

ХУДОЖНИК-ПРОВИДЕЦ

Е. ТРОФИМОВ

ХРИСТИАНСКАЯ ОНТОЛОГИЧНОСТЬ ЭСТЕТИКИ Ф.М.ДОСТОЕВСКОГО

Художественный мир Достоевского есть результат непрерывного поиска высшего духовного идеала, способного быть скрепой человеческого единения, основой индивидуального миробития. Еще В.С.Соловьев пророчески разглядел в литературе своего времени и прежде всего в произведениях Достоевского появление “нового религиозного искусства”, назвал писателя его “предтечей”¹.

Не обращаясь к религиозным мыслям и идеям Достоевского, нельзя в полной мере понять своеобразие его творчества. Повторяя Г.В.Флоровского, надо признать, что главное “художественное прозрение” автора гениальных сочинений состоит в раскрытии “тайны своей современности”, в распознавании “тогда еще не высказанной религиозной тоски”, в утверждении ведущей темы литературы: вопроса о сущности веры человека².

Христианские представления были сформированы у писателя, конечно же, с детства, что оказало воздействие и на характер, и на поведение его. Так, по воспоминаниям А.Н.Савельева, служившего офицером в Главном инженерном училище, Достоевский “был не похожим на других его товарищей”, “оригинальным и своеобразным”. Самое существенное отличие заключалось в том, что Федор Михайлович “был очень религиозен, исполняя усердно обязанности православного христианина”³.

Однако обостренное ощущение надобности отстаивания христианской правды, объяснения миссии Христа пришло к создателю бессмертных произведений лишь после каторги. Через понимание греховности в человеке и мире к освобождению от нее — к воскрешению — устремляется мысль писателя.

Помимо Евангелия, значительную роль в духовных поисках его сыграли творения Св. Отцов и Учителей Церкви, среди которых следует отметить св. Исаака Сирина, св. Иоанна Лествичника, а также преп. Нила Сорского, святителя Тихона Задонского. Если влияние русской святоотеческой традиции на художественный мир Достоевского было не раз предметом исследовательского внимания, то проблема византийских, восточно-христианских истоков творчества писателя еще ждет своего решения⁴.

Святоотеческое предание сказалось и в религиозно-философских взглядах Достоевского, и в особенностях его эстетического мышления, найдя отражение в системе поэтических принципов. Это обусловлено тем, что в богословской традиции можно было найти самое ценное: “сияющую личность (...) Христа” (21; 10); из нее писатель способен был почерпнуть знание о путях спасения человека, освобождения от греха — развернутое сотериологическое учение, связанное непосредственно со святоотеческой антропологией⁵. Да к тому же открылся высочайший образец священного и духовно свободного отношения к слову.

В центре религиозных воззрений и творческой практики Достоевского в 1860 — 1870-е годы — идея о возможностях и путях обожения человека и человечества. Г.В.Флоровский, рассматривая “Духовные беседы” св. Макария Египетского, отмечает, что человек в процессе феозиса (обожения) “становится сыном Божиим, становится “больше самого себя”, восходит и возносится выше меры первого Адама, ибо не только возвращается к первоначальной чистоте, но становится “обоженным”⁶.

С таким смыслом связаны идеи Шатова, зафиксированные в подготовительных материалах к роману “Бесы”, повторяющие размышления самого писателя: “Да Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что знания, природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале, что это и естественно и возможно. Этим и земля оправдана. Последователи Христа, обоготворившие эту просиявшую Плоть, засвидетельствовали в жесточайших муках, какое счастье носить в себе эту Плоть, подражать совершенству этого Образа и веровать в Него во плоти” (11; 112 — 113).

Очень важна мысль о “просиявшей Плоти” Христа и о крестном пути движения человека к Богу. Такое приближение, основанное на вере и на необходимости “подражания совершенству”, и надо понимать как обожение в интерпретации Достоевского. Идея феозиса оказывается еще более подчеркнутой благодаря полемической направленности речи Шатова: спасение, “оправдание” человека невозможно, если нет веры в то, что Слово в самом деле “плоть бысть” (11; 112). Обожение не состоится, если видеть в Христе лишь недостижимый человеческий идеал: смысл всего как раз и заключается в том, что Спаситель явил в единении две природы: Божественную и человеческую.

Вторая особенность, которую специально следует заострить, — личност-

по-проникновенный пафос рассуждения Шатова. Она проистекает также из сущности “обожения”, отстаиваемой, например, Дионисием Ареопагитом. И.Мейендорф пишет: “Согласно псевдо-Дионисию, “схождение” (или “снисхождение”) Бога предполагает “выход” из Его собственной сущности, равно как и “восхождение” человека к Богу невозможно без “экстаза”, т. е. выхода за пределы разума и всех телесных ощущений. Такое понимание отражает христианскую тайну личной встречи с Богом”⁷.

Мистическое восхищение Шатова, воплощая необходимейший аспект христианской веры, указывает и на специфику мышления автора “Бесов”. И.Я.Абрамович пронизательно заметил, что натура Достоевского “родственна натурам мистиков, побеждающих ясновидением все предметное”, что он “безусловно верен истине своего внутреннего откровения”, что, наконец, саму веру его “создало тайное внутреннее видение Христа”⁸. Мистическое начало было облечено в целостные богословские формы в романе “Братья Карамазовы”, однако исток его надо искать много раньше. Говорить о христианско-мистической направленности творчества Достоевского, о пути преобразования богословских идей нужно с периода середины 1860-х годов, со времени появления “Преступления и наказания”. Религиозное основание не просто сосуществует с литературным, а взаимодействует с ним, так как культура тоже должна обожиться. “Метароман” писателя и складывается вокруг семантики обожения.

Конец 1860-х — начало 1870-х годов — проявление, обнаружение, оформление новой эстетической системы Достоевского, в фундаменте которой лежит мысль о связи эстетического идеала с Боговоплощением, преображением и воскрешением. “Эстетическое начало зависит от религии. Религия от себя самой, от откровения и непосредственного вмешательства Бога. Тайна Христова” (11; 152), — отмечено в черновых вариантах “Бесов”. Эстетика — вещь несамодостаточная, подчиненная, она не обладает абсолютной первопричинностью. В понимании Достоевского это скорее первая ступень движения человека к идеалу, вторая — религия, самостоятельность которой ограничена, вершина — Бог, причина всего. Тайна Бога через религиозное начало транспонируется в эстетическое, а потому эстетика и служит религиозной цели узнавания Промысла Божия. Искать какие-либо эстетические аналоги подобным представлениям в воззрениях различных философов — труд неблагодарный, ибо у Достоевского заявлена ценность (в прямом значении слов) религиозной эстетики.

В связи с проекцией на эстетику миссии Христа она понимается как путь изменения настоящего человеческого образа (“преображения”), достижения человеком области Божественной Благодати, постижения Бога. “Эстетика, размышляет Достоевский в записных тетрадях 1872 — 1875 гг., — есть открытие прекрасных моментов в душе человеческой самим человеком же для самосовершенствования” (21; 256). Самосовершенствование же, согласно ав-

тору “Бесов”, — дисциплина православия, дающая человеку “все тайны, как довести себя до совершенства и братства” (11; 168). Вновь необходимо констатировать связанность для писателя эстетики с религией и Богом.

Красота, прекрасное мыслятся Достоевским как характерные признаки Боговоплощения. В известном письме С.А.Ивановой содержится существенное утверждение писателя о Христе: “<...> явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица уж конечно есть бесконечное чудо. (Все Евангелие Иоанна в этом смысле; он все чудо находит в одном воплощении, в одном появлении прекрасного)” (28, II; 251). Взавшись за реализацию “положительно прекрасного” начала в образе “князя Христа”, князя Мышкина, Достоевский и демонстрирует основное свойство эстетики в его собственном толковании, уподобляясь Иоанну Богослову. В словах автора письма конкретно, обыденно выступает знакомая смысловая цепь: эстетическое начало — писатель, Достоевский, религиозное — апостол Иоанн Богослов, божественное — Христос. Следовательно, надо признать устойчивость данного представления о взаимосоотнесенности разных сущностей.

Красота Богочеловека — первопричина. Но имеются и ее подобия, например, в Церкви. Достоевский всегда иерархически разделяет Бога и Церковь, и вполне справедливо: ведь не может же быть Творец смешан с сотворенным, Исток со следствием. Церковное богословие не отрицается, но ему отводится определенное место в ступенчатой системе проявленности Божественной красоты. Только она во всех своих формах и может изменить мир. Именно она залог преобразования человека и человечества, смысл и сила искусства.

Уточним высказанное выше положение: мир Достоевского зиждется на эстетике религиозно-преображающего дела, поэтике Св. Духа. В одном из писем 1876 г. Достоевский отмечал: “Христос же знал, что хлебом одним не оживишь человека. <...> А так как Христос в Себе и в Слове своем нес идеал Красоты; то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты: имея его в душе, все станут один другому братьями и тогда, конечно, работая друг на друга, будут и богаты” (29, II; 85).

Для писателя принципиально важна соотнесенность искупительной роли Христа и способности человека обожиться. Эстетика — движение к Богу, открытие и узнавание Его — форма практического действия, предвосхищающая собственно религиозный феозис. Устранив “безобразное” мечтание, надо восстановить в себе образ Христа: “Да тыобрази себя прежде, да и каждое дело свое” (16; 178). “— Образ Христа *храни* и, если можешь, в себе изобрази” (15; 248). Заботясь о реальном свершении обожения, Достоевский перекликается со Св. Отцами, ведь христианское богословие, по замечанию В.Н.Лосского, “в конечном счете всегда только средство, только некая совокупность знаний, долженствующая служить той цели, что превосходит всякое знание”⁹. Вот и культура в представлении Достоевского телео-

логична и в своем целеполагании практична. Даже говоря о красоте “без всяких условий”, автор статьи “Г-н -бов и вопрос об искусстве” признает: “<...> потребность красоты развивается наиболее тогда, когда человек в разладе с действительностью, в негармонии, в борьбе <...> тогда в нем и проявляется наиболее естественное желание всего гармонического, спокойствия, а в красоте есть и гармония и спокойствие” (18; 94). Если в начале 1860-х гг. целесообразность красоты в искусстве еще слабо связана для Достоевского с состоянием духа человека, хотя такая связь объективно все же прослеживается, то позднее она уподобится святости и сакральному служению господу. Показательны поучения Макара Долгорукого: “Познай Христа. Что не сделал ничего, дабы мир был самое прекрасное и веселое и всякой радости преисполненное жилище” (16; 139), “Освяти себя, всем послужишь: миру светя” (16; 142). Таким образом, прекрасное не только исходит от Бога, преображая человека, но может исходить и от преображенного духа человеческого ради преображения человечества. Творение искусства способно стать носителем всемирной миссии изменения мира, “просветления” его, выполнив свое, Богом данное, поручение, предназначение. Подобная эстетика и воплощает высшую правду жизни, высшее знание о ней: “NB) Дух Святой есть непосредственное понимание красоты, пророческое сознавание гармонии, а стало быть, неуклонное стремление к ней” (11; 154).

Красота соотнесена Достоевским и с воскресением. Еще в начале 1860-х годов, полагая: “<...> Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в Я Христа как в свой идеал” (20; 174), признавая: “Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура Бога, значит, Христос есть отражение Бога на земле” (20; 174), писатель пришел не только к осознанию зависимости прекрасного от миссии Христа и особой роли эстетики в жизни человека, но и к признанию тайны воскресения как наивысшего утверждения красоты: “Как воскреснет тогда каждое я — в общем Синтезе — трудно представить. <...> Все себя тогда почувствует и познает навечно. Но как это будет, в какой форме, в какой природе, — человеку трудно и представить себе окончательно” (20; 174 — 175).

Наконец, нельзя умолчать и о характерной для Достоевского мысли “красота — тайна”. Один из истоков ее — понимание писателем ограниченности знания человека о Боге, о сущностных устоях Божественной жизни, что и выводит Достоевского на путь апофатического богословия, свидетельствующего о противопоставленности Бога и сотворенного мира. Не случайна в таком контексте настойчивая идея о противоположности природы Господа и человека (см.: 20; 174 — 175). Позднее, по наблюдению Г.С.Померанца, выход слова Достоевского к апофатическому богословию обнаруживается в рассуждениях князя Мышкина о сути религиозного чувства: “<...> тут что-то не то, и вечно будет не то: тут что-то такое, обо что вечно будут скользить атеизмы и вечно будут не про то говорить” (8; 184)¹⁰.

В конце жизни Достоевского его представление о красоте дополняется новой чертой. Старец Зосима настаивает на том, что любой может “поднять ношу” Христа, каждый способен уподобиться “Единому Безгрешному” (15; 244). Однако наиболее полно задача бытия человека реализуется в Церкви. Зосима заявляет: “ – Монах есть служитель, берегомый на день, и час, и месяц, и год, ибо правда у народа доселе от нас же, от святителей, от преподобных, от богоносных Отец” (15; 248). Такая категоричность обусловлена тем, что именно монастыри (шире – Церковь), как видится Достоевскому, хранят образ Христа, давая пример практического действия, изменения греховного состояния человека (см.: 15, 250).

Поэтому верно суждение В.С.Соловьева об общественном идеале Достоевского: это – “<...> не народ, а Церковь”, причем основывается данный идеал на вере в Церковь как “в мистическое тело Христово”¹¹. В то же время это – эстетический идеал, да к тому же и реализованный в художественном произведении. У Достоевского отчетливо просматривается непрестанное желание подчинить эстетическое религиозному.

Таким образом, вопрос о красоте связывается писателем с главными христианскими аспектами: 1) явлением Богочеловека, 2) соединением в Христе божественного и человеческого естества, 3) возможностью просияния плоти человеческой. “– Изменится плоть ваша. (Свет фаворский.) Жизнь есть рай, ключи у нас” (15; 245), – поучает старец Зосима. Обозначенное обнаруживает основания и этапы обожения. Вот что такое красота в толковании Достоевского.

Важно для разъяснения позиции писателя и его ощущение соприсутствия Бога с человеком. В подготовительных материалах к роману “Бесы” князь говорит о “непосредственном сообщении” человека “с Богом сначала откровением, потом чудом явления Христова” (11; 181), о том, что “Бог непосредственно имеет с человеком сношение” (11; 181). Такое представление требует от автора строить художественную структуру романа специфическим образом: через нее обозначаются высшие духовные сущности, что позволяет герою и читателю увидеть их. Достоевский всегда дает религиозную семантику явлений, причем на разных уровнях: сюжета, хронотопа, образов и т. д. Этим он приближает творчество к форме символического искусства, близкой по своим задачам и функциям символике христианского богословия, ярче всего выраженной в сочинениях Дионисия Ареопагита.

Уже С.Н.Булгаков подчеркивал: “<...> своими корнями душа человеческая для Достоевского несомненно уходит в мир иной, божественный, и его реализм простирается поэтому не на человеческий только, но и на божественный мир, т. е. является символизмом”¹². Уточняя, надо сослаться на суждение А.Шмемана о сущности символа: <...> исконная “функция” символа не в том, чтобы изображать (что предполагает отсутствие “изображаемого”), а в том, чтобы *являть* и *приобщать* явленному. Про символ можно сказать, что

он не столько “похож” на символизируемую реальность, сколько *причастен* ей и потому может ей реально приобщать”¹³.

Христианская и часто богословская направленность замыслов Достоевского проявляется с очевидностью над всеми романами, входящими в “пятакнижие”. Окончательные тексты произведений как бы скрывают первоначальную религиозную напряженность идей, однако она сохраняется в структуре и в авторском начале, обеспечивающем авторитетность образов и тем. Отсюда — тайна творчества.

О религиозной пронзенности наличного бытия лучше не скажешь, чем словами старца Зосимы: “Многое на земле от нас скрыто, 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” (14; 290). В подобные моменты “ощущения живой связи нашей с миром иным” обозначаются смысловые центры романов Достоевского, сливаются духовная устремленность автора и ставшая духозримой для читателя тайна — мироустроения. Автор не устает напоминать о цели написания произведения: решить вопрос о вере.

Так, в романе “Преступление и наказание” главная метафизическая тема выявлена в письме матушки Раскольниковова: “Молишься ли ты Богу, Родя, по-прежнему и веришь ли в благодать Творца и Искупителя нашего?” (6; 34). Это должен решить для себя не только Раскольников, но и все герои романа. В благодать Бога верит Мармеладов, думающий о будущей вечной жизни: “И всех рассудит и простит, и добрых и злых, и премудрых и смиренных...” (6; 21). На это надеется Катерина Ивановна, не желающая отказаться от своей надежды и готовая ради нее даже на некоторый бунт: “На мне нет грехов!.. Бог и без того должен простить... Сам знает, как я страдала!.. А не простит, так и не надо!..” (6; 333).

Абсолютное принятие благодати Бога — позиция Сони, реагирующей на слова Раскольниковова “быстро, энергически”, “строго и гневно”: “Что ж бы я без Бога-то была?” (6; 248). Такое признание вырастает из апофатизма веры: “Да ведь я Божьего Промысла знать не могу...” (6; 313).

Обнажая Раскольникову подлинные духовные сущности, Достоевский развертывает лестницу освобождения человека от греха и приближения его к Богу, являя в этом движении сверхбытийный смысл не только герою: личностное мистическое прозрение писателя, направляющее устранение страстей, одновременно указывает путь свободы и читателю.

В романе “Идиот” самое проникновенное слово о вере появляется в ситуации, когда ни о какой благодати Бога, казалось бы, и речи быть не может, ибо под сомнение поставлена Богочеловечность Христа: Мышкин и Рогожин видят картину Ганса Гольбейна, от которой “<...> у иного еще вера может пропасть!” (8; 182). Мышкин, вспоминая свои встречи “на прошлой неделе”, рассказывает об одной бабе с грудным ребенком и о ее словах: “А вот,

говорит, точно так, как бывает материна радость, когда она первую от своего младенца улыбку заприметит, такая же точно бывает и у Бога радость всякий раз, когда Он с неба завидит, что грешник пред Ним от всего своего сердца на молитву становится” (8; 183 – 184). В этих незатейливых “речениях” Мышкину открывается “сущность христианства” (8; 184).

Услышанное геросм авторитетно потому, что, вероятно, связано со знаменитыми надписями на чудотворной иконе Богородицы “Споручница грешных”. Этот иконописный образ не просто был хорошо известен Достоевскому, но “встроен” в эпилог романа “Преступление и наказание”, как показала Т.А.Касаткина¹⁴.

“Споручница грешных” прославилась чудесами в 40-е гг. XIX века. По объяснению знатоков иконописи, “название иконы Божией Матери Споручницею служит выражением той многообразной благодатной любви Ее к грешному роду человеческому, какую Она проявляла во все времена. Об этой любви говорит и надпись на иконе Божией Матери: “Аз Споручница грешных к Моему Сыну” и пр.¹⁵ Другие надписи на иконе – о радости, которую может испросить человек у Бога через моление Богородицы. Жест же младенца-Христа понимают как заверение, что Сын Божий “всегда будет внимать Ее мольбам за грешников”¹⁶. От преодоления греха к вечной радости протсгает путь молящегося у “Споручницы грешных”. Текст Достоевского не только просвечен христианскими смыслами, но и настоящей религиозной символикой. Без иконописной отсылки не было бы убедительным и описание эпилептического состояния Мышкина, равно и предшествующего ему братания героев, воспроизводящего легенду о Христовом братце¹⁷, а также почти странного поступка матери Рогожина, “набожно” перекрестившей Мышкина.

Итак, вспомним приступ “болезни” героя: “Ум, сердце озарялись необыкновенным светом; все волнения, все сомнения его, все беспокойства как бы умиротворялись разом, разрешались в какое-то высшее спокойствие, полное яснот, гармоничной радости и надежды, полное разума и окончательной причины” (8; 188). Семантика света отсылает к христианскому чуду, потому она включает в себя радость, умиротворение и гармонию. Достоевский прямо примыкает к богословской традиции, к христианскому представлению о символе. Дионисий Ареопагит писал: “Ведь свет, будучи образом благости, также произливается из Блага, поэтому-то (богословы), воспевая Благо, и именуют его Светом, то есть таким образом, в котором (наиболее) отражается первообраз”¹⁸. Важно и то, что Достоевский изображает свет вполне реально, “ощутимо”, здесь нет никакого неправдоподобия, преувеличения, фантастичности. Это тоже аналог библейский и христианско-мистический, так как свет; Божественное озарение, по замечанию В.Н.Лосского, “не метафоры, не риторические фигуры, но слова, выражающие реальный аспект Божества”¹⁹.

Художественные принципы Достоевского весьма напоминают некото

рые мысли Лионисия Ареопагита. Например, они соотносимы с теми функциями символа, какие усматривают именно в ареопагитиках: “1) обозначать духовные сущности, 2) возводить к ним человека и 3) “реально являть” мир сверхбытия на уровне бытия <...>”²⁰. В подобном контексте уместно рассуждать о символическом единении каждого из антиномических рядов в сознании Достоевского, обусловленном христианскими представлениями о Боге и дьяволе. Еще В.С.Соловьев говорил о писателе: “В своих убеждениях он никогда не отделял истину от добра и красоты; в своем художественном творчестве он никогда не ставил красоту отдельно от добра и истины. И он был прав, потому что эти три живут только своим союзом. <...> Открывшаяся в Христе бесконечность человеческой души, способной вместить в себя всю бесконечность Божества, — эта идея есть вместе и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершеннейшая красота”²¹.

Антиномичность — существенное дополнение к символичности мышления. По удивительно верному наблюдению П.А.Флоренского, “чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия. Там, в Горнем Иерусалиме нет их. Тут же — противоречия во всем; и устранятся они не общественным строительством и не философическими доводами”²². Достоевский обращается к тому истоку, где противоречия были поняты и оценены как общее состояние падшего человека: к словам апостола Павла и их продолжению в святоотеческой традиции. Именно ап. Павел осознал причины возникновения антиномий и принципиальную невозможность окончательного преодоления их в пределах рационального мышления²³. Известная антирационалистичность Достоевского и обусловлена стремлением к снятию противоречия на путях мистического приближения ко Христу.

Два ряда антиномий (Красота-Истина-Добро и безобразие-ложь-зло) находятся между собой в иерархических отношениях: безусловно положительное превосходит отрицательное начало; если первое — норма, то второе — ее искажение. Борьба Божественного и дьявольского в человеке и мире имеет у писателя закономерный конец: решающая победа Бога, возврат человека к утраченной им области совершенства.

Проблема обнаружения Красоты соотносится с вопросом об авторитетности позиции автора в романах Достоевского. Задача создания религиозности искусства потребовала новых решений в организации функционирования авторского “я” и “я” героев: при сохранении свободы определения персонажа обнаружить иерархию ценностей, высшая ступень которой — Истина, и носитель ее на романном уровне — сам автор. В таком случае его позиция бесспорно авторитетна, выступает художественным подобием Откровения. Мышление Достоевского следует представлять в виде стадийально очерченного продвижения от антиномизма к символичности и апофатизму, и через это, к снятию противоречий в догматически понимаемой идее о смысле явления Христа. По сути это не одно лишь осмысление догмата о

Богочеловеке, но попытка раскрыть священный символ имени Бога. Позиция Достоевского — в действительности реальность снисхождения Логоса в логос и дорастание последнего до Первообраза.

Процесс хорошо иллюстрирует изменение одного из главных тезисов писателя.

В 1862 г. в предисловии к публикации перевода романа В.Гюго “Собор Парижской Богоматери” Достоевский отмечает ведущую мысль “всего искусства девятнадцатого столетия” — “восстановление погибшего человека, задавленного несправедливо гнетом обстоятельств, застоя веков и общественных предрассудков” (20; 28).

Если в этом высказывании пока очень сильны социально-этические мотивы при нахождении формулы новой литературы, то, работая над “Идиотом”, его создатель склонен прибавить уже чисто религиозную огласовку бывшего положения. Герои романа говорят о князе: “<...> Да, он был “полон чистою любовью”, он был “верен сладостной мечте” — восстановить и воскресить человека!” (9; 264). Речь идет не просто о каком-то психологическом или социальном развитии, но именно о такой миссии, которую выполнил Сын Божий, искупив грех первого Адама.

Богословское же содержание фразы должен был раскрыть Тихон в “Бесах”: “Смысл: Архиерей доказывает, что прыжка не надо делать, а восстановить человека в себе надо (долгой работой, и тогда делайте прыжок)” (11; 195). Явно, что критическая оценка превращается в христианское поучение. Обретение строгости слова — показатель выхода Достоевского к догматическому, церковному пониманию.

Во всех примерах сближения писателя с богословием ощутимо влияние индивидуальной веры. Часто основой подобного срастания становится интуитивное прозрение Достоевского. Как это расценивать? Насколько такое свойство соответствует характеру православия? С одной стороны, возможно поспешить с категоричным суждением, сказав, что Достоевский пренебрегает всей серьезностью, последовательностью, тонкостью веры. Но ведь религиозное чувство — явление, сложность и полнота которого известна лишь Богу.

Восточное святоотеческое предание никогда не знало разрыва между личным приближением к Творцу и догматами, между мистикой и богословием. Условие синтеза осмыслил В.Н.Лосский: “<...> если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым”²⁴. Достоевский прекрасно понимал, как связана личная вера и вера вообще, благодаря чему создается особая ответственность личности перед Создателем. Достаточно обратиться хотя бы к диалогу из подготовительных материалов к “Подростку”: “На возражение юноши, как ОН может быть религиозен и соединять Христа с тайным развратом, ОН говорит: “Что ж из того, что я подл и гадок, истина и без меня истина”.

— Нет, не может без тебя, если только ты веришь. Именно без тебя не может — так ты должен рассуждать. Ты должен бросить все и идти в схимники” (16; 40).

Прежде чем указать на предпочитаемые Достоевским богословские смыслы и символы, надо коснуться еще одной деликатной проблемы: о месте Христа в церковной мистике православного Востока и в религиозных представлениях писателя.

Веру Достоевского часто понимают, исходя из знаменитых слов его письма Н.Л.Фонвизиной 1854 г. о символе веры. Подчас здесь видят сознательный уход писателя от догматики. На самом деле: Достоевского спросили о символе веры, а он вместо того, чтобы заново переписать Никео-Константинопольский, взял да заговорил о каком-то своем. И вот рождается сомнение, знал ли писатель “Веруем”. Ответ — конечно. Даже воспитание начиналось с него. Более того, об одном из догматов, выраженных в символе веры, задумывается, например, Ипполит, разглядывающий картину у Рогожина: “Я знаю, что христианская Церковь установила еще в первые века, что Христос страдал не образно, а действительно и что и тело его, стало быть, было подчинено на кресте закону природы вполне и совершенно” (8; 339).

Другое дело, что Достоевский прежде всего обращал внимание на те догматы, которые относятся к Богочеловеку. Заметим, что нельзя строки частного письма истолковывать чуть ли не как программу, буквально воспринимать противопоставление Бога и истины: последняя выступает как философская категория, которую можно доказать человеческим умом, истина же религиозная не зависит от рациональных способностей человека, ибо всегда — абсолютная истина веры, не требующая доказательств. Тем более Достоевский лишь предполагает, а не утверждает расхождение между Христом и истиной. Символ веры — по-настоящему свидетельство писателя о вере, а не о доводах рассудка.

Исследователь богословия П.Минин подчеркивает: “<...> христианская мистика, и в особенности церковная, есть мистика Логоса, мистика Христа, Сына Божия”²⁵. Достоевский с его христологическими взглядами близок восточным мистикам. Однако, согласно богословию, Христа, Сына Божиего нельзя принять без Бога Отца и Святого Духа. Как поучал св. Максим Исповедник, “тот с богом, кто знает Святую Троицу, Ее творение и промышление <...>”²⁶. Св. Иоанн Дамаскин, ссылаясь на св. Григория Богослова, говорит о Троице: “Итак, веруем во единого Бога <...> в Отца, и Сына, и Духа Святого, во имя Которых мы и крестились, ибо так Господь заповедал крестить Апостолам, сказав: крестяще их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа (Мат. XXVIII, 19)”²⁷.

Большинство сложных, исторически драматичных богословских проблем, касающихся прежде всего Святой Троицы, остаются как бы вне духовного опыта Достоевского. Все его внимание сосредоточено на лице, дейст-

вии и слове Христа, что вполне объяснимо: 1) тем, что Достоевский — в первую очередь писатель, 2) тем, что в центре его размышлений — судьба человека. Н.А.Бердяев даже был категоричен: “У Достоевского ничего и нет кроме человека, все раскрывается лишь в нем, все подчинено” ему²⁸. Христос помогает создателю “Пятикнижия” понять человеческую жизнь, осудить или оправдать ее.

Достоевский тяготел к ранним векам христианства: прямые отсылки или параллели в романах, интерес к житиям Марии Египетской, Алексея, человека Божия. Вполне закономерна обращенность писателя и к творениям св. Исаака Сирина при создании образа Зосимы, ведь, по утверждению С.Н.Булгакова, “христология является главным предметом святоотеческого богословия IV-VII веков”²⁹.

В древнецерковном богословии, обосновавшем краеугольную идею всякого религиозного размышления и дела — идею обожения — и целую систему отношения к миру, человеку и Богу, выделяют несколько направлений церковной мистики: 1) абстрактно-спекулятивное (св. Дионисий Ареопагит); 2) нравственно-практическое (св. Макарий Египетский, св. Симеон Новый Богослов); 3) этико-гностическое (примирительное) (св. Григорий Нисский, св. Исаак Сирин, св. Максим Исповедник)³⁰. Если в первом направлении путь мистического постижения Бога — путь гностический, то во втором — путь любви, третье же направление связывает две линии воедино³¹.

Достоевский не знал так хорошо богословские традиции, чтобы сознательно разделять их и предпочитать какую-то в особенности: в его творчестве есть общая установка на воссоздание проблем христианской мистики. Однако, судя по тому, какие следы остались, следует признать, что и путь гнозиса, и путь любви одинаково существенны для писателя.

Преломление святоотеческого предания наиболее сильно в романе “Братья Карамазовы”, дающем прояснение концепции всего “Пятикнижия”.

Самый показательный и принципиально значимый образец, квинтэссенция понимания Достоевским богословия, его символ веры, — слова Зосимы о прощенном грехе, восходящие к “подвижническим наставлениям” св. Исаака Сирина, как справедливо указывают комментаторы романа в полном собрании сочинений: “Да и греха такого нет и не может быть на всей земле, какого бы не простил Господь воистину кающемуся” (14; 48). Божья любовь не прерывается и не прекращается, нет ничего, что подвергло бы сомнению ее величие и заставило бы ее устраниваться.

Мысль о прощенном грехе возникла у Достоевского еще в 1860-е годы. Роман “Преступление и наказание” продемонстрировал ее сполна: реально осуществлено прощение грехов и Раскольниковых, и Мармеладовых, и Катерины Ивановны, и Сони, и Дуни, и т.д., кроме разве греховности Свидригайлова, хотя “грех” — слово, не очень точно объясняющее метасмысл образа, типология здесь совсем иная, Лужина и некоторых других героев романа,

остающихся в известной степени вне рамок художественного решения их вины, просто потому, что внимание писателя обращено к другим, более значительным для него фигурам.

Особенно актуальна идея прощенного греха заявлена в связи с созданием образа “князя Христа”: “NB) Взгляд его на мир: он все прощает, видит везде причины, не видит греха непростительного и все извиняет” (9; 218). От этого зависит успех воскрешения человека, миссии князя.

Позднее Достоевский не раз повторит мысль о всепрощающей силе Христовой любви. Тихон признается в ответ: “Князь: “Я не верю в Бога, а вы верите. Как вы можете сказать, что Бог простит”. — “О, не понимаю и сам. Бесконечен грех, но и Бог бесконечен в разуме Своем” (11; 190). Апофатизм веры Тихона более подчеркнут, хотя одновременно и более строг в главе “У Тихона”: “Кто обнимет Его, Необъятного, кто поймет Всего, Бесконечного!” (11; 28). Ответ старца Ставрогину восходит к замыслу “Жития великого грешника”, где также присутствовала идея “о прощении непростимого преступника” (9; 138).

Н.Ф.Буданова верно полагает, что в объяснении характера Ставрогина Тихон “ориентируется на “слова” Иоанна Лествичника, Исаака Сириянина, Ила Сорского, Тихона Задонского и других своих духовных учителей”³². Вообще, представление Достоевского о прощенном грехе возникает из апофатизма веры, питается им.

Да и мысль об аде, художественный смысл ее возникли у писателя раньше, чем сложились в окончательном виде поучения Зосимы. В “Преступлении и наказании” о нем косвенно проговаривает Мармеладов, жаждущий Страшного Суда и явления любви Бога ко всем, когда люди “все” “поймут” (6; 21). Полнота обретенного знания и раскаяния сочтется с совершенством отношения Творца к своему творению.

К началу 1870-х гг. формируется мистическое осознание ада, уже явно восходящее к поучениям св. Исаака Сирина. Тихон рассуждает: “<...> “Я мечтатель”. — Я представляю себе это так: будет душа блуждать и увидит весь свой грех, да не так, как теперь, а *весь*, и увидит, что Бог объятия к ней отвергает — взяв все в соображение, и возмутится, и потребует сама казни, и начнет искать ее, а ей отвечают любовью — и в этом ад ее. Сознание любви неисполненной должно быть всего ужаснее, и в этом-то ад и есть” (11; 190). Тихон настаивает, что душа увидит весь свой грех, возьмет все в соображение, а подобная полнота со-знания раскроется только во второе пришествие Христа. В.Н.Лосский подчеркивает: “Божественная любовь станет нестерпимым мучением для тех, кто не стяжал ее внутри себя. По святому Исааку Сирину, “мучимые в геенне поражаются бичом любви. И как горько и жестоко это мучение любви! <...>”³³. Проблема прощенного греха у Достоевского апокалиптически обостряется. Апокалиптическая огласовка богословских тем примета художественного мира писателя и особенность его эстетики.

Преодоление греха зависит не только от прощения Бога во время Страшного Суда, но и от постоянного исправления воли человека. “Кто ненавидит свои грехи, — говорит св. Исаак Сирий — тот перестанет грешить; и кто исповедует их, тот получит отпущение”³⁴. Главное, что греховная немощь излечивается. Герой “Идиота” о людях: << <...> “ВСЕ БОЛЬНЫЕ, ЗА НИМИ УХОД НУЖЕН”>> (9; 221). Сравнение греха с болезнью, восходящее к Евангелию, широко распространено в святоотеческом предании, много таких сопоставлений в “Лестнице”; св. Иоанн утверждает: “<...> где много гнилости, там нужно и сильное врачевание, которое очистило бы скверну; а здоровые не поступают в больницу”³⁵.

Самые авторитетные герои Достоевского, позиции которых близки авторской, признают всеблагую силу Бога, дающую духовное исцеление. Но есть особый грех; назвать его можно добровольным. Зосима размышляет и сокрушается: “О, есть и во аде пребывшие гордыми и свирепыми, несмотря уже на знание бесспорное и на созерцание правды неотразимой; есть страшные, приобщившиеся сатане и гордому духу его всецело. Для тех ад уже добровольный и ненасытимый: те уже доброхотные мученики. Ибо сами прокляли себя, прокляв Бога и жизнь” (14; 293). Достоевский далек от мысли признать, что все непременно попадут в рай, но все могут оказаться там — это, согласимся, качественно другой ракурс. Писатель также понимает роль свободы, дарованной человеку Богом. Кстати, по первоначальному замыслу даже за таких “доброхотных мучеников”, “приобщившихся гордому духу”, Зосима призывает молиться (см.: 15; 252).

Осмысливая прощение грехов, Достоевский подключается не только к богословской традиции, но и к современной ему церковной мысли. Интересно сопоставить поучение Зосимы с идеями епископа Игнатия Брянчанинова, тем более, что исследователи обнаруживают сходство жизненной истории героя “Братьев Карамазовых” и биографии Брянчанинова”³⁶.

Еп. Игнатий различает грехи простительные и смертные: “Простительный грех не разлучает христианина с Божественною благодатию, и не умерщвляет души его, как делает то смертный грех: но и простительные грехи пагубны, когда не раскаиваемся в них, а только умножаем бремя их”³⁷. Аскетика Брянчанинова отличается суровой трезвостью, сильным ощущением человеческой греховности, категорическим и резким осуждением ее, зиждется на страхе. Все свойства — достоинства. Об этом надо было сказать в XIX веке, когда многое смешалось и растворилось в мечтаниях. Заслуга еп. Игнатия в утверждении принципиально значимых христианских постулатов очевидна. Но в то же время его “Слово о смерти”, по очень смелому и нарочито неожиданному заявлению Г.В.Флоровского, “построено так, как если бы не было воскресения”³⁸.

К смертным грехам еп. Игнатий причисляет ересь, раскол, богохульство, отступничество, отчаяние, самоубийство, человекоубийство и др. Очи-

щение умерщвляемой души возможно на пути покаяния, однако если душа не очистится до расставания с телом, тогда “никакие добрые дела не могут искупить” ее из ада³⁹.

Зосиме чужда такая последовательность и аскетическая мрачность, как, собственно, и самому Достоевскому. Важнее уверенность в спасающей силе Божией любви; не случайно старец Зосима и Макар Долгорукий молятся за души самоубийц.

Открытость мира Достоевского – следствие указанной семантики. Как бы иначе можно было оправдать Раскольникова или Ипполита? Исключения разве только – картины “Бесов” и все то, что воплощает собой действие дьявола. Для человека же спасение открыто всегда.

Показателен диалог между Макаром и Аркадием; на вопрос об отношении к самоубийству Макар Иванович отвечает: “ – Самоубийство есть самый великий грех человеческий <...> но судья тут – един лишь Господь, ибо Ему лишь известно все, всякий предел и всякая мера. Нам же беспременно надо молиться о таком грешнике” (13; 310). Человек лишен всеведения о путях Господних. Однако апофатизы и способствуют укреплению христианской любви. Существует постоянная ответственность человека за другого, за ближнего: равно и в грехе, и в его искоренении. На резонное возражение Подрустка, может ли помочь молитва самоубийце, “коли он уже осужден” (13; 310), Макар Долгорукий не менее резонно утверждает: “ – А почему ты знаешь? <...> Молитва за осужденного от живущего еще человека воистину доходит” (18; 310). Слова героя Достоевского не этическая программа и, безусловно, не моральный лозунг, мало к чему обязывающий, а именно религиозное суждение: только через молитву возможно предстояние за грешника.

Молитва – другая основа открытости произведений Достоевского. Причина распаханности кроется не только в обращенности бытия к сверхбытию, но и в обратной подчиненности. Человек неизбежно ответит за все перед Богом и неизбежно будет найден Творцом. Макар Долгорукий замечает: “Как слово западает в человека и какими путями идет, – сказать нельзя. И никто не знает того, как взывает Бог” (16; 370). Поэтому слово героев Достоевского обращено не столько к себе или слову другого человека, но всегда к Богу. Бог – полноправный Участник диалога. И его Судья.

Но и культура тоже будет призвана к ответу за свои деяния. Спрошено будет и о ее смысле. Не случайно эстетика Достоевского – эстетика не категорий, а сущностей.

Возвращаясь к смысловым предпочтениям писателя, надо признать, что он полемизирует с аскетикой, подобной учению еп. Игнатия Брянчанинова. Трудно сказать, направлена ли полемика адресно, в частности против автора “Слова о смерти”, но ее наличие очевидно.

Однако ведь Лествичник и Сириян – тоже аскеты. Почему же Достоевский мог опираться на их рассуждения и оценки? Дело в том, что св. Иоанн

Лествичник обосновывает духовное восхождение к Богу — в этом его цель, а св. Исаак Сирий соединяет с монашескими делами личный мистический опыт, утверждая благость постижения Бога. Тем и отличны они от Брянчанинова. Кроме того, по наблюдению Г.В.Флоровского, Сирий “больше всего говорит <...> о последних и высших ступенях духовного подвига, о пределах духовного пути...”⁴⁰. Не исключено, что Достоевский почувствовал в “подвижнических словах” св. Исаака именно это.

В богословии христианская любовь связана с молитвой о бытии, со свойством милующего сердца, которое объяснил св. Исаак Сирий: “Возгорание сердца у человека о всем творении, о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого терпения умиляется сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-нибудь вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились они и очистились; а также и о естестве пресмыкающихся молится, с великою жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его, по уподоблению в сем Богу”⁴¹.

Молитва за тварный мир, жалость сердца, милость его — важные моменты в стяжании божественной благодати. Конечно, это еще не достижение совершенства, но все же высокая ступень восхождения к Господу, ибо “сердце милующее” в иерархии св. Исаака Сирина есть “чистота”, вслед за которой наступает “усовершенствие себя”⁴². Примечательно и то, что “возгорание сердца” распространяется на все сотворенное Богом, в том числе и на демонов, врагов Его. Завет Зосимы — любить “сознание Божие” — реализация силы милующего сердца. Потому и молится старец за самоубийц. Способность к “излияниям любви своей и человеколюбия ко всем” понимается христианским мистиком как уподобление Богу⁴³. То же самое видит в ней и Достоевский.

Признание всеблаготворительной силы любви доходило в мистике до своих максимально возможных пределов: св. Григорий Нисский, например, думал, что и дьявол будет спасен, и ад будет не вечен⁴⁴. Хотя в подобных взглядах обнаруживают влияние Оригена⁴⁵, духовный опыт св. Григория в целом признан Церковью. Представления Зосимы в “Братьях Карамазовых” сохраняют внутренний церковный смысл, но их полемическая заостренность в отстаивании могущества христианской любви выводит некоторые из них за рамки святоотеческой трезвости, как например: “— Все счастливы, все прекрасны, все сейчас же бы могли сделать рай” (15; 244). В окончательном варианте романа образ получился строже, чем он задумывался Достоевским, мистический восторг писателя обрел до известной меры устойчивые границы церковности.

Центром всех поздних романов писателя могут быть признаны следующие слова Зосимы, почерпнутые в поучениях св. Исаака Сирина: “Братья,

не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие Божеской любви и есть верх любви на земле. Любите все создание Божие, и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир всецелою, всемирною любовью” (14; 289).

Зосима соединяет в одну цепь преодоление греха любовью и познание Бога и его тайны через любовь, обретение ведения Бога через уподобление Богочеловеку. В этом и состоит подлинное стяжание Откровения, внутренняя связь бытия со сверхбытием и Богом. Семантика слова “постижение” актуализирует мотив сближения именно с Творцом. Причиной и следствием Богопознания объявляется любовь. Она и предстает как качество человека (человечества), максимально продвинувшегося по ступеням обожения.

Слова героя Достоевского – целая система миропонимания, характерная для самого писателя. Главное в ней – отождествление блага и сущего. Зосима размышляет: “– Что есть жизнь? Определить себя наиболее, есмь, существую. Господу уподобиться, рекущему: Аз есмь Сын, но уже во всей полноте всего мироздания” (15; 247). Понимание полноты проявления Бога в творении – и в святоотеческой традиции. Св. Максим Исповедник говорит: “Бога знаем мы не по существу Его, но по великолепию творений Его и Его о них промыслу. В них, как в зеркале, видим мы беспредельную Его благодать, премудрость и силу”⁴⁷. “Я есмь” относится и к земной жизни человека, и к вечной; это признание неразрывности отношений с Богом.

Жизнь имеет Божественное ядро. Зосима поучает: “К Слову; и возвращаются к Нему, и опять исходят, и это есть жизнь” (15; 247). Жить – быть с Богом, разрыв с Ним – смерть. Ничего другого не дано – утверждает Достоевский.

Признание своеобразного тождества Христа и жизни ведет старца Зосиму к неоднократно повторяемой идее, принимающей форму заповеди: “– Жизнь есть рай” (15; 246). В черновых набросках к “Дневнику писателя” на 1880 г. Достоевский констатирует: “Овладей собою сначала и увидишь рай. ...> Овладей собою и узришь правду и станешь достойнейшим праведником – наступит и для тебя золотой век. Это мысль русская, ее сознает и народ, он читает ее в жизни первых христианских подвижников, побеждавших себя и плоть свою и вырвавших до страшного значения силы, видевших Христа так, что и земля не могла вместить их” (26; 214).

Заблуждение разума, принимающего за счастье не бытие с Богом, а форму земного человеческого самоустроения, приводит к гибели, небытию. Так, Раскольников по сути решает во многом проблему бытия-небытия, поддаваясь оболъщению мнимостью лжебытия: “Зачем они не стонут? <...> NB . “О, зачем не все в счастье?” Картина золотого века. Она уже носится в умах

и в сердцах. Как ей не настать — и проч.” (7; 91). Наступить же “Золотой век” может только в вечности, чего не понимает и не принимает герой. Его мучают вопросы, насколько состоятельна любовь Богочеловека к людям: “<...> Можно ли их любить? Можно ли за них страдать?” (7; 147). Все это — варианты темы “Бог и бытие”, а также “человек и бытие”.

Счастье зависит только от Бога и от веры. Достоевский планировал слова одного из героев, разрабатывая планы “Бесов”: “Голубов говорит: “Рай в мире он есть и теперь, и мир сотворен совершенно. Все в мире есть наслаждение — если нормально и законно, не иначе как под этим условием. Бог сотворил и мир и закон и совершил еще чудо — указал нам закон Христом, на примере, в живье и в формуле. Стало быть, несчастья — единственно от ненормальности, от несоблюдения закона” (11; 121 — 122). Итак, норма — счастье, но оно же и Промысел Божий. Соответствие прообразу ведет человека по пути обретения “Золотого века”. Совершенство открывается на земле и исключительно в религиозной вере. Тихон заявляет: “<...> “На земле должно быть счастливым”” (11; 266). Условие достижения счастья — в непрестанном стремлении к Благодати, в практическом действии обожения. По словам героя Достоевского, “самообладание заключается в дисциплине, дисциплина в Церкви” (11; 122). Потому и служат в качестве образца и для Зосимы, и для Достоевского святые и мученики, сумевшие выполнить метазадачу.

Возможно, писатель нашел поддержку собственным взглядам в словах св. Исаака Сирина, наставляющего: “Рай есть любовь Божия, в коей — наслаждение всеми блаженствами”. Св. Отец полагал, что только “живущий в любви <...> в этом еще мире обоняет <...> воздух воскресения”⁴⁸. Христианская любовь поставлена на вершину иерархии движения человека к Богу. В творчестве Достоевского и обнаруживается взаимосоотнесенность двух неразрывных тем: христианской любви и воскресения человека. Это и красота, и истина, и добро.

Мнение Зосимы осознается в романе как подлинное. Ему противостоит вывод о вере, сделанный Смердяковым из подвига Фомы Данилова. Смердяков выстраивает “казуистический” ряд доводов, направленный на то, чтобы доказать: в мире не осталось верующих людей, кроме одного — двух пустынников, да и те, “может, где-нибудь там в пустыне египетской в секрете спасаются, так что их и не найдешь вовсе” (14; 120). Коли так, если это верно, то, по мысли Смердякова, “неужели же всех сих остальных <...> проклянет Господь и при милосердии Своем, столь известном, никому из них не простит?” (14; 120). Если же и это бесспорно, то простится и сомнение в вере, “когда раскаяния слезы пролью” (14; 120). Тут и вера — элемент лишний, посторонний. Но покаяния вне ее, как и прощения вне Бога, не существует. Раскаяние в интерпретации Смердякова — явление случайное, смысл его внемолитвенный. Это скандал, почти безобразие.

Зосима наставляет по-иному: “О покаянии лишь заботься, непрестанном,

а боязнь отгони вовсе. Веруй, что Бог тебя любит так, как ты и не помышляешь о том, хотя бы со грехом твоим и во грехе твоём любит” (14; 48). Прощение проистекает из веры в силу божьей Благодати и собственной возможности исправления, из постоянного молитвенного самоусовершенствования. Если поучение Зосимы простирается к искоренению греха, единению людей в Боге, к торжеству рая, то Смердяковым утверждается идея о вседозволенности, итог развития которой — торжество бесовства и дьявольского произвола.

Достоевского явно привлекала допустимость сравнения истинного понимания веры и рациональных искажений ее. Создатель “Братьев Карамазовых” первоначально планировал: “Старец: Главное, не лгать. Имущества не собирать, любить (Дамаскина. Сирина)” (15; 203) и другая запись: “Исаака Сирина (Семинарист)” (15; 203).

Непонимание роли таких смысловых отражений у Достоевского приводит к ложному истолкованию специфики его творчества, к искажению основных мыслей писателя.

Ситуация, когда христианская проблема осознается дважды, авторитетно и сниженно, не единожды встречается в мире “Пятикнижия”. В романе “Подросток” и Макар Долгорукий, беседуя с Аркадием, и Версиков, рассказывая о “золотом веке”, говорят о гармонии и любви к жизни, но слишком велико различие между двумя разъяснениями духовной красоты. Для Макара благообразие земного бытия обусловлено Богом: “<...> “Все в Тебе, Господи, и я сам в Тебе и приими меня!” (13; 290). Ощущения совершенства не может быть без Бога, как нет и мира без Него. Все Им оправдано, в том числе и человек в счастье своем. Для Версикова же любовь к жизни, познание ее тайн обнаруживаются в “последний день человечества”, вне Бога. Если Макар открывает Подростку гармонию реального бытия, то Версиков вымышленного, фантастического.

Не пойми такие расхождения, и попадешь в ловушку неверной оценки, как это произошло с К.Н.Леонтьевым, упрекнувшим писателя в игнорировании важнейшего христианского представления — роли страха в отношении человека к Богу, объявившим христианство Достоевского “розовым”⁴⁹. К.Н.Леонтьев настаивал: “Да, прежде всего страх, потом “смирение”, или прежде всего — смирение ума <...> А любовь — уже после”⁵⁰. Бойся, бойся, а если силы и желание останутся, то и возлюби Господа. К.Н.Леонтьев не поднимается на более высокую ступень в иерархии познания Благодати, чем страх, — ступень любви, о которой и сказано христианскими мистиками так много сокровенного.

Св. Исаак Сирин признавал, что “страх Божий есть начало добродетели <...>”⁵¹, но не помешало же это произнести знаменитые слова о нежной любви. Св. Максим Исповедник писал о видах страха: “Страх Божий двояк. Один рождается от угроз наказанием, от которого порождаются в нас по порядку

воздержание, терпение, упование на Бога и бесстрашие, из коего любовь. Другой сопряжен с самою любовью, производя в душе благоговение, чтобы она от дерзновения любви не дошла до пренебрежения Бога”⁵². Герои Достоевского не знают страха первого лица, им чуждо устрашение наказанием. Даже страдание – “великая радость” (7; 155). Но не о благоговении ли идет речь, когда Соня реагирует на признания Раскольникова “странным, почти невозможным” образом: “<...> глаза, могущие сверкать таким огнем, таким суровым энергическим чувством <...>” (6; 248).

О страхе Достоевский говорит крайне редко, потому что важнее сказать о другом. Но в романе “Братья Карамазовы” на семантику страха писатель обратил особое внимание.

В беседе с “маловойной дамой” старец Зосима поучает о надобности “убегать” страха как последствия лжи. Рождаясь от сомнения в вере и отчаяния, он становится первым отступлением человека от его крестного пути, а потому такой искустительный страх бесперспективен. Иное дело – устрашение в любви деятельной, заканчивающейся созерцанием “чудодейственной силы Господа” (14; 54). Ужас, появляющийся иногда от ощущения собственного бессилия, духовного несовершенства, переходящ; в деятельной любви человека ведет Господь Своим Божественным тайным руководством.

Рассуждает Зосима и о другом страхе, возникающем при встрече человеческой души с Богом; преодолевается он молитвой живущих за предстоящую душу, исходящей от исполненного любовью сердца человека, и милосердием Божиим как проявлением всецелой, несказанной любви (см.: 14; 289).

Страх и любовь испытывает во сне Алексей Карамазов, оказываясь в Небесной Кане Галилейской: “– Боюсь... не смею глядеть... – прошептал Алеша” (14; 327). Однако Зосима убеждает, что Бог страшен лишь “величием пред нами, ужасен высотой Своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился <...>” (14; 327). Достоевский всегда свидетельствует о высших ступенях Богопознания, страх бессилен перед объемлющей бытие любовью Бога, ведь не для страха же сотворен человек, а для вечной гармонии пребывания с Господом.

Алеша мистически прозревает и проживает целеполагание: “<...> что-то наполнило его вдруг до боли, слезы восторга рвались из души его... Он простер руки, вскрикнул и проснулся...” (14; 327). Радость понимается у Достоевского и как веселье, противостоящее страху. Интересно прояснить богословские оценки веселья.

Аркадий Долгорукий замечает о Макаре: “Прежде всего привлекало в нем <...> его чрезвычайное чистосердечие и отсутствие малейшего самолюбия; предчувствовалось почти безгрешное сердце. Было “веселие” сердца, а потому и “благообразие”. Слово “веселие” он очень любил и часто употреблял” (13; 308 – 309). В романе “Преступление и наказание” говорится об особой любви арестантов к улыбке Сони, и Раскольникову героиня улыб-

нужась “приветливо и радостно” (6; 419, 421). Симпатично-смешное в образе “князя Христа” (9; 239) — такого же порядка. О веселии замечательно рассуждает и Зосима: “Други мои, просите у Бога веселья. Будьте веселы как дети, как птички небесные” (14; 290). Нетрудно понять, что веселие сердца есть свойство чистого состояния души, приближение ко внегреховному существу. Просьба о веселии — моление об искуплении грехов. В подготовительных материалах к “Братьям Карамазовым” неразрывность веселия и молитвы дана непосредственно: “— Будь весел, моли у Бога веселья... Молитва — воспитывает” (15; 244). В окончательном тексте отмечается, что достичь веселья можно принятием на себя ответственности “за весь грех людской” (14; 290), и тем самым оно противостоит унынию. Одновременно такое веселие — уподобление Христу, пирующему в Кане Галилейской и вечно.

В богословии указывается на взаимозависимость очищения, любви и веселия. Св. Макарий Египетский убежден, что чистые души “празднуют духовный праздник неизглаголанной радости и веселия”⁵³. О том же самом размышляет Достоевский, это он и утверждает как закон жизни.

Молитва дарит человеку веселие безгрешия. Как заметил св. Исаак Сирий, “<...> молитва может истреблять и рассеивать в душе облака страстей, и открывать ум светом веселия и утешения”⁵⁴. Уныние же, по мнению Св. Отцов, способствует активному приращению страстей, причем оно “приводит в движение почти все страсти, почему оно и тяжелее всех других страстей”⁵⁵. Понятно предостережение Зосимы: “Бегите, дети, сего уныния!” (14; 290). Такого веселия лишены все герои-бунтари Достоевского, им обладают все носители христианского миропонимания. Сила греха — тьма тоски, сила исцеленной или исцеляющейся воли — свет радости.

Очищение — достижение безгрешности сердца — обнаруживает себя в чистоте слез, о которой размышляет Зосима: “Смочи землю слезами радости твоей и люби сии слезы твои. Исступления же сего не стыдись, дорожи им, ибо есть дар Божий, великий, да и немногим дается, а избранным” (14; 292). Семантика плача раскрывается в Евангелии, но и христианская мистика немало в ней разъяснила, в том числе и причастность источения слез к ведению Бога.

Процитированные слова героя Достоевского соотносимы с поучениями св. Исаака Сирина: “Блаженны чистые сердцем, потому что нет времени, когда бы не услаждались они сладостию слез, — в коей всегда зрят они и Господа. <...> Пролить слезы и плакать — дарование бесстрастных. И если слезы плачущего и сетующего временно могут не только путеводить его к бесстрастию, но и совершенно очистить и освободить ум его от памятований страстей, что сказать о тех, которые с ведением день и ночь упражняются во всем делании?”⁵⁶.

Очищающая сила молитвенного плача или всемирной, бесконечной любви ведет человека к восстановлению прообраза, через нее обнаружива-

ется райское блаженство жизни, которое чувствуют такие герои Достоевского, как Мария Лебядкина или Алексей Карамазов.

С богословской точки зрения наиболее последователен именно плач Алеши: чтение Евангелия — Божье слово — соприкосновение с небесным миром — понимание слитности земной тайны и тайны “миров иных” — иступленный плач и восторг бытия — молитва за всех — обретение высшего смысла. О таких избранных — освободившихся от страстей, от греха, чистых сердцем и умом — и говорит Зосима, они прозревают рай.

Семантика плача как показателя приближения человека к Богу дана и в романе “Преступление и наказание”: в моменте духовного единения Сони и Раскольникова на каторге. “Они хотели было говорить, но не могли. Слезы стояли в их глазах. Они оба были бледны и худы; но в этих больных и бледных лицах уже сияла заря обновленного будущего, полного воскресения в новую жизнь. Их воскресила любовь, сердце одного заключало бесконечные источники жизни для сердца другого” (6; 421). В подытоживающем слове автора переплетенными предстают образ слез и мотив воскрешения, христианское значение любви и образ открытого полноте бытия сердца. Такое очищение противостоит в структуре романа семантике греха.

Достоевский, развивая собственные наблюдения и размышления, шел к созданию наиболее завершенного и цельного образа, связавшего аскетическое и мистическое начала воедино, — к образу Зосимы. Прав был В.В. Розанов, в полемике с К.Н. Леонтьевым заметивший о герое “Братьев Карамазовых”, что “если это не отвечало типу русского монашества XVIII — XX веков (слова Леонтьева), то, может быть и даже наверное, отвечало типу монашества IV — IX веков”⁵⁷.

Восточное богословие дало Достоевскому пример творческого и догматического отношения к лику, слову, действию Богочеловека. Подкреплялась и уверенность в оправданности сближения аскетики и мистики, ведь обожение — это и аскетический, и мистический идеал⁵⁸.

Итак, эстетика Достоевского тяготеет отчетливо к богословию. Она мистична, но одновременно связана с полнотой бытия.

ПРИМЕЧАНИЯ.

¹ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881 — 1931 годов. М., 1990. С.35.

² Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс. 1991. С.295.

³ Савельев А.И. Воспоминания о Ф.М. Достоевском // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. М., 1990. Т.1. С.163.

⁴ См., например, некоторые работы о роли святоотеческой традиции в становлении образов и проблематики романов Достоевского: Плетнев Р. Сердцем мудрые: (О “старцах” Достоевского) // О Достоевском. Прага. 1933. Сб.2. Буданова Н.Ф. О некоторых источниках нравственно-философской проблематики романа “Бесы” // Достоевский: Материалы и исследования. Л., 1988. Т.8. Беловолов (Украинский) Г. В. Старец Зосима и епископ Игнатий Брянчанинов // Достоевский: Материалы и исследования. Л., 1991. Т.9.

⁵ В богословии признается: «<...> восстановление изначального духовного здоровья человека и выражает понятие спасения. Отсюда необходимой предпосылкой сотериологии является учение об изначальной цельности человека, о тех причинах, которые привели к нарушению этой цельности и о результатах этого нарушения. <...> Важнейшей предпосылкой сотериологии Святых Отцов является их антропология, включающая учение о творении человека, его природе и назначении, о райском житии первых людей, их грехопадении и его последствиях» (Скурат К.Е. Святоотеческое учение о спасении // О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991, С.185).

⁶ Флоровский Г.В. Восточные Отцы V — VIII веков. М., 1992. С. 158.

⁷ Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985. С.289.

⁸ Абрамович Н.Я. Христос Достоевского. М., 1914. С.11— 12.

⁹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С.10.

¹⁰ Померанц Г. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М., 1990. С.103.

¹¹ Соловьев В.С. Указ. соч., с.40.

¹² Булгаков С.Н. Русская трагедия // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1831-1931 годов. М., 1990. С. 195.

¹³ Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992. С.40.

¹⁴ Касаткина Т.А. "Об одном свойстве эпилогов пяти великих романов Ф.М.Достоевского" // "Достоевский и мировая культура", альманах, № 5. М., 1995. С.18-28.

¹⁵ Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы: История их и изображения. М., 1994. С. 33.

¹⁶ Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. М., 1992. Т.2. С. 621-10.

¹⁷ О смысле и характере отражения этой легенды в романе см.: Лотман Л.М. Реализм русской литературы 60-х годов XIX века: (Истоки и эстетическое своеобразие). Л., 1974. С. 285 — 315.

¹⁸ Св. Дионисий Ареопagit. Божественные имена // Мистическое богословие. Киев, 1991. С.36.

¹⁹ Лосский В.Н. Указ. соч., С.164.

²⁰ Бычков В.В. Византийская эстетика: Теоретические проблемы. М., 1977. С.129.

²¹ Соловьев В.С. Указ. соч., с.44.

²² Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // Флоренский П.А. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т.1. Кн.1. С.158. В подготовительных материалах к роману "Подросток" цитируется Кирилл Белозерский: "А слышал так, как сказал один древний святой: "Чем ближе подходим мы к Богу с любовью, тем грешней себя чувствуем" (16; 143).

²³ Бычков В.В. Указ. соч., с.26 — 27.

²⁴ Лосский В.Н. Указ. соч., с.9.

²⁵ Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991. С.343.

²⁶ Св. Максим Исповедник. Четыреста глав о любви // Добротолюбие. Свято-Троицкий Сергиева Лавра, 1992. Т.3. С.195.

²⁷ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1992. С.10 — 11.

²⁸ Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881 — 1931. М., 1990. С.215 — 216.

²⁹ Булгаков С. Агнец Божий: О Богочеловечестве. Париж, 1933. Ч.1. С.7.

³⁰ Минин П. Указ. соч., с.343 — 345.

³¹ Там же, с.344, 385 — 386 и др.

³² Буданова Н.Ф. Указ. соч., с.101.

³³ Лосский В.Н. Указ. соч., с.176.

³⁴ Св. Исаак Сирин. Подвижнические наставления // Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1992. Т.2. С.732. *

³⁵ Преп. Иоанн Лествичник. Лествица. Сергиев Посад, 1908. С.7.

³⁶ См. указанную статью Г.В.Беловолова (Украинского). В библиотеке Достоевского имелось и знаменитое "Слово о смерти" Брянчанинова, о чем см.: Десяткина Л.П., Фридрихер Г.М. Библиотека Достоевского: (Новые материалы) // Достоевский: Материалы и исследования. Л., 1980. Т.4. С.260.

³⁷ Еп. Игнатий Брянчанинов. Слово о смерти. М., 1991. С.168.

³⁸ **Флоровский Г.В.** Пути русского богословия... С.395.

³⁹ **Еп. Игнатий Брянчанинов.** Указ. соч., с.163 — 164.

⁴⁰ **Флоровский Г.В.** Восточные Отцы V — VIII веков... С. 186.

⁴¹ Цит. по: **Лосский В.Н.** Указ. соч., с.81 — 85. То же процитировано в несколько ином переводе: **Флоровский Г.В.** Восточные Отцы V — VIII веков... С.191. См. и все слово полностью: **Исаак Сирий.** Слова подвижнические. М., 1854. С. 251 — 261.

⁴² **Исаак Сирий.** Слова подвижнические... С.251.

⁴³ Св. Исаак Сирий говорит: “Так достигают сего совершенства и все святые, когда содействуют совершенными, и уподобятся Богу изливанием любви своей и человеколюбия ко всем. И домогаются святые сего признака уподобиться Богу совершенством в любви к ближнему” (**Исаак Сирий.** Слова подвижнические... С.254).

⁴⁴ Об этом см.: **Карсавин Л.П.** Святые Отцы и Учители Церкви: (Раскрытие православия в их творениях). Париж, б. г. С.212. **Флоровский Г.В.** Восточные Отцы IV века. М., 1992. С.178 — 181.

⁴⁵ **Флоровский Г.В.** Восточные Отцы IV века... С.186.

⁴⁶ **Св. Максим Исповедник.** Указ. соч. С.176.

⁴⁷ **Св. Исаак Сирий.** Подвижнические наставления... С.743.

⁴⁸ Там же, с.743.

⁴⁹ **Леонтьев К.Н.** О всемирной любви, по поводу речи Ф.М.Достоевского на Пушкинском празднике // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881 — 1931 годов. М., 1990. С.23. О преобладании в религиозности Леонтьева элементов страха — Бердяев Н.А. Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли // Н.А.Бердяев о русской философии: В 2 ч. Свердловск. 1991. Ч.1. С.185.

⁵⁰ **Леонтьев К.Н.** Указ. соч. С. 26.

⁵¹ **Св. Исаак Сирий.** Подвижнические наставления... С.645.

⁵² **Св. Максим Исповедник.** Указ. соч., с.174.

⁵³ **Св. Макарий Великий.** Наставления святого Макария Великого о христианской жизни, выбранные из его бесед // Добролюбие, Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1992. Т.1 С.267.

⁵⁴ **Св. Исаак Сирий.** Подвижнические наставления... С.726.

⁵⁵ **Св. Максим Исповедник.** Указ. соч. С.171 — 172.

⁵⁶ **Св. Исаак Сирий.** Подвижнические наставления... С.653.

Достижение области слез — раскрытие потенций внутреннего человека, потому что по словам св. Исаака Сирина, “плод его начинается слезами” (Подвижнические наставления... С.726).

⁵⁷ Письма К.Н.Леонтьева к В.В.Розанову // **Корольков А.** Пророчества Константина Леонтьева. СПб., 1991. С.136.

⁵⁸ Г.В.Флоровский подчеркивает: “В восточной аскетике вообще мистики и метафизики больше, чем морали” (**Флоровский Г.В.** Восточные Отцы V — VIII веков... С.144). “<...> обожение — вот то, что составляло последнюю и высшую цель сотериологических упований православного христианина”, — отмечает К.Е.Скурат (**Скурат К. Е.** Учение об обожении // О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991. С.192).