

ドストエフスキーの宗教哲学的 探求における信仰・無信仰の問題

L. A. チューシナ

井尻良夫訳

ドストエフスキーの世界観は、現在もなお鋭いイデオロギー的論争・討議の対象である。このことは、この大作家の世界観的立場の矛盾性、内面の精神世界の極度の複雑性、芸術的思考や創作表現の形式の斬新性などを考慮すれば、容易に理解され得る。その上、彼をめぐって、無数の捏造、意図的歪曲、一面的評価や批評などが行われた。ここには、彼によって創られた相克する形象・イデーの豊富性を無視して、作家自身を予め設定された枠組みや観念図式のなかへ押し込もうとする意図がみられる。

西欧では、今日でもドストエフスキーの世界観の道標派的解釈が横行し、そのなかで、彼は、人間存在の意味・目的の問題に対する回答を宗教のなかで発見した、キリスト教信仰の使徒として描かれている。

当時、ドストエフスキーは、《キリストの使徒》、《偉大な神秘主義者》、《キリスト教形而上学の詩人》として喧伝された。その後、道標派や求神主義者は、彼の敬虔な宗教心、洞察力、人間存在の神秘的・超自然的深淵を垣間みる予言力などについての伝説を作り上げた。1929年から1936年にかけて、プラハで出版された《ドストエフスキーについて》(全三巻)のなかでも、彼の創作は、意図的に解釈されている。ここでは、彼は、キリスト教哲学的人間学の基礎を打ち立てた思想家として、また同時に、福音的真理を改めてこの世に告知した、キリストの布教師として取り扱われている。

ドストエフスキーをキリスト教信仰の正教的擁護者と考え、彼の作品から反抗的・抗神論的思索を除外し、彼の作品の世界的意義をキリスト教の伝道に限定しようとする意図は、笑止千万である。ポーランドのカトリック評論家マツケービチは次のように述べた：「ドストエフスキーの世界的意義は、彼が、福音に含まれている数々の問題に触れることによって、自己流の解釈を小説の形で表現し、聖書の現代風の解説者になったことにある」^①

現代のブルジョア観念論哲学者は、自己の観念に基づいてドストエフスキーの世界観を解釈している。人格主義者は、彼が人間、世界、神を人格主義的立場から眺めた思想家だと考え、実存主義者は、彼を実存主義の創始者の一人に数えている。実存主義哲学の宗教派の代表者（たとえば、ヤスパース）は、彼の創作の思想的ペースを、彼が宗教・信仰を人間存在の最高の真理として公言したことや、神・人間不死のイデーを社会の精神道徳的生活の唯一の有効な調節者として認知したことに求めた。また、無神論派の実存主義者は、彼の世界観的立場について別の解釈をしている。カミュは、「人間は神なしにいかにか生きるべきか」の問題をドストエフスキーが宗教に不利に解決したと、考えた。彼によれば、ドストエフスキーは、神を否定し、不条理な沈黙の世界に投げ出された人間の完全な孤独の姿を描き、不条理の世界で不条理に生きる個性を肯定している。カミュは、ドストエフスキーこそが、始めて人間存在の不条理性と、実在全体の無意味な悲劇性とを暴露したと、主張した。このように、カミュは、ドストエフスキーの世界観を「不条理のイデー」、すなわち自己の哲学の中心イデーの観点から解釈した。

ドストエフスキーを、ニーチェ的な警句・命令に傾倒し、強い個性の崇拝を提唱した思想家と考える解釈が、西欧でかなり流行している。この解釈を背景にして、彼は、「強い個性」・「善悪を超えた恣意」の賛美者、最高のキリスト教徳目（謙遜、自己卑下）を否定する思想家として描かれている。ルッカ、アルバン、ゲルマンなどのブルジョア文学者は、正にこのように、ドストエフスキーの創作を解釈しようとしている。

ドストエフスキーを、神をかたく信じて信仰のなかで最高の真理を会得した、謙遜にして賢明なキリスト者であるとする解釈は、つねに宗教賛美者によって利用され、しばしば聖職者の説教のなかで教訓的な事例として引用される。

しかし、一体、ドストエフスキーとは何者か。キリスト教の布教師か。《不条理の世界の詩人か。神の英知によって予め定められたかのように思われる《この世の姿》を、徹底的に拒否したヒューマニストか。信仰・無信仰に対する彼の真の態度は何か。——このテーマは、彼の世界観的構築のなかで、いかなる思想的意味を持っているか。

宗教・神、信仰・無信仰のテーマは、現実にはドストエフスキーの全創作に拭い去り難い刻印を押した。実在の決定的根拠の追求、絶対的真理や精神道徳的世界の不動の基盤を発見したい渴望こそは、ドストエフスキーの宗教哲学的探求のペーソスである。彼の全創作は、二者択一的世界観的座標の上を絶えず移動する、不断のダイアログであり、絶対的な道徳的世界観的真理の果てしない探究である。彼は、これを完成させることはできなかった。彼の世界観的座標は、極めて多様で、ダイナミックで、ポリフォニックである。彼は、人間やその存在をはかるための単一の尺度を持っていなかった。また、彼は、信仰・無信仰、宗教・無神論の問題においても、単一の尺度を持っていなかった。

ソビエト文学には、ドストエフスキーに関する多数の論究がある。それらの著者は、彼の思想的・世界観的・オリエンテーションの矛盾性・未完結性を追求し、彼の長所・短所を解明しようとしている。

この問題の本質を理解するために基本的な意味を持つものは、作家としてのドストエフスキーの芸術的形式・手法の特徴の会得である。彼は、新しいタイプの小説—哲学的悲劇小説—の創始者＝天才的改革者である。彼の作品のなかでは、イデーの相剋が、ドラマ的葛藤の基礎をなし、人間存在の飛躍性・破滅性を反映している。彼は思想家＝芸術家であった。彼は、その上、ダイアログ的相互作用やイデーの相剋を解明する技術において、世界文学に比類のない

イデーの芸術家であった。ドネープロフの指摘によれば、《ドストエフスキーにおいて、イデーとは、個性の一部分であって、人間最高の目的に関係するものである》。⑩

ドストエフスキーにおいて、究極的真理であるイデー—モノローグ的な作家の《真実》—を発見することは、困難である。このことは、彼の詩学の特徴—哲学小説のポリフォニズム—と本質的に一致する。バフチンの指摘によれば、小説の材料を中心テーマのまわりに集中する芸術的手法は、ドストエフスキーにとって無縁のものであった。逆に、彼は、小説のテーマ・プロットを独自の道徳的震央—両極化した、相剋するイデー—を中心にして、ダイアローグ的に構成する技術において、比類のない巨匠であった。しかし、バフチンの見解によれば、ドストエフスキーのダイアローグのなかには、議論を自己の方向に引っ張って行こうとする《ソクラテス》はいない。ドストエフスキーのダイアローグ的手法の、このような特徴は、彼が自己の作家的信条を適確に表現した究極的イデー—真理—を持たなかったことによって、容易に説明され得る。

ドストエフスキーによる“信仰・無信仰の問題”提起自体を検討すれば、ここでは、これら二つの対立する思想的世界観の方針—主人公の二者択一的立場—に具現された、相剋するイデーの衝突やダイアローグ的相互作用の存在が全く明白になる：イワン・カラマーゾフ、アリョーシャ・カラマードフ、ラスコーリニコフ、ソーニャ・マルメラードフ、ベルシーロフ、マカール・ドルゴルーコフ、キリーロフ、シャートフ、スタブローギンその他の主人公のイデーの衝突。

果して、ドストエフスキーの作家的信条を作品のなかで聞くことは、不可能だろうか。作家は、信者や無神論者を彼らの未解決の手におえない問題と衝突させ、自分自身は中立的立場を取っているのであろうか。もちろん、答は《否》である。しかし、信仰・無信仰の問題における彼の世界観的立場、作家的信条の解明は、複雑であり、今日でもなお多数の憶測、歪曲、捏造が行われている。

ドストエフスキーに対して観念論哲学者が行う歪曲は、作家の立場と主人公の立場とを短絡的に同一視することである：ベルジャーエフ、ゼンコーフスキー、プレトネフ、ヤスパース、マッケービチ、ラルアなど。彼らは、ドストエフスキーの作家的信条を、アリョーシャ・カラマーゾフ、長老ゾシマ、ムイシュキン公爵、ソーニャ・マルメラードワなどの立場と同一視した。ドストエフスキーを、隣人へのキリスト教的愛の賛美者—人間を取り巻く恐ろしい世界や社会悪に対する無条件の盲目的謙遜の賛美者—として解釈する人達についても、同じことが言い得る。

しかし、ドストエフスキーを敬虔なキリスト者と考えて、彼の創作のなかに神への反抗、《神の世界》の拒否、キリスト教的謙讓・《すべてのゆるし》の思想への反逆などが明確に表現されていることを無視する短絡的解釈ほど、間違った解釈はない。もちろん、主人公の思想が、その創作の時期におけるドストエフスキーの作家的信条をある程度表現していることは、事実である。しかし、それらの思想が、彼の作家的信条からかけ離れていることも事実である。また、それらは、アリョーシャ・カラマーゾフやムイシュキン公爵のような、一見同じ思想の持主と思われる主人公の内面世界できえも、その根底においては分裂しており、一致していない。その上、芸術家＝思想家としてのドストエフスキーの最も注目すべき特徴の一つは、個性の内面世界の未完結性・分裂性、人間の思想的ポリフォニズムなどを明示したことである。

信仰・無信仰は、ドストエフスキーにおいては伝統宗規的概念ではない。それは、哲学的人間学的意味を持ち、思想的世界観的内容を含み、多様なニュアンス・タイプの両極化した価値観である。《信仰》の持主は、ドストエフスキーの創作のなかで、複雑な、多種多様なタイプの行列を形成している：ここには、アリョーシャ・カラマーゾフの人間愛的信仰、長老ゾシマの謙遜にして賢明な信仰、マリヤ・レビャトキナの汎神論的信仰、マカール・ドルゴルーキーの素朴な道德屋的信仰、ソーニャ・マルメラードワの犠牲的・破滅的信仰、理神論と無神論との間を彷徨するベルシーロフの哲学的に精緻な独自の《信仰》

などがある。ドストエフスキーにおいては、無神論者のタイプも、また多種多様で、ポリフォニックである：イコンに向って唾を吐き、神を創った者は処罰されるべきだと考えた瀆神者カラマーゾフ老人、道德意識の低いスメルヂャコフ、陳腐な否定論者ラキーチン、自殺によって神と人間との不両立性を証明しようとした哲学的無神論者キリーロフ、無神論の哲学的立場を最も完全に深く表現した、高邁な抗神論的ヒューマニスト、イワン・カラマーゾフなど。

しかし、作家自身の信仰・無信仰に対する態度はどうか。どの主人公のなかに、作家の苦悩に満ちた宗教哲学的探求が、最も完全に形象化されているのか。宗教、神、信仰とは、彼にとっては何であったか。彼の信仰・無信仰の情緒心理的、哲学的世界観の根源は何か。

信仰・無信仰の《真実》のポリフォニズム、特にこれら二つの立場の不断の均衡—これこそが、ドストエフスキーの最も顕著な特徴であり、彼の苦悩に満ちた、究極的真理の探究を反映している。しかし、それらの真理は、後になって半真理か、または似非真理にすぎないことが判明した。ドストエフスキーの主人公の一人、無神論者キリーロフは語る：《神は生涯私を苦しめた》。このキリーロフの言葉は、《キリストの真理》が発見されたように思えた時でさえも、信仰・無信仰の問題において安らぎを見出せなかった作家自身の立場を暗示している。作家は、かつて一度も正真正銘の信者になったことはない。このことは、フォンビージナへの手紙からも明白である：《私は貴女に申し上げたい。私は時代の子です。私は、これまでも不信と懐疑の子でしたが、このことは死ぬまで変わらないでしょう。私にはわかっています。信じたい渴望が、私に何という恐ろしい苦悩を与えたことでしょう。それは今も同じです。この渴望が強まれば、それだけ反対の論拠も増えます。しかし、神は、時に私に完全な安らぎを与えてくれます。その時、私は、自分のなかに信仰のシンボルを発見します。そうすると、私にとって、すべてが明白で、神聖になります》。③

信じたい渴望の根源は何か。

ここでは、ドストエフスキーが、“人間の意識のなかに、宗教感情が天賦さ

れ、人間の魂に、神が宿っている”と主張する宗教賛美者の思想を拒否したことを、指摘する必要がある。彼は、“神が必要だ”という思想が人間の頭に忍び込んだことに疑いを懐き、“人間の意識が宗教を創った”と考えた。

反対の論拠に逆ってまでも神を信じたい渴望は、ドストエフスキーの現実に体験した宗教感情を圧倒した。それは、彼自身がしばしば《望ましきもの》を《現実的なもの》と考えたからである。このことは、フォンビージナへの手紙のなかの作家の告白と、崇拜の対象として神を選ぶ、高邁な懷疑論的傾向を持つ人物の性格描写との一致によって証明される。小説《未成年》のなかで、ベルシーロフについて語られている：《(このような人間から) 極端に熱心な信者が生れる。もっと正確に言えば、信じることを渴望する人間が、生れる。彼らは、渴望を信仰そのものと考えている》。^④ 信じたい渴望を信仰そのもの考えることは、ベルシーロフのみならず、《悪霊》のシャートフや作家自身についても言えることである。

シャートフとスタブローギンとの間のダイアローグは、興味深い。そこでは、後者が、神の存在を否定し、シャートフの神を信じたい渴望を嘲笑する。スタブローギンはグロテスクな揶揄を飛ばす：《兎からソースを作るために、兎が必要だ。神を信じるために、神が必要だ。……お教え下さい。あなたの兎は、攪まりましたか。それとも、まだ逃げ回っていますか。……あなたご自身は、神を信じますか。それとも、信じませんか》。^⑤ シャートフは答える：《わたしは……神を信じるだろう》。^⑥ この憶病な《だろう》は、作家自身の苦悩に満ちた体験を反映している。神の存在に対する懷疑・不信が、作家の信仰への道を遮った。

しかし、なぜ、ドストエフスキーは、これほどまでに神を信じることを渴望したか。彼のような、巨大な知的批判力を所有し、宗教問題に対して人道主義的懷疑論の傾向を持ち、精神構造からみても確固たる信仰への誘因が内在しているように思えない人間の、かかる渴望の心理学的・哲学的根源は何か。この根源が、先づ第一に彼の社会的世界観的立場、特にポリフォニックで、矛盾に

満ちた哲学的人間学的イデーに根ざしていることは、明白である。彼は、ブルジョア社会の仮借なき裁判官であり、貪慾、拜金思想、《人間は人間にとって狼である》という道德観などに対立する理想を探究した。したがって、作家が究極的に主張しようとした宗教的理想は、《ゆるし》・個人主義的モラルを基盤とするブルジョア的法律への反動であった。レーニンは述べた：《宗教は人間に理想を与える。人間に理想は必要であるが、それは、自然の理に適った理想であって、超自然的な理想ではない……》。⑦

ドストエフスキーの生活・創作の悲劇は、彼が幻想的・非現実的理想を選択して、破滅したことにある。ここにこそ、ドストエフスキーの精神道徳的破局、苦悩に満ちた思想的彷徨、人間を卑しめる現実との和解・忍従の、矛盾に満ちたアピール、このような現実への反逆などが深く根付いている。

芸術家＝思想家としてのドストエフスキーを悩ませた問題は、人間の問題である。これは、彼の創作の主要な中心問題であった。人間のなかで彼の興味を惹いたのは、人間存在の道徳的意味・目的の問題、精神道徳的自然現象としての homo sapiens の本質、霊魂不死の問題などである。彼の哲学的人間学的見解の核心は、二つの相反する根源—感情動物的・生物学的根源と精神道徳的根源—が、人間のなかで奇妙に恐ろしいほど結び合わされているということに帰する。それらは、激しい抗争の状態にあり、倫理面では、人間における善と悪との抗争、《神》と《悪魔》との抗争として現れる。善悪の抗争も、またドストエフスキーの一貫した、得意のテーマであった。それは、小説《カラマーゾフの兄弟》のなかで特に明瞭に展開された：ミーチャの感動的な言葉、イワンとアリョーシャとの論争、大審問官についての詩、ゾシマ長老の思索など。小説《カラマーゾフの兄弟》のなかで、人間について語られている：《そこで、兩岸が出会う。そこで、一切の矛盾が一緒に生活する。……そこで、悪魔が神と抗争する。ところで、抗争の場は、人間の心である》。⑧

人間が自己のなかに精神道徳的根源と感情動物的根源とを合わせて持っているという状況は、道徳的本性からみればアンビバレントであり、ドストエフス

キーの心に絶望・苦悩の感情を惹き起した。《一切の対立を収容し、二つの深淵一頭上にある最高の理想の深淵と足下にある最低の、悪臭の漂う頹廢の深淵一を一度に眺め得る》^⑨ 人間の本性的能力が、ドストエフスキーを驚愕させた。精神的・感情的現象としての人間の秘密・謎は、作家の考えによれば、善悪の抗争の面に集中している。

しかし、いずれが、人間のなかで優位を占めているか。ドストエフスキーは、つねに人間の自然感情的根源と悪とを同一視する傾向にあったのか。この問題において、彼は、人間の精神的・感情的能力をはかる単一の尺度を知らなかった。自然感情的根源を示すために、彼は、しばしば《動物性》の概念を使用して、人間の肉慾的本能や低俗な慾望、《人間の魂の動物的内面》を表現しようとした。

しかし、人間とその本性的能力は、ドストエフスキーにおいては、単純なものではなく、《動物性》の概念によって汲み尽くし得ないものであった。ドストエフスキーにおいては、善の本性的能力—人間本性に深く刻み込まれた、精神道徳的根源の不動の基盤—も、またそれに劣らず明瞭に示されている。シーモノフの指摘によれば、作家は、人間本性そのものの弁証法的二元論に支点を求めている：《人間の善の不滅性こそが、作家の大きな希望であり、またそれは、人間本性の苦しい、困難な、緩慢な〈生活上の発展過程〉のなかで、自己修養をするための槓杆の土台でもある》^⑩

全人類的モラルの不動の基盤の無視、人間と人間とを結び付けている絆の破棄、内在する人間的なものの圧殺などの行為を、処罰をうけずに実行することの不可能性が、小説《罪と罰》のラスコーリニコフの形象のイデー的パーソナスである。この小説のなかで、作家は、人間の道徳的根源力の解明を、宗教・神にではなく、人間本性に依拠して行っている。

しかし、作家は、人間の《動物性》のなかにしばしば恐ろしい、時には抑え難い力を見て、それに社会的・世界的悪のランクを与えた。人間本性に潜んでいるように思える、この恐ろしい力—人間の抑え難い低劣な慾望の《恣意》—

を抑制するためにこそ、《偉大なイデー》—個人や社会の精神道徳的生活の《最高の規制律》としての《神・靈魂不死のイデー》—が必要であると、ドストエフスキーは考えた。

宗教信仰の道徳的価値を論証しようとする試みが、最も明確に表現されているのは、《神がなければ、すべては許される》^⑩ というドストエフスキーの言葉である。彼は、“神や死後の報いに対する信仰がなければ、また《地獄の苦しみ》に対する恐怖がなければ、人間は、自己の抑え難い慾望や本能を抑制できず、道徳的恣意をほしいままにして、《不道徳な動物》となるであろう”という間違った考えを持っていた。《悪霊》のなかでシャートフがスタブローギンを非難しているように、神を信じない人間の魂の道徳的カオスは、淫蕩な動物的行為と《人類のために生命を犠牲にするような献身的行為》との間に美的差異を認めないところまで行きつく。

したがって、宗教は、ドストエフスキーにおいては、人間と人間との関係の《聖なる調節者》としての役割を果たすと同時に、人間の意識のなかに道徳律を持ち込む。宗教は、人間が《一つの蟻塚に安住すること》を援助する、最も有効な手段であると考えられている。ドストエフスキーの神は、先づ第一にモラルの神である。その必要性は、彼が、個人と社会との関係を調節する、有効な機関を他に発見し得なかったこと、資本主義社会のもとではこの関係が毀損されていることを理解したこと、人間を一面的に描写して、その道徳的可能性を過小評価したことなどから生じる。

ドストエフスキーの定式—《神がなければ、すべては許される》—は、モラルと宗教との不分離性についての古い偏見を強化するために、宗教賛美者によって盛んに利用されている。作家の、矛盾に満ちた複雑な世界観を無視して、この定式をみれば、これが、彼の信条であるかのような印象をうけるだろう。しかし、事實は、彼は、宗教の擁護者であると同時に、首尾一貫性に欠けるが、洞察力に富む批判者でもあった。

キリスト教やキリスト教道徳の主要なイデーに対する作家の態度は、矛盾に

満ちたものであり、「決して明確なものではなかった。キリスト教の道徳的世界観的教義は、彼のなかに、道徳的憤怒を惹き起すと同時に、それが実践的に無価値であるという考えを植え付けた。彼は、《世界は悪の上に横たわっている》というキリスト教の言葉を断固拒否し、原罪や人間の原初的・道徳的頽廢についてのキリスト教教義に反対し、地上に理性的生活を築く可能性や人類の幸福な、罪なき幼年時代についての、極めて人道主義的なイデーを提唱した。

人間の道徳的向上の可能性への作家の信仰は、《とるにたらぬ人間》、《虐げられし人々》への愛から出発した。彼は、拜金思想が支配する社会における《とるにたらぬ人間》の生活を描写しながら、人間生活の道徳的歪みの原因を社会条件非人間的待遇に求めた。

しかし、キリスト教徳目の全能性・道徳的有効性・道徳的価値や人格の理想としてのキリスト自身に対するドストエフスキーの信仰は、絶えず懐疑にさらされ、不動のものではなかった。彼は、この理想の具現—キリストの教え通りの生活—こそが、キリストの天国であり、人間生活の目的であり、《自我》の消滅であると考えた。それは、この目的が達成された時、《向上すること—理想が墮落する度毎に内省し、闘争し、達成すること—の必要はなくなるだろう。……多分、生活する必要もなくなるだろう。……しかも、私の考えでは、もし目的の達成と同時にすべてが消滅するとなれば、もし目的の達成後に人間生活がなくなるとすれば、この偉大な目的の達成そのものが無意味となる》からである。^⑩ここに、《キリストの理想》の、生活上の意味・価値に関する作家の《思想の分裂性》がみられ、キリスト教倫理に対する《pro》・《contra》の不整の声がきかれる。作家は、福音書の理想やキリストの戒律の法外性・実行不可能性・非実践性を断固として主張し、それらが、彷徨する、弱い人間の本性に合致しないことを指摘した：《キリストの戒律にしたがって、自己を愛する如く人を愛することは、不可能である。地上では、掟が、個々の人間を結びつける。自我が、これを妨害する。……それは、人間が自己の本性に反する

理想を志向するものだからである》。⑬

ドストエフスキーの創作は、作家が、争う余地のない理想—先づ第一に宗教的理想—を最終的に選択したと断定し得る根拠を与えるものではない。彼によって提起された問題—《人間は神なしにいかにかに生きるべきか》—の道徳的側面は、小説《カラマーゾフの兄弟》のなかで最も鋭く示され、そのなかに、彼独自の矛盾した錯綜性・二律背反性・ポリフォニズムが発見される。一般に、この問題の解決に際して、彼が、宗教賛美者の主張するような、絶対的・究極的な、完全な決定を下した事実はない。彼は、むしろ、平等の二者択一的立場を提起し、質問し、議論している。

そのうちの一つは、《偉大なイデー》—神と“死後の報い”—なしに人類が蟻塚的生活を構築することの可能性に対する不信である。しかし、小説《カラマーゾフの兄弟》のなかには、もう一つ別の、それと弁証法的に対立する立場がある。それは、イワン・カラマーゾフの幻覚のなかで展開される：《ひとたび人類が一人残らず神を否定してしまえば（この時代は地理学的時代区分に並行してやってくると信じているが）、これまでの世界観、主にこれまでの道徳は、すべて消滅し、人喰いの行為がなくとも、自然に、まったく新しいものが生れてくる。人間は、団結して、人生から受け取れる限りのものを受け取るだろう。それは、ただこの世の幸福と喜びのためだ。人間は、神の如き、タイタンの如き誇りの精神の持主となり、神人が、出現する。人間は、刻々と際限なく自然を克服することによって、これまでの天の愉楽に代わり得る程の、高邁な愉楽を感じる。すべての人間は、自分が復活することなく消滅することを知り、神の如く誇り高く、平静に死を迎える。人間は、自尊心から人生が瞬時であることを悔やむ愚かさを知り、一切の報酬なしに兄弟を慈しむ》。⑭

ドストエフスキーは、人間の《恣意》・《動物性》を抑制する宗教的拘束がなくとも、人間・人類の道徳生活が向上し得ると考えた。小説《未成年》のなかで、彼は、宗教・神の喪失を悲観しながらも、無神論的人類の姿を興味深く描写した。それは、彼が、道徳生活を《聖なる調節者》なしに人間根源の上に

構築し得ると信じていたことを示している。ベルシーロフは、《未成年》とのダイアローグのなかで、自分は、大した信仰者ではないが、神のイデーを慕わないわけにはいかないし、また人間が神なしに生きる姿を想像することもできないと、語った。

ドストエフスキーは、《キリストの真理》以外に、《人間の真理》も知っていた。小説《カラマーゾフの兄弟》の草稿のなかに、定式—《神と霊魂不死がなければ、人間への愛もあり得ない》—¹⁶がある。作家は、この定式に対し、人間・人類への愛は《一切の報酬なしに》可能であり、この愛は地上の罰に対する《天国の報い》への恐怖とは無縁であるとの思想を展開した。彼は、人間が自律的・道徳的存在であると考えた。彼の倫理は、多くの《解説者》が主張するような、もっぱら神から出たものではなく、また宗教の枠内に完全に閉じ込められたものでもない。なるほど、彼は、キリスト教的愛・信仰のなかでの道徳的復活を訴えたが、これは、究極的真理ではなかった。それは、この訴えの上に、世界観的方向・イデー的ペーソスにおいて対立する、別の訴えが上乘せられているからである。これに関連して、次の事柄は、極めて重要な意味を持っている：作家は、ラスコーリニコフの道徳的復活の展望を描写しながら、主人公の個人主義が、《地獄の苦しみの恐怖》の前にではなく全人類的道徳律の前に敗退し、偉大な人間的愛が、主人公を新しい生活へ向って復活させると、断言している。

このように、道徳羈絆としての宗教の道徳的価値に関する作家自身の立場（特に、《神と“死後の報い”》のイデーの実効性に関する立場）は、思想的意味において統一体をなさず、両極化した観点の二律背反的抗争の様相を呈している。しかし、彼は、人間存在や《神の世の秩序》の道徳的意味・目的を説明する《思想体系》としての宗教の世界観的価値を、最も透徹した宗教批判者の一人として、追求した。彼の批判によって、最高の《實在》—根源的・超自然的道徳律としての“主なる神”—のイデーそのものが、道徳的意味を失った。

神のイデーの不備—《至善にして全智全能の神》と《世俗の悪や苦悩する人間》との不両立性—を、ドストエフスキーは、彼の創作のなかで見事に解明した。臨終のカテリーナ・イワーノブナ（《罪と罰》）の口から、公正にして慈悲深いはずの神への不信の叫び、神が人間の悪・受難を容認することに対する瀆神的非難の叫びが飛び出した。短編《クリスマスの夜の少年とキリスト》のなかで、幼い孤児の受難を眼前にした時の、キリスト教的愛の無力・虚偽が示された。飽食した金持ち連中にののしられ、邪険にことわられた空腹の少年が、クリスマスの夜に路傍で凍死しかかっていた時、臨終の夢のなかで幸福の幻—《キリストのクリスマスツリー》—をみた。それは、虐げられ辱しめられた、貧しい少年にとって幻想的な慰めであった。《神の世の秩序》を公正に暴露した、この短編の告発的 ペーソスは、作家の温順・謙遜・《すべてのゆるし》の訴えよりもはるかに強烈である。

小説《カラマーゾフの兄弟》のなかで、作家の抗神論的ヒューマニズムは、はげしい道徳的憤怒に燃えて、キリスト教的愛や全調和のイデーに挑戦した。彼は、イワン・カラマーゾフの口を借りて、將軍の命令で犬に噛殺された子供の母親と犯罪者との《和解》の思想を、痛烈に拒否した。彼は、人間と悪との和解、犯罪者に対する犠牲者の《すべてをゆるす》愛が、道徳的に奇形な、グロテスクなイデーであると考えた。道徳感情は、《すべてのゆるし》に満足せず、母親の眼前で息子を殺した犯人の処罰を要求する。人間の受難と涙、罪なき子供の苦痛がしみ込んだ地上で、《すべてをゆるす》愛は、不可能であり、存在し得ない。《すべてをゆるす》愛のイデーに対する辱しめられた道徳感情の憤怒は、極めて大きく、作家の言葉によれば、《天地の大異変》^⑩ が発生する程である。

至幸と受難、善と悪とのバランスを《巧みに》とりながら、それらを最高の調和のなかで結び付けているかのように思える神の、グロテスクな形象を、ドストエフスキーは、神と世俗との二律背反性を暴露することによって示した。この調和の不吉な不道徳的意味は、キリスト教教義によれば、人間の理解が遠

く及ばないものであらねばならない。作家は、どのような弁神論も神のイデーを正当化することができないことを示した。それは、神のイデーが、人間理性や道徳感情の裁きに際して、申し開きをすることができないからである。作家の宗教哲学的考察によれば、世界観的問題を思考・提起し得る人間の意識は、神のイデーと決して和解することはできない。そこでは、善悪の境界も、神の至善と悪魔の畏との区別も消滅してしまうことになる。

ドストエフスキーのイデー、特にその無神論的内容は、反駁し難い力を持って神の存在に関する神学的証明を論破する。この証明は、《合目的的に見事に構築された世界》についての主張から、至善にして賢明な創造主の《存在仮定の必要性》についての結論に至るまでの論理的追求に基づくものである。彼は、自己の苦悩に満ちた思索を通して、逆に、《この世の姿》が、宇宙の全能者—人間運命の善なる決定者=創造主—の合目的的活動の不在を証明する《悪魔の笑劇》であると、主張した。

イワン・カラマーゾフの無神論思想、《神によって創められた》世界の拒否は、作家やその主人公—《キリストの真理》の賛美者—によって反駁された事実がなく、むしろ作家の日記や手紙のなかで擁護すらされている。キリストに向けられた、反キリストの次の言葉は、無神論的内容を含んでいる：《飢餓・迫害のために人間よりはむしろ動物に似ている、零落した貧しい人間のところへ行って、飢えた人間に罪からの自制、謙遜、純潔を説教するよりも、むしろ彼らに食糧を与える方が、先決ではないのか。この方が、より人間的である》^⑩

このように、作家は、飢えた生活困窮者に謙遜や《すべてのゆるし》を呼びかける宗教的説教が反人道的であり、その反人道主義は社会悪の存在を正当化することに現れていると、結論する。《反対の論拠》が生じ、不信が作家を支配した、苦悩に満ちた思索の時期に、彼は、キリーロフの口を通して語った：《私にとっては、神不在のイデーにまさるものはない。私には、人間の歴史がある。人間はただ神をこしらえ上げたにすぎない》。^⑪

作家が神やこの世の秩序を理解できなかったことは、彼がキリスト教信仰のシンボルを神聖且つ明瞭に作り上げた時でさえ、彼の精神世界に悲劇的不調和を持ち込んだ。彼の抗神的反逆のなかで鳴り響く拒否の叫びは、極めて大きく、打ち消し難いために、ベルチャーエフ、メレシコフスキー、ゼンコフスキー、ロスキーなどの《解説者》も、これを無視できなかった。

宗教・神・霊魂不死への信仰の真理性の否定は、《大審問官》についての詩のなかにも含まれている。ここでは、宗教は、一切の人間の慾望を社会道徳的に抑制するために必要な《壮麗なペテン》—有益な幻想—の如く解釈されている。最も賢明な人間だけが、宗教は《よぎないペテン》であるという大秘密を知っている。彼らは、この秘密を知ることによって受けねばならぬ苦しみを、自己に課している。作家は、《大審問官》の口を通して、宗教はペテンであるが、人間は無力で、背徳的で、つまらぬもので、その上、反逆者でもあるから、このペテンがなければ、自己の恣意を抑制できないと、公言した。ここでは、神や死後の至幸至福を信じた人間についての言葉が、悲しげにきこえる。《大審問官》は、宗教に欺かれた人間について語る：《彼らは、汝のために静かに死んで行く。棺のむこうには、死以外に何もない》。^⑩

《創作ノート》の次の告白は、極めて重要な意味を持っている：《汚らわしい奴らが、出来損いの、頑迷な神への信仰で私を苦しめます。これらの間抜けどもは、《大審問官》やその前の章で述べたような、神の否定を夢想もしなかったことだろう。……愚か者（狂信者）のようには、私は神を信じない。彼らの愚かな本性には、私のこんな力強い否定は、全く意外であろう。彼らも、私を見習うべきだが》。^⑪

ドストエフスキーの考えによれば、一般に、神は存在するのか。それとも、神は壮麗なペテン、生きるために必要な幻想にすぎないのか。1870年に彼はマイコフに手紙を書いた：《主要な問題は……私が生涯苦しんだことなんだが……“神の存在”である》。^⑫ 精神的に特に作家に近い主人公たちも、これと同じ問題に苦しんだ。彼らは、神の存在が信じられなかった故に、苦しんだ。フォンビ

ージナへの手紙が、この問題にある程度の回答を与えた：「もし誰かがキリストは真理のそとにいることを証明したとしても、また、もし現実に真理がキリストのそとにあったとしても、私は真理よりもキリストとともにありたい」²²

道徳羈絆としての機能を別にすれば、一体、何が作家を宗教へ魅きつけたのか。なぜ、かくも勇敢な真理探究者、熱烈な真理の渴仰者でもあるドストエフスキーが、神の幻想的価値をよしとするのか。

ドストエフスキーにとって、神・信仰は、道徳羈絆であると同時に、迷える、受難の人間の心理的支柱—絶対的理想=権威—でもあるところに問題が生じる。また、これは、彼にとって、人間意識の精神道徳的苦痛や理想に対する人間の憂悶を癒やす「一種の麻薬」でもある。このことについて、作家の次の言葉は、極めて重要な意味を持っている：「もし人間に苦悶があるならば、人間にとって、キリストは必要であり、必要となるだろう……」²³ 彼の考えによれば、神は、人間の受難、死の恐怖、孤独の憂愁からの手頃な避難所として必要である。神は、「死の恐怖の痛み」である。作家は、この定式のなかで、神を、「跡形もなく消滅することに対する恐怖」を鎮めるために人間が作り上げた「意識の幻想」として、描写した。

ドストエフスキーの作品のなかで、恐怖は、一連の否定的情緒を内包する心理現象として、また人間を抑圧する多様な力として働いている。これは、死への恐怖、社会生活の不羈奔放な法則への恐怖、社会生活の不備—大理想の欠落—への恐怖、全存在の苛酷な法則への恐怖などである。

作家は、宗教を、建設的な情緒心理力として、人間生活を理想・意義で幻想的に満たす精神的慰めとして、人間を高尚且つ優雅にする要因として描いている。彼は感動する：「このような思想—神の必要性の思想—が、人間のような、野蛮で邪悪な動物の頭脳に忍び込んだことは、正に驚くべきことだ。この思想は、それ程神聖で、感動的で、至賢で、その上、人間の誇りでもある」²⁴

ドストエフスキーは、宗教が人間の魂の要求を満足させることができると考えて、このなかに神への信仰の論拠を発見した。彼は、神の存在の幻想性につ

いての思想を容認すると同時に、それが仮に有益且つ高尚なペテンであったとしても、《キリストとともにある》ことをよしとした。しかし、作家の主観的願望に逆って、絶えず反論が、宗教賛美論に上乘せされた。彼の意見は、再び《pro》・《contra》に二分される。個性的色彩の強い作品の一つ、悲劇小説《おとなしい女》は、いかに作家が宗教を絶対的価値、《人間意識のあらゆる苦痛の特効薬》として認めることを拒否したかを、証明した。そこには、“自殺した妻の死が、主人公の意識の闇黒の深淵に、宇宙の破局のように浮び上がり、その前では神も信仰も福音もすべてが無力である様”が描かれている。最愛の人間の死が、この動揺した魂に、満たし得ない、出口のない空洞をあける。主人公は叫ぶ：《諸君の習慣、諸君の風俗、諸君の生活、諸君の国家、諸君の信仰は私にとって何になるのか。……愚かなることよ！ おお、自然よ！ 人間は地上で孤独である—ここに不幸がある！……人間が存在するだけで、周囲は沈黙の世界だ—それが地上だ！……》。⑤ この小説のプロットは、《宗教的慰めを寄せ付けない、厳然たる実在法則》認知の悲劇的ペーソスや無神論的内容によって満たされている。

小説《悪霊》の資料のなかに、次の言葉がある：《彼はついにキリストの下に落着く。しかし、生活はつねに嵐と混乱のなかにある》。⑥これは、キリストが、狼狽した人間の魂に道德秩序を持ち込む能力に欠けていること、神への信仰が、かつて彼が熱烈に望んだ程の、またかつて彼の眼に映じた程の強固な心理的安全装置ではないことを、意味する。ドストエフスキーの主人公の一人、ムイシュキン公爵は、自己のキリスト教的愛によって世界を救い得ず、逆に発狂する。いかなる宗教も、迫りくるカタストロフを回避できない。道德的世界観的目標としての信仰・無信仰の精神病理学的結合が、イワン・カラマードフをも精神的破滅へと導く。小説《悪霊》のキリーロフにとって、神か人間かの二律背反は、深刻な内面的葛藤の原因であり、その結果、主人公は、現実と空想的観念との接点でバランスをとりながら、最後に自殺する。

このように、作家の意図に反して、宗教信仰は、彼の作品のなかで、主とし

心理過程の安全装置としてではなく、個々の人間の深刻な道徳的葛藤、心理的ストレス、その他の精神的苦痛の原因として示されている。彼の全創作は、作家が平穏な信仰の喜びには無縁であったこと、彼の複雑な宗教哲学的観念がその深刻な内面的分裂性を刺戟したこと、彼の説教が単なるキリスト教信仰の説教ではなく、相反する観点の説教であったことなどを的確に示している。ツワイクの指摘によれば、ドストエフスキーは、《神を必要としているが、発見できない。時に彼は、自分がエクスタシーのなかで神に到達したように思うことがある一と、再び拒否の要求が彼を地上へ引き戻すのだ》²⁷ ベルシーロフの告白—《私が自己の信じている思想を記述し始めるとし給え。殆んどいつもそうなんだが、記述の終りになると、それまで記述したことが信じられなくなるんだ》²⁸—は、作家自身や彼の思索の二律背反的本質を明確に反映しており、信仰と無信仰との間の不断の彷徨と完全に一致する。

《人間は謎である。それを解き明かさねばならない。それを解き明かすのに一生かかってとしても、時を無駄にしたとは言い給うな。私はこの謎を解きたい。それは、人間でありたいからだ》²⁹と、語ると同時に、彼は、人間の謎の解決こそが、人間の道徳的・本体論的本性の特質、実在の全総和のなかの人間の状態、人間存在の意味などの解明であり、また人間のなかの《永遠なるもの》・《移り変らないもの》の解明でもあると考えた。したがって、人間の死・不死の問題は、ドストエフスキーにとって特別の意味を持っている。それは、作家の宗教哲学的探究のなかへ絶えず割り込んでくる問題である。

ドストエフスキーにおいて、人間は、自己のなかで“強力且つ永遠なる魂”と、“灰となって朽ち果てる肉体の儚さ”とを結合させる。もし個人の不死がなければ、この“本質的に無限の存在”に先立つ“肉体”の終焉は、恐ろしくもあり、不合理でもある。死・不死についての思索のなかで、作家は、靈魂不死の保証を、神—キリスト—の存在のなかに発見しようとする。

この不死とは何か。ドストエフスキーに絶えず付きまとう、純粹且つ素朴な信仰への渴望にもかかわらず、彼は、死者の復活や死後の永遠の生活を信じる

ことはできない。彼は、人間や世界について余りにも多くのことを知っており、それだけに、彼の批判的根源は、余りにも強固である。彼は、自分自身の《自我》が、キリストの《自我》に変身し、そのなかで溶解してしまうだけのことだと考える。そこには、個人の不死はない。それは、人間のなかの個性的・唯一的なものは、すべて消滅し、普遍的・無人称的・無人格的なものになってしまうからだ。彼の張りつめた思索は、人間の地上的・現実的不死の論拠を探究すると同時に、宗教が寄生している《不死のイデーの現世的基盤》を解明しようとする。

哲学的エチュード《判決》のなかで、自殺者は《唯物論的解釈の自然》と論争する：《何の権利があって、同意なしに、“意識する私”を創ったのか。意識を持ち、多分苦しむだろう人間を。しかし、私は苦しみたくない。苦しむことに同意しなければならない理由が、どこにあるか。自然が、私の意識を通して私に調和を宣告する。人間の意識は、この宣告から宗教をこしらえた。“全調和に参加できないし、決して参加しないだろうし、その上、その意味すらも理解し得ないことがわかっている。この宣告に服従し、全調和のために受難を受け入れて暮して行くことに同意すべきだ”と、自然は私に命令します》。^⑩

しかし、不死の保証としての神が存在しなくとも、それでも生きる価値はあるのかと、ドストエフスキーは疑う。生活をその意味・目的で満たしてくれるはずの人間の不死—神なき不死—は、可能か。答は《然り》のように思われる。作家は考える：《人間は、死後、“すべて”が消滅すると言われている。私たちは、“すべて”ではないことを知っている。つまり、肉体的に子供を生める人間は、子供に自分の個性の一部を伝えることによって、道徳的に思い出を残す。……すなわち、自分の生前の、地上で生活した個性の一部が、人類の未来の発展に参加するのだ》。^⑪

したがって、作家は、地上的・現実的不死の保証が人間の不断の《いとなみ》であることも知っている。しかし、結局、彼はこの、自分にとって差し迫った問題の回答を発見することはできなかった。それは、《宗教的》不死も

《人間的》不死も、個性的・唯一的不反復性のなかに人間的《自我》が永遠に存在することを、保証し得なかったからである。これこそは、作家が、信仰と無信仰との間の彷徨に終始して、究極的に真理を把握できなかった事情を説明するものである。しかし、これ程の悲劇的分裂性や《別世界との接触》の衝動にもかかわらず、作家の思想の基本方向は、依然として地上的、人間的、現実的であった。

ドストエフスキーにとって、基本問題—神か人間か—の回答は、一つしかない。それは、人間である。人間、その生と死、苦悩と慾望、墮落と高揚、人間による実在最高の道徳的意味の把握—これこそが、作家の一切の宗教哲学的探究の思想的中軸であった。宗教・神のテーマは、作家の全創作に一貫したものであるが、人間のテーマから派生したものである。エルスベルグの主張によれば、ドストエフスキーの作品において《最も重要なことは、主人公たちの宗教的告白ではなく、彼らの靈的探究である。そのなかでも、絶対的ではないが、主要な役割を果たしているものは、宗教的探究である》。^⑳ 作家の創作において、神は、彼の哲学的人間学的構築の屈折した反映、上部構造であって、疎外され歪曲された人間本質を現わしている。

作家は創作ノートに書いている：《人間には、信仰の必要性がある。たとえば自分が未完成で、下劣で、邪悪な人間であっても、自分の理想は別で、それはすばらしい、神聖な、至幸のものであることを、私は知っている》。^㉑ 作家は、キリーロフの口を借りて、いかなる宗教神も人間本質の理想にすぎず、宗教・神への信仰の消滅と同時に、この《ペテンは殺害され》、^㉒ 新しい人間—力強く誇り高い人間—が現われると、判断した。ブルーソフの的確な表現によれば、《ドストエフスキーの宗教は、実は、神の賛美というよりも、むしろ神との論争である。しかも、神そのものの存在は、極めて疑わしい》。^㉓

ドストエフスキーの探究の心理学的・哲学的基盤は、人間本性や自分自身の絶えざる仮借なき実験、道徳的リスクの渴望、道徳的極限状態におかれた人間の《ためし》である。ここに、信仰・無信仰をめぐる《pro》と《contra》と

のポリフォニズムが発生する。

このことは、宗教信仰が、ドストエフスキーにおいては、強固な心理学的・世界観的基盤を持たず、絶えず人道主義的懐疑にさらされ、宗教派の評論家が証明しようとするような、明るい不滅の炎ではなく、むしろ燃えつきようとする微かな残り火であったと、考える根拠を与える。ベレサーエフの機知に富んだ指摘によれば、宗教・神への信仰は、ドストエフスキーにおいては、主として《人生に倦み疲れた人間のための慈善院であり、虚弱な人間のための治療院である。この宗教・神は、回復の見込みなき不具者がよりすぎる松葉杖なのである。摺んで立上り、寄りかかろうとするが、その松葉杖は、毀れがちである》^⑥。

ドストエフスキーの創作、特にその宗教哲学的探究は、宗教が、《心なき世界の心》であって、その内容を社会存在の非宗教分野から汲み取り、これに空想的変身を施したものというマルクスの主張を裏付けている。ドストエフスキーの偉大さは、彼が宗教を宣伝したことにあるのではなく、それは、彼が、自己の《信じたい渴望》に逆って、現実世界の真理を真摯且つ誠実に探究したこと、並びに《地上のバランス》を発見し、地上生活の意味を実証・確認しようと努力したことにある。

- 注 ① マツケービチ「ドストエフスキー」(St. Mackiewicz <Dostojewski>) P151 ワルシャワ 1957
- ② ドネープロフ「思想的なもの和社会なもの」『文学の諸問題』(В. Днепров <Идеологическое и социальное> «Вопросы литературы»)1971 No.11 P157
- ③ 「ドストエフスキー書簡集」(Ф. М. Достоевский, Письма) 第1巻 P142 モスクワ 1928
- ④ 「ドストエフスキー全集」(Ф. М. Достоевский Полное собрание) 第8巻 P67 モスクワ 1957
- ⑤ 「同書」第7巻 P268
- ⑥ 「同書」第7巻 P268
- ⑦ 「レーニン全集」(В. И. Ленин, Полное собрание) 第29巻 P56 モスクワ
- ⑧ 「ドストエフスキー全集」(既出) 第9巻 P138—139

ドストエフスキーの宗教哲学的探究における信仰・無信仰の問題

- ⑨ 「同書」第10巻 P243
- ⑩ シーモノフ「ドストエフスキーと近代心理学」『科学と生活』（П. Симонов <Достоевский и современная психология> «Наука и жизнь»）1971 No.11 P86
- ⑪ 「ドストエフスキー全集」（既出）第7巻 P269
- ⑫ グス「ドストエフスキーのイデー・形象」（М. Гус <Идеи и образы Ф. М. Достоевского>）P240 モスクワ 1962
- ⑬ 「同書」P239—240
- ⑭ 「ドストエフスキー全集」（既出）第10巻 P178—179
- ⑮ 「ドストエフスキー資料・研究」（Ф. М. Достоевский Материалы и исследования）P96 レーニングラード 1935
- ⑯ 「ドストエフスキー全集」（既出）第9巻 P304—307
- ⑰ 「ドストエフスキー書簡集」（既出）第3巻 P211
- ⑱ 「ドストエフスキー全集」（既出）第7巻 P642
- ⑲ 「ドストエフスキー書簡集」（既出）第9巻 P326
- ⑳ 「ドストエフスキーと芸術」（Ф. М. Достоевский об искусстве）P462—463 モスクワ 1973
- ㉑ 「ドストエフスキー書簡集（既出）第2巻 P263
- ㉒ 「同書」第1巻 P142
- ㉓ 「ソ連哲学史」（История Философии СССР）第3巻 P350 モスクワ 1968
- ㉔ 「ドストエフスキー全集」（既出）第9巻 P294
- ㉕ 「同書」第10巻 P419
- ㉖ グロスман「ドストエフスキーの道」（Л. Гроссман <Путь Достоевского> «Творчество Достоевского»）P83 オデッサ 1921
- ㉗ ツワイク「三人の巨匠」（Ст. Цвейг <Три мастера>）P171 レーニングラード 1929
- ㉘ 「ドストエフスキー全集」（既出）第8巻 P24
- ㉙ 「ドストエフスキー書簡集」（既出）第2巻 P550
- ㉚ ドストエフスキー「作家の日記」（Ф. М. Достоевский <Дневник писателя>）P425 モスクワ=レーニングラード 1929
- ㉛ ブルソフ「ドストエフスキーの個性」『星』（Б. Бурсов <Личность Достоевского> «Звезда»）1969 No.12 P153
- ㉜ エルスベルク「現代ブルジョアジーの観点からみたドストエフスキー」『文学・倫理におけるイデオロギー闘争』（Я. Эльсберг <Современные буржуазные

концепции творчества Достоевского>«Идеологическая борьба в литературе и эстетике») Р320 Москва 1972

- ③③ Гросманн 「ドストエフスキーの道」(既出) Р246
- ③④ 「ドストエフスキー全集」(既出) 第7巻 Р124
- ③⑤ Блосфельд 「ドストエフスキーの個性」『星』(既出) 1969 No.12 Р152
- ③⑥ Вересаев 「生ける命」(В. Вересаев <Живая жизнь>) 第1部 Р62 Москва 1922

〔訳者あとがき〕

本論文 «Л. А. Чухина, Проблема веры и неверия в религиозно-философских исканиях Ф. М. Достоевского» は、1974年にモスクワにあるソ連国立『思想』出版社 (ИЗДАТЕЛЬСТВО«МЫСЛЬ») から出版されたソ連共産党中央委員会附属社会科学アカデミー科学的無神論研究所 (АКАДЕМИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК при ЦК КПСС ИНСТИТУТ НАУЧНОГО АТЕИЗМА)編「科学的無神論の諸問題」(Вопросы научного атеизма) 第16集 (Р145~168) におさめられている。革命後のソ連では、無神論の立場から“ドストエフスキー”を如何に取扱うか、また如何に理解・解釈するかは、極めて重要な、困難な問題である。そのうえ、たとえ無神論的観点からであっても、この問題について書かれたモノグラフの数は極めて少ない。今回の大部な論文集のなかでも、その意味で、本論文は唯一のものである。したがって、本論文は、“ドストエフスキーの信仰・無信仰”問題に対する共産主義ソ連の今日的態度、理解の水準を知るのに役立つ、貴重な資料といえる。