
Г. КРУГОВОЙ

Христианство Достоевского и русская религиозность

I

Достоевский принадлежит к наиболее читаемым на Западе русским писателям. На славянских факультетах университетов курсы, посвященные Достоевскому, как правило, одни из самых популярных. Показательно при этом, что на курсы о Достоевском очень часто (во всяком случае в США) записывается гораздо больше студентов, чем на курсы о другом гиганте русской литературы — Льве Толстом.

Факт этот весьма многозначителен. Он свидетельствует не только о неиссякающем интересе к творчеству и личности Достоевского, но и о специфике его влияния на западного интеллигента. Как художник Толстой нисколько не уступает Достоевскому, хотя характер их творчества совершенно различен. Многие литературоведы и читатели в вопросе художественного мастерства отдадут предпочтение не романисту Достоевскому, а романисту Толстому. И как психолог Толстой не уступал Достоевскому.

Тем не менее преобладающее положение Достоевского несомненно и объясняется оно, я бы сказал, различием творческого темперамента обоих писателей. Несколько упрощенно, Достоевского можно назвать трагическим, а Толстого преимущественно драматико-эпическим писателем. Острое ощущение принципиальной трагичности существования брошенной в бытие личности, характерное для романов Достоевского, апеллирует к окрашенному в трагические тона сознанию западного человека, пережившего в первой половине XX в. две мировых войны, обвал традиционных религиозных и нравственных ценностей и почувствовавшего себя затерянным в бесконечных холодных пространствах обезбоженного и бессмысленного мира.

Этим объясняется и характер влияния Достоевского на западную литературу. Оно сказалось не столько в области приемов худо-

жественного мастерства, сколько в области философской постановки проблем и их решения в духе религиозно-экзистенциальной философии.

Достоевский, как художник, широко пользовался образцами романного жанра, родившегося и выросшего в западноевропейской литературе. Вместе с тем он и создатель так называемого «полифонического романа», о чем еще в двадцатые годы писал советский достоевковед Михаил Бахтин. Тем не менее в этой области влияние Достоевского на западную литературу было наименее значительным. Самым крупным западным писателем, использовавшим приемы литературной полифонии, был, пожалуй, Томас Манн, особенно в его философской мистории «Волшебная гора». Но говорить о влиянии художественных приемов Достоевского на Томаса Манна можно только с большими оговорками.

Гораздо сильнее и плодотворнее было влияние Достоевского на западную литературу, как художника-мыслителя. В этой области темы Достоевского захватывают и привлекают не только людей, которые в силу своего религиозного или философского мировоззрения находят у Достоевского подтверждение своим собственным взглядам. Темы эти тревожат и тех, кто не разделяет религиозной философии Достоевского. Среди них достаточно назвать Франца Кафку и Альбера Камю.

Но именно как религиозный мыслитель Достоевский оказывается не просто литературным или философским, но и культурно-историческим явлением. Достоевский, во всем его творчестве, — проявление русского духа и его сознательных и бессознательных духовных исканий. Это очень чутко ощутил Освальд Шпенглер, провозгласивший, что «грядущее тысячелетие принадлежит христианству Достоевского».

Историческая спорность этого предсказания не уменьшает значительности мысли Шпенглера. Христианство Достоевского — не просто русская разновидность византийской обрядности и греко-византийской религиозности. Христианство Достоевского выросло из глубин коллективной психики народа и расцвело на почве этой коллективной психики. Оно — «почвенно», в том смысле, в каком понимал слова «почва» и «почвенность» сам Достоевский. Говоря иначе, в христианстве Достоевского выразилась религиозная и культурно-историческая установка русского народа и следовательно одна из доминант его культуры. Христианство Достоевского питалось по существу соками религиозности народа, поскольку сам писатель уже в силу своего происхождения был причастен к бессознательной коллективной психике, на основе которой и вырастает специфическая национальная культура каждого народа.

В этом Шпенглер был несомненно прав. Это понимали и некоторые современники Достоевского. Религиозный византиец Кон-

стантин Леонтьев отверг христианство Достоевского, как не истинно православное, то есть, по представлению Леонтьева, не соответствующее стандартам византийской православной духовности. От подобной оценки был недалек и друг и покровитель писателя Константин Победоносцев. Не признали своим старца Зосиму из «Братьев Карамазовых» и старцы знаменитой Оптиной Пустыни, с их верностью традиции византийского аскетизма.

Таким образом формула Шпенглера помогает нам увидеть творчество Достоевского в определенной культурно-исторической перспективе. Задача этого очерка и состоит в освещении вопроса, в какой мере христианство Достоевского связано с русской религиозной стихией.

II

Когда мы говорим о религиозности отдельного человека или, более широко, религиозности народа, мы имеем в виду и его религиозное чувство (как непосредственное ощущение бытия и присутствия божества), и систему религиозных, мифологических и теологических представлений в их непосредственном отношении к жизни, в их воплощении в быту и в обрядности.

В этом смысле русская религиозность исторически представляется русским вариантом восточной формы христианства — византийского православия. Придя на Русь, вероятно, в середине IX в. и просуществовав, как официальная религия русского государства, от конца X в. до начала XX в., православие глубоко определило религиозную жизнь русского и других восточнославянских народов. Но одни греко-византийские религиозные формы не дают нам представления о роли и месте именно русской (или лучше: восточнославянской) коллективной душевной специфики в русском православии. А без такого представления вопрос о характере собственно русской религиозности остается без ответа.

Возвращаясь к нашему общему определению религиозности, мы легко убеждаемся, на основании обширного исторического и этнографического материала, что русская религиозность оказывается весьма сложным и гетерогенным явлением.

Прежде всего, обрядность в жизни русского народа не ограничивалась церковной обрядностью, а заключала в себе также обрядность календарных земледельческих праздников, свадебных, погребальных и других церемоний. Последние восходят к дохристианскому, языческому прошлому и просуществовали в крестьянской России вплоть до начала XX в.

Таким образом в обрядовой стороне русской религиозности в течение столетий уживались бок о бок и наполненные христианской символиккой церковные обряды, и пережитки древнего языческого

мироощущения. Это явление служило исследователям иллюстрацией для доказательства наличия так называемого «двоеверия». Я предпочитаю говорить не о «двоеверии», как и не о примитивном синкретизме, а о бессознательном синтезе (или о попытке такого синтеза) в народном религиозном сознании.

В связи с обрядностью находится и вопрос о пережитках дохристианских воззрений в системе религиозных взглядов Древней Руси. Часть этих воззрений, как мы увидим ниже, была ассимилирована народным церковным сознанием и проявила исключительную живучесть.

Что касается религиозного чувства, то оно оказывается одним из факторов религиозности, который менее всего поддается рациональному учету. Само по себе религиозное чувство коренится в бессознательных и сверхсознательных областях психики, а его интенсивность различна у разных индивидуумов. Но вместе с тем религиозное чувство есть самый существенный фактор религиозности: им определяется не только ее интенсивность и в известной степени ее содержание, но прежде всего ее характер, ее неповторимая специфичность. Специфичность эта является выражением индивидуального народного своеобразия в подходе к основным вопросам бытия и существования, а это своеобразие в свою очередь порождается бессознательной коллективной психикой народа.

Поэтому, с целью выяснения специфики русской религиозности, очень важно установить место и значение чувства (частью которого является и религиозное чувство) в целостной структуре коллективной психики русского человека и русского народа.

Сравнивая культурно-историческую установку русского и западноевропейских народов, мы легко устанавливаем различие между ними. Различие это в свою очередь определяется различным характером бессознательных, иррациональных факторов в жизни западного и русского человека. В то время, как жизнь западного европейца и западная культура создавались преимущественно под влиянием рационалистических или целеустремленно-волюнтаристических сил, для русского человека и его культуры характерно преобладание эмотивных и эмоциональных факторов с преимущественно эстетическим подходом к бытию. Такая установка, разумеется, не исключала рациональности, хотя и уделяла ей гораздо более скромное место в жизни, чем на Западе.

Преобладание эмоционально-эстетического элемента в коллективной психике русского народа — это, как мне кажется, характерная особенность славян вообще. Во всяком случае, восточных славян. Оно заметно уже у отдаленных предков восточных славян — антов, населявших причерноморские степи в первые столетия нашей эры. В IV в. после Р. Х. анты на непродолжительное время попали под власть пришедших туда остготов.

Любопытно отметить, какими словами обогатились языки двух варварских германских и славянских народов в результате их исторического общения. Славяне заимствовали у германцев военную и военно-административную терминологию, то есть термины рациональной организации общества. В свою очередь готы включили в свой язык славянские эквиваленты слов «плясать» и «плат», «наряд», то есть слова с большим эмоционально-эстетическим наполнением.

Когда приходится наблюдать то чувство эмоциональной интоксикации, которая неизменно охватывает германскую и англосаксонскую публику XX в., когда она видит выступления советских ансамблей песни и пляски, приезжающих в западные страны, мне приходит в голову, что, вероятно, так же в IV в. были зачарованы воинственные готы, видя стремительные и красочные пляски древних славян.

Итак чувство, бессознательное, «сердце» (в отличие от «рацио» западного европейца) занимает преобладающее место в духовной установке русского человека и определяет преимущественно религиозный характер его психики, то есть особенность русского сознания видеть мир в синтетическом единстве целостной правды, приобретающей характер абсолюта. Психологически при этом безразлично, оказывается ли таким абсолютом и правдой личный бог, безличная абсолютизированная наука или философская доктрина Маркса.

Это очень важно для понимания характера русской религиозности. Чувство всегда больше руководится бессознательными, интуитивными оценками и мотивами, и это мы находим в большой степени и у Достоевского. Но указав на преобладание чувства в структуре русской религиозности и коллективной психики, попробуем определить элементы дохристианского религиозного мировоззрения, бывшего выражением этой психики и сохранившегося в известной степени и в последующие века.

III

Мы очень мало знаем о языческой религии древних славян: отрывочные сведения византийских историков, краткие замечания русских летописцев, поэтические реминисценции безымянного автора «Слова о полку Игореве», слабые отзвуки в проповедях. Непосредственно перед официальным принятием христианства князем Владимиром в 988 г. языческий пантеон древнерусского государства состоял из богов славянского, иранского и угро-финского происхождения во главе со славянским богом молний Перуном, о котором упоминает уже в V в. Прокопий Кесарийский.

Хвалебный эпитет Владимира — Красное Солнышко, сохранившийся в русском героическом эпосе и некоторых древних гномических текстах, указывает, возможно, также и на наличие солярного культа на языческой Руси.

Дальнейшая судьба этих божеств оказалась незавидной: очень скоро они канули в забвение. Часть их функций в народном религиозном сознании была ассимилирована христианскими святыми. Например, громовержец Перун был поглощен пророком Ильей, а покровитель скота и торговли Велес св. Власием. Таким образом иерофании (явление священного в предметах, явлениях, слове) языческой религии были вытеснены или поглощены религией христианского Откровения. Я говорю «поглощены», так как мы сейчас остановимся на другой иерофании, значение которой сохранилось в русской религиозности в продолжении веков и которая заняла очень важное место в христианстве Достоевского. Я имею в виду культ священной Матери Сырой Земли.

Поклонение богине Матери-Земле известно всем первобытным религиям и является общечеловеческим. Распространено оно было и у древних славян. О том, насколько этот культ был сильным, свидетельствует факт, что книжные украшения новгородских рукописей XI-XII вв. (христианского, религиозного содержания!) донесли до нас изображение богини Земли, которой поклоняются люди и звери. Русское народно-поэтическое творчество до самого последнего времени сохранило ласковое поэтическое упоминание о Матери Сырой Земле. Разумеется, в последнем примере мы имеем дело не с конкретным поклонением, а с поэтической метафорой, которая, однако, говорит о многом. Это свидетельствует о том значительном месте, которое в древнерусском религиозном сознании занимал культ Матери-Земли.

Плодоносящая и кормящая человека земля, каждой весной возрождающаяся после зимнего сна, естественно вызывала в сознании первобытного человека образ заботливой божественной матери. Впрочем, как все древние хтонические божества, образ Земли заключал в себе и разрушительный аспект. Однако иерофания земли не исчерпывалась этим аспектом, и религиозно-метафизический смысл мифа о божественной Матери-Земле выходил далеко за пределы удовлетворения экономических потребностей примитивного человека. Экономически-утилитарные мотивы не были при этом даже первичными.

Миф о Матери Сырой Земле раскрывался древнему человеку, как интуитивная истина об органическом единстве всего космоса, как истина о живой связи всего со всем и всех со всеми. В мифе о Матери-Земле содержалась также идея о космическом возрождении всего бытия, и эмпирическая земля обладала своими животворящими и регенеративными качествами потому, что в ней воплощалось

и действовало божественное начало. Миф о Матери-Земле является, таким образом, одной из глубочайших религиозных интуиций человечества. Он же был одним из главных элементов древнеславянской религиозности.

Естественно, что эти оба аспекта Матери-Земли — аспект космического всеединства бытия и аспект универсального божественного материнства — легко могли быть ассимилированы и поглощены (просветляясь и освобождаясь от хтонических черт) пришедшим из Византии христианством.

Космологический аспект нашел свое место в принятом от Византии гностическом учении о Софии, Премудрости Божьей.¹ И хотя до нас не дошло никаких образцов русской средневековой софиологической спекуляции (спекулятивная мысль Древней Руси была исключительно слаба), почитание Софии — Премудрости Божьей — отмечено и новгородской летописью, и древнерусской иконописью.²

Что касается народных масс, не привыкших к утонченным гностическим понятиям, то для народа наиболее близок, доходчив и понятен был именно образ спасительной Охранительницы и Заступницы Божьей Матери. Почитание Богородицы начинается на Руси сразу же после принятия христианства. В возведенном греческими мастерами в Киеве в первой половине XI в. соборе Св. Софии огромная фреска Богоматери-заступницы производила особо сильное впечатление и представляла собой один из наиболее понятных и близких народному сознанию образов. Почитание Богородицы было особенно сильным на севере во Владимиро-Суздальской земле, поставленной в XII в. кн. Андреем Боголюбским под особое покровительство Богоматери. Почитание Божьей Матери составляет одну из характерных черт русской религиозности до настоящего времени, и его истоки уходят в седую древность.

Но в этой связи мы должны указать еще на одну существенную особенность примитивных религий, которая сыграла исключительную роль в культурно-исторической традиции России. Исследования в области сравнительного изучения религий установили одну общую черту примитивных языческих религий: для них совершенно чуждо бегство от мира и гнушение плотью, характерное для некоторых течений восточной духовности. Это религии принципиально жизнеутверждающие.

¹ На Западе его разделял в умеренной форме бл. Августин. См. «Исповеди», кн. X.

² Небезинтересно отметить, что софиологические построения пробудились в России XIX-XX вв. и отмечены именами Вл. Соловьева, о. С. Булгакова, о. П. Флоренского, Л. Карсавина и Н. Лосского, — явление, с моей точки зрения, как культурно-исторического, так и психологического порядка.

Сказанное совсем не означает, что принадлежащий к такому типу религиозности человек считает мир, в котором он живет, лучшим из возможных миров. Но он строго различает между священным временем и пространством, относящимся к трансцендентной, вечной сфере бытия, и временем и пространством профанным, в котором все течет и изменяется и в котором живет человек и вся природа. Первый мир — действителен и реален. Реальность второго относительна.

Но вместе с тем между этим относительным и тем реальным миром нет непреходимой черты. С помощью специальных обрядов и ритуальных формул, соответствующих повторению и реактивизации на земле определенного «вечного» мифологического акта, обычное пространство может быть превращено в сакральное пространство, а священное время внесено в земное время. Тем самым человек оказывается способным к приобщению и участию в истинно реальной священной жизни, к приобретению бессмертия. В этом смысле стремление к преобразению мира также относится к изначальным религиозным интуициям человечества и находит свое высшее выражение в христианстве.

Древняя русская религиозность не представляла исключения из правила. Отголоски описанных выше воззрений и обрядов сохранились еще в XIX в. в русских земледельческих календарных праздниках, а через христианство стремление к преобразению мира стало краеугольным камнем русской культуры, приняв, конечно, качественно новое содержание.

Исследователи подчеркивают жизнерадостность раннего русского христианства X-XI вв., отличающую его от суровой аскетической религиозности византийского православия. Этому раннему русскому христианству чуждо бегство от мира и умерщвление плоти. Спасение открылось человеку в крещении, а путь к спасению шел не через добровольное принятие лишений и презрение к земной жизни, а через церковные таинства и милостыню бедным, то есть через акты активной любви к ближнему. Эти настроения сказались не только в литературных памятниках XI-XII вв., но и в молодом русском изобразительном искусстве. Под влиянием вкусов русского общества в иконописи византийских мастеров, приглашенных в Киев, смягчаются черты сурового византийского аскетизма. Образы становятся более простыми, человеческими, земными.

Однако в последней четверти XI в. религиозный оптимизм значительно слабеет (хотя никогда не исчезает окончательно), и византийская аскетическая духовность в церковном сознании начинает преобладать. Можно привести несколько причин в объяснение этого явления. Усиление власти и значения митрополитов-греков, с учреждением в 1036 г. митрополии в Киеве, способствовало, разумеется, укреплению византийской духовности внутри русской церк-

ви. Далее, частые вторжения на Русь восточных кочевников и непрерывные княжеские междоусобицы, ускорившие распад Киевского государства, естественно укрепляли в религиозном сознании того времени представление о бренности и суетности всего земного.

Византинизация русского церковного сознания завершилась в московский период полным подчинением церкви власти царей (хотя тягость этого подчинения в разные царствования была не одинаковой). Это, конечно, несколько не уменьшает положительной роли русской церкви в истории Древней Руси. В течение столетий, в самые тяжелые периоды исторического бытия русского народа, церковь, несмотря на все ее исторические недостатки, была духовно просвещающим и очеловечивающим центром, вокруг которого сосредоточивалась духовная и национальная жизнь народа.

Тем не менее византийская аскетическая духовность оказалась чуждой духу древнерусской народной религиозности. Главный духовный стимул русской культуры и русской духовности — не бегство от мира, а преображение мира. Поэтому русская религиозная и духовная стихия по своему сопротивлялась византинизации религиозного сознания, и об этом опять-таки свидетельствуют памятники древнерусского искусства.

Домонгольская Русь, в отличие от Западной Европы этого периода, не создала собственного архитектурного стиля. Все же русские зодчие, не мирясь с отрешенной суровостью византийского крестовокупольного храма, очень рано стали покрывать стены и карнизы храмов богатым резным орнаментом, вплетая в него образы народной фантазии и мифологии. Когда же, в XV-XVI вв., наступил кратковременный расцвет нашей шатровой каменной архитектуры, русский творческий гений создал храм Покрова на рву (Василий Блаженный) — великолепный каменный гимн Матери-Земле, устремившейся мощным каменным цветком к небу, к Богу. Ничего более русского по своему духу, чем этот собор, наша архитектура никогда больше не создавала.

Я остановился на этом столкновении изначальной славянской и византийской духовности, так как в нем заключается зародыш трагической трещины в русской религиозности. Позднейший раскол в нашем культурном сознании был вызван не одним Петром I. Возможность этого раскола таилась в неспособности византизированной русской церкви ассимилировать и полностью христианизировать первоначальную древнеславянскую религиозность с ее привязанностью к земле. Достоевский и был тем, кто стремился в своей душе и в своем творчестве воплотить синтез русского народного духа и христианства.

До сих пор мы говорили об элементах языческой духовной установки, которые вошли в сплав с христианством, были более или менее ассимилированы последним и вместе с христианством оказа-

лись соопределяющими факторами русской религиозности. Теперь остановимся на элементах христианского учения, которые определили религиозность русского народа.

IV

Когда сегодня объясняют причины различия исторических путей западноевропейской и русской культур, обычно указывают на различие церковно-политических источников, из которых пришло в Западную и Восточную Европу христианство. Западная Европа получила христианство из Рима. Восточная, то есть Русь — из Константинополя. Западные народы получили Благоую Весть на латинском языке, языке классической древности. Русские, как и другие вошедшие в орбиту Восточного Православия славянские народы, — на понятном верующим церковно-славянском языке.

В результате этого латинская элита Запада смогла со временем приобщиться к культурному наследию классической древности и заложить фундамент для величественного и великолепного здания западной культуры. Русская же элита, получив Евангелие на понятном языке, не почувствовала потребности познакомиться с языком греческого оригинала и оказалась отрезанной от богатого, сохранявшегося в Византии наследия эллинской классики. Отсюда «великое молчание» русской национальной мысли вплоть до петровских реформ в XVIII в., культурный застой Москвы и все остальные большей частью отрицательные последствия в истории русской культуры.

Такая оценка верна. Но мне хотелось бы отметить еще одно обстоятельство исключительной важности, сыгравшее не меньшую роль в формировании русской культурной и исторической традиции, народной психологии и религиозности, которые складывались в тот ранний период. В течение более 500 лет после официального принятия Русью христианства, русская церковь обходилась без полного собрания текстов Священного Писания, а именно без Ветхого Завета. Полный славянский текст Библии был издан на Руси только в 1499 г. новгородским архиепископом Геннадием в сотрудничестве с доминиканцем Вениамином. До этого русская религиозная и церковная жизнь питалась, главным образом, новозаветными текстами.

Однако и после опубликования полного Ветхого Завета его авторитетность считалась весьма сомнительной. Так во время знаменитой и ожесточенной полемики в XV-XVI вв. о допустимости монастырского и церковного землевладения идеолог «нестяжателей» и ученик Нила Сорского Вассиан Патрикеев возражал ссылавшемуся на ветхозаветные тексты Иосифу Волоцкому, что только те места

Ветхого Завета, которые пророчески указывают на грядущее пришествие Иисуса Христа, могут считаться боговдохновенными. Остальные же тексты не имеют для христианина обязательного характера.

Такое обесценивающее отношение к Ветхому Завету показательное для раннего христианского мышления на Руси. Уже первый русский митрополит Илларион, один из образованнейших русских людей того времени, известный далеко за пределами Киевского государства, через 50 лет после крещения Руси набрасывает схему философии истории, — ее духу русская духовная традиция осталась верной до настоящего времени.

Указав на цель истории, как конечное преобразование мира, наступление будущего «века жизни нетленной», Илларион утверждает за любовью и благодатью Христа благовест свободы и истины. Что касается ветхозаветного закона, то в нем Илларион видит лишь тень истины и знак рабства.

Можно смело утверждать, что эта точка зрения стала одним из краеугольных камней русской духовной установки. Среди других христианских народов русский народ наименее всего ветхозаветен в своей религиозности. И в этом заключается его особое отношение к Христу — и в то же время соблазн и тупики, в которые он заходил на своем историческом пути, забывая, что Христос пришел исполнить, а не отменить закон.

Так пренебрежение к закону, вытекавшее из неумения оценить религиозный смысл закона, проявилось уже в домонгольской Руси. Это не могло способствовать созданию и укреплению такого восприятия права и гражданственности в русском сознании, которое возникло у западных народов и способствовало расцвету их культуры.

Юридическая сфера мысли выпала из сознания русского человека. Это делало и делает его до сих пор беспомощным перед лицом деспотического государства и способствует развитию элементов утопизма и анархизма в его бунтарстве и протесте. В своем государственном мышлении русский человек может доходить до полного понимания идеи своих обязанностей по отношению к государству, — но он очень редко говорит о своих правах. Но где нет правосознания, там не может быть и полноценного сознания личной свободы. В этом великая историческая трагедия русского народа.

Вместе с тем особое, превалирующее обращение к образу евангельского Христа и Его последователей (житийная литература была очень популярна на Руси) определила в русской религиозности ту особенность, которую принято называть «кенотической». Религиозное воображение русских людей с самого начала поразило образ невинно пострадавшего за человечество Бога, и в Христе они уви-

дели прежде всего не карающего судью, а любящего и всепрощающего Небесного Отца.

Древнерусская иконопись очень верно передала эту черту русской христианской религиозности. В росписях церквей и икон грозного византийского Пантократора сменяет добрый и благодостный Спас. Интересно в этой связи сравнить две иконы «Троицы», написанные в XIV-XV вв. Одна «Троица» (1411 г.) написана знаменитым русским мастером Андреем Рублевым. Икона пронизана жизне-нерадостным духом светлой и гармоничной успокоенности. Другая икона написана в новгородской церкви Спаса Преображения на Ильине знаменитым византийским мастером Феофаном Греком. Его «Троица» (1378 г.) выражает такую карающую силу ее ангелов, что вся икона производит впечатление видения Страшного суда. Так в русском искусстве средних веков встречаются и по своему интерпретируют христианское религиозное переживание русская и византийская духовность.

Только в XV-XVI вв., в период борьбы против ересей и укрепления централизованной власти великих московских князей, в русской иконописи усиливается образ судящего и карающего Бога. Но в этот период византинизация русской церкви уже была закончена, хотя далеко не все иерархии радовались такому положению дел.

Тем не менее именно благодостный образ Христа твердо вошел в религиозное сознание народа. Когда комсомолец Е. Евтушенко в своей автобиографии рассказывает, как русские женщины бросали, отрывая от своего скудного рациона, куски хлеба немецким военнопленным, от пуль которых может быть погибли их сыновья, мужья и братья, он наверное не задумывался, что эта поразительная способность к прощению и состраданию столетиями внушалась русскому человеку евангельским образом Христа. Образ этот сохранил свою облагораживающую силу даже в условиях жестокого и мстительного режима. Собственно только образ Христа и мог сохранять и смягчать душу русского человека в часто бесчеловечных условиях его исторического существования.

V

В предыдущих разделах мы говорили о существенных чертах русской религиозности. Перейдем теперь к христианству Достоевского. Заметим кстати, что религиозным мыслителем, известным нам по крупнейшим его романам, которые принесли ему мировую славу, Достоевский был не всегда.

В ранний период творчества (1845-1849), когда Достоевский находился под идейным влиянием Белинского и был участником социалистического кружка Петрашевского, религиозная проблемати-

ка не появлялась в его произведениях. Только в повести «Хозяйка» (1847) можно заметить слабые религиозные мотивы, но здесь они играют лишь художественно-декоративную роль в рамках романтического повествования.

Первой философской повестью с христианско-апологетическим содержанием должны были быть, по замыслу Достоевского, «Записки из подполья» (1864). «Записки из подполья» предшествовали появлению знаменитых романов-трагедий Достоевского, положив тем самым начало третьему, религиозно-философскому периоду творчества писателя (1865-1881).

Однако цензура удалила из повести как раз места с христианско-апологетическим содержанием и в той форме, в которой «Записки из подполья» известны читателю, они являются одним из первых философских памятников, предшествовавших современной экзистенциальной философии. Тем не менее идейный противник Достоевского из лагеря радикальной интеллигенции, бывший петрашевец М. Салтыков-Щедрин очень чутко почувствовал религиозные мотивы «Записок из подполья» и назвал их «трактатом о бессмертии души».

В свете сказанного становится понятным антиинтеллектуализм Достоевского в этой повести. В ней он заострен и доведен до парадокса. Это диктовалось в значительной степени полемическими задачами. В «Записках из подполья» Достоевский выступил с критикой теорий этики «разумного эгоизма» и рационалистической организации социалистического общества, то есть теорий, которые провозглашали Чернышевский и «шестидесятники». Достоевский очень остро почувствовал и понял, что общество, построенное на принципах абсолютного рационального регламентирования и контроля личной мотивации, неизбежно приведет к подавлению свободы личности, к тоталитарному порабощению.

Основываясь на своей рационально-утилитарной этике, материалист Чернышевский отрицал свободу воли у человека. Достоевский, в свою очередь, доказывал, что свободный акт человека коренится не в разуме (логика разума связана законом о необходимой последовательности причин и следствий), а в воле человека, которая по своей природе иррациональна. Человек, лишенный свободы, теряет человеческое достоинство и низводится до уровня стадного животного.

Но в принципе примат воли не обязательно должен вести, и у Достоевского совсем не ведет, к отрицанию разума. В «Записках из подполья» критика разума вложена в уста парадоксалиста, который, критикуя рационализм и социализм и утверждая своеволие, сам поражен духовной болезнью обезбоженной интеллектуальности. Поэтому-то «подпольный человек», несмотря на его справедливую критику абсолютизирующего себя разума, сам безобразен и оттал-

квивающ. Его своеволие само есть продукт безбожной культуры Нового времени и приводит также в безысходный тупик, как и попытки рационалистического регламентирования общества. Диатрибы «подпольного человека» являются по существу самокритикой современной Достоевскому интеллектуальности 60-х гг., и «подпольный человек» должен быть так же преодолен, как и идеи, которые он критикует.

Достоевский в принципе отрицал не разум, как таковой, а обожествивший себя человеческий интеллект. Разум, не претендующий на абсолютное господство в целостной структуре человеческой личности, просветленный нравственным законом и укорененный в коллективно-психической почве народа, оказывается необходимым фактором в утверждении свободной личности. Недаром положительный герой в «Преступлении и наказании» носит фамилию Разумихин. Правда, в общей иерархии душевных сил человека Достоевский несомненно отдает предпочтение воле и интуитивно-эстетическому переживанию бытия. Но такая установка уже известна нам, как изначальная психологическая установка русской религиозности с ее приматом «сердца» и эстетического чувства. «Почвенничество» и антиинтеллектуализм Достоевского вырастают таким образом из глубин русской духовности и Достоевский тем самым органически связан с русской культурно-исторической традицией.

Но преображение и смирение гордого разума возможно по Достоевскому только через его просветление образом Христа. И первым романом писателя, в котором тема Христа, Бога и религии входит в центральный идейный замысел романа, является «Преступление и наказание» (1866).

Здесь следует указать, что трактовка и переживание образа Христа у Достоевского были не всегда одинаковы. Как уже говорилось, первый период творчества Достоевского может считаться безрелигиозным периодом. И если Достоевский всегда сохранял в сердце человеческий образ Иисуса, преклоняясь перед его внутренней нравственной силой и красотой, то к Богочеловеку-Христу Достоевский пришел гораздо позже, после решительной переоценки ценностей в период его заключения в омском остроге (1850-1854). Путь Достоевского к Богу был так же мучителен и полон сомнений, как и путь его героев, которых всю жизнь «мучил Бог». Это не был путь мистического откровения и просветления (в эпилептических припадках Достоевский, насколько можно судить, переживал чувство «мировой гармонии», духовного всеединства мира, но не созерцание личного Бога или соединения с Ним), который сразу открывает человеку Божество и устраняет сомнения.

Доказательство необходимости бытия Божия было для Достоевского с самого начала доказательством от противного. Наука и философия не в состоянии эмпирически или рационально доказать бы-

тие Бога. Но человеческий разум и история могут указывать, что ожидает человечество, если оно отвергнет идею Бога и поклонится социальным или философским идолам, возведя их предварительно в псевдорелигиозный абсолютизм и подчинив им живую конкретную личность. Отвергнув Бога, человечество логически (или если хотите — диалектически) должно прийти к самоуничтожению и возвращению в животное состояние.

Такое доказательство необходимости бытия Божия от противоположного (исходя, разумеется, из предпосылки, что человеческое существование должно иметь высший сверхиндивидуальный смысл) и составляет один из направляющих философских стержней романов писателя. Только в Богочеловеке-Христе и вместе с ним возможна, по мнению Достоевского, и подлинная свобода личности, и подлинное братство, то есть осуществление правды на земле.

В этом пути Достоевского было гораздо больше логики, чем мистики. Недаром Достоевский назвал Алешу Карамазова не мистиком, а реалистом. Но путь этот был мучителен и труден. Вот почему Достоевский в своих письмах и записках говорит о «горниле сомнений», через которые прошла его «осанна», и о степени отрицания, которая и не снилась его противникам из атеистического и социалистического лагеря.

Через человека Иисуса Достоевский пришел к Богочеловеку-Христу и к Церкви. И опять-таки этот процесс начался не через церковь и традиционное богословское учение о второй ипостаси троичного Бога, а через встречу Достоевского с образом Христа в сердце русского народа на каторге. С тем Богом, о котором он позже будет говорить в романах-трагедиях и в «Дневнике писателя».

Отметим характерные черты христианства Достоевского. Одна из особенностей Бога в христианстве Достоевского — это то, что Он не судит и не осуждает героев его романов. Судят и осуждают себя сами герои. Свидригайлов в «Преступлении и наказании» и Ставрогин в «Бесах» (1871) кончают самоубийством. К ним можно прибавить Смердякова из «Братьев Карамазовых» (1880). Разумеется, судят и осуждают они себя в силу запечатленного в сердце человека нравственного закона, даже если сознательно они этот закон отвергают. Закон этот вложен в душу человека Богом, его нарушение рано или поздно вызывает реакцию и (нравственный закон — онтологичен) ведет к болезненному распаду личности. За преступлением рано или поздно неизбежно следует наказание.

Но между наказанием и осуждением в религиозно-метафизическом смысле, как наказании вечном, есть существенная разница. В течение своей жизни каждый человек в той или иной мере наказывается, расплачивается за свои проступки. Но всегда ли он окончательно осуждается и отвергается Богом? На этот вопрос Достоевский пытается ответить, говоря о страданиях маленьких детей.

Пожалуй самым тяжким преступлением Достоевский считал мучение и растрепанность детей. На протяжении долгого периода своего творчества Достоевский не считал возможным прощение мучителя или растлителя ребенка. Так умирающая Нелли из «Униженных и оскорбленных» (1861) отказывается простить своего отца кн. Валковского. Несмотря на ряд его филантропических поступков, гибнет растлитель Свидригайлов из «Преступления и наказания». Правда, постепенно Достоевский смягчает свою точку зрения: Ставрогину в «Бесах» остается открытой возможность к воскресению и спасению, хотя он и не воспользовался ею. Наиболее остро религиозно-нравственная проблематика страдания детей поставлена Достоевским в «Братьях Карамазовых». Здесь Достоевский считает конечное прощение мучителей возможным. Если такой акт прощения не способен совершить человек, то это может сделать Христос. Это совсем не означает относительности всякого преступления к категории вечности. Уже тем, что нравственный закон существенно онтологичен, его нарушение выходит за пределы относительных временно-пространственных понятий и вторгается в метафизическую духовную сферу бытия — и тем самым оказывается совместимым с категорией вечности. Но Христос способен простить то, чего не прощает закон, как раз потому, что Он Сам, сойдя на землю, безгрешно и невинно принял крестные муки во имя спасения человечества.

В целом, подводя итог затронутой проблеме, можно сказать, что Достоевский склонялся к мнению о конечности адских страданий и окончательном спасении всех, возрождая таким образом в своем христианстве древнее учение Оригена об апокастазисе.³ За пределами акта универсального спасения оставались лишь те, кто сознательно, охваченный сатанинской гордостью и ненавистью к Творцу, отвергли зов прощающего и любящего Бога и предпочли Его любви и благодати гордое неочищающее страдание.

Таким образом и здесь (тема эта поставлена в предсмертной беседе старца Зосимы) мы имеем по существу дело с самоосуждением гордого духа, и Бог оказывается прежде всего не Богом неумолимого закона и воздаяния, а Богом всепрощающей любви и благодати. Противопоставление закона и благодати находит яркое художественное воплощение и разъяснение в судьбах Свидригайлова и Раскольникова в «Преступлении и наказании». В этом смысле глубоко символична сцена самоубийства Свидригайлова перед косноязычным евреем, стражником у пожарной каланчи.

И Свидригайлов и Раскольников нарушители нравственного закона — убийцы. Но Свидригайлов совершил тягчайший с точки

³ Это учение пустило исключительно крепкие корни в русской религиозной мысли XX в. Укажем имена Бердяева, о. С. Булгакова и Н. Лосского.

зрения Достоевского грех: он растлил и тем самым толкнул на самоубийство маленькую девочку. Кроме того Свидригайлов, оставаясь сладострастником, не способен к любви, и пути благодати остаются для него закрытыми. Вот почему Свидригайлова осуждает неумолимый ветхозаветный закон, символизируемый в образе стражника-еврея. Аналогичный образ мы встречаем, между прочим, в романе Ф. Кафки «Процесс».

Раскольников тоже преступил закон. Даже сознавшись в убийстве, он внутренне не кается в совершенном. Тем не менее ему даруется божественная благодать, делающая возможным для Раскольникова путь воскресения и спасения. И дело здесь не только в различном характере преступления Свидригайлова и Раскольникова, но, что очень важно, и в том, что Раскольников сохранил способность любить — и потому сохранил возможность прощения, преобразования и спасения.

Тем самым функция закона исчерпывается поддержанием нравственного миропорядка и наказанием человека, нравственный закон преступившего. Но спасает и воссоединяет отпавшего человека с Богом только любовь. Сила любви такова, что она может содействовать спасению даже такого нераскаявшегося грешника, как Раскольников.

Так религия закона отступает в христианстве Достоевского на дальний, хотя и действительный план, а религия любви и самопожертвования приобретает исключительное и решающее значение. Ветхий Завет по существу вытесняется Новым, и в христианстве Достоевского мы легко обнаруживаем главные черты русской религиозности, сложившейся в средневековый период русской истории.

Есть еще один важный аспект в христианстве Достоевского, который следует отметить. Это его взгляд на человека, как на «дитя Божие». Через Христа человек приобщается к Божьему сыновству. Собственно идея Божьего сыновства человека составляет основной смысл религиозной философии Достоевского и, начиная с «Преступления и наказания», проходит красной нитью через все его главные романы. В христианстве Достоевского Грозный Судья неизменно вытесняется всеблагим и любящим Отцом, как в русской народной религиозности грозный византийский Пантократор вытеснился благостным Спасом. Это еще раз подчеркивает глубокую и органическую связь всего мышления и творчества Достоевского с русской духовной стихией, и в этом отношении Достоевский не в меньшей степени русский, чем Пушкин, перед гением которого Достоевский благоговел всю жизнь.

Итак образ Христа у Достоевского несомненно связан с Христом русской религиозности, и эту связь Достоевский неоднократно сам подчеркивал. Но в религиозной философии Достоевского мы сталкиваемся и с другим уже знакомым нам образом, который состав-

ляет неотъемлемую часть его мистического реализма. Это — образ Матери-Земли.

Образ земли в творчестве Достоевского показывает его несомненное родство с мифологическим образом Матери-Земли примитивных религий. В космологическом плане земля — духовный центр и символ органического всеединства Космоса. В религиозном — земля есть явление священного начала в рождающем материнском аспекте. Герои романов Достоевского неизменно находятся в мистико-экстатическом отношении к земле. Они обнимают ее, пропитывают своими слезами и черпают в ней силы и мужество.

Вместе с тем образ земли у Достоевского религиозно просветлен и дифференцирован. В нем очевидно христианское переосмысление. С одной стороны Мать-Земля у Достоевского полностью утратила темный и разрушительный аспект, характерный для древних хтонических божеств. С другой стороны земля Достоевского больше не верховное божество язычества. В какой-то мере она сама ожидает и жаждет преобразования и человеку принадлежит в этом процессе значительная роль. Человек несет ответственность за судьбы всего мира. Оставаясь духовным принципом единства Космоса, земля тем самым приобретает черты Софии, Премудрости Божьей, гностические построения о которой возродились у друга Достоевского Вл. Соловьева и ряда других мыслителей XIX-XX в.

У Достоевского этот процесс реинтеграции языческих мифологических образов архетипного порядка в систему христианства находит завершение в отождествлении Матери-Земли с Богородицей в «Бесах».

Насколько сам Достоевский был готов отстаивать эту точку зрения, сказать трудно. Слова, отождествляющие Богородицу с Матерью-Землей, принадлежат старице, заключенной в монастырь на покаяние за пророчество, видимо противоречившее церковной традиции. Но тот факт, что слова эти передает Мария Лебядкина, главный религиозный персонаж романа (кроме епископа Тихона), принуждает задуматься. Ей же принадлежат слова о том, что «Бог и природа есть все одно». Это бросает на религиозные интуиции Достоевского о Матери-Земле тень пантеизма, хотя его персонализм как будто исключает подобную возможность и сам писатель пантеистом не был. В «Братьях Карамазовых», вершине творчества Достоевского, писатель словами старца Зосимы говорит об «океане духа», которому причастно и частью которого является все живое. Здесь уже нет никакого намека на пантеизм, но зато в форме художественной метафоры выражается философская идея о всеединстве мира и дается философское основание для знаменитого утверждения писателя о вселенской ответственности каждого человека — «все за всех виноваты». Возможно, что в этот поздний период

творчества писателя на этом художественно-философском образе сказалось влияние философии Вл. Соловьева.

Все это только подчеркивает трудности религиозного характера, с которыми сталкивается христианская метафизика в софийных построениях. Но то обстоятельство, что в XX в. ряд крупнейших русских религиозных мыслителей утверждал тождество Софии и Богородицы, свидетельствует, что Достоевский в художественной форме выразил доминирующие тенденции русской религиозности. Наличие этих тенденций было отмечено в средневековом религиозном сознании Руси, где они были связаны с образом Матери-Земли. С неменьшей интенсивностью они проявились в русской христианской философии XIX-XX вв. Достоевский был одним из тех, кто почувствовал и в художественных образах воплотил и выразил эти подспудные течения в русском религиозном сознании.

VI

В христианстве Достоевского обнаруживаются как характерный для народной религиозности образ Христа, так и более древние дохристианские элементы религиозности, которые у Достоевского сливаются в целостный религиозный синтез. Но, разумеется, этим не исчерпывается связь Достоевского с русской духовностью. Он весь вырастает из русской национальной и культурно-исторической почвы, и это определяет всю его личную установку и в понимании религии, и в отношении к обществу и государству.

Христианству Достоевского совершенно чуждо отрешение и бегство от мира, гнушение плотью и пренебрежение к красоте мира и радости жизни. В этом смысле его христианство не византийское и очень близко радостному жизнеутверждающему христианству раннего периода средневековой Руси. Его странники и монахи мало чем напоминают суровых византийских аскетов и подвижников. Всем им свойственна любовная обращенность к земле, людям и всему творению, напоминающая светлую духовность св. Франциска Ассизского. Их главная забота — не бегство и уединение от мира для спасения собственной души, а стремление к духовному преображению мира и спасению всех. Средство и путь к этому — смирение и любовь.

Смирение, о котором говорит Достоевский, не следует воспринимать упрощенно, с социальных позиций и с социальными критериями. Достоевский нигде не убеждает покорно склоняться перед произволом сильных мира сего, не призывает к терпимому отношению к социальному злу и к рабскому терпению.

Смирение состоит в готовности человека подчинить гордое и властное своеволие божественному нравственному закону и благодаря этому замечать человека в человеке, как образе

Божьем, и в добром и злом, в торжествующем и падшем. Смирение состоит в готовности и способности интеллигента-западника признать в народе носителя Христовой правды (в этом сказалось народничество Достоевского) и в согласии потрудиться вместе с народом и для народа в деле осуществления Христовой правды на земле.

Смирение потому и оказывается «страшной силой», что оно открывает сердце человека для любви Бога и освобождает собственную энергию деятельной любви к Богу и людям. Достигается не только личное духовное преображение личности, но и сама личность входит в жизнь других людей, как реальная преображающая сила. Кн. Мышкин, Макар Долгорукий, старец Зосима, Алеша Карамазов могли оставлять столь глубокий след в сердцах окружающих, потому что через смирение они стали носителями и источниками деятельной любви во Христе. И только такая любовь с точки зрения Достоевского способна преобразить и действительно преображает мир, так как через нее человек оказывается способным приобщаться «мирам иным» и восстанавливать единство падшего мира с Богом.

Естественно, что такая любовь становится и реальной социальной силой. В ней видел Достоевский главное условие успеха в преобразовании современного ему русского общества, в недостатках которого он отдавал себе отчет не меньше, чем его идейные противники из лагеря радикальной социальной интеллигенции.

Здесь следует отметить еще одну характерную особенность мысли Достоевского, которая оказывается особенностью всей русской культурно-исторической традиции: у Достоевского полностью отсутствует юридическое мышление. Вся столь характерная для западной культуры тема права и закона осталась за пределами религиозной философии Достоевского. Социальные проблемы человечества Достоевский разрешает не в политических категориях правового государства, а в социально-этической категории братства.

Только в одном произведении, в своей первой повести «Бедные люди» (1845), герой повести осознает себя субъектом права, и Достоевский говорит о достоинстве человека, как о неотъемлемом праве личности. Как бы полемизируя с «Шинелью» Гоголя, герой повести Макар Деушкин не претендует на то, чтобы его считали братом, но требует, чтобы в нем признали человека.

В последний период творчества отношение Достоевского к праву, как конструктивной категории личной и общественной жизни, стало пренебрежительным и насмешливым. В этом он сблизился со славянофилами. Право не объединяет людей и не защищает личность. В буржуазном обществе оно защищает личные интересы эгоистического индивидуума-собственника. В будущем тоталитарно-социалистическом обществе оно будет защищать права избранных вождей. Но индивидуум не обязательно равнозначен личности, а

безличной спаянной силой коллектив совсем не обозначает братства.

Право, являясь с точки зрения Достоевского продуктом взаимного недоверия эгоистических индивидуумов, разобщает людей, создает атомизированное буржуазное общество эгоистических особей, которое в свою очередь подготавливает условия для торжества тоталитарного коммунистического муравейника, объединения людей силой в единое сытое стадо.

Право — абстрактно, а потому не считается с живой личностью. Недаром убийца Раскольников в «Преступлении и наказании» — студент-юрист. О нем писатель говорит: «Он был отвлеченен, а потому жесток».

Только в любви воплощается живое конкретное общение между личностями. Поэтому личность онтологически осуществляет себя не в праве, а в любви. Общество реализуется не в рамках юридического распределения прав и обязанностей, а в братстве.

В таком отношении к праву Достоевский очень русский, а с точки зрения западного европейца — очень восточный человек. Отсутствие правосознания в русской культурно-исторической традиции в значительной мере определяет трагичность русской истории. Неумение понять право, в его идее и в его часто несовершенной реализации, как гаранта свободы и достоинства личности в условиях исторического бытия, делает Достоевского утопистом в его взглядах на общество и государство.

В «Дневнике писателя» Достоевский неоднократно говорит о необходимости воспитания в России гражданина. Но его понятие гражданина отлично от аналогичного представления на Западе. Гражданин у Достоевского — не сознающий свои личные, общественные и государственные обязанности субъект права, а укорененная в народной религиозной и культурно-исторической почве нравственная личность.

Поэтому его представления о желаемом русском государстве не выходят за пределы демократизированной концепции славянофилов о патриархальном православном царе, который, как добрый отец, правит страной в союзе с крестьянским народом и возвратившейся к народной почве интеллигенции, в согласии с евангельским законом.

Конечной целью общественно-политической и исторической эволюции Достоевский считал перерастание государства и народа в церковь. Эту теорию Достоевский развил в «Братьях Карамазовых» и заключительных статьях «Дневника писателя». Свою теорию он противопоставлял средневековой римско-католической теократической идее о превращении церкви в универсальное государство. В западной теократической идее он видел торжество «римской идеи» языческой империи в западном христианстве, идеи, стремящейся к

всемирному объединению людей насилем. Эту же «римскую идею» Достоевский усматривал в атеистическом социализме и видел в ней изначальный порок гордого западного духа. Но теократическая идея Достоевского в принципе является не меньшей утопией, чем теократическая идея великих пап X-XIII вв.

В духовном облике Достоевского было много пророческого. Его критика ложных путей европейской цивилизации во многом была глубока и верна, и он правильно предугадал и предсказал тупики, в которые заходило человечество (во всяком случае, не меньше других народов и Россия) на протяжении последних десятилетий. Но его отношение к Западу было пристрастно и часто несправедливо. Оно руководилось сложным чувством любви-ненависти. Любовь побуждала его писать прекрасные и глубокие слова о человеческом братстве и примирении народов. Ненависть ослепляла и заставляла выдвигать жестокие и несправедливые обвинения против западной культуры вообще и западного христианства в частности. И это предвзятое отношение к западной части христианского мира приводило писателя к выводам и предсказаниям, которые в свете событий XX в. можно считать ошибочными или более чем сомнительными.

VII

В заключение хотелось бы отметить одну особенность мировоззрения и творчества Достоевского, для которой трудно найти параллели в русской культурно-исторической традиции и которая делает Достоевского особенно понятным и близким тревогам и заботам современности. Я имею в виду трагический взгляд на природу и судьбы человека. Недаром Вяч. Иванов назвал романы Достоевского романами-трагедиями. И для такого названия есть основания, как формального порядка, так и с точки зрения содержания.

Древнерусская культура, в которой слагалась русская духовность и русская религиозность, была исключительно драматичной, но она не была трагичной. Ни русский героический эпос, ни древняя русская литература не знают того глубокого трагизма, который поражает в германо-скандинавском эпосе или западном рыцарском эпосе XII-XIII вв. Элементы трагизма появляются в светских повестях только на закате древнерусской культуры, в XVII в. И примечательно, что этот трагизм тесно связан не с судьбами богов и героев или духовными исканиями чистых рыцарей, а со страданиями маленького, часто безымянного человека, «униженного и оскорбленного» неправдами жизни и людей. Эти темы русской литературы XVII в. как бы предвосхищают блестящую гуманистическую традицию русской литературы XIX в. вообще и Достоевского в част-

ности, с ее участливым вниманием к малым и забытым, страдающим и угнетенным.

Но, разумеется, трагизм Достоевского и его христианства тесно связан и с трагическим восприятием жизни, свойственным определенным течениям классицизма и романтизма, в атмосфере которых воспитывался юноша Достоевский. Достоевский безусловно мог сказать о себе, что у него, как у всякого русского, две родины — «Европа и наша Русь».

Достоевский с гениальным прозрением психолога, мыслителя и художника проник в основы трагического раздвоения и отчуждения современного человека и его культуры. Он понял, что конечная проблема современности, проблема человека — не столько экономическая, социальная или политическая, сколько в конечном счете религиозная проблема. Культура, убившая и убивающая Бога, неизбежно убивает себя и человека. В этом глубочайший смысл и непреходящая ценность его мысли.

Достоевскому принадлежат слова, что человечеству на суде Божьем достаточно будет представить в свою защиту «Дон Кихота» Сервантеса. Мне кажется, что к имени великого испанца можно прибавить имя русского романиста. Потому что Достоевский принадлежит уже не только русскому народу, но и всему человечеству. Принадлежит со всеми своими прозрениями и ошибками, со своими трагическими поисками добра и правды и своими не менее трагическими противоречиями.