishes his studies, to help Raskolnikov and Sonia. But that is only a vague plan. The implication is that they will not settle permanently in Siberia but only stay there until Raskolnikov leaves prison and can return to Russia. There is nothing to imply in the epilogue that Raskolnikov and Sonia plan to stay in Siberia. Raskolnikov is hardly the type to live a productive life there. What would he do? He would probably do what Dostoevsky did; that is, return *home* as soon as possible. There is really only one short passage that indicates that Siberia may be indirectly related to Raskolnikov's regeneration. Soon after Easter, at work, Raskolnikov looks over a wide desolate river.

From the high bank a wide view of the surrounding countryside opened out. A barely audible song came from the far bank opposite. There, on the boundless, sun-bathed steppe, nomadic yurts could be seen, like barely visible black specks. There was freedom, there a different people lived, quite unlike those here, there time itself seemed to stop, as if the centuries of Abraham and his flocks had not passed. Raskolnikov sat and stared fixedly, not tearing his eyes away; his thought turned to reverie, to contemplation; he was not thinking of anything, but some anguish troubled and tormented him. Suddenly Sonya was beside him (549; *ICC* 6; 421).

Commentators have basically been stumped about the meaning of those nomadic yurts and the "free" people who lived in them and no less by their association with Abraham and his flocks. George Gibian thought that since these nomads lived on the other side of the river they might be associated with the life-saving power of water.²⁵ For Meerson the name of Abraham tied Raskolnikov's story with the sacrifice (or binding) of Isaac.²⁶ Since this observation of

25 George GIBIAN, "Traditional Symbolism in *Crime and Punishment*", in Feodor DOSTOEVSKY, *Crime and Punishment* (New York: Norton, 1975), pp. 540-542.

26 Olga MEERSON, "Raskolnikov and the Aqedah (Isaac's Binding)", in Svetlana EVDOKIMOVA and Vladimir GOLSTEIN (eds.), *Dostoevsky Beyond Dostoevsky: Science, Religion, Philosophy* (Boston: Academic Studies Press, 2016), pp. 379-393. A possible allusion to a passage from Genesis 13:5 has been noted by Donald FIENE, "Raskolnikov and Abraham: A Further Contribution to a Defense of the Epilogue of *Crime and Punishment*", *Bulletin of*

Raskolnikov's happens after his dreams of the human race almost annihilating itself over contesting ideas, the flocks of Abraham might simply be a reference to a simpler, less contentious way of life ruled by feeling and the rhythms of nature rather than by ratiocination and the abstract categories of the modern city, like Petersburg, where Raskolnikov was first infected with the ideas that led to the murders. The life of the nomads is the antithesis of dialectic. "Instead of dialectic, there was life, and something completely different had to work itself out in his consciousness" (550; *ICC* 6; 421)

The passage, seemingly a fleeting impression, may represent an epiphanic moment for Raskolnikov in his transition from one way of life to another. Early after the murder, Raskolnikov stops on a bridge and looks toward the Neva and sees a magnificent vista dominated by St. Isaac's cathedral. It is an unusually beautiful day for Petersburg, there is hardly a cloud in the sky and the water of the Neva is uncharacteristically blue. Raskolnikov had often stopped there in the past, almost a hundred times, to admire the view and to wonder at the enigma this panorama posed. Looking at the church, Raskolnikov realizes more than ever that he has been cut off from his past. Now all his past life seems alien to him; it is vanishing from his sight as he rises above it never to see it again. The passage marks Raskolnikov's transition from one reality to another. The world that he lived in before now seems irretrievably in the past and lost. In the epilogue, when Raskolnikov looks over the river at the magnificent panorama, at the new reality that it represents – of freedom, simplicity, deratiocination he senses at that moment that he is passing again from one reality to another, from the new world that he entered when he committed the murder to the simpler world that he lived in as child, as he sees in one of his dreams, where he did not think but only felt. Perhaps in that moment of contemplation, when Raskolnikov watches, as it were, the flocks of Abraham, Dostoevsky is alluding to a salvific power belonging to Siberia alone. If this is so – and some might find this an interpretative overreach – it is the sole instance in which Raskolnikov's resurrection into a new life is tied to Siberia.

the International Dostoevsky Society, n. 9 (1979), p. 33. A link to John 8:33 has been suggested by George GIBIAN, *Op. cit.*, p. 463. Most articles that deal with the epilogue, say little or nothing about the reference to the flocks of Abraham. See, for example, Steven CASSEDY, "The Formal Problem of the Epilogue in 'Crime and Punishment': The Logic of Tragic and Christian Structures", *Dostoevsky Studies*, vol. 3 (1982), pp. 171-189; David MATUAL, "In Defense of the Epilogue of 'Crime and Punishment'", *Studies in the Novel*, vol. 24, n. 1 (Spring 1992), pp. 26-34; Greta MATZNER-GORE, "The Improbable Poetics of *Crime and Punishment*", in Katherine BOWERS and Kate HOLLAND (eds.), *Dostoevsky at 200: The Novel in Modernity* (Toronto: University of Toronto Press, 2021), pp. 159-176.

The Brothers Karamazov

Siberia also figures prominently in the fate of Dmitry Karamazov, especially in the days after he is convicted of murdering his father and sentenced to twenty years of hard labor in the mines of Siberia. The question of whether Dmitry Karamazov can be resurrected from the dead in Siberia is discussed by all the characters, including Dmitry himself. But before I get to Dmitry, I would like to address a comic aspect of Siberia in the novel because of its relevance to Dostoevsky's article on Siberia from *The Diary of a Writer*. In the eighth chapter of book eight, entitled "Gold Mines" (*Zolotyie priiski*), Dmitry who has been desperately trying to acquire three thousand rubles – to pay back Katerina Ivanovna so that he can court Grushenka – turns to Madame Khokhlakova. His first two attempts to acquire the money – from Kuz'ma Samsonov, Grushenka's former protector, and Liagavyi, a timber merchant – prove unsuccessful. Desperate, he argues that he could get the money from Madame Khokhlakova precisely because she hates him and will do anything to stop him from courting Katerina Ivanovna. When she tells Dmitry that she can solve his money problems, Dmitry is ecstatic, until she reveals her plan: not to give him money but advice regarding how to acquire the money, and not now but sometime in the future. He should go to the gold mines in Siberia.

What do you think of gold-mines, Dmitri Fyodorovich? [...] You may consider it as good as in your pocket, and not three thousand, but three million, Dmitri Fyodorovich, and in no time! I shall tell you your idea; you will discover mines, make millions, return and become an active figure, and you will stir us, leading us towards the good. Should we leave everything to the Jews? You'll build buildings, start various enterprises. You will help the poor, and they will bless you. This is the age of railroads. Dmitri Fyodorovich. You will become known and indispensable to the Ministry of Finance, which is now in such need.²⁷

This comic scene, which, among other things, contains an anti-Semitic slur, is worth comparing with what Dostoevsky wrote in *The Diary of a Writer* just a few years later about Siberian mineral wealth and those who should go there to make their fortune. He argued that "it often happens that an incapable man in one place is resurrected almost as a genius in another place". Asia would be an outlet to restless minds, who "have grown tired of doing nothing. Once

27 Fyodor DOSTOEVSKY, *The Brothers Karamazov*, transl. by Richard Pevear and Larissa Volokhonsky (New York: Viking, 1991), 385-386; *ITCC* 14; 348-349.

they are drawn into work, they will not feel bored; they will all be regenerated” (1049-1050; *II*CC 27; 38). If we were Americans and English we would already be exploiting our mineral wealth, including gold of course. As Madame Khokhlakova states: Why “leave it all to the Jews?”

It seems from the above prescription that Dmitry might be a good candidate for making it in Siberia. He is an impulsive, enthusiastic, intelligent ne'er do well who has had a difficult time focusing on anything, except, of late, extracting more of his inheritance from his father and competing with him for Grushenka. He is gifted with a magnetic personality. Simple people especially love him. A change of scenery – Siberia – might do him good. Except that it would not. Razumikhin, yes, might make it in Siberia, but not Dmitry. Dostoevsky, as we have seen, could never have himself thrived there had he remained. One could hardly imagine Dmitry being there for a day without getting into a fight, or, as he expresses it, smashing his own head with a sledgehammer. The narrator does not comment but lets Khokhlakova draw out the ridiculous conclusions of Dmitry as a gold mine magnate. Not only will Dmitry make millions in a short amount of time, he will end up a dispensable member of the Ministry of Finance. And with regard to the railroads that Dostoevsky saw as necessary for the exploitation of Siberia, it will be Dmitry who will be the driving force behind them. But even Khokhlakova does not have the fabulously famous Dmitry Karamazov, prince of finance, remaining in Siberia. He returns to Russia as soon as he makes his fortune in just a few years.

But the real question that *The Brothers Karamazov* leaves us with regard to Dmitry is whether he will actually go to Siberia (there is a plan for his escape to America) and if he goes to Siberia will he not only survive there but be resurrected from the dead – the idea on which the novel proper of *Notes from the House of the Dead* and the epilogue of *The Brothers Karamazov* end. I think we need to dismiss the idea of going to America.²⁸ In *Crime and Punishment*, the expression of going to America, used by Svidrigailov, means suicide. In *The Possessed*, Shatov and Kirillov go to America but have to return because it proves beyond their endurance. Dmitry cannot be resurrected from the dead on American soil. He does not want to “run away from crucifixion” (596; *II*CC 15; 34). Besides, the idea of escape to America with a successful return to Russia is an important plot line in Chernyshevsky's *What Is to Be Done*. Given Dostoevsky's savaging of the characters and plot lines in *What Is to Be Done* in both *Notes from the Underground* and *Crime and Punishment*, it seems unimaginative.

28 For a spirited justification of Dmitry's escape to America with Grushenka, see Paul CON-
TINO, *Dostoevsky's Incarnational Realism: Finding Christ among the Karamazovs* (Eugene:
Cascade, 2020), pp. 128-136.

ble he would uncritically incorporate a plot line from *What Is to Be Done* to resolve Dmitry's fate in *The Brothers Karamazov*. However untenable an American Dmitry might seem, Dmitry being resurrected in a Siberia prison camp seems no less tenable. Dmitry states that the blow that he received from the trial and his sentence gave rise to a new man in him. He will be reborn underground because he will find God even there. He is willing to go to prison and suffer for the "babes", both big and small, "because we are all responsible for all" (591; *ICC* 15; 31). Someone must suffer for them.

Oh, yes, we'll be in chains, and there will be no freedom, but then, in our great grief, we will rise [*voskresnem*] once more into joy, without which it is not possible for man to live, or for God to be, for God gives joy, it's his prerogative, a great one... Lord, let man dissolve into prayer! How could I be there underground without God? [...] And then from the depths of the underground, we, the men of the underground will start singing a tragic hymn to God, in whom there is joy (592; *ICC* 15; 31).

This is the eloquent, exultant, exuberant, idealist Dmitry. But Dmitry knows that his old self has not yet died and will remain with him all the time down in the mines. "And what do I care if I spend twenty years pounding out iron ore in the mines, I am not afraid of that at all, but I'm terrified [*mne strashno*] of something else now: that this risen man not depart from me [*chtoby ne otoshel ot menia voskresshii chelovek!*]" (591; *ICC* 15; 31). He's afraid that the new man may leave him if they don't let Grushenka marry and accompany him. Without Grushenka, he says, there is no way he can survive. That is precisely why, knowing Dmitry's character and situation, Katerina Ivanovna, Ivan Karamazov, and Alesha Karamazov are working on a plan for his escape. Dmitry has profound doubts himself. There will be no Sonia, as there was for Raskolnikov, to get him through the terrible suffering that awaits him. In the final chapter of the novel, Alesha speaks of resurrection from the dead, but not of resurrection of the living into a new life of which Dostoevsky speaks at the end of *Crime and Punishment*.

Also Dmitry's sentence is twenty years. Raskolnikov received eight years for killing the pawnbroker and the court was lenient toward him, citing extenuating circumstances and the defendant's confession and cooperation. The protagonist of *Notes from the House of the Dead* served ten years for killing his wife. Dmitry received a long sentence because he was found guilty of having committed parricide. There were no extenuating circumstances. He had not gone into burning buildings to save children like Raskolnikov. He obviously could

not have helped the prosecution since he did not commit the crime. It was obvious that this was not a case that was subject to leniency in sentencing. The narrator tells us that the story he is going to tell us is just the first of two parts of his novel, the second part, the main part, would be devoted to the fate of his true hero, Alesha Karamazov. Dostoevsky often speculated about writing the life of a great sinner: that is, not only his life of sin but his resurrection from the dead and rebirth into a new life. He never wrote the story about Raskolnikov's resurrection from the dead. At the end of *The Idiot*, both Rogozhin and Myskin are ruined men. In *The Possessed*, Stavrogin commits suicide. Dostoevsky, had he lived, would probably not have written a sequel to *The Brothers Karamazov*. Had he done so, he had dealt himself a very difficult hand with Dmitry's situation at the end of the novel. One need only compare Dmitry's fate with that of his prototype, Il'inskii, in *Notes from the House of the Dead*. In 1863 the publisher added a note to the beginning of chapter seven, part two of the novel, indicating that Il'inskii was innocent, that the real murderers were found and had confessed, that Il'inskii had suffered ten years of penal servitude unjustly and uselessly" [*naprasno*]²⁹ and that "the unfortunate man" [*neschastnyi*] had just been released from prison. He concludes that there is "no need to go into detail on the profound tragedy [*o vsej glubine tragicheskogo*] of this matter on the young life ruined by [*o zagublennoi eshche smolodu zhizni*] such a dreadful accusation" (302-303; *ICC* 4; 195). In *The Brothers Karamazov*, the real murderer, Smerdiakov, confessed only to Ivan, and commits suicide before Dmitry's trial. Dostoevsky purposely cut off the "Il'inskii solution" of saving Dmitry: it was America or Siberia for twenty years.³⁰

In Dostoevsky's fiction and autobiographical fiction, one can say at best that Dostoevsky holds out the possibility that resurrection from the dead into a new life is possible in Siberia. But there is strong counter evidence. At the end of *Notes from the House of the Dead*, Gorianchikov is not resurrected from the dead, but he believes it is now a possibility. Unless one sees the introduction to the novel as a complete ruse, Gorianchikov was not resurrected into a new life. If Siberia was not the problem, it certainly was not the solution. In

29 I understand "naprasno" here to mean both *bezpoleznyi* and *nespravedlivyi*.

30 After the sentencing, there seems little possibility of reducing the original sentence, especially for a non-political crime. Dostoevsky served out his sentence of four years. In *Notes from the House of the Dead*, Gorianchikov served his ten years for uxoricide. Raskolnikov was to serve out his eight-year, with no hope of any reduction. Il'inskii would have served twenty years had the real killers not been caught. What is most likely is Dostoevsky wanted to finish with both of Alesha's brothers in the first part, with Dmitry in prison and Ivan emotionally spent, so he could focus exclusively on Alesha in part two.

Crime and Punishment, Dostoevsky puts the possibility of Raskolnikov's resurrection from the dead in the last chapter of the epilogue, where novelistic realities do not apply. It is possible that it is not novelistically realizable. Even if the resurrection from the dead held out in both *Notes from the House of the Dead* and *Crime and Punishment* implies suffering in prison, it does not imply prison in Siberia. It is the suffering in prison and not the location of the prison that is important. When Dostoevsky told his young friend, the philosopher Vladimir Solov'ev, that he could profit from suffering for a few years in prison, he mentioned Siberia but the emphasis was clearly on the idea of forced labor.

See here, I wanted to tell you, you can't go on like this forever, you have to do something with yourself. [...] I understand your condition perfectly. I went through it myself... Why, I've told you how fate helped me back then, how forced labor saved me – I became an entirely new person... Oh, what a lucky thing it was for me: Siberia and forced labor!.. Only there did I live a healthy, happy life, there I came to understand myself, dear friend. I understood Christ, I understood the Russian man... Ah, if only you might spend some time in forced labor!³¹

On another visit, after praising Solovyov, Dostoevsky added:

"I haven't finished. I want to add to my praise that you would do well to have about three years of forced labor".

"Good Lord! Whatever for?"

"Because you are not good enough: but then, after forced labor you would be a completely beautiful and pure Christian".³²

Dostoevsky's less than persuasive arguments about turning to Asia in *The Diary of a Writer* seem at least in part to derive from his personal experiences in Siberia and his novelistic experiments with the idea of regeneration and resurrection into a new life in Siberia. In the end of the *Diary* article, Dostoevsky still seems fixated on Europe and Constantinople. He had never given Eurasia a thought before the *Diary* article, probably because he was still distraught over Russia's failure to achieve its goals in the Near East. Dostoevsky was probably

31 Владимир СОЛОВЬЕВ, *Воспоминания о Ф.М. Достоевском* (Санкт-Петербург, 1881), с. 16. The translation is taken from Marina KOSTALEVSKY, *Dostoevsky and Soloviev: The Art of Integral Vision* (New Haven: Yale University Press, 1997), p. 58.

32 Дмитрий И. СТАХЕЕВ, "Группы и портреты", *Исторический вестник*, Январь 1907. Translation from KOSTALEVSKY, p. 59.

aware of the work done by Russian historians and geographers who advocated the exploitation of Eurasia, but he paid them no heed. It is not hard to see why. After he was released from the prison camp in Omsk, he did everything in the next six years to find a way back to Russia, viewing Siberia as Egypt and Russia as the new promised land. He advised everyone else that he was fond of to do the same. And even in his novels, the references to resurrection to a new life in Siberia imply a transformation of character – in Raskolnikov and Dmitry – that belie the evidence of their actual psychology and experience – and the idea that character may be destiny after all (*ethos anthropoi daimon*).

BOOK REVIEWS



РЕЦЕНЗИИ

Deborah A. MARTINSEN,

Dostoevsky's Crime and Punishment: A Reader's Guide

(Boston: Academic Studies Press, 2022).

Paperback, 121 pp., including Appendices, Bibliography, and Index.

ISBN: 9781644697849

In this extraordinary book, distinguished scholar Deborah Martinsen draws upon a lifetime of scholarship in Dostoevsky studies, narrative theory, and ethics, as well as decades of classroom teaching, to craft a riveting, efficient introduction to Dostoevsky's great novel. Accessible, insightful, deceptively slight in size, *A Reader's Guide* will offer something new to readers at all stages of their Dostoevsky journey: seasoned experts, teachers, students, and curious newcomers.

The book begins by presenting the essential background: Dostoevsky's dramatic life story, the factors influencing the novel's conception and composition, and the ideological, philosophical, literary and social forces at work, including, notably, the censorship and journalistic politics of the time. It then offers a reading of the six parts of the novel and the Epilogue, focusing on the novel's narrative strategy, psychology and ideology. This study conceives of Raskolnikov's plot as rooted in a conflict between heart and intellect, which plays out in two opposing "scripts" of shame and guilt. Asking why readers tend to focus on just the pawnbroker's murder, not that of her sister Lizaveta, Martinsen argues that "[...] guilt follows a defined script – remorse, repentance, expiation. Yet the novel portrays a man suffering from shame because he is not the extraordinary man he hoped to be" (xii). In order to resolve this inner division, Raskolnikov must acknowledge and accept his responsibility for both murders. In the process he must also come out of his isolation and connect meaningfully with others. Only in the Epilogue do readers get the guilt script and the resolution they "have been expecting all along" (xii). This drama plays out thematically as well as structurally, as the narrative point of view gradually moves out of Raskolnikov's inner consciousness to incorporate external perspectives, leading readers to see him from outside as he moves closer and closer to confession: "We *feel* sympathetically toward Raskolnikov, but we *see* him critically" (78). The key players in this drama are Porfiry Petrovich, Svidrigailov, and Sonya.

Martinsen elucidates the doubled relationship between Svidrigailov and Porfiry Petrovich, who represent the different moral choices Raskolnikov faces on his pathway to confession. With Porfiry, Raskolnikov engages in philosophical conversations based on the ideas put forth in his article "On Crime".

What was originally a student's purely intellectual exercise takes on vital, ethical meaning through the act of murder and its consequences. The encounters with Porfiry bring out the contradictions in Raskolnikov's theory, "the incongruity between Raskolnikov's Romantic enthusiasm for originality and his deterministic belief that such individuals are produced by the laws of nature" (43-44). Martinsen points out the banality of his pretensions at Napoleonic genius, which by the 1860s had become a cliché (45). By the time of their third and last meeting, in Part 6, chapter 2, Porfiry's interrogation process, which combines "evidentiary and intuitive" techniques, draws the reader closer to understanding the mystery of "*whydunit*" (as opposed to the "*whodunit*" focus of the emergent detective novel genre) (69). Porfiry's method of creating a psychological profile of his subject mirrors Dostoevsky's own narrative technique. Readers of the novel, like Porfiry, must draw upon "many conversations, details, characters, and incidents as we form our interpretations (70). But we also benefit from the text's higher-order capacity to simulate "the randomness of evidence or the serendipity of intuition" (69-70). Ultimately Porfiry chooses "his intuitive, emotional self over his professional, rational self" (71), as Raskolnikov himself must do.

Svidrigailov also offers an outsider's perspective on Raskolnikov, notably during their "farewell" meeting in Part 6, chapter 3. Like Porfiry, Svidrigailov identifies "theorizing" as the major cause of his crime; at the same time, Svidrigailov's moral drama parallels that of Raskolnikov, as both of them seek to deny culpability (72). During that long, last night when both characters wander through rainy St. Petersburg, the stakes are high, and absolute; one path leads to suicide and the other to resurrection, a new life. Martinsen draws attention to striking similarities between Svidrigailov's dreams on his final night (Part 6, chapter 6), and Raskolnikov's dreams early in the novel (Part 2, chapter 2). The two characters have thus traced opposing plots – from community to isolation and death on the one hand (Svidrigailov); from isolation, murder, and metaphoric death to community on the other (Raskolnikov). Svidrigailov, in his own way, has cleared the way for Raskolnikov's rebirth into a new life.

In this book, Martinsen offers the clearest and most incisive distillation of her body of scholarship on narrative theory and on the moral emotions. She argues that Raskolnikov's anguish begins when his "mind starts to entertain thoughts that his conscience rejects" (79-80). His isolation and arrogance, his "repudiation of moral principles on utilitarian and egoistic grounds" emerge from the feelings of shame and guilt relating to his dependence on women. This tension between his repression and denial of his shame, and the pressing need to confess his guilt explains those moments when Raskolnikov loses his

composure (“I won’t allow you to laugh in my face and torment me, I won’t allow it!” [54]). The self strives to rid itself of shame through denial/forgetting, laughter, and confession, “pushing shame out of consciousness or changing perspective” (63). Logic has no power here; Raskolnikov’s suffering will be resolved only through the moral emotion of love. The drama of shame and exposure permeates the novel; for example, it dominates the scandal scene at Marmeladov’s funeral dinner in Part 5, chapter 3, where it links to the journalistic politics of the 1860s, and links Raskolnikov with the odious Luzhin through their fear of exposure (57).

Martinsen’s reader will be grateful for her analysis of key words, many of which lose force in translation. For example, the word *toska* – ‘anguish’ – conveys different nuances when applied to different characters. In Raskolnikov’s case, it emerges from his self-isolation and “turns to apathy” (80). For Sonya, though, anguish is always linked to her concern for others: “Raskolnikov experiences anguish as an internal fragmentation brought about through utter pride, whereas Sonya experiences it through utter innocence and humility” (80-81). As for the powerful adjective *zloi*, Martinsen elucidates a range of nuances in the novel, from ‘spiteful’ to ‘evil’, and contrasts them to the concept of *dobro*, ‘good’ – but also property – at the center of Raskolnikov’s dream of the murdered mare. Her readers will also appreciate her analysis of three different words, all of which are most commonly translated as ‘dream’ in English, but which have discrete meanings in Russian: *son* (‘dream’); *mechta* (‘daydream’); and *grezy* (‘semi-conscious dreams’). Each sort of dream plays an important, and different, role in the novel’s moral drama. Martinsen’s analysis of these and other key Russian words (such as *obraz/bezobrazie*; *prestuplenie*; and *rezat’*) transcends mere glossing and draws readers’ attention to Dostoevsky’s tight novelistic structure, which builds on repetition, not just of individual words, but of entire scenes to develop his theme on multiple levels.

The truth-value of characters’ words yields to the greater truth of what the critic calls “confessional choreography”. For example, Raskolnikov’s emotional experience and physical gestures during and after the murder quite literally duplicate those of his victim Lizaveta: the silence, the fear, the feeling of entrapment, the physical paralysis, inability to breathe (27-29). They then recur during the scene of his unspoken confession to Sonya in Part 5, chapter 4 (58-64). And Dunya’s “surprisingly gothic” final scene with Svidrigailov parallels this scene and presents an alternative outcome (73).

Noting that many readers find the “happy ending” unconvincing, Martinsen shows that the Epilogue’s narrative layering itself communicates the message of Raskolnikov’s integration into community. The narrator’s impersonal, omnisci-

ent style creates “a distancing effect that mirrors both the novel’s geographical shift from St. Petersburg’s crowded spaces to Siberia’s expanses and its psychological shift from inside to outside Raskolnikov’s head” (78). She then suggests that Sonya’s “factual, non-editorializing” letters serve as a “meta-literary commentary on Dostoevsky’s new narrative strategy” (78). The connections between Lizaveta and Sonya – with Lizaveta at the center of the repressed guilt script – that have been reinforced throughout the novel finally ripen as Raskolnikov reaches the end of his painful journey: his “acknowledgment of the suffering he has caused Sonya and his intention to redeem it demonstrate, on the novel’s very last page, that Dostoevsky has finally given readers the guilt script we have been expecting all along” (83).

In the Historical Introduction and throughout her book, Martinsen anchors her analysis of the novel’s moral drama within the rapidly realities of mid-1860s Petersburg – notably nihilism, poverty, and gender inequalities. The book’s Appendices offer rich additional material that its readers will return to again and again: meticulous chronologies of the novel and of Dostoevsky’s life and a summary of major critical sources – many of which are deftly cited in the body of her book. Appendix 1 features superbly reproduced photographs from the St. Petersburg Dostoevsky House-Museum and a useful map of places mentioned in the novel. Readers will also appreciate the list of character names (8-9) and the teaching tips (17-18).

A great teacher and scholar lives on in the ideas she shares, the conversations she inspires, and the example she sets. From this book we learn fresh, bracing new ways of reading a text that we may have mistakenly thought that we fully understood. More importantly, we are inspired by this communication from an intellectual at the top of her game and by the guidance it offers as we seek to live ethical lives in our own thinking, writing and teaching.

Carol Apollonio

Елена Д. ГАЛЬЦОВА (отв. ред.),
 «*Записки из подполья*» Ф.М. Достоевского в культуре Европы
 и Америки (Москва: ИМЛИ РАН, 2021), 1024 с.

Записки из подполья принято считать первым сложившимся произведением Ф.М. Достоевского. Уже через два года после опубликования *Записок* выйдет в свет первая книга из пятитомной писателя, в которой будут сформулированы вопросы, ставшие лейтмотивом всего творчества Достоевского. Повесть, напечатанная в 1864 г. в журнале *Эпоха*, не встретила восторженных откликов. Сам Достоевский описывает возможную причину неприязни публики в письме к брату:¹ «По тону своему она слишком странная, и тон резок и дик: может не понравиться» (*ПСС* 8; 70). Левые принимают повесть крайне враждебно, и Салтыков-Щедрин выступает на страницах *Современника* с памфлетом,² пародирующим болезненный вид и тон подпольного человека. После опубликования *Преступления и наказания* Н.Н. Страхов³ и Н.К. Михайловский⁴ хвалят психологический анализ главного героя повести, но лишь к концу XIX века произведение получает заслуженную славу, и именно в это время он доходит до Европы, где его начинают активно переводить, читать и изучать. В начале следующего века Л.И. Шестов публикует книгу *Ницше и Достоевский*.⁵ Русский мыслитель видит в идеях немецкого философа развитие проблем, выдвинутых Достоевским от лица подпольного человека. Текст Шестова являет собой переломный момент в восприятии повести в России и в Европе. С этого момента произведение становится вехой литературы и философии, влияя не только на отечественную и европейскую культуру, но также и на афроамериканскую литературную традицию с ее образами лишних людей.

- 1 Стоит подчеркнуть, что заявление писателя написано за несколько месяцев до опубликования повести – в течение этого времени Достоевский смягчает тон. Мы провели здесь цитату, потому что именно “тон” подпольного человека неприязненно воспринимается как в России, так и за границей, где его порой пытаются сгладить при переводе.
- 2 Михаил Е. Салтыков-Щедрин, *Собрание сочинений*, в 20 тт., т. 6 (Ленинград: Наука, 1986), с. 488-494.
- 3 Николай К. Михайловский, *Литературно-критические статьи* (Москва: Худож. лит., 1957).
- 4 Николай Н. СТРАХОВ, “Наша изящная словесность”, in Федор М. ДОСТОЕВСКИЙ, *Полное собрание сочинений* (Санкт-Петербург: Изд. Стелловского, 1866), с. 555-556.
- 5 Лев И. ШЕСТОВ, *Достоевский и Ницше (философия трагедии)*, http://russianway.rhga.ru/upload/main/17_Shestov2.pdf (дата обращения: 29.09.2022).

Тем не менее, необходимо отметить, что влияние данного текста на зарубежные культуры до сих пор не получило систематического изучения. Именно в представлении систематического подхода заключается новизна монографии «*Записки из подполья*» Ф.М. Достоевского в культуре Европы и Америки, опубликованной в 2021 г. Работы схожей тематики в основном сфокусированы на восприятии творчества русского писателя представителями какой-то конкретной иностранной культуры или культурной формации.⁶ Журнал института мировой литературы им. А.М. Горького Достоевский и мировая культура, один из наследников известного одноименного альманаха Российского общества Ф.М. Достоевского, стремится проследить судьбу наследия писателя в мировой культуре и публикует большое количество работ про его влияние на западную культуру, а также про проблемы перевода и киноадаптаций произведений Достоевского. Разумеется, есть и немало работ, анализирующих связи *Записок из подполья* с сочинениями отдельных писателей, мыслителей или с философскими направлениями Запада,⁷ что указано во введении монографии (с. 10). Несмотря на это, разрозненные наблюдения оставались несистематизированными, и представление об общем воздействии произведения на другие культуры оставалось размытым.

Попыткой разрешения данной проблемы является указанная коллективная монография «*Записки из подполья* Ф.М. Достоевского в культуре Европы и Америки», выпущенная к 200-летию писателя и ставшая результатом проекта РФФИ ««Записки из подполья» Ф. М. Достоевского и проблема “подпольного человека” в культуре Европы и Америки конца XIX- начала XXI вв.». Российские, европейские и американские ученые представили в монографии комплексное изучение переводов, рецензий и переносов повести в другие виды искусства на Западе.

Монография разделена на четыре части. Первая глава посвящена истории и анализу переводов произведения на разные европейские языки. Статья ответственного редактора публикации и руководителя проекта РФФИ Е.Д. Гальцовой, открывающая монографию, представляет собой подробный анализ всех переводов повести на французском языке (напоминаем, что впервые *Записки* были переведены в Европе именно на фран-

6 К примеру, Peter KAYE, *Dostoevsky and English Modernism 1900-1930* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Сергей Л. Фокин, *Достоевский во Франции: защита и прославление русского гения, 1942-2021* (Москва: Новое литературное обозрение, 2022).

7 Лучший указатель иностранных работ был опубликован в комментариях к пятому тому ПССП.

цузский всего через два года после публикации повести в России). Через изменение переводческих техник, традиций и решений, в статье демонстрируется постепенная эволюция восприятия русского автора и развитие гуманистической мысли во Франции. Анализ способов перевода представленных в повести эротических и экономических реалий того времени позволяет исследователю по-новому показать сложность оригинального текста. Гальцова убедительно доказывает, что «...идеальный перевод “Записок из подполья” еще предстоит сделать» (с. 59).

Наиболее трудной проблемой для европейских переводчиков является слово-понятие “подполье”, смысл которого они передают по-разному (с. 21, 33, 35, 38, 41, 46, 47, 62, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 152, 166, 200, 201, 202). Из всех философских образов повести именно подполье имело впоследствии наиболее разнообразные интерпретации в культуре Запада, чему посвящены вторая и третья главы монографии. Многие статьи из первой главы могут стать хорошим подспорьем для студентов, изучающих теорию художественного перевода, а также для специалистов, занимающихся переводами русской литературы XIX-го века, в особенности, конечно же, произведений Достоевского. Порой, однако, не всегда ясными кажутся редакторские решения. Иногда статьи о переводческой истории повести в одной стране дублируются. При этом первая из двух статей представляет собой маленький обзор переводов за определенный период (с. 90, 99). Думается, что большим преимуществом монографии могло бы стать разнообразие освещаемых в ней переводческих традиций, если бы исследователи уделили внимание менее распространенным европейским языкам (португальский, румынский, испанский⁸ и др.), сократив присутствие обзорных статей.

Любопытно также отмечать влияние отечественной традиции на мнение ученых (например, М. Бёмиг, исследуя рецепцию повести в Италии, пишет, что «...Моравия⁹ на нескольких страницах сумел наиболее пронизательно проанализировать суть “Записок из подполья”» (с. 154). Несмотря на то, что данный анализ был охарактеризован в российском литературоведении как противоречащий авторскому замыслу Достоевского и его критике рационализма, слова Бёмиг позволяют судить о популярности устаревшей интерпретации текста.

8 Во введении Гальцова пишет, что будет представлен анализ переводов на испанском языке (с. 11), хотя в первой главе есть только анализ рецепции Достоевского в контексте каталонской культуры, а не испанской.

9 Здесь речь идет о предисловии Моравия к переводу *Записок из подполья на итальянском языке* [см. Alberto MORAVIA, “Introduzione”, in Fedor M. DOSTOEVSKIJ, *Memorie dal sottosuolo* (Milano: BUR, 1975)].

Вторая часть монографии подробно освещает влияние вопросов, поставленных в произведении Достоевского, на европейскую и американскую мысль («интеллектуальную культуру» как сформулировано в названии). В первую очередь внимание уделяется популярной проблеме влияния идей Достоевского на философию Ницше,¹⁰ для чего привлекаются новые методы. Так И.А. Эбаноидзе изучает связь двух авторов с текстологической точки зрения (с. 211). Высказывания философа позволяют исследователю судить о том, какие произведения Достоевского читал Ницше и по каким изданиям. В работе Эбаноидзе представлен интересный и свежий взгляд на проблему, который позволяет переосмыслить ряд общих мест, связанных с темой «Достоевский и Ницше» (с. 227, 229, 230). Например, автор подвергает критике русскую традицию «...ужимания подземелья Ницше до масштабов подполья Достоевского» (с. 232), предлагая пересматривать ее как своего рода социально ориентированное чтение, поскольку подzemелье находится вне социального пространства, а подполье хоть и является местом, скрытым от общества, но так или иначе это общество подразумевает. Именно в таких чтениях, согласно Эбаноидзе, состоит новизна и ценность второй главы повести.

Вопросы, глубоко изученные ранее, рассматриваются во втором разделе монографии под новым углом, что раздвигает методологический и интерпретационный горизонты достоевсковедения (с. 211, 284, 349). В. Фейбуа, например, исследует рецепцию *Записок из подполья* в произведении Ж. Стайнера *Достоевский против Толстого* (с. 284). По мнению специалиста, данный текст имеет важное значение для восприятия русского писателя на Западе (Стайнер впервые ставит вопрос “Достоевский *или* [курсив наш – ИУ] Толстой”, таким образом писатели противостоят друг другу, что расходится с привычным представлением модернистов о “Толстом *и* Достоевском”. У Стайнера они выражают разные человеческие начала). Отметим, что, несмотря на преобладание аналитических статей в данной главе монографии, некоторые работы носят скорее обзорный, нежели аналитический, характер, хотя и они, безусловно, могут быть полезным вспомогательным материалом для студентов и преподавателей.

В третьей части монографии рассматривается влияние повести Достоевского на литературные традиции или на отдельных писателей Европы и Америки. Эта секция также содержит любопытные и новые материалы. Например, глубоко исследованный в советском, российском и зарубежном

¹⁰ Израиль Э. Верцман, “Ницше и его наследники [Ф. Ницше о Достоевском]”, *Вопросы Литературы*, № 7, 1962, с. 49-73.; Jeff LOVE, Jeffrey METZGER, *Nietzsche and Dostoevsky: Philosophy, Morality, Tragedy* (Evanston: Northwestern University Press, 2016).

литературоведении вопрос о влиянии Достоевского на творчество Томаса Манна¹¹ получает здесь новое развитие: П.Д. Орехова исследует пометки и подчеркивания в тексте Достоевского из архива Манна в Цюрихе (с. 409, 410, 411, 412, 414). Представленный в разделе компаративный подход опирается на текстологический анализ уникальных архивных материалов (в приложении к монографии публикуются архивы Мигеля де Унамуно и Жуана Пудж-и-Ферретера с. 857, 862).

В статьях демонстрируется необходимость более глубокого филологического изучения вопросов компаративистики, кажущихся решенными только на первый взгляд. Как доказывают ученые, мнимая исчерпанность этих вопросов объясняется спецификой устаревшей методологии (с. 417). В статье Ю.Ю. Даниловой (с. 425), выдвигается проблема образа подполья в повести Кафки *Нора*. Исследователь подчеркивает, что «семантика “подполья” у Кафки и Достоевского различна» (с. 434), и что о прямом влиянии *Записок* на Кафку можно лишь предположить (с. 426), в чем, как известно, состоит сложность интертекстуального анализа как такового. В предисловии к монографии Гальцова обращает внимание на остро стоящую проблему различения влияния *Записок из подполья* и других произведений Достоевского. Работы многих исследователей демонстрируют интересные методологические решения этого вопроса (с. 407, 425), но стоит подчеркнуть, что в большинстве случаев предположения не находят своего подтверждения, и связи между произведениями «могут быть названы только вероятными» (с. 457). Проследившая влияние *Записок из подполья* на какой-либо иной текст, исследователи часто говорят не о прямом воздействии произведения, а скорее о появляющихся в тексте-реципиенте онтологических категориях из повести Достоевского (с. 443, 510, 590, 591).

Также в этом разделе, на наш взгляд, стоит отметить статью О.Ю. Пановой о влиянии *Записок из подполья* на северно-американскую литературу (с. 692). Эта обширная тема, хорошо изученная как в России, так и за рубежом,¹² в данной статье изложена ясно и вместе с тем глубоко. Жемчу-

11 Классические работы о Достоевском и Манне: Георгий М. Фридендер, “Достоевский и Томас Манн”, *Известия АН СССР. Сер. лит. и яз.*, № 4, 1977, с. 314-324.; Марк И. Бент, “Томас Манн и Ф.М. Достоевский (К вопросу о преемственности одной романтической коллизии)”, in *Художественное целое как предмет типологического анализа: Межвузовский сб. трудов* (Кемерово, 1981), с. 141-149; Alois Hofman, *Thomas Mann und die Welt der russischen Literatur* (Berlin: Akademie, 1967).

12 Список литературы статьи Пановой представляет собой хороший указатель произведений, написанных о данной теме (с. 504, 505, 506, 507, 508, 509).

жиной работы является фрагмент письма американского писателя Р. Эллисона про его личный опыт преподавания русской литературы (с. 487). Некоторые другие статьи данного раздела не раскрывают сформулированных проблем, однако могут представлять интерес в качестве материала для дальнейшей разработки (с. 593).

Статьи в последней части монографии посвящены переводу повести на языки иных видов искусств: театра, кино, оперы. Стоит отметить, что попытка продемонстрировать перевод творчества Достоевского в другие медиа не нова. В 2001 г. Александром Берри был написан труд *Multi-mediated Dostoevsky*.¹³ В 2020 г. Р. Г. Круглов опубликовал монографию¹⁴ об экранизации произведений Достоевского. Несмотря на это, до настоящего момента никем не была написана работа о специфике перевода *Записок из подполья* в другие виды искусства (в той же монографии Берри речи о данной повести не идёт).

Главу открывает статья Гальцовой (с. 645), представляющая анализ постановки А.-Р. Ленормана *Подпольный дух* (первая в мире постановка *Записок из подполья*, предпринятая в 1912 г.), пьесы для радио Ж. Батая и авангардной постановки Ж. Невё. Статья любопытна тем, что ломает привычные представления о работе Батая над текстом (с. 665), позволяя увидеть “кухню” драматурга. Примечательно, что в приложении к статье исследователем также опубликована постановка Ленормана в оригинале и в русском переводе (перевод осуществлен автором статьи).

А. Дюрке продолжает работу Гальцовой (с. 678), анализируя новые постановки повести во Франции, и в особенности работы Симона Питакажа и Бенуа Берхарта. В статье обсуждаются режиссерские решения, найденные для передачи некоторых аспектов повести, как например ее камерность, продемонстрированная через минимальное количество актеров.

В статье А.В. Бородачевой исследуются черты образа подпольного человека в главном герое фильма Ларса фон Триера *Дом, который построил Джек* (с. 750). Автор вдумчиво изучает разные аспекты персонажей из произведений Достоевского и Триера: их болезненность, одиночество, жизнь в подполье, одержимость идеей, книжность мышления. В статье показано, как образ подпольного человека, впервые предложенный Достоевским и получивший свое развитие в экзистенциальной философии, продолжает быть одним из ведущих символов страдающего, аутсайдера. С другой сто-

13 Alexander BERRY, *Multi-mediated Dostoevsky* (Evanston: Northwestern University Press, 2001).

14 Роман Г. Круглов, *Ф.М. Достоевский и кинематограф: проблемы интерпретации художественного мира писателя на экране* (Санкт-Петербург: СПбГИКиТ, 2020).

роны, нелегко найти подтверждения прямого влияния конкретной повести на режиссера, и выведенная цитата фон Триера «я прочел всего Достоевского» (с. 751), не выглядит как подтверждение связи *Записок из подполья* с фильмом. Образ серийного убийцы можно найти у множества писателей, тем более, что сам фильм во многом напоминает *Американского психопата*, снятого по книге Б.И. Эллиса, на которого также повлиял Достоевский. Несмотря на неизбежные спорные моменты в научной работе с такой проблематикой, статья представляет ценность для исследователей творчества Достоевского, поскольку показывает классический литературный текст через призму современной культуры.

Монография «*Записки из подполья*» Ф.М. Достоевского в культуре Европы и Америки» является первым систематическим описанием влияния ключевой повести Достоевского на культуру Европы и Америки. В сборнике показано как образ подпольного безымянного человека, существующего вне времени и места, становится катализатором философской и литературной рефлексии за рубежом, оказывая глубокое воздействие на множество деятелей искусства и гуманитарных наук. Поскольку тема сопряжена со спецификой интертекстуального анализа, главной проблемой которого до сих пор остается поиск точных критериев присутствия текста в тексте, многие случаи представляются затруднительными для изучения. В монографии сформулированы проблемы компаративистики, которые еще предстоит решить. Ответственный редактор Е.Д. Гальцова так формулирует цель работы: «показать возможности разных методологических решений вопроса о межкультурных взаимодействиях» (с. 100), чего монография, безусловно, достигает. Она также полезна для переводчиков русской литературы, поскольку содержит яркие и новаторские работы с подробными анализами переводов (с. 15, 68, 123, 156).

Ещё раз отметим, что монография интересна не только разнообразием представленных методов, но также и обилием эксклюзивных архивных материалов: в приложении впервые опубликован текст первой театральной постановки *Записок из подполья* А.-Р. Ленормана *L'esprit souterrain*. Кроме того, представлены первые предисловия к переводам повести во Франции, Германии, Великобритании и Италии. Опубликованы архивные материалы Мигеля де Унамуно и Жуана Пудж-и-Ферретера, а также фрагменты итальянской постановки *Мокрый снег* и австралийской оперы *Записки из подполья*. Сборник закрывает «Библиография рецепции "Записок из подполья" в культуре Европы и Америки», включающая все известные переводы повести на европейские языки.

Монография указывает новые пути для будущих исследований. Досто-

евсковедение, безусловно, нуждается в новых методологических решениях, поскольку новые текстологические исследования демонстрируют устаревание уже существующих работ.

Если «каждая эпоха должна получить своего Достоевского» (с. 44), то, изучая восприятие творчества этого писателя в других культурах, мы можем многое понять про разные фазы развития западного мышления. Особенности отдельно взятой культуры ярче всего проявляются в усваивании ею культуры иностранной. Другими словами, мы считаем возможным достижение понимания европейской и американской культур через призму восприятия иностранного писателя, понимания “своего” через “чужое”. Нам кажется, что в случае Достоевского, фигура которого до сих пор имеет влияние на Западе, такой подход особенно любопытен. Думается, что не менее интересным было бы изучение судьбы Достоевского-персонажа в произведениях русской и иностранной литературы.¹⁵ Работ об этом еще не было написано – тема до сих пор ждет своего исследователя.

Ирис Уччелло

15 Яркими примерами преломления образа Достоевского в художественной литературе могут служить романы Ф. М. Б. Акунина, и «Т.» В.О. Пелевина.

Roberto VALLE,

Lo spleen di Pietroburgo. Dostoevskij e la doppia identità russa
(Soveria Mannelli: Rubbettino, 2021), 391 pp.

“Tsivilizatsiya razvivayet raznoobraziye oshchushchenyi tolko v cheloveke”. The Dostoevskian belief that Civilisation develops diversity only in man is a warning that runs throughout Roberto Valle’s *The spleen of Petersburg. Dostoevsky and the Russian double identity*, which is first and foremost an anthropological treatise; a sort of anthropogenesis of the Petersburg ‘human type’. From a stylistic and essayistic point of view, the volume fulfils two functions: an exegesis of Dostoevsky’s thought starting from Petersburg (but only as a point of reference) and the genesis of a true authorial and methodological work (indeed, the ‘work of art’ provides the cue for the formulation of new historiographic and literary sources on the culturological variant of Dostoevsky’s total life).

In Valle’s exegesis, besides dialectically characterising all Dostoevsky’s life passages, some crucial nodes of the Russian writer and poet are desecretised: from isolation (*izolyatsiya*) to the casual family (*sluchaynaya semya*), from the cult of money (*zolotoy paket*) to the thousand faces of spleen (*chandra*) against the backdrop of the vision of Petersburg (e.g. *Petersburg Tales*) as a tragic imperialism (*tragichesky imperializm*).

In *The spleen of Petersburg* the category of spleen has a nomothetic value because it is through the perception of estrangement (e.g. *Notes From the Underground* or *The Demons*) that the reader must -and ultimately wants to - go through all the stages of Dostoevsky’s evolution of thought. More precisely, the idea of Spleen is the guide for the philosophical-political and genealogical investigation of some aspects of ‘dostoevskism’ from the perspective of St. Petersburg.

Spleen embodies the double of the Russian-European nature and the dual character of Dostoevsky. The perception of the melancholic backdrop of history against St Petersburg’s wallpaper is like a revelation of that huge negativity which becomes, at the same time, a satire but also an antidote, as an existential fading. Spleen as a desperate will to power is an escape from the boredom and repetitiveness of history. Moreover, spleen is melancholy, yearning, dreariness, but also the search for ecstasy. The spleen has ultimately the ambivalent character of an ironic detachment and a disappearance.

In the first chapter, *The spleen of Petersburg* provides exactly the reader with the tools to understand Russia’s dual identity. The “atrophy of the individual” is contrasted with the “hypertrophic reality”, since man is both victim and author

of his own tragedy. But, together with abyss (*bezdna*), absurdity (*absurd*), and boredom (*skuka*) the elements of the Petersburg's metropolitan spleen (e.g. *The Double* or *Crime and Punishment*) constitute in some ways even the reasons for a desire to escape into the beautiful and sublime (e.g. *The Meek* or *The Idiot*). In fact, besides a meaning of suffering, isolation takes also on a meaning of otherness (*chuzhdost'*).

In the second chapter, spleen becomes the pattern of the anthropological and political iconography of nihilism. Valle shows the dostoevskian 'common man' among other things disappearing in the horizon of the failed revolution of 1848. The metapolitics of Petersburg is equivalent to the phenomenology of power and the underground in which it is developed an aesthetics of history as a threshold.

In the third chapter the dualism that characterises Dostoevsky's thought is reconfirmed because the duality of the demon of destruction is balanced with the God of resurrection. Valle reconstructs the story of the transformation of Dostoevsky's beliefs as the Russian author slips from utopian socialism to fallen man (e.g. *Poor People*) and sings from the cradle of the modern world.

For Dostoevsky, the descent into the underworld is the way to unravel the most occult mysteries of civilisation (*tsivilizatsiya*). That descent into the underworld (*pochva*) whose narration and evolution began slowly from the beginning of the volume, is frankly blown wide open in chapter four, where the time horizon of capitalism (e.g. *Winter Notes on Summer Impressions*) is shown.

Valle's exegesis continues through an examination of the 'superman' and the revolutionary (*revolyutsioner*) in chapter five. For Dostoevsky the historical man, simulacrum of a search for replicas of history, would not have changed due to external causes but only as a result of a moral change. What is certain is that revolutionary nihilism and eudemonistic nihilism take concrete form in the features of faces of the man of grudge (*obida*).

Self-destruction and self-preservation, like all the other categories of Dostoevskian logic, seem to coexist (e.g. *A Writer's Diary*) in a painful but solid competition. The sixth chapter is a discussion of the combination of revolution and conservation from a European perspective. The social and political environment of St Petersburg that becomes narrative is portrayed as a factor that de-empowered and depersonalised the individual. Dostoevsky himself had written "we are revolutionaries out of our own necessity, perhaps even to be conservatives".

As if to seal the farewell, the seventh chapter deals finally with the exodus. In the exodus all the elements that have differently ringed the story of the Dostoevskian parable are re-joined. Dostoevsky denies the struggle for surviv-

al and condemns the gastrolatry of civilization. The condemnation and piety towards the psychic degradation of man are also investigated from the mystical point of view; for example, through the figure of Ivan Karamazov as a nihilistic theologian.

The prophecy of the exodus in the spleen is equivalent to the awareness that if the split between the intelligentsiya and the people had been recomposed as an incessant movement between errance and nostos would have revived that unspeakable otherness of Russia removed from oblivion by the spleen of Petersburg.

The kingdoms of the bourgeoisie have ultimately decomposed and disrupted European society, channeling it for several centuries. Dostoevsky revealed the terminal paradoxes of the bourgeois-industrial era (*smeshnogo cheloveka*) with which appeared Crystal Palaces, terrible cities, universal expositions, the myth of unlimited progress...

The originality of the book lies also in the precise reconstruction of this odyssey, beyond the simplifications that have identified Dostoevsky's political thought with some ideological horizons (spiritualism, conservatism). With the interpretative contribution of Valle not only Dostoevsky is detached by such ideologues, but it is vice versa placed in the center of an historical aesthetic of the spleen, which is irreducibly melancholic and satirical.

The book addresses not only specialists, but also a wider audience oriented to understand, through Dostoevsky's political and philosophical thought, the era of post-history and completed nihilism.

The Dostoevskian parable is used by Valle as a tool to reflect within 'meta-politics', 'meta-literature', 'meta-art'. Valle's work is also a sort of meta-language that provides the reader, not only the stimulus to read Dostoevsky, but to re-read reality through a metabolization of the writer. In this sense, beyond the original exegesis of the Petersburg spleen, the volume presents itself to the reader as a real work of authorial art that rising from prose comes to represent a complete as well as complex artistic production. Reading *The spleen of Petersburg* "gives the impression of sinking into the mud of the streets of Petersburg" as stated in the review by the literary critic Matteo Marchesini, because the style at the end becomes the "work itself".¹

As for the originality of Valle's style and the courtship of its object, namely Dostoevsky, it is as topical as its theme is, because "the singular and tragic complexity of Dostoevsky's political thought allows – says Valle – contemporary

1 See: Matteo MARCHESINI, "Lo spleen di Pietroburgo", *Critica e militanti*, 4 marzo 2022, <https://www.radioradicale.it/scheda/661067/critica-e-militanti>

man to orient himself, without adhering to the wildly post-drift of an era of denial and uncertainty that saw the rapid dissolving of ideologues who seemed successful and whose acute gaze of the great Russian writer had glimpsed the transience". As confirmed also by Rowan Williams "many of the anxieties that we think are quintessentially 21st century are quite ubiquitous in Dostoevsky's work".

Renata Gravina

Эмил ДИМИТРОВ (Отв. ред.),
Антропология Достоевского: Человек как проблема
и объект изображения в мире Достоевского.
Материалы международного симпозиума
 (София: Болгарское общество Достоевского, 2021), 416 с.

Единение со Христом как основная стратегия преодоления антропологического кризиса у Достоевского

Одним из важных культурных событий 2021 года стал 200-летний юбилей Достоевского. По всему миру он был отмечен научными конференциями разных уровней, семинарами, выставками, изданием книг. Из масштабных мероприятий, организованных на Балканах, следует особо отметить I Международный симпозиум «Антропология Достоевского. Человек как проблема и объект изображения в мире Достоевского», который состоялся в Софии 23-26 октября 2018 г, а также издание сборника его материалов в 2021 г. Симпозиум, таким образом, явился событием, предвещающим 200-летие писателя, а сборник его материалов увидел свет собственно в юбилейный год. Отметим, что 2018-й год, когда был проведен Симпозиум, – это тоже знаковая дата: 150 лет назад, в 1868 г., был впервые опубликован роман *Идиот* – не случайно отдельная секция на Симпозиуме и, соответственно, отдельная глава в сборнике его материалов посвящены именно этому роману.

Организаторами симпозиума выступили Болгарское общество Достоевского, Институт литературы Болгарской академии наук, Софийский университет им. Святого Климента Охридского, Национальный литературный музей (София), Музей христианского искусства (София) при участии Национального литературного музея, Национальной галереи «Музей христианского искусства», Государственного музея истории русской литературы им. Вл. Даля (Москва) и Японского общества Акиры Куросавы.

Проведение симпозиума было инициировано д. ф.н., проф. Эмилом Димитровым, в разносторонней (осуществляемой на пересечении болгаристики, итальянистики и русистики) научной деятельности которого изучение творчества Достоевского занимает особое место. Когда-то по прочтении романа *Идиот* мир для студента-философа Димитрова перевернулся, и с тех пор исследователь никогда более не расставался с любимым автором: значительная часть опубликованных им научных работ (а их более 350) посвящена именно творчеству Достоевского. В 2011 г. профессор Димитров

организовал в Болгарии Общество Достоевского и стал его председателем. Цель общества заключается в системном исследовании и популяризации творчества Достоевского в Болгарии и других странах мира. Члены общества провели свыше 50 заседаний и издали три тома альманаха *Достоевски: мисъл и образ*. Научные статьи, опубликованные в альманахах, получили резонанс среди ученых из Германии, России, Испании, Италии.

Тема Симпозиума и сборника его материалов отражает главную тему творчества самого Достоевского: «Человек есть тайна...». Давно замечено, что писателя мало интересовали общественные формы жизни, уклад, крестьянский вопрос и прочие актуальные для того времени темы – его интерес был сосредоточен на человеке, взятом в своей сути. Как из Нового Завета уходит космогония и история общественных отношений, а на смену им приходит тема Спасения через приобщение к жертве Спасителя, так уходит социальная и природная проблематика из творчества Достоевского, и остается в нем только человек – осознавший свое подполье и свою беспомощность в борьбе с ним без помощи Христа. Собственно в этом и состоит новизна его художественной антропологии – именно художественной, ибо по сути своей такая антропология является христианской. Однако никогда до Достоевского собственно христианская антропология не становилась основой антропологии художественной. Художество всегда требовало земного, плотяного и душевного (но не духовного), чего много, конечно, и у Достоевского, вот только интересуется оно его именно в аспекте возможности его преображения.

Примечательно, что так рассмотренный человек, то есть в аспекте возможности преодоления указанных начал, стал предметом изображения у Достоевского в его позднем творчестве – в ранних произведениях человек представлен во многом традиционно, то есть в аспекте зависимости от перечисленных факторов. Закономерно в связи с этим, что преимущественное большинство докладов в сборнике материалов *Антропология Достоевского* посвящено романам Пятикнижия и малой прозе из *Дневника писателя*, где такой взгляд на человека получил окончательное оформление.

В сборнике *Антропология Достоевского* опубликовано 40 статей на трех официальных языках симпозиума – болгарском, русском и английском. Композиция сборника отражает естественный ход научного форума во всех деталях и создает для читателя эффект непосредственного погружения в атмосферу мероприятия. Вступительная часть включает официальные приветствия и слова на открытии симпозиума. Приложение содержит Программу мероприятия.

Тематически сборник поделен на три части, что отображает реальное распределение докладов по секциям в ходе симпозиума. В распределении статей по частям сборника мысль составителя двигалась от общего к частному. Так первая часть посвящена антропологии Достоевского в свете философской антропологии и европейской культуры XX в., вторая сужает контекст этой проблематики до русской религиозно-философской мысли и русской культуры XX в., часть третья, как отмечалось выше, посвящена роману *Идиот* и, соответственно, проблеме человека в нем.

Особенность композиции сборника заключается в том, что статья С.С. Хоружего, посвященная эсхатологии Достоевского, вынесена во вступительную часть. Это обусловлено не только масштабностью и глубиной исследования, но и своеобразием темы. Антропологию и эсхатологию в рамках догматического богословия традиционно рассматривают как два самостоятельных раздела. Однако эсхатология как учение о конце мира может рассматриваться и как часть антропологии – в свете того факта, что мир был сотворен Богом *для* человека. Так что закономерным является и само присутствие эсхатологической проблематики в сборнике работ по антропологии, и композиционное обособление соответствующего доклада. В целом важно отметить, что доклад С.С. Хоружего задает эсхатологические координаты антропологии Достоевского, и это соответствует как интенциям писателя, так и запросам современного мира. Как доказывает ученый, «главный эсхатологический сценарий Достоевского – это соединение со Христом». При этом в поздних романах писателя представлена оригинальная славянофильская редукция этого базового православного сценария.

Статьи, включенные в первую часть сборника, в большинстве своем представляют образцы богословского и философского, а также отчасти психиатрического анализов. Так, японский исследователь *Тоёфуса Киносита* показывает основополагающую роль святоотеческой идеи «смиренномудрия» в творчестве и личной судьбе писателя. Особого внимания заслуживает заключение ученого об углублении и постепенном формировании «смиренномудрия» в нравственном развитии Достоевского, а не о так называемой «перемене убеждений», происшедшей в результате каторги и ссылки (с. 103).

В статье итальянского ученого Джузеппе Гини исследуются особенности внутреннего мира героев в свете восходящего к *Посланиям Ап. Павла* учения о духовно-душевно-телесном естестве человека и акцентируется осознание писателем необходимости преодоления не только телесного, но и душевного на пути восхождения человека от образа к подобию Божию. Такой аспект рассмотрения можно считать наиболее адекватным для пер-

сонажного уровня Достоевского, который сам считал себя не психологом, но «реалистом в высшем смысле».

Молодой сербский исследователь *Лазарь Милендиевич* в очередной раз обращается к проблематике *Поэмы о Великом инквизиторе*. Милендиевич исходит из тезиса о том, что различные представления об истине «весьма необходимы в процессе приближения к ней». В соответствии с этим, инквизитор трактуется как явление из числа тех, которые «утверждаются через отрицание и отдаление». Такая трактовка тяготеет к гностической по своей сути установке, выраженной гетевскими строчками «Я часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо», и перебрасывает мостик к другому докладу – *Алексея Козырева* (Москва), который актуализирует в своей работе вопрос о близости мировоззрения отдельных героев Достоевского к доктрине гностицизма. В частности, в качестве «предмета гностических аллюзий» рассматривается «исповедание веры» Ивана Карамазова в пятой главе романа *Братья Карамазовы* “Pro и contra”. При этом вывод автора о том, что «образ Ивана Карамазова оказывается ближе современному человеку, чем менее рельефный и в чем-то даже иконичный образ старца Зосимы» (с. 95), не представляется бесспорным.

Эмил Димитров сосредоточивается на тайне пола как одной из центральных проблем в антропологии Достоевского. Исследователь отмечает, что Достоевскому «чуждо гностическое презрение к телу и плоти, поэтому проблематика пола и секса вполне естественна для его художественного мира» (с. 51). (Это наблюдение, кроме прочего, добавляет важный полемический штрих к осмыслению проблемы «Достоевский и гностицизм», актуализированной в статье А. Козырева). Как подчеркивает исследователь, вопросы плоти и пола получают у Достоевского религиозное измерение. Традиционная антропологическая триада «дух-душа-тело», рассмотренная применительно к персонажам Достоевского в упомянутой статье Джузеппе Гини, редуцируется здесь, в соответствии с темой, до «триады сексуальности» «страсть-сладострастие-разврат», авторство которой принадлежит собственно Э. Димитрову. Наделение “страсти” положительными коннотациями, понимание ее как «воплощения христианской любви-сострадания (агапе)» и соотнесение ее с первым членом еще одной триады «лик-лицо-личина/маска» представляется весьма оригинальным. По мнению ученого, понимание страсти как любви-сострадания поддерживается одним из значений слова страсть – ‘страдание’. Однако, с лингвистической точки зрения, *страсть* в значении ‘страдание’ и *страсть* в значении ‘сильное влечение’ – это скорее межъязыковые (церковнославянско-русские) омонимы. Понимание страсти как любви-сострадания в

противопоставлении сладострастию очевидно расходится со святоотеческим, равно как и амбивалентная трактовка самого сладострастия, и сближает данное исследование по своим методологическим установкам с трактовками этой темы у Достоевского представителями русской религиозной философии начала XX в.

Группа статей в первой части посвящена роману *Бесы*, и это понятно – роман оказался наиболее резонансным для философской антропологии и европейской культуры XX в. Так, *Нина Димитрова* ставит вопрос об адекватности психиатрического подхода для интерпретации произведений Достоевского, в частности поведения главного героя романа *Бесы*. Рассмотрев наиболее значимые психиатрические интерпретации, исследовательница делает вывод об их нерелевантности авторскому замыслу. Это объясняется тем, что патология характеров его персонажей уходит своими корнями в духовную, а не в психологическую сферу, и в романе *Бесы* «речь идет о демонизме, а не о сумасшествии» (с. 143). Отдавая должное данной точке зрения, отметим однако, что современные православные психологи не склонны радикально противопоставлять психические и духовные болезни, постулируя что причиной любого психического заболевания является гордость как личный грех и/или родовой. *Филипп Куманов* (София, Болгария) посвятил свою статью проблеме доноительства у Достоевского, в частности в романах *Подросток* и *Бесы*, и продемонстрировал ее актуальность для болгарского общества социалистического и постсоциалистического периодов. К этой статье тематически близка работа итальянской исследовательницы *Алессандры Елизы Визинони*, рассмотревшей феномен “шигалевщины” (по фамилии автора этой доктрины Шигалева, одного из героев романа *Бесы*) – своеобразной социальной утопии, “земного рая” по типу ГУЛАГа, главными условиями достижения и существования которого являются шпионаж и доноительство. Визинони проводит параллель между “шигалевщиной” и стратегиями манипуляции коллективной памятью, использованными в XX в. нацифашизмом. Исследователь из Рурского университета (Германия) *Кристоф Гарстка* соотносит идеи романа *Бесы* с еще более близкими к нам по времени событиями и спровоцировавшими их идеями. В его статье представлены, в частности, рефлексии по поводу книги Андре Глюксмана *Достоевский на Манхэттене*, написанной под влиянием теракта 11-го сентября. Кристоф Гарстка развивает мысль французского философа о сходстве философии саморазрушения Кириллова, героя романа *Бесы*, и исламского террориста Атты, совершившего упомянутый теракт. Важно, что это сходство вырастает поверх двух противоречащих друг другу онтологических установок: «все было бы разрешено,

если бы *не было* Бога» и «...если Бог есть, то все, даже убийство тысяч невинных наблюдателей, дозволено...» (с. 151), то есть из узурпированного человеком права вершить Божий суд. В этом смысле рассуждения Кристофа Гарстки перекликаются со статьей бразильской исследовательницы *Таис Чавес*, в рамках которой представлено осмысление феномена самоубийства как «антропоцентрического ада», как метафоры катастрофических результатов сосредоточения «только на антропоцентрической стороне жизни», или иначе проживания жизни вопреки основному антропологическому сценарию, предполагающему единение со Христом.

Среди статей, представленных в первой части, можно выделить немногочисленную группу, где мировоззрение писателя соотнесено с особенностями его поэтики. Так, *Розанна Казари* (Бергамо, Италия) размышляет о вкладе в изучение творчества Достоевского книги итальянского философа Ремо Кантони *Кризис человека. Философское мышление Достоевского* и, в частности, о выявленном философом сходстве между романами Достоевского и операми Верди с характерными для них мелодраматизмом, полижанровостью, соединением высокого и низкого стилистического регистров. Венгерская исследовательница *Агнеш Дуккон* (Будапешт, Венгрия) ставит вопрос о том, почему «человек с эпитетом» («маленький», «подпольный», «лишний», «смешной» и «сверхчеловек») играет столь важную роль в русской литературе XIX в., и показывает, каким именно содержанием наполнены соответствующие антропологические типы у Достоевского. *Никита Нанков* (Вэньчжоу, США – Китай) сосредоточивается на проблеме сосуществования свободы и несвободы, равенства и неравенства в героях Достоевского. Если соотнести эту проблему с антропологическими типами, проанализированными в статье Агнеш Дуккон, то можно сказать, что в большей степени такого рода амбивалентность характерна для «подпольного». Н. Нанков исследует генезис представлений о противоречивом единстве (не)свободы и (не)равенства, видя их исток в идеологии Просвещения, а также способы художественного воплощения этого противоречия у Достоевского, в частности на примере романа *Игрок* и повести *Кроткая*. Последнему произведению посвящена и работа *Ивана Есаулова* (Москва), который задается вопросом, «является ли “кроткое” самоубийство героини попыткой наказания героя-рассказчика или ее последней отчаянной попыткой спасти в нем образ Божий» (с. 112). Используя нарративный анализ, исследователь предлагает оригинальную интерпретацию произведения, в рамках которой делает вывод в пользу второго суждения. Однако сам исследователь подчеркивает, что, хотя повесть называется *Кроткая*, повествование ведется в ней от лица Зкалад-

чика и об истинных намерениях героини читатель ничего наверняка знать не может. В свете этого точнее было бы сказать, что самоубийство героини может стать для героя началом духовной трансформации, которая увенчается радикальным духовным преображением. Такой вывод оправдывается контекстом всего творчества Достоевского с центральной для него идеей преображения личности на пути приближения к Богу. Однако этот вывод может быть только гипотетическим, поскольку, как справедливо отметил в свое время В.Н. Топоров, «герои Достоевского [...] доведены лишь до уровня слабо детерминированной модели, поведение которой [...] с трудом поддается предсказанию».¹

Во второй части объединены статьи, рассматривающие творчество Достоевского в контексте русской культуры XX в. Так, *Анастасия Гачева* (Москва, Россия) сосредоточивается на вопросе о взаимообусловленности антропологической и историсофской моделей в творчестве Достоевского и о его влиянии на религиозно-философскую мысль конца XIX – первой трети XX вв. Статья *Анастасии Кошечко* (Томск, Россия) посвящена ценностной системе экзистенциального сознания героев Достоевского и способам ее художественного воплощения, особое внимание исследовательница уделяет анализу так называемых “пограничных жанров”. *Юлия Сытина* (Москва, Россия) рассуждает о сути принципа $2x2=4$, неприятие которого стало визитной карточкой “подпольного человека”. Исследовательница приходит к выводу, что этот принцип выражает идею «законничества» и его неприятие глубоко укоренено в русской культуре с ее предпочтением Благодати перед Законом. Ценными являются заключения об изменении отношения к этой формуле в XX веке, в эпоху абсурда, когда «возможность произнести $2x2=4$ станет восприниматься как глоток свободы» (с. 196). С проблематикой этой статьи перекликается работа украинской исследовательницы *Галины Сабат* (Дрогобыч), посвященная влиянию философской антропологии Достоевского на создание первой антиутопии – романа Е. Замятина *Мы*. В частности, исследовательница показывает, как реализуется в романе Замятина идея «принудительного счастья», впервые в полный голос заявленная в *Легенде о Великом инквизиторе*. *Ольга Богданова* (Москва, Россия) предлагает генетически-топологическую классификацию персонажей писателя, основанную на их принадлежности к определенному культурному топосу, и анали-

1 Владимир Н. Топоров, “О структуре романа Достоевского в связи с архаичными схемами мифологического мышления («Преступление и наказание»)", in Владимир Н. Топоров, *Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического*. Избранное (Москва: “Прогресс”-“Культура”, 1995), с. 193-258.

зирует один из типов в рамках такой классификации – “усадебных героев”. Характеризуя усадьбу как уникальный культурный топос и усадебных героев как таких, с которыми Достоевский связывает желательный вектор развития человека будущего, О. Богданова предлагает «ввести в научный оборот категорию “усадебного габитуса” и апробировать ее на материале персонажной системы романа “Подросток”» (с. 205). Читателям остается с нетерпением ждать реализации этой несомненно продуктивной идеи. Две статьи во второй части сборника посвящены Вяч. Иванову как исследователю творчества Достоевского. *Андрей Шишкин* (Рим, Италия) показывает, что именно Вяч. Иванов, для которого Достоевский стал «сквозным героем» на протяжении всего творчества, явился предшественником многих оригинальных интерпретаций писателя философами и филологами XX в. *Дмитрий Боснак* (Нижний Новгород, Россия) преследует своей целью реконструкцию категориального аппарата критической мысли Иванова, которую осуществляет через анализ ключевых для философско-эстетического мировоззрения Иванова категорий воли, познания и любви. Земляк Д. Боснака *Александр Кочетков* посвятил свою статью вкладу в изучение творчества Достоевского известного филолога Н.В. Живолуповой. В частности, исследователь подробно остановился на введенном ею в научный обиход субжанре исповеди антигероя, а кроме того на вопросе о влиянии Достоевского на Чехова, которому Н.В. Живолупова посвятила в свое время отдельную монографию.

Общеизвестно, что масштабы влияния Достоевского на других писателей были беспрецедентны, поэтому закономерным представляется выделение статей, посвященных этой проблематике, в отдельный подраздел в рамках второй части сборника. Так, *Пламен Антов* (София, Болгария) задается целью изучить вопрос о том, насколько был ознакомлен Иван Вазов с творчеством Достоевского во время работы над романом *Под иггом* и почему в этом романе, являющемся болгарской национальной эпопеей, присутствует тень Достоевского (в качестве “идейного цитирования” романа *Преступление и наказание*), а не Льва Толстого, автора национальной русской эпопеи *Война и мир*. Удивительной глубины исследование представила *Мария Кандида Гидини* (Парма, Италия), которая поставила исповедальную прозу Достоевского как бы между двух зеркал: *Исповедью* Августина и *Исповедью* Руссо. В результате исследовательница пришла к выводу, что «исповедающийся субъект у Достоевского [...] движется [...] в условиях шаткого равновесия между конструированием себя и жаждой к господству над другим» (с. 254). В “исповеди” такого субъекта отсутствует «горизонт истины», и он остается пленником своего «подполья», из

которого истинная исповедь должна была бы изводить. В этой «заикленности на автореференциальном размышлении о себе самом» М.-К. Гиндини, вслед за Достоевским, видит не просто индивидуальную судьбу, но характерную примету сознания человека Нового времени. *Мая Горчева* (София, Болгария) рассматривает комически абсурдный сюжет повести *Крокодил* в перспективе развития научно-фантастического рассказа, одного из ведущих жанров XX века. *Уго Перси* (Бергамо, Италия) убедительно развенчивает устоявшееся представление о близости героев западно-европейского модернизма персонажам Достоевского: хотя в последних и присутствует «декадентский потенциал», они всегда значительнее и глубже первых. *Калин Михайлов* (София, Болгария), изучив и сравнив работы из двух номеров альманаха Достоевски (за 2014 и 2016 гг.), изданных Болгарским обществом Достоевского, а также тексты из первых томов ежегодника Немецкого общества Достоевского, предлагает еще одно прочтение романа *Преступление и наказание* в посттоталитарной перспективе. Оригинальный аспект анализа антропологии Достоевского избрала украинская исследовательница *Елена Быстрова*: через «физиогномические маркеры внутреннего мира героя» (с. 260). Особое внимание Е. Быстрова уделила фотографии как средству фиксации таких маркеров в связи с «фотографичностью стиля» писателя. Можно отметить, что в целом статьи, включенные во вторую часть сборника, отличаются бóльшим разбросом тематики, чем представленные в первой части. И это естественно, ибо XX и XXI вв. это «постдостоевское время» (О. Седакова) и все, что происходит в нем и пишется, пишется «в тени Достоевского».

Третью часть сборника открывает работа почившего *Стояна Асенова* (София, Болгария), посвященная проблеме смерти в романе *Идиот*. Исследователь убедительно показал, что эта проблема пронизывает все основные темы, идеи и размышления персонажей и является основным сюжетом романа. Кроме того, именно с ней связана пресловутая «безпейзажность» Достоевского, ибо там, где встречаются лицо и смерть «мир теряет свою «пейзажность» и становится событием» (с. 300). Замечательным прозрением можно считать мысль о том, что роман *Идиот* в целом следует читать как написанный «Достоевским на Семеновском плацу, с глазу на глаз со смертью» (с. 301). В качестве основного маркера «встречи лица и смерти» С. Асенов рассматривает «бледность лица». И это непросто цитаты и наблюдения – исследователь представляет своего рода «феноменологию бледности» в контексте апофатичности белого цвета вообще. Центральное место в его концепции занимает анализ места картины Гольбейна. Если некоторые современные достоевсковеды видят

в теле мертвого Христа на картине Гольбейна признаки начавшегося Воскресения, то С. Асенов настаивает на том, что оно «лишено всякой надежды», это «вечная суббота, в которой нет никакого ожидания» (с. 304), и с этим трудно не согласиться. Однако картина существует в системе ее восприятий персонажами романа, реализующими различные ее антиномии. Среди этих восприятий жест «милующей руки» князя Мышкина, утешающего в финале Рогожина, выступает как «жест, который упраздняет смерть, обессиливает пугающий образ Гольбейновского Христа» (с. 308). В целом интерпретацию романа *Идиот* С. Асеновым как «парадоксального единства бледного лица и милующей руки» можно считать одной из самых глубоких в современной достоевистике. *Жорди Морильяс* (Барселона, Испания), исходя из того, что антропология Достоевского – это «глубоко христианская антропология», задается целью ответить на главный для писателя вопрос «что есть человек», проанализировав два центральных для его творчества образа Раскольникова и князя Мышкина. В своих рассуждениях исследователь во многом опирается на заключения К.А. Степаняна, памяти которого он и посвятил статью. *Елена Сафронова* (Барнаул, Россия) выявляет семантику и функции мифологемы Сибири в романе *Идиот*, которая, с одной стороны, маркирует потенциальную способность личности к совершению преступления, а с другой, намечает пути возможного духовного перерождения. *Маркос Галунис* (Афины, Греция) рассматривает роман *Идиот* сквозь призму книги Ч. Тейлора *Секулярный век* (2007) с целью выявления влияния на нее романа русского писателя. *Елена Степанян-Румянцева* (Москва, Россия) посвятила свою статью оговоркам как одному из средств создания характерной для романов Достоевского атмосферы неожиданности и гадательности, которая является «аналогом взаимодействия и общения разрозненных, “уединенных” личностей, символом этого взаимодействия, его условием» (с. 349). *Питер Вински* (Лос Анджелес, США) проанализировал причины “поражения” князя Мышкина с позиций Православного персонализма. В двух следующих статьях: *Павла Фокина* (Москва, Россия) и *Инны Гажевой* (Львов, Украина) – представлены во многом полярные точки зрения на князя Мышкина и на концепцию романа, соответственно. Так, П. Фокин считает, что князь Мышкин отказался «от своего призвания нести свет Христовой любви» (с. 365) и «влюбился», полюбил людей человеческой любовью, и именно в силу этого потерпел поражение. И. Гажева, также обращая внимание на радикальную перемену князя начиная со второй части романа, подчеркивает созерцательный, невождедеющий характер его любви к Аглае, а ущербность «иного счастья» связывает с его невыстраданностью.

Однако точно так, как жест милующей руки князя – это Воскресение после Великой Субботы картины Гольбейна, так сияние «иног счастья», которое угасили в князе иные герои, обильно излилось на читателей романа. В статье *Такайоши Шимицу* (Фукуока, Япония) представлен взгляд на князя Мышкина как на «оригинального терапевта», терапевтическим оружием которого выступают «бесконечное сострадание, скромность и унижение». Рецепция романа в оперном и кинематографическом искусстве стала предметом рассмотрения в статьях *Светланы Войткевич* (Красноярск, Россия) и *Сэйитиро Такахаси* (Канагава, Япония).

В целом для сборника характерно разнообразие методологических установок и актуализированных аспектов рассмотрения творчества писателя. Тем не менее все статьи сборника проникнуты осознанием того, что единственной стратегией преодоления антропологического кризиса, по Достоевскому, является единение со Христом. Как показали участники Симпозиума, именно Достоевский сумел выразить эту идею в художественной форме наиболее убедительно, и именно в силу этого он не перестает волновать читателей и собирать исследователей «под своей сенью». В заключение отметим изящество жеста составителей сборника, включивших в число его авторов Федора Михайловича Достоевского (с. 409).

Инна Д. Гажева

Julia TITUS,

Dostoevsky as a Translator of Balzac

(Boston, MA: Academic Studies Press, 2022), xxiv + 128 pp.

Julia Titus argues that Dostoevsky's first published work, his "free translation" of Balzac's *Eugénie Grandet*, which appeared anonymously in the journal *Repertuar i panteon* (1844) when he was 22 years old and marked his "only successful venture in his career as a translator" (xv), ought to be considered among his literary texts. Repeatedly straying from Balzac's original, Dostoevsky offered Russian readers a narrative that contains many of the themes that later became central in his own literary work. Titus selects three topical and engaging examples in the chapters that constitute the body of her book: female characters, the material world, and money.

The book's method of comparing Balzac with Dostoevsky is quite helpful for understanding the points made. Titus provides Balzac's text in both French and English and then Dostoevsky's translation of it in both Russian and English, a technique that makes the contents of her book accessible to those who cannot read all three of these languages well. She then reviews the discrepancies that surface, many of them indicative of themes familiar in Dostoevsky's later work and explored in the discussion of selected texts. Attention is also given to features that both Balzac and Dostoevsky share.

Titus's very readable introduction explains that Dostoevsky chose the earliest of the three different editions of *Eugénie Grandet* available at the time, although his motivations for making that selection are not clarified. This project was one of young Dostoevsky's several Razumikhin-like attempts to make a living through literary work and it was inspired both by his own great enthusiasm for the French novelist and his awareness of Balzac's marketability in Russia. His translation followed on the heels of two similar projects that had failed: a rendition of Eugene Sue's *Mathilde*, which he abandoned, and a translation of George Sand's *La Dernière Aldini* (now unfortunately lost), which Dostoevsky completed only to discover that it had already been published.

We learn here of Balzac's popularity in the Russian Empire, of his ties to Petersburg and Ukraine, and of his ten-week visit to the capital in 1843, an event which "inspired" Dostoevsky's translation of *Eugénie Grandet* (xvi). A spurious report of Balzac's visit to Kherson even became the subject of an article published in *Sovremennik* in 1838 (xi). Titus gives the title as "Balzac dans la province de Kherson", although it was actually "Бальзак в Херсонской губернии" and written by none other than Panteleimon Kulish. The article describes the

pandemonium created in Kherson by a mistaken rumor that Balzac is coming to town, thus poking fun at silly women readers in the provinces. Confusion over this article's title and contents may result from the fact that Titus appears to base her account of this incident on the French translation of Leonid Grossman's *Bal'zak v Rossii* (1937).

The introduction also touches upon a number of interesting issues relating to the nature of literary translation and to Dostoevsky's views on it. He Russified his text in various ways, adding Russian diminutives, for example, and removing French technical terms. "Co-creation" or "translator-centered" reworkings were considered legitimate at the time (xvi-xvii), although Dostoevsky was also criticized for having been "too free and taken too many liberties," Titus argues (xvii), albeit without providing details on the reception of this work. A subsequent translation of *Eugénie Grandet* by Yurii Verkhovskii (1935) is now considered the Russian standard, while Dostoevsky's version – missing from various editions of his collected works – was not republished until 2014 (xvi).

Chapter 1 addresses "reflections of Eugénie in Dostoevsky's female characters". Highlights include Dostoevsky's addition of touches of religious martyrdom to Eugénie's suffering (2-3). We also see that Eugénie's multiple charitable endeavors become briefer in her Russian instantiation and are reordered to begin with her generosity to the schools (4-5). Interestingly, Dostoevsky also removes Balzac's criticism of the provinces in this and other passages, a theme that had little interest for him (3). We also discover that the notion of "meek resistance" (*хроткое сопротивление*), later made famous in *The Meek One* (*Кроткая*), first appears in Dostoevsky's translation of *Eugénie Grandet*, in an addition that he made to Balzac's text (10). Eugénie is characterized by "attributes typically used in describing saints" (22) and absent from Balzac's original, while suggestions of her sensuality are replaced by chastity, purity, and virtue (26). Not all of the divergences identified in these textual comparisons lead to threads running through other texts. The provocative point that Dostoevsky ignores the gender reversals implicit in Balzac's description of Charles as an effeminate dandy and Eugénie as "*grande et forte*" is noted, but undeveloped, for example (32-33).

Titus's second chapter explores descriptions of the "material world" in Balzac and Dostoevsky, especially links between housing, clothing, luxury items and individual character. Dostoevsky simplifies many of Balzac's details for "average Russian readers, many of whom had never been abroad" (40) – as, indeed, he himself had not. Interesting points made in this chapter include the note that Dostoevsky's translation omits Balzac's application of the term "physiognomy" to Monsieur Grandet's house, but later uses it for Rogozhin's dwell-

ing in *The Idiot* (44). Surprising variance appears in the two writers' respective treatments of luxury. Dostoevsky's descriptions of "objects of beauty and luxury" are reduced with respect to Balzac's and he is more interested in "ugliness" (*безобразие*), a term that acquires religious overtones (54). "Elegance" is never mentioned in Dostoevsky, Titus states, without providing the Russian term that she has in mind, but "luxury" (*роскошь*), appears repeatedly and brings with it a suggestion of sensuality and vice (72). If in Balzac, luxury catalyzes action, in Dostoevsky it corrupts (74). The discussion of luxury's material manifestations includes several interesting and infrequently cited passages, such as that describing Katerina Ivanovna's delight in a new collar and cuffs from *Crime and Punishment* (75-77). This chapter also includes a long discussion of physiognomy in Russia that is not firmly grounded historically: Lavater's ideas had been familiar since the late eighteenth century and Lombroso's would not appear for another twenty years.

Chapter 3 addresses the "theme of money", linked in Balzac's Monsieur Grandet to passion and greatness (82), but in Dostoevsky, for whom "avarice is the top human vice" (xxiii), connected with sin and the road to "moral degradation or addiction" (120). Titus very interestingly shows Dostoevsky's translation to reveal the influence of Pushkin's "Miserly Knight" (*Скупой рыцарь*) in its similar emphasis on the old miser's sensual delight in his chest full of riches (93), for example. While Balzac tries to make Grandet more than a miser, highlighting his business acumen, Dostoevsky emphasizes his miserliness to an extreme (89). When Balzac's aging and infirm Grandet experiences "beatitude" in admiring his wealth, Dostoevsky's feels only "meaningless self-oblivion" (*бессмысленное самозабвение*, 99).

Titus convincingly demonstrates that this translation is a "crucible for [Dostoevsky's] own literary style" and (quoting Judith Woodsworth) "an exercise" or "prelude to and preparation for original work" (xix). We also see that in revising Balzac, Dostoevsky "amplified [...] emotional tension" to concentrate "on the theme of self-sacrifice, love, and faith"; and that the "brilliant treatment of dialogue" and "very active narrative voice" found in his translation of Balzac "later become distinguishing features of Dostoevsky's own novels" (xx). That said, some of the features selected for discussion in this book are more significant than others and the depth of the elaborated comparisons is variable. Most effective are Titus's discussions of divergences between Balzac's original and Dostoevsky's translation that point to notions particularly cherished by Dostoevsky and recurring in his later work. Less successful are her attempts to describe features that both writers share as demonstrating that Balzac's influence somehow determined Dostoevsky's later evolution. Certainly, Dostoevsky was

influenced both by French ideas and by Orthodox tradition (x) and indubitably he appreciated Balzac for the attention paid to themes that were also of interest to him personally. But what does this tell us of Balzac's influence? What of the influence of Eugène Sue or George Sand together with dozens of other writers and genres? Why should features shared between Dostoevsky and Balzac indicate that Dostoevsky is specifically borrowing from Balzac rather than that both were absorbing ideas from the broader context of European literary culture?

There are some repetitions in the text and a number of typographical errors, although the presence of footnotes is a rare treat. The bibliography includes several classic works on Balzac and Dostoevsky (e.g. L. Grossman, D. Fanger, J. Frank, S. Zweig), but lacks a number of Russian-language sources addressing Dostoevsky's translation that would have helped to deepen its analysis (e.g. T. Magaril-Il'iaeva, V. Nechaeva, G. Pospelov, K. Stepanian, S. Kibal'nik, S. Shkarlat). That said, this accessible book will appeal to students interested in translation studies, in Dostoevsky's rapport with Balzac, and in the recurrence in Dostoevsky's oeuvre of the specific themes outlined here. Titus provides a number of glosses explaining literary terms and cultural figures. Her book will lead readers of Dostoevsky to Balzac (not only to *Eugénie Grandet*, but also to *Le Père Goriot* and other texts) and back to read Dostoevsky with a new awareness of some of the first choices that he made in articulating his favorite themes.

Sara Dickinson

Rolf-Dieter KLUGE,
F.M. Dostojewskij. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung
 (Darmstadt: wbg Academic 2021), 352 pp.

For 2021, when Dostoevsky's 200th birthday was commemorated, numerous institutions had planned related activities. Readings and lectures were held in many countries, and there were various exhibitions and university seminars. What remains of the year of celebrations in the longer term are the publications (traditional ones in print form or also as e-books), some with a fancy attitude such as Markus Spieker's and David Bühne's *Rock Me, Dostojewski! Poet. Prophet. Psychologe. Punk* [Rock Me, Dostoevsky! Poet. Prophet. Psychologist. Punk], others emphatically scientific and factual, such as Rolf-Dieter Kluge's study that is to be the focus of this review.

It consists of 14 chapters, each focusing on important periods of Dostoevsky's life, his works or his worldview. In the introduction, Kluge refers to a general tendency to "appropriate literature politically and ideologically" (p. 24), something Dostoevsky himself propagated in his *Dnevnik pisatelja* [Diary of a Writer], stating as the task of art that it should convey "a unifying" idea, namely that the Russian nation was an exceptional phenomenon in the history of mankind. "Increasingly, conservative political-ideological forces in Russia opposed to democratizing the country along the lines of Western parliamentarism are invoking Dostoevsky" [Zunehmend berufen sich konservative politisch-ideologische Kräfte in Russland, die sich gegen eine Demokratisierung des Landes nach dem Muster des westlichen Parlamentarismus wenden, auf Dostojewskij; p. 25]. Here one can also be more explicit: No writer is quoted more often by Vladimir Putin than Dostoevsky. Whether in his history-twisting speeches or speeches with religious content – Dostoevsky serves him again and again as a guarantor for the justification of his totalitarian politics. Kluge's classification, which continues to justify both reading and studying Dostoevsky, is all the more important: "The problematic topicality of Dostoevsky's ideological legacy, however, can in no way compete with the unproblematic topicality of his literary work" [Die problematische Aktualität des ideologischen Erbes Dostojewskijs kann sich jedoch mit der unproblematischen Aktualität seines literarischen Werkes in keiner Weise messen; p. 25]. The volume was published before Russia's war of aggression against Ukraine, the basic message regarding Dostoevsky's instrumentalized but anyway questionable socio-political positions is clear: they must be taken into account, but they do not change the quality of Dostoevsky's literary work.

Kluge introduces Dostoevsky as a “model or provocation”. He illustrates the topicality of Dostoevsky’s work with the example of Verchovenskii’s terror plans in *Besy* [Evil Spirits, 1871]. They are linked to the revolutionary secret society “Zemlya i volya” [“Land and Freedom”], a predecessor organization of “Narodnaya volya” [“People’s Will”/“People’s Freedom”], but Kluge also draws parallels to the RAF in the 1970s.

The book is largely chronological-biographical and begins accordingly with childhood, youth and early work. Dostoevsky’s contemporaries Ivan Turgenev and Lev Tolstoy are referred to for contrasting comparisons, for example with regard to the depiction of nature. The usually mentioned stages of Dostoevsky’s life are treated, from early literary success to mock execution, penal camp, first marriage, gambling addiction, travels abroad, second marriage, and later recognition. More space is taken up by the analysis of Dostoevsky’s works. A description of the contents is followed in each case by an interpretive classification. In *Bednye ljudi* [Poor Folk], for example, Kluge identifies three main themes: poverty, psychology, and the big city, which interact with each other but also contradict or thwart each other to some extent. Kluge sees the “crisis of life and culture caused by the big city” [Lebens- und Kulturkrise, wie sie die Großstadt hervorruft; p. 36] as a unifying element of *Bednye ljudi* and the follow-up publication *Dvojniki* [The Double]. He goes into detail about parallels to Gogol’s *Shinel’* [The Overcoat] and *Zapiski sumasshedshego* [Diary of a Madman].

Other stories, like the novella *Belye nochi* [White Nights], which is treated in more detail, focus on the figure of the dreamer who is unfit for life. Kluge also discusses lesser-known texts such as the novel fragment *Netochka Nezvanova*, which he describes as an “intermediate stage toward the large-scale form of the later multi-volume psychological novel of personal development” [Zwischenetappe zur Großform des späteren mehrbändigen psychologischen Entwicklungsromans; p. 45].

Kluge describes the positions of the utopian and materialistic socialists and explains against this background the activities of Petrashevsky and Speshnev, in which Dostoevsky participated. Kluge sees the “rebirth” – described as such by Dostoevsky – after the mock execution as the trigger for the “optimism of life” that can be found “henceforth in his thinking and writing” (p. 60).

In many places, Kluge discusses Dostoevsky’s relationship to religion. He emphasizes the influence of David Friedrich Strauss’s teaching about Jesus Christ as a perfect man on Dostoevsky’s thinking, especially after the experience of the “katorga” that found its way into Dostoevsky’s *Zapiski iz mertvogo doma* [House of the Dead]. Kluge calls them the first text of a new genre, namely camp literature. He characterizes the “idealization of the Russian peo-

ple” that Dostoevsky undertakes in the portrayal as “quite uncritical and generalized” (p. 73).

Explaining the role and significance of the “thick magazines” in Russian cultural life, Kluge writes about the Dostoevsky brothers’ magazine *Vremja* [Time], its relationship to other magazines (*Russkij vestnik* [The Russian Messenger], *Sovremennik* [The Contemporary]), and the political-ideological orientation in the field of ideas ranging from Westernism to Slavophilia. In the longer narrative text *Unizhennye i oskorblennye* [Humiliated and Insulted], first published in instalments in *Vremja*, Kluge recognizes patterns shaped by Dickens and Balzac.

Talking about *Zapiski iz podpol’ja* [Notes from the Underground], Kluge refers on the one hand to the polemic with Chernyshevsky and rationalism (and draws a line to the future with the reference to Zamjatin’s dystopia *My* [We], published 60 years later), and on the other hand he associates the second part of the text with biographical episodes. Moreover, he classifies it “as an introduction and approach to the following novels”, as a kind of key text to Dostoevsky’s main work, since in the *Zapiski*, as in the novels, the “literary shaping of philosophical ideas in their consequences and contradictions is undertaken in undogmatic and polyphonic totality” [literarische Gestaltung von philosophischen Ideen in ihren Konsequenzen und Widersprüchen in undogmatischer und vielstimmiger Totalität; p. 94].

For his “first great novel”, *Prestuplenie i nakazanie* [Crime and Punishment], Dostoevsky, according to Kluge, uses the devices of the sensational novel. Kluge states that the “accumulation of improbabilities and coincidences” is striking (p. 99). Of course, Kluge addresses the meaning and translation of the title, noting that the legal terms ‘prestuplenie’ and ‘nakazanie’ “literally, etymologically, and semantically” refer to “the ethical foundations of the Russian understanding of law” [die ethischen Grundlagen des russischen Rechtsverständnisses; p. 100]. Of particular importance here is the difference between retribution and atonement. Kluge relates the fact that the contemporary reception of the novel was rather negative to the modern narrative techniques and structures that are so highly valued today. In the context of the analysis, Kluge draws a conclusion that applies to Dostoevsky’s fictional oeuvre as a whole and conditions his enduring popularity: “Dostoevsky [...] may not have given any assured answers, but he did put up for discussion problems and conflicts that have reached tragic explosiveness in the 20th century” [Dostoevskij hat [...] zwar keine gesicherten Antworten gegeben, aber er hat Probleme und Konflikte zur Diskussion gestellt, die im 20. Jahrhundert zu tragischer Brisanz gelangt waren; p. 114].

The book's comprehensive approach is especially evident in chapter 7 on "Dostoevsky and Germany" (pp. 117-130). Kluge shows in detail the reception of German writers and philosophers in Dostoevsky's thought. Kluge describes Dostoevsky's view of history as Hegelian and emphasizes the importance of the Protestant religious textbooks by Johannes Hübner and Heinrich Zschokke, which Dostoevsky had read in his youth. It is also noteworthy that Dostoevsky – unlike Turgenev and Tolstoy – was not aware of contemporary German-language literature (Raabe, Fontane, Storm and others). His enthusiasm was directed at Romanticism and Classicism, especially Schiller and E.T.A. Hoffmann. The contextualization of Russian cultural history provides for the aha effect here: "In the 19th century, Schiller had long been integrated into Russian literary life [...] Schiller belonged to the internal Russian intellectual discourse" [Im 19. Jahrhundert war Schiller längst in das russische literarische Leben integriert worden [...] Schiller gehörte zum innerrussischen intellektuellen Diskurs; p. 123].

In interpreting *Igrok* [The Gambler], the only one of Dostoevsky's novels to be set outside Russia, Kluge focuses on the elements of play – as an outgrowth of passion that does not lead to freedom – love (or lack thereof), and national characters or Westernization, to which the grandmother alone is not subject. Using the lesser-known text *Vechny muzh* [The Eternal Husband], Kluge illustrates that Dostoevsky did not always and exclusively rely on polyphonic narrative. This text as well as other works, for example *Igrok*, follow the classical forms, such as those known from Turgenev.

In the novel *Idiot*, Prince Myshkin is the titular character and thus appears to be the main hero, but according to Kluge he cannot be that, "as a result of the lack of intentional action" (p. 157), which is so irritating when reading the novel. From Dresden, Dostoevsky followed the Nechaev affair – Karakozov's unsuccessful assassination attempt on the tsar in 1866 had also troubled him – and decided to write a novel about it that had to function like a pamphlet. Kluge explores the historical background and parallels between the Shigalevshchina envisioned in the novel *Besy* and Bolshevism, and covers the various interpretations of the figure of Stavrogin, a controversial figure in research, spanning from readings as Dostoevsky's most terrifying to his most appealing character. Kluge's breakdown of Shatov's theory of religion, which proclaims Russians to be the god-bearing people, juxtaposed with Kirillov's atheism and the figure of the man-god, is illuminating.

The historical background of the novel *Podrostok* [The Adolescent] can be clearly seen in its publication history. Dostoevsky first offered the novel to Katkov for the journal *Russkij vestnik*. But Katkov had just arranged for Tolstoy's

Anna Karenina to be serialized, which forced Dostoevsky to turn to Nekrasov and the *Otechestvennye zapiski* [Patriotic Annals]. Kluge shows the adolescent Arkady between the positions represented by his biological father Versilov (weakness of the Russian nobility) and his adoptive father Makar Dolgorukij (“symbol of the past Old Russian pre-Petrine culture”; p. 205).

Kluge’s description of the publication history of *Dnevnik pisatelya* is informative as well. Dostoevsky first published his texts as a column in *Graždanin* [The Citizen] and terminated the collaboration when the journal pledged not to portray the performance of Baltic Russian Germans in a negative way. This did not go well with Dostoevsky’s views espoused in the diary, which he subsequently published as an independent journal. Kluge rightly describes this lucrative venture for Dostoevsky as a curiosity, since he was the editor and sole author in one person.

According to Kluge, the novel *Bratya Karamzovy* [The Brothers Karamazov] is a polyfunctional text in which, in addition to the brothers as main characters, the other characters also fulfill certain functions. He highlights as an achievement that, for example, the father Fyodor Karamazov is set as the incarnation of evil, but the portrayal still seems credible because Dostoevsky presents him “[...] as a quite everyday, even sentimental, trivial, but not unintelligent bourgeois” [als einen ganz alltäglichen, ja sentimental, trivialen aber nicht unintelligenten Spießler vorführt; p. 224].

Kluge’s character-centered treatment of the novel is followed by a detailed discussion of the “Grand Inquisitor” by Ivan Karamazov within the novel’s plot, thus emphasizing its special position. Kluge rejects the widespread but genre-typically inaccurate designation as a legend and sees the “Grand Inquisitor” “rather as a parable or simile” [eher als Parabel oder Gleichnis; p. 239]. In the social order designed by the Grand Inquisitor, Kluge sees the depiction of a totalitarian state.

In the final and also longest 14th chapter (pp. 247-292), Kluge identifies “the potential for actualization of Dostoevsky’s work, which has not been exhausted to this day” (p. 247) as key factor for the unbroken reception and the role of Dostoevsky’s writings as an intertextual point of reference. Kluge sees the Russian reception mainly as a battle of ideas that neglects the artistic aspects of Dostoevsky’s work (e.g. Dmitri Pisarev, Nikolai Mikhailovsky). While Dostoevsky was still read and discussed in the early Soviet Union (Mayakovsky, Lunacharsky), he was banned as reactionary during Stalinism. After relaxations during the Thaw period and afterwards, it is during the period of Perestroika and in post-Soviet times that the previously forbidden religious issues are addressed in detail. Kluge is concerned about the references to Dostoevsky’s “du-

bious political journalism”, by “certain nationalist and chauvinist circles” (p. 257).

Kluge takes a look at the reception in Poland and in the Balkans; regarding the reception in France, he refers, for example, to André Gide’s essays on Dostoevsky. In France, especially the alienation and deformation of the human being in Dostoevsky’s works had been emphasized. For the reception in Italy, in turn, French mediation was essential. Spanish, Portuguese, Brazilian and other Latin American authors such as Gabriel García Marquez refer to Dostoevsky. For the U.S. reception, Kluge makes a strong case for the criminological aspect: “Dostoevsky stands for the fascination by the depiction of murder” [Dostoevskij steht für die Darstellung des Mordes als Faszinosum; p. 268].

The German-speaking public paid little attention to Dostoevsky during his lifetime, but became enthusiastic about him from the 1880s onwards, when naturalism took hold. Then, in the 20th century, Dostoevsky’s novels corresponded to the emerging “cultural stereotypes of Russia as the barbaric, savage, unpredictable, uncivilized, and uncontrollable people in the East who were – and still are – perceived as both a threat and a renewal” [kulturellen Stereotypen von Russland als dem barbarischen, wilden, unberechenbaren, unzivilisierten und unbeherrschbaren Volk im Osten, das als Bedrohung und Erneuerung zugleich empfunden wurde, – und noch wird; p. 275]. Separate sections are devoted to Stefan Zweig’s, Hermann Hesse’s, and Thomas Mann’s engagement with Dostoevsky. Horst Bienek even promised “Dostoevsky for everyone” (Dostojewski für alle) and compiled an anthology with this title in 1981, the year of the 100th anniversary of Dostoevsky’s death.

The fact that the spelling in the title – Dostojevskij - differs from the version in the text – mostly Dostoevskij, in the preface also Dostoevski and Dostojewski – is irritating at first, but is explained in the section “Notes on scientific transliteration”: In the continuous text, the transliteration is uniform; for the title, the “naturalized form for the name in German-speaking countries” is used (p. 11). The combination of biographical information, details on the works’ origins and the circumstances of their publications, as well as information on their plots and interpretations, is a successful concept for this overview volume. The numerous illustrations in each chapter loosen up the writing. In addition to the well-known paintings and photographs of Dostoevsky and his relatives, they show his fellow writers, members of the Petrashevsky circle, manuscript pages and monuments, but also 20th century writers who related to Dostoevsky.

Kluge’s introduction is primarily intended as an overview and orientation for Dostoevsky-loving readers in general. This may be connected with the fact that sources are not mentioned for all details. For example, Kluge makes the

statement, “Several eyewitnesses stated independently that Dostoevsky was unsettled and tossed and turned restlessly when Belinsky railed against Christianity and disparaged Christ” (p. 47). Who this was and where the statements are documented, Kluge does not say.

It is a pity that the final editing of the otherwise very carefully typeset volume apparently involved people without a good knowledge of the transliteration of Russian names and terms. Numerous transliterations are incorrect. Instead of ‘Aleksej’ one finds ‘Alekseij’ almost throughout, instead of ‘*Russkij vestnik*’ the journal is titled ‘*Ruskij vestnik*’. Perhaps the more common Duden transliteration would have been more appropriate.

Kluge draws from his decades of work on Russian literature and quotes from his own publications. Thus, his Turgenev expertise, evidenced in the book *Ivan S. Turgenev – Writing between Hope and Renunciation* [Ivan S. Turgenev – Dichtung zwischen Hoffnung und Entsagung, 1992], was naturally helpful to the volume. Kluge’s other works include *F.M. Dostoevsky and Music* [F.M. Dostojewskij und die Musik, 2001], “Life is More than the Meaning of Life: ‘The Brothers Karamazov’” [Das Leben ist mehr als der Sinn des Lebens: ‚Die Brüder Karamasov‘], 1998, in the volume *F.M. Dostoevsky – Poet, Thinker, Visionary* [F.M. Dostojewski – Dichter, Denker, Visionär], edited by him in cooperation with Heinz Setzer and Ludolf Müller) or *Zamjatin’s We and Dostoevsky’s Grand Inquisitor – on the Relationship between Individual Freedom and Social Responsibility* (Zamjatin’s *Wir* und Dostoevskij’s *Großinquisitor* – zum Verhältnis von individueller Freiheit und sozialer Verantwortung, 1987). However, the volume contains newly compiled material and is thus worth reading even if the aforementioned contributions are familiar. Occasionally Kluge names the researchers to whom he refers in the text. Thus he draws on works by Rudolf Neuhäuser and Viktor Shklovsky. Furthermore, Ludolf Müller, Hort-Jürgen Gerigk, Małgorzata Świdarska, Regine Nohejl and others are cited.

The volume has the advantage that it deals with almost all of Dostoevsky’s individual texts and thus offers a compact overview of the writer’s oeuvre. The three-part index consists of name and subject indexes as well as the section “Dostoevskij’s works”, which makes it possible to look up the explanations of individual titles. Thus, Kluge offers what Bienek promised: Dostoevsky for everyone.

Yvonne Pörzgen

NEWS

НОВОСТИ

**NEWS FROM ARGENTINA:
ТРЕТЬИ НАЦИОНАЛЬНЫЕ СЛАВЯНСКИЕ ЧТЕНИЯ**

26 и 27 августа 2022 г. состоялись Третьи национальные славянские чтения, организованные совместно Аргентинским Обществом Достоевского, Культурным центром кооперации и Кафедрой славянских литератур факультета философии и словесности Университета Буэнос-Айреса. Так же как и в предыдущие Чтения, в нынешних Чтениях приняло участие большое число докладчиков с самыми разнообразными темами.

Среди выступающих были студенты и специалисты из разных стран Латинской Америки, из Испании, Польши и России.

Темы секций были следующие:

- ☛ Национальные литературы и их восприятие
- ☛ Компаративистика
- ☛ История, культура и политика славянских стран
- ☛ Состояние византийских и славянских исследований в Аргентине
- ☛ Проблемы перевода со славянских языков
- ☛ Языковые и дидактические проблемы славянских языков в Аргентине
- ☛ Искусство (музыка, живопись, кинематография, и т. д.) в славянских странах

Помимо работы в секциях, в Чтения были включены беседы об Андрее Тарковском и Велимире Хлебникове, презентации книг и декламация поэзии.

Александр Гонсалес
Аргентинское Общество Достоевского

NORTH AMERICAN DOSTOEVSKY SOCIETY NEWS

2022 has also been a busy year for the North American Dostoevsky Society. We co-hosted two virtual talks and two round tables, one virtual and one at a conference. In February, Vadim Shneyder, Associate Professor of Russian Literature at the University of California-Los Angeles, gave a virtual talk co-hosted by NADS and the University of British Columbia, entitled: “Dostoevsky’s Capitalist Realism, or Why Money Doesn’t Burn in *The Idiot*”. In April we co-hosted, with the Harriman Institute of Columbia University, a book panel celebrating the publication by Academic Studies Press of *Dostoevsky’s Crime and Punishment: A Reader’s Guide*, by Deborah Martinsen, former President of NADS and IDS. A panel of Dostoevsky scholars discussed her wonderful new volume. We also organized a round table in Deborah’s memory at the Association of Scholars of Slavic, East European, and Eurasian Studies Conference in Chicago in November. In October, we co-hosted, with the University of Bristol, a virtual talk by Greta Matzner-Gore, Assistant Professor of Russian Literature at the University of Southern California, entitled “The Improbable Poetics of *Crime and Punishment*”. Recordings of these events can be found on the NADS YouTube here: <https://www.youtube.com/NorthAmericanDostoevskySociety>

We also hosted undergraduate and graduate essay contests during the year, which were judged in the summer. We had many strong entries, and the winner and runner-up of the graduate essay contest, Fiona Bell, and Daniel Schwartz, were invited to join our annual graduate research event, co-hosted by NADS, the University of Toronto, and University College London. In November they presented their papers together with Laura Hart and Anna Tropnikova. Kate Holland (University of Toronto) and Sarah Young (UCL) were chair and discussant. Information on the essay contest can be found here: <https://blogger-skaramazov.com/2022/08/09/nads-student-essay-contest-2022-winners/>

We also ran a blog series, Global Dostoevskys, on our blog, *The Bloggers Karamazov*. During 2022 we published eight blog entries on Dostoevsky’s global reception. These posts covered Dostoevsky’s popularity amongst African-American writers, amongst Francophone writers such as French-Vietnamese writer, Linda Lê, his early reception in Germany and his German translators’ ideas about race and nation, his engagement by Egyptian novelists, connections between Dostoevsky and Elena Ferrante, his reception in post-war France, and his translation and reception in India in Malayalam. We are continuing this series and invite further proposals. We are grateful to guest edi-

tors Melanie V. Jones, Christina Karakepeli, and Chloe Papadopoulos for their work curating the series. Global Dostoevskys can be found here: <https://bloggerskaramazov.com/tag/global-dostoevskys/>

Kate HOLLAND
NADS President

**NEWS FROM SPAIN:
О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИСПАНСКОГО ОБЩЕСТВА ДОСТОЕВСКОГО
2021-2022 гг.**

Для Испанского Общества Достоевского (ИОД) двухсотлетие со дня рождения Достоевского в 2021 г. стало особенным событием, которое послужило не только для проведения мероприятий среди коллег из разных регионов страны, но и для укрепления и расширения его деятельности по распространению его творчества. В этой связи стоит вспомнить курсы, посвященные жизни и творчеству Достоевского, а также международные конгрессы, проведенные в Гранаде и Барселоне (подробный отчет об этом можно прочитать в [Estudios Dostoievski](#)).

В этом, 2022 году, когда исполняется 150 лет со дня публикации *Бесов*, ИОД приняло участие в монографии журнала [Estudios Dostoievski](#), посвященной этому роману. Кроме того, для второго выпуска этого испанского журнала, занимающегося академическим изучением творчества русского писателя, ИОД участвует в переводе и издании на испанском языке неопубликованных текстов советского исследователя Леонида Гроссмана, а также в публикации исследования о восприятии Гроссмана в испаноязычном культурном мире.

С другой стороны, ИОД имело честь участвовать в лице своего президента Жорди Морильяса в ежегодном конгрессе немецких славистов ([14. Deutscher Slavistiktag 2022](#)), организованном в этом году Бохумским университетом, с докладом о Достоевском и Украине.

В 2023 году ИОД предстоит провести ряд научных мероприятий в различных испанских университетах, а также принять участие в симпозиуме МОД в Японии. Не менее важным будет его сотрудничество в подготовке следующих выпусков *Estudios Dostoievski*.

Обо всех этих мероприятиях мы сообщим, однако, в следующем номере журнала *Dostoevsky Studies*.

Жорди Морильяс
Президент ИОД

**CELEBRATION OF THE WINNERS OF THE FIRST
INTERNATIONAL DOSTOEVSKY SOCIETY “5-MINUTES DEMONS”,
SPONSORED BY THE IDS, WITH THE SUPPORT
OF THE XVIII IDS SYMPOSIUM JAPANESE ORGANIZING COMMITTEE
(NOVEMBER 19TH 2022)**

Мы (МОД) объявили конкурс 5-минутных видео любого жанра по мотивам романа Достоевского *Бесы*, которому исполняется 150 лет в этом и прошлом году. We (IDS) asked for submissions of 5-minute videos of any genre relating to Dostoevsky’s novel *Demons/Possessed/Devils*, which celebrates its 150th anniversary this year and last.

Videos came from all over the world. We were delighted with the quality and variety of the videos we received. Be sure to watch all the movies on our new IDS YouTube channel:

https://www.youtube.com/watch?v=sqO_NrcYQP-M&list=PL9-O5dnoWKsIslz3komLiJAo3CaBQT8pm

Мы получили видео из всего мира, и восхищены всеми ими, их качеством и разнообразием. Благодарим всех за замечательные работы. Пожалуйста, посмотрите все видео на нашем новом канале YouTube МОД:

https://www.youtube.com/watch?v=sqO_NrcYQP-M&list=PL9-O5dnoWKsIslz3komLiJAo3CaBQT8pm

The videos were all very different, creative and distinctive in their own way. We loved the variety, and were very impressed with the student films, and the richness and depth of their interpretations of Dostoevsky’s great novel. Они были очень своеобразными, интересными, и все отражали дух романа Достоевского уникальным образом. Нам особенно понравились студенческие фильмы!

We on the IDS board want to offer our sincerest thanks for all the amazing films. We are sorry that we could not offer prizes to them all, and it was very very difficult to pick our three finalists. Everyone who submitted a video – not just the finalists – will receive a certificate and a free one-year membership in IDS, and we hope you will continue to continue to read Dostoevsky and to continue your Dostoevsky-related filmmaking and creative interpretations.

От имени Совета директоров МОД, Я искренне благодарю всех авторов фильмов, которые так обрадовали нас. Мы очень сожалеем, что не смогли наградить все фильмы. Было очень трудно выбрать победителей!

Все (не только наши финалисты) получат бесплатное членство в МОД в течение одного года, и сертификат. Мы надеемся, что все Вы будете продолжать читать Достоевского, и продолжать Вашу творческую деятельность.

We had three finalists, and one of them won the grand prize. The finalists all won a cash prize: \$500 each to the two finalists, \$1000 to our grand prize winner. Note that we could not award a grand prize to films that went over five minutes. У нас были три финалиста; один из них получил Гран-при. Первые два финалиста получили каждый \$500. Победитель Гран-при получил \$1000. Заметьте, что мы не смогли дать Гран-при фильмам, которые превысили наш пятиминутный предел.

Three of our IDS representatives presented the films. Трое представителей МОД представили фильмы.

Ljudmil Dimitrov, our colleague, Regional Coordinator from Bulgaria, introduced our first finalist, *Matryosha's Song*, by Ivan Dobchev, Dimitar Sardzhev, and Kiril Prodanov, from Bulgaria. Людмил Димитров, наш коллега, Региональный Координатор из Болгарии, представил первое видео, *Песню Матрешки* Ивана Добчева, Димитара Сарджева, Кирила Проданова из Болгарии.

Второй финалист – *Буктрейлер «Бесы»*, Анны Дубровиной и Анастасии Журбы (Барнаул, Россия), был представлен Игорем Волгиным, членом Директива МОД. The second finalist was *Buktrejler «Besy»*, by Anna Dubrovina and Anastasiia Zhurba (Barnaul, Russia), introduced by Igor Volgin from our IDS Board.

Our third finalist, and the Grand Prize winner, was *Les Gents* by Dmytro Memari Fard (Dresden, Germany), introduced by Alejandro González. Наш третий финалист, и победитель Grand Prize, фильм *Les Gents*, Дмитро Мемари Фард (Дрезден, Германия).

We want to thank our generous sponsor, the Japanese Organizing committee for the XVIII IDS Symposium set for next August in Nagoya, Japan. Искренне благодарим нашего спонсора, японский оргкомитет 18-го Симпозиума МОД в Нагое, Япония (август 2023 г.).

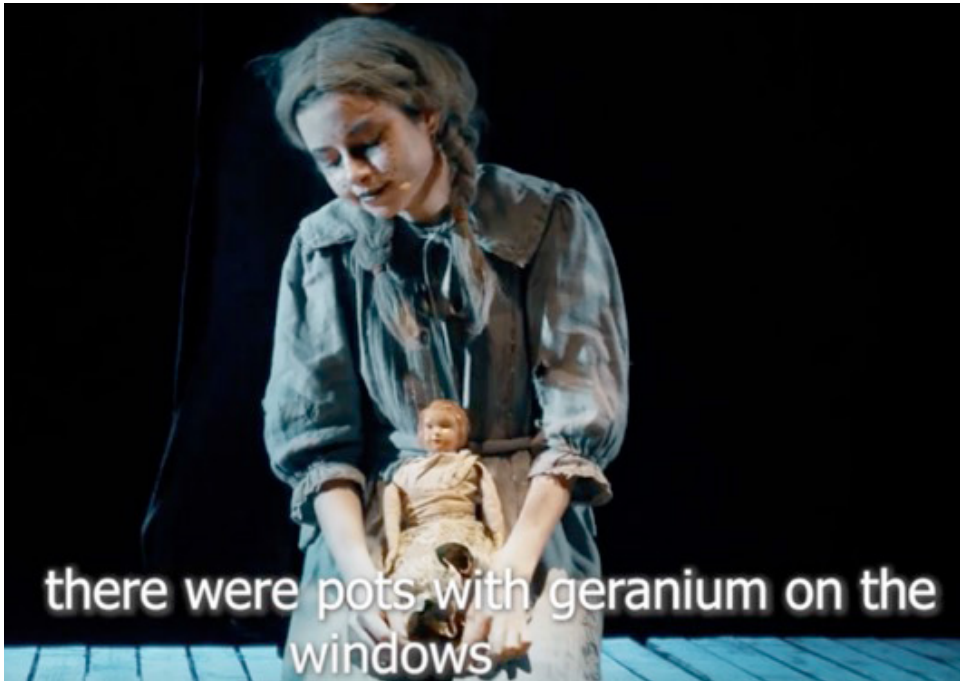
Carol APOLLONIO / Кэрол АПОЛЛОНИО
Председатель МОД / IDS President



Grand Prize Winner:

Les Gents

by Dmytro Memari Fard of Dresden, Germany



Finalist:

The Song of Matryosha

By Ivan Dobchev, Dimitar Sardzhev and Kiril Prodanov (Bulgaria)



Finalist:

Буктрейлер «Бесы». По мотивам романа Ф.М. Достоевского
By Anna Dubrovina & Anastasiya Zhurba
with Mathias Naundorf (Barnaul, Russia)

