

В. Котельников

ХРИСТОДИЩЕЯ ДОСТОЕВСКОГО

Достоевский был глубоко проникнут духом Нового времени — как проникнуты им и мы, при завершении эпохи ныне присутствующие. Он долго оставался под влиянием секулярного гуманизма Ренессанса и Просвещения. Его мысль и воображение рано сосредоточились на человеке тварном, природно-историческом; об этом он объявил своему брату Михаилу еще в 1839 г.: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» (28, I; 63).

Вполне по-возрожденчески Достоевский упивается величием и сложностью homo divinus*, и вместе с тем — как наследник эпохи Просвещения — он видит в нем игру психических и социальных сил, подлежащих анализу и требующих разумной гармонизации. Правда, такой взгляд вскоре осложнился у него воздействием европейской романтической реакции, пережитой хотя и с запозданием, но очень бурно. Его увлекали и высокие орфические экстазы Шиллера, и люциферианство Байрона, и мистический натурализм Гофмана. А рядом со всем этим в Достоевском нарастал религиозный и этический скепсис — также порождение Нового времени. Он всегда давал о себе знать — вначале в формах сентиментальной иронии («Бедные люди», «Двойник»), а позже в том, что можно назвать «антропологическим сарказмом» («Дядюшкин сон», «Записки из подполья», «Бесы», «Бобок»), который напоминает нам о том, что Достоевский — ученик Вольтера, ученик гораздо более верный и последовательный, чем то обыкновенно считают.

Слишком многое у Достоевского и слишком ясно показывает, насколько сильно он был заражен этим скепсисом. Он сам не раз признавался в том. «Я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой доски», — писал он Н. Д. Фонвизиной в 1854 г. (28, I; 176). И много позже, в 1870 г., в письме к А. Н. Майкову: «Главный вопрос <...> которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь — существование Божие» (29, I; 117).

Ни традиционное христианское воспитание, ни опека Церкви, ни чтение Св. Писания не привели его в юности к выработке правильного, твердого веросознания — в этом Достоевский похож на многих своих

* человека божественного (лат.)

современников. Возобладали иные, противодействующие влияния. Хотя нельзя сказать, что религиозность в Достоевском угасла. Знавший его по Инженерному училищу А. И. Савельев вспоминал, что Федор Михайлович усердно «исполнял обязанности православного христианина. У него можно было видеть и Евангелие, и „Die Stunden der Andacht“ Цшокке и др. После лекций из Закона Божия о. Полуэктова Федор Михайлович еще долго беседовал со своим законоучителем. Все это настолько бросалось в глаза товарищам, что они его прозвали монахом Фотием»¹.

Разумеется, верность обычаю и обряду, искреннее уважение к святыне, пробуждающийся интерес к религиозно-философским проблемам поддерживали его связь с христианством, но связь тогда довольно слабую, скорее пассивную.

Одно только, пожалуй, отличало Достоевского — не скажу от всех, но от многих и многих молодых интеллигентов той поры: какое-то очень интимное, сердечное чувство в нем было рано затронуто *образом Христа*. Где, когда — мы точно не знаем: подействовал ли чей-то рассказ о Нем, или страница Евангелия, икона ли Спасителя в приходском храме или в Троице-Сергиевой Лавре, но впечатление от личности Иисуса запало в самую глубину его души и, вероятно, жило и росло там, до времени не соприкасаясь ни с другими чувствами, ни с мыслью. Незадолго до смерти Достоевский очень скуп, буквально в нескольких словах упомянул об истории «своего Христа», Которого он «узнал в родительском доме еще ребенком и Которого утратил было, когда преобразился в свою очередь в „европейского либерала“» (26; 152).

В «европейского либерала» Достоевский едва не превратился, когда с первым своим романом вошел в тот петербургский литературный круг, где господствовал В. Г. Белинский, родоначальник русского «демократического либерализма». Автор «Бедных людей» был осыпан невиданными похвалами за гуманистический пафос, за социально-психологический реализм романа и был призван послужить идеалам «свободы, равенства и братства» — как их понимали «великие умы» XVIII века и как затем пропагандировали теоретики социализма. Достоевский сначала и вступил на этот путь, увлеченный авторитетом «гениального критика», мечтами о человеческом счастье и общественном благе, к коим должны привести «прогресс и успехи цивилизации». Во всем доходящий «до края», до последних, нередко гибельных пределов, Достоевский и в этом увлечении оказался на опасном острие, войдя в группу радикально настроенных петрашевцев, замышлявших серьезные противоправительственные акции.

¹ «Часы молитвы» (нем.)

Но еще в конце 1846 г. между ним и Белинским происходит крупный спор о личности Христа и Его учении. Подробности его неизвестны, но известно, что или во время этого спора, или в другом подобном разговоре Белинский «ругал Христа» и при этом говорил, насмешливо указывая на Достоевского, который пытался защищать Христа от нападок либерал-атеиста: «И всегда-то он сделает, когда я обругаюсь, такую скорбную, убитую физиономию» (11; 73), или в другой передаче: «Каждый-то раз, когда я вот так помяну Христа, у него все лицо изменится, точно заплакать хочет...» (21; 11). Жула Белинского причиняла Достоевскому такую душевную боль, которая невольно искажала черты лица. Ничто не могло, видимо, задеть его сильнее, хотя тогда он, кажется, и не отдавал себе отчета в причинах такой чувствительности. Однако вскоре после этого эпизода встречи Достоевского с Белинским прекращаются.

Тем не менее в апреле 1849 г. Достоевский читает петрашевцам знаменитое письмо Белинского к Гоголю (ходившее тогда в списках). И его как будто не смущают резкие, до грубости, выпады критика против гоголевской религиозно-аскетической проповеди, против Церкви и духовенства. Не готов ли он был также провозгласить Христа первым социалистом, когда читал в письме Белинского: «Смысл учения Христова открыт философским движением прошлого века. И вот почему какой-нибудь Вольтер, орудием насмешки потушивший в Европе костры фанатизма и невежества, конечно, больше сын Христа, плоть от плоти Его и кость от костей Его, нежели все Ваши попы, архиереи, митрополиты и патриархи, восточные и западные»².

Но Провидение вдруг опрокинуло проектируемый кабинетными заговорщиками социалистический Вавилон, рассеяло книжников-фурьеристов по лицу земли. В Омском остроге родился новый Достоевский, — как столетие спустя в сталинских лагерях — почти в тех же местах северного Казахстана — родился новый Солженицын.

Вся прежняя, столь разумная и стройная картина мира рухнула — со всеми ее гуманистическими идеалами, просветительскими проектами, философскими системами. Вокруг была голая, почти первобытная степь, рядом — несчастные, озлобленные люди, впереди — тьма каторги, а дальше — неизвестность.

У Достоевского оставался только Христос.

Какой Христос? — Сын Божий или герой ренановской «Histoire des origines du christianisme»^{*}, которая тогда как раз задумывалась? Вот что предстояло решить теперь в сердце и в уме, вот от чего зависела отныне вся жизнь.

Это был вопрос о вере.

^{*} «Истории происхождения христианства»

Мучительный вопрос для Достоевского, человека Нового времени. «В такие минуты,— писал он из Омска,— жаждешь, как „трава иссохшая“, веры, и находишь ее, собственно потому, что в несчастье яснее истина. <...> Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных» (28, I; 176).

Он сумел преодолеть в себе эти доводы (самые изощренные и неотразимые, какие только выработала новоевропейская мысль) и сложил свой тогдашний «символ веры». В 1854 г. Достоевский формулирует его так: «Верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (28, I; 176).

Конечно, это еще не Христос Евангелия, не Христос Церкви — это идеал человечества, увиденный еще глазами гуманиста, но возлюбленный уже сердцем христианина, которое и подсказало Достоевскому, что Иисус не лучший из людей, а безмерно выше всего человеческого, выше всякой земной истины. Достоевский совершает свой решающий выбор.

Это первая ступень на пути восстановления Христа в его душе, утверждения Его образа и веры в Него.

Медленно и трудно возвращается Достоевский к церковному христианству, не скоро избавляется от либерально-интеллигентского недоверия к духовенству, однако в верховное совершенство Христа верит все тверже и вдохновеннее. Барон А. Е. Врангель, знавший писателя в первые годы после острога, вспоминает: «О религии с Достоевским мы мало беседовали. Он был скорее набожен, но в церковь ходил редко и попов, особенно сибирских, не любил. Говорил о Христе с восторгом»³.

Руководило им не религиозно-волевое обращение к традиции, не моральное предпочтение, а, как он позже осознал,— именно «непосредственное влечение» к Христу (11; 188), страстное вчувствование в Его личность. Здесь действовал сильнейший аффект, в котором сливаются достигшие высшего напряжения этическое и эстетическое в отношении к Иисусу; в искупительном страдании за нас Распятого одновременно усматривается и переживается и абсолютное благо и абсолютная красота. Так происходит поразительное и знаменательное событие: в человеке Нового времени вдруг возникает человек Средневековья с его мистико-экстатическим влечением к Христу. Такой Достоевский был бы понятен и близок бл. Анджеле из Фолиньо, знавшей по опыту, что истинно верующий в Иисуса доходит до такого восторга, который, если бы продолжался бесконечно, то убил бы тело

своей энергией. На такого Достоевского указал бы и св. Бонавентура, провозглашая очевидную Средневековую истину, что к Богу нет иного пути, «кроме как пути пламенной любви к Распятому»⁴.

Вот на каком основании, лежащем в интимных глубинах личности, Достоевский строит свою «христодицею».

Что более всего изумляло и привлекало его в Христе — это богочеловеческое смирение, доведенное до степени бесконечной жертвенной любви к людям. Тут у Достоевского был своего рода нравственный стигмат, запечатлевший близость его к Иисусу. В смирении видел он силу, которой Христос неодолимо влечет к Себе и которой преображает людей, а через них и весь мир. «Смирение, — утверждает писатель в подготовительных набросках к „Идиоту“, — самая страшная сила, которая только может на свете быть» (9; 241). Лишь смиряющимся и смиренным, возлюбившим ближнего до самоуничтожения дано у Достоевского побеждать зло, напомнить о реальности Царствия Небесного — таковы Сонечка Мармеладова, Макар Долгорукий, князь Мышкин, старец Зосима, Алеша Карамазов. В их поведении и облике художественно выражается религиозно-этическая установка самого Достоевского: «Подставить ланиту, любить больше себя — не потому, что полезно, а потому, что нравится, до жгучего чувства, до страсти» (27; 57).

Именно это страстное «нравится» и привязывает душу к Христу — вопреки любым попыткам «историфицировать», «демифологизировать» Его. «Христос ошибался — доказано!» — на этот позитивистский приговор Достоевский в последней своей записной тетради отвечает так, как велело ему то «жгучее чувство» еще в 1854 г. и как велит сейчас, накануне смерти: «Лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами» (Там же).

Какой великолепный ответ! Как слышны в нем Тертуллиан и все Средневековье: «Credo, quia absurdum est!»*. Как явственно выступает в нем духовный аристократизм христианства, возвышающийся над «безошибочностью» вульгарного рационализма.

И тот же аристократизм в преклонении перед *красотой* Иисуса — ибо и в добре, и в истине заключена некоторая принудительность, необходимость мирового закона, и только красота избирается совершенно свободным духом.

Ее выдвигает Достоевский на первое место в своем «символе веры», изложенном в записной тетради 1876–77 гг.: «Христос — 1) красота, 2) нет лучше, 3) если так, то чудо, вот и вся вера <...>» (24; 202). Здесь это качество поставлено первым по силе впечатления, по способности пробуждать религиозное чувство. В плане же метафизическом красота у Достоевского — последнее, предельное качество, обнимающее собой

* Верую, ибо абсурдно! (лат.)

бытие, завершающее его в себе и дающее ему конечно-бесконечную форму. Как свойство Христа красота есть воплощенная в личности полнота сущего. В ней сходятся все линии земной жизни и через нее же открывается жизнь вечная; одна сторона ее доступна чувственному, тварному восприятию, а другая сверхчувственна, открывается лишь мистическому созерцанию. Вообще Достоевский продумывает идею красоты в пневматологическом направлении и оказывается в полном согласии с патристической традицией. «Дух Святой есть непосредственное понимание красоты, пророческое сознавание гармонии, а стало быть, неуклонное стремление к ней» (11; 154) — замечательно, что это определение возникает в ходе работы над романом «Бесы», в котором зло предстает в форме изощренного, тотального отрицания и извращения красоты, в отвержении Духа Святого.

В ту же пору сложилось коренное, фундаментальное убеждение писателя: «Мир станет красота Христова» (11; 188). В такой красоте, верил он, встретятся история и эсхатология: к красоте Христовой придет мир в итоге своего христианского развития и в ней он пребудет после всеобщего воскресения.

В том, что в человечестве глубоко заложено стремление к этой красоте, Достоевский никогда не сомневался; для него было аксиомой, «что люди успокаиваются не прогрессом ума и необходимостью, а нравственным признанием высшей красоты, служащей идеалом для всех, перед которой все бы распростерлись и успокоились: вот, дескать, что есть истина, во имя которой все бы обнялись и пустились действовать, достигая ее (красоту)» (24; 159). На том основывается, по мысли Достоевского, и вся педагогика Христа, как истолковывает ее автор «Братьев Карамазовых» в письме к В. А. Алексееву в 1876 г. Очевидно, что тут намечена проблематика будущей «Поэмы о Великом Инквизиторе» Ивана Карамазова. «Христос же,— пишет Достоевский,— знал, что хлебом одним не оживишь человека. Если притом не будет жизни духовной, идеала Красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя или пустится в языческие фантазии. 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. Тогда как дай им хлеба, и они от скуки станут, пожалуй, врагами друг другу.

Но если дать и Красоту и Хлеб вместе? Тогда будет отнят у человека труд, личность, самопожертвование своим добром ради ближнего — одним словом, отнята вся жизнь, идеал жизни. И потому лучше возвеситить один свет духовный» (29, II; 85).

Однако Достоевский слишком хорошо знал реальное состояние современного человека: «<...> жажда красоты и идеала и в то же время

40% неверие в него, или вера, но нет любви к нему. „И бесы веруют и трепещут”» (9; 167). Тут-то и сосредоточил писатель свои поистине подвижнические усилия — в попытке *подвинуть* человека к вере в Христа, к любви христианской. Это была борьба сколько за Христа, столько и за человека, сколько христородица, столько и антроподица.

Достоевский указал на главный выбор, в котором осуществляется наша свобода: или *жизнь*, расширяющаяся и в конце концов уходящая за свои природно-исторические пределы в вечность, или *смерть*, то есть постепенное, не всегда явное свертывание бытийного пространства до минимума и неизбежно дальше — до небытия. Что означает: или Христос, или антихрист.

На осознание такого выбора человечеством, на совершение его, на оценку его последствий уходят века. У Достоевского это происходит в уме, в совести, в судьбе героев с небывалой, фантастической интенсивностью. Но в строжайшем соответствии с законами психики, с логическим порядком мысли, с внешними обстоятельствами. И обнаруживается, что всякий путь, если он проходится последовательно и до конца, приводит человека «пред Христа» — для того, чтобы выяснить отношение к Нему.

Особенный, единственный в своем роде случай являет собой князь Мышкин — «Князь-Христос» в замысле романа «Идиот». По впечатлению выдающегося богослова и философа Р. Гуардини, в образе князя, в чертах его человеческого существования уже «проступают черты другого, сверхчеловеческого, — бытия Богочеловека»⁵. Вопрос о вере и любви Мышкина к Богу как будто даже не может стоять здесь, ибо действительно, князь «не столько противостоит Богу, сколько возникает из Него»⁶. Мышкин создан в романе таким, чтобы не только откликнуться на зов Христа, но — и в этом совершенно прав Р. Гуардини — чтобы «поведать о Господе своей личностью и судьбой, своею силою и немощью, верностью своему предназначению — и даже своей несостоятельностью»⁷.

Многих смущает (я бы даже сказал — соблазняет) трагическая катастрофа, которой завершается в романе судьба князя. Не стоит ли за ней религиозный пессимизм его создателя? Нет, здесь продолжается испытание прежних гуманистических идеалов, которые нашли очень яркое выражение в типе Мышкина, с его врожденной добротой, до утонченности развитой нравственной личностью, моральной терпимостью. Он — «натуральный христианин», христианин-гуманист, одержимый стремлением вносить свет и добро во всякую душу, во всякую среду, что он и делает, самозабвенно и часто жертвенно.

Однако чем и насколько он силен для подобного подвига?

Князь имеет лишь свои природные ресурсы добра и света и не обращается более ни к каким источникам, как раз самодостаточность этих

ресурсов и проповедовал внерелигиозный гуманизм Нового времени. Мышкин живет и действует вне всякого харизматического преемства, он вне аскетических задач христианства; мы не находим его в Церкви, с ее милостью и строгостью, мистикой и дисциплиной. Естественно, что собственные его силы, казавшиеся вначале беспредельными, если не восполняются в евхаристическом и молитвенном богообщении, то неизбежно иссякают. Мышкин, гений гуманизма, смог на мгновение отразить в себе Лик Христа во всей привлекательности его красоты (что и отметил Р. Гуардини), но не смог удержать его. Не раз набегавшая на духовный облик князя тень,— а Достоевский настойчиво, хотя, может быть, не всегда осознанно дает нам заметить ее в разных эпизодах: это растерянность, страхи князя, его эпилептические припадки,— эта тень неотвратимо сгущается в последнюю тьму, в которой безвозвратно исчезает опустошенная, обессиленная личность Мышкина.

«Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет» (Ин. 15: 5–6) — эту евангельскую истину с огромной художественной убедительностью раскрывает роман «Идиот».

Образ Мышкина — предварительный ответ на всеевропейскую тоску о Христе, так остро заявившую о себе в образе Версилова. Фантазии его о грядущем богосиротстве людей, которое пробудит в них небывалый прилив любви к своей Земле и друг к другу,— характерная гуманистическая утопия; фантазии эти всегда заканчивались видением Христа: «Я не мог обойтись без Него, не мог не вообразить Его, наконец, посреди осиротевших людей. Он приходил к ним, простирая к ним руки и говорил: „Как могли вы забыть Его?“ И тут как бы пелена упала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения...» (13; 379). Сам Достоевский не чужд был мечтаниям такого рода.

Вернейшим путем к Христу является та полнота жизненного и духовного опыта, которая включает в себя *страдание*,— тем более что избежать его человек все-таки не может ни в каком положении, ни при каком общественном устройстве. Не бояться страдания, пережить его, очиститься им — это и значит, по Достоевскому, жить вполне. Но для этого необходимо понимать *смысл* страдания и в целом смысл жизни, страданиями неизбежно наполненной. Смысл же этот — в Христе, в Голгофе и Воскресении.

Так из глубин человеческой жизни, «De profundis» вырастает обоснование абсолютной реальности Христа в бытии. Оно зарождается у Достоевского еще в опыте каторжных страданий, потом укрепляется во время работы над «Преступлением и наказанием». В черновых записях к роману грешный и страдающий герой восклицает: «Нет, кто бы ни был

живущий, хотя бы в замазке по горло, но если только он и в самом деле живущий, то он страдает, а стало быть, ему Христос нужен, а стало быть, будет Христос. <...> Не верят в Христа только те, которые потребности в Нем не имеют, которые мало живут и которых душа подобна камню неорганическому» (7; 87–88).

Тех героев Достоевского, которые «много жили», «много возлюбили» застаем мы на этом пути. Далее всех по нему успевают пройти старец Зосима, вслед за ним — еще один «русский инок», Алеша Карамазов. Из всякой точки существования, утверждает Достоевский, может начинаться этот путь, если человек не подавляет насильственно, не искажает в себе жизненные силы, если он «не угашает Духа» (2 Фес. 5: 19). Даже Смердяков, ниже которого уже нет, кажется, никого в «Братьях Карамазовых», вслушивается под конец в слово Христово, доносившее до него Исааком Сириным. Отовсюду, по замыслу Божию, собирает пастырь овец Своих, и каждая узнает голос Его — вот в чем убедился Достоевский, исследуя человеческую природу во всех состояниях ее и узнавая Церковь Христову в ее настоящем призвании.

Вскоре после смерти писателя И. С. Аксаков, не разделявший многих его взглядов, так подвел итог всей деятельности Достоевского: «Все у него исходило из одного и сводилось к одному — из Христа и к Христу»⁸.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. М., 1990. Т. 1. С. 163.

² *Белинский В. Г.* Собр. соч. в 9 т. М., 1982. Т. 8. С. 283–284.

³ Две любви Ф. М. Достоевского. СПб., 1992. С. 61.

⁴ *Св. Бонавентура.* Путеводитель души к Богу. М., 1993. С. 43. Перевод В. Л. Задворного.

⁵ *Гуардини Р.* Человек и вера. Брюссель, 1994. С. 304.

⁶ Там же. С. 302.

⁷ Там же. С. 303.

⁸ *Аксаков И. С.* Сочинения. М., 1886. Т. 2. С. 491.