

Анастасия Гачева

**«Приди на помощь моему неверью!...»
(Вопрос о «современном человеке» у
Ф. М. Достоевского и Ф.И. Тютчева)**

*...два-три романа,
В которых отразился век
И современный человек
Изображен довольно верно...
(А. С. Пушкин. «Евгений Онегин»)*

Порой думаешь: как ценны для исследователя воспоминания и письма современников! Они открывают в истории литературы такие соответствия и взаимосвязи, которые присутствуют в ней неявно и подспудно, но от этого не менее реальны и значимы. 10 мая 1872 года В. Г. Перов, работавший над портретом Ф. М. Достоевского для картинного собрания П. М. Третьякова, пишет последнему: «Достоевский и Майков находят, что для Вашей галереи необходимо иметь портрет старика Тютчева, как первого поэта-философа, которому равного не было, кроме Пушкина, и который выше Гейне – и Каткова, как первый ум в России. Даже Достоевский выразился так, что не имея их портрета, можно сказать себе: “слонов-то я и не приметил”»¹. Комментируя это письмо, его публикатор И.Эйгес предположил, что у Достоевского, согласившегося позировать Перову, родилась мысль соединить в третьяковском собрании «портреты представителей близкого ему направления»², именно

поэтому уже на первых сеансах он посоветовал художнику написать портрет Майкова, своего друга и во многом единомышленника³, а затем прибавил просьбу о портретах Тютчева и Каткова. Предположение Эйгеса заслуживает самого пристального внимания⁴, и исследователь, вероятно, прав, полагая, что отзыв Достоевского о Тютчеве, приведенный в письме Перова, «более значителен», чем позднейшие его высказывания о поэте – в некрологе, помещенном в журнале «Гражданин» 23 июля 1873 г., и в статье по поводу смерти Н. А. Некрасова («Дневник писателя» за 1877 г.). Ведь в контексте идеи Достоевского о серии портретов литераторов-единомышленников этот отзыв свидетельствует о духовной и мировоззренческой близости писателя и поэта, близости, которую Достоевский хорошо сознавал, но почти никогда не обнажал в слове⁵, а если и упоминал где Тютчева, то коротко и скупно, одной-двумя фразами: «Покойник Ф. И. Тютчев, наш великий поэт» (29, II; 151), «Федор Иванович Тютчев, сильный и глубокий русский поэт» (21; 281), и нужно много потрудиться умом и сердцем, чтобы понять, что стояло для Достоевского за выражением «один из замечательнейших и своеобразнейших продолжателей пушкинской эпохи» (21; 281) или за утверждением, что Тютчев – «поэт обширнее» и «художественнее» Некрасова, хотя и «не займет такого видного и памятного места в литературе нашей» (26; 112).

Впрочем, дело, наверное, не только в словах – немногих, но похвальных, Достоевского о Тютчеве и Тютчева о Достоевском. Их взаимодействие возникало не в пространстве обоюдных оценок, не на уровне жизни и поведения, а на уровне мысли и творчества, мироощущения, «мирообраза» – пользуясь удачным выражением Я.Зунделовича⁶. Достоевский и Тютчев соприкасаются как художники-философы; не случайно писатель называл Тютчева первым русским поэтом-мыслителем и неоднократно подчеркивал важность для литературы «мысли художественной», облеченной в живую плоть образа, пронизанной токами чувства, питающей и ум, и сердце человека. Мир лирики Тютчева стал, можно сказать, одной из исходных доминант художественно-философской концепции Достоевского (так же как мир Пушкина, Шиллера и др.). На основе выработанных здесь идей, сформулированных «вечных вопросов» о мире и человеке писатель выстраивал свой уникальный син-

тез, свою творческую вселенную, иногда соглашаясь и веря открытому и достигнутому, иногда – переосмысляя его, иногда – полемизируя и опровергая.

Среди стержневых образов и тем, в которых родство Достоевского и Тютчева особенно ощутимо, – тема природы (в творчестве обоих явлен тип особого, философского, *метафизического* пейзажа), тема любви (любовь как «поединок роковой»), наконец, тема антропологическая. «Скажите мне, что значит человек? Откуда он, куда идет, И кто живет над звездным сводом?» – эти строки из стихотворения Гейне «Вопросы», переведенного Тютчевым еще в конце 1820-х гг., могут быть поставлены эпиграфом и к его собственному поэтическому творчеству, и к творчеству Достоевского. В них обнажается особый поворот темы о человеке, который был воспринят писателем из русской философской лирики, той ее линии, что шла от Державина, Лермонтова, Баратынского к Тютчеву, и внесен им в отечественную романную традицию.

Русская философская лирика в отличие от романа рассматривала человека как субъекта не столько исторического, сколько природного, космического процесса; стремилась разгадать «загадку человека», определить его место в бытии, в тянущейся от века цепи созданий, понять смысл явления в мир существа сознающего. Ее точка зрения прежде всего онтологическая, а не социальная⁷. Отсюда и столь напряженное внимание к природе человека, к ее потаенным глубинам, к ее противоречиям и дисгармониям, корни которых полагаются не в недостатках общественного уклада, а в самом порядке вещей этого мира, куда человек рождается двойственным, переходным существом, уже не бессознательно живущим, но подчиненным необходимости, не демоном, но и не ангелом, смертным, но взыскующим вечности. В «Недоноске» Баратынского, этом странном, срединном создании, что «из племени духов, Но не житель Эмпирея», в «Демоне» Лермонтова, в философских стихотворениях Ф. Глинки («Я, бескрылый, Стою, хладею и молчу: Летать по *высям* нет уж силы. А *ползать* не хочу!»), Ф. Тютчева («А я здесь в поте и в пыли. Я, царь земли, прирос к земле!...») запечатлено понимание мучительной «переходности» человека, а она вызывает разлад уже во внутренней, душевной сфере личности. Эту связь хорошо чувствовал Лермонтов, много размышлял над ней в

своим творчестве, утвердил ее чеканным афоризмом:

Лишь в человеке встретиться могло
Священное с порочным. Все его
Мученья происходят от того.

Точку зрения русской философской лирики Достоевский полагает в основу своей думы о человеке. Герой «Записок из подполья» с надрывом и отчаянием исповедуется в расколотости, алогичности всего своего существа, изнемогает от внутренней дисгармонии, от катастрофической искаженности своей натуры и причину этой искаженности видит в унижительном подчинении человека природной необходимости, его бессилии перед «каменной стеной», бессилии, рождающем скуку, тоску, безграничную злость, толкающем к бессмысленным, порой жестоким поступкам (только чтоб «заявить своеволие»). Тот же источник бунта и у Ипполита: и его сердце исполнено бессильной злостью «на темный и глухой жребий, распорядившийся раздавить» его, «как муху» (8; 326), и так же, как подпольный человек («Мне не дают... Я не могу быть добрым» – 5; 175), он мучится от этой злости и все же пробует начинать жизнь, зная, что ему «уже нельзя начинать» и говорит о счастье «беспрерывного и вечного» открывания жизни (8; 326, 327). Об «унижении глубоком», в котором идет по миру человек, о его разорванности между инстинктивно-природным («я, брат, это самое насекомое и есть») и ангельским началом («но я все-таки и Твой сын, Господи, и люблю Тебя, и ощущаю радость, без которой нельзя миру стоять и быть» – 14; 99) страстно и напряженно *мыслит* Митенька Карамазов. Это лишь немногие, наиболее впечатляющие примеры.

Преимственность с философской лирикой Достоевский сохраняет и в одной из стержневых своих тем – теме «современного человека», в объяснении его душевного и духовного склада, его идей и установок, драматических поворотов его судьбы.

Центральным образом «героя времени», выведенным русским романом до Достоевского, стал образ «лишнего человека» – личности одаренной и незаурядной, честной и стремящейся к деятельности, но не находящей в современной действительности применения своим силам и уму, не видящей того великого дела, кото-

рому она могла бы посвятить себя. И сами писатели, и критика 1840–1860-х годов много размышляли об этом типе, находя истоки мучительной для него «лишности», с одной стороны, в несовершенстве общественных отношений, не позволяющем человеку раскрыться в полноте своих дарований, проявить себя в служении людям, с другой – в индивидуальных недостатках героев (бесхарактерность и слабоволие, изнеженность и эгоизм...). Совсем иную интерпретацию тема «лишнего человека» получила в философской лирике: человек здесь лишний не просто «среди своих», в обществе и государстве, он – вместе со всем человечеством – лишний в природе и космосе, говоря словами Достоевского – «всему чужой и выкидыш» на «пиру жизни».

Поначалу, в пушкинской плеяде поэтов, «друзей Марса, Вакха и Венеры», вдохновлявшихся естественной гармонией человека и мира, славивших узы дружбы и любви, счастье, веселье, вольность, которым так созвучна радость бьющей ключом природной жизни, эти *покинутость* и *сиротство* ощущались с наступлением зрелости, когда «хладеет в сердце жизнь», тускнеют юные надежды, и душе, тронутой увяданием, уже не испытать весенней полноты бытия, не приникнуть беззаветно к живительному кубку: ее внутреннее время теперь не совпадает с упругим ритмом вечно обновляющейся природы (ей время тлеть, а той – цвести).

Мечты волшебные, вы скрылись от очей!
Сбылися времени угрозы!
Хладеет в сердце жизнь, и юности моей
Поблекли утренние розы!

Благоуханный Май воскреснул на лугах,
И пробудилась Филомела,
И Флора милая, на радужных крылах,
К нам обновленная слетела.

Вотще! Не для меня долины и леса
Одушевились красотою,
И светлой радостью сияют небеса!
Я вяну, – вянет все со мною!<...>

В дыхании весны все жизнь младую пьет
И негу тайного желанья!
Все дышит радостью и, мнится, с кем-то ждет
Обетованного свиданья!

Лишь я как будто чужд природе и весне:
Часы крылатые мелькают;
Но радости принести они не могут мне
И, мнится, мимо пролетают.
(Е. Баратынский. «Весна». 1820).

В мире Лермонтова чувство оставленности человека, его лишности и ненужности в бытии становится сильнее, настойчивее, лирический герой все чаще испытывает тоску сиротства и все безысходнее его одиночество: «Как в ночь звезды падучей пламень, Не нужен в мире я». Не случайно писал о поэте Белинский: «Нигде нет пушкинского разгула на пиру жизни; но везде *вопросы*, которые мрачат душу, леденят сердце...»⁸. Для Тютчева переживание трагического разлада человека с природой, невозможности гармонического слияния с «общим хором» стихий и существ, покинутости человеческого рода перед лицом хаоса, становится уже основной философской темой («Бессонница», «Святая ночь на небо-склон взошла...», «Певучесть есть в морских волнах...», «И чувства нет в твоих очах...», «От жизни той, что бушевала здесь...», «Брат, столько лет сопутствовавший мне...» и т. д.).

Достоевский, обращаясь к теме «лишнего человека», сохраняет преемственность с русской прозой (не случайна генетическая связь Ставрогина с Печориным, Версилова с Рудиным), однако существенно углубляет трактовку данного типа, используя при этом опыт философской лирики. Его герои «неприкаянны» далеко не только по социальным («среда заела») и психологическим причинам. Не менее напряженно ощущают они онтологическую свою ненужность, свою выкинутость не из социума, а из бытия: «Для чего мне ваша природа, ваш павловский парк, ваши восходы и закаты солнца, ваше голубое небо и ваши вседовольные лица, когда весь этот пир, которому нет конца, начал с того, что одного меня счел за лиш-

него? Что мне во всей этой красоте, когда я каждую минуту, каждую секунду должен и принужден теперь знать, что вот даже эта крошечная мушка, которая жужжит теперь около меня в солнечном луче, и та даже во всем этом пире и хоре участница, место знает свое, любит его и счастлива, а я один выкидыш» (8; 343). То, в чем Ипполит видит лишь свой единичный случай, несчастье лишь собственной незадавшейся судьбы (потому-то и испытывает приливы жестокой ненависти к окружающим, которым, как ему кажется, дана бесконечность времени жизни, его же — неумолимо сокращается подобно шагреновой коже), герой «Кроткой» представляет уделом всего человечества: «Косность! О, природа! Люди на земле одни — вот беда! «Есть ли в поле жив человек?» — кричит русский богатырь. Кричу и я, не богатырь, и никто не откликается. Говорят, солнце живет вселенную. Взойдет солнце и — посмотрите на него, разве оно не мертвец? Все мертво, и всюду мертвецы. Одни только люди, а кругом них молчание — вот земля!» (24; 35), — и справедливо Л. М. Розенблюм увидела здесь перекличку с тютчевскими строками:

Нам мнится: мир осиротелый
 Неотразимый Рок настиг —
 И мы, в борьбе, природой целой
 Покинуты на нас самих⁹.
 («Бессонница», 1829).

«Мир осиротелый» встает и со страниц исповеди Версилова, только образ его более мягок, не надрывен, исполнен тепла и грусти: «Я представляю себе, мой милый, <...> что бой уже кончился и борьба улеглась. После проклятий, комьев грязи и свистков настало затишье <...> И люди вдруг поняли, что они остались совсем одни, и разом почувствовали великое сиротство. <...> Осиротевшие люди тотчас же стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляют все друг для друга» (13; 378). Чувства одиночества и тоски, которые испытывает сам герой, «скитаясь» по «стране святых чудес» и ощущая себя в ней «единственным европейцем», отзываются щемящим созвучием в этой картине осиротевшего

человечества на заброшенной в беспредельность земле; план психологический и план бытийный отражаются друг в друге. Невольно приходят на ум слова Подростка о «будущем человечестве», которое он никогда не увидит, которое о нем «знать не будет и которое в свою очередь истлеет без всякого следа и воспоминания <...>, когда Земля обратится в свою очередь в ледяной камень и будет летать в безвоздушном пространстве с бесконечным множеством таких же ледяных камней» (13; 49). Быть может, и Версиров заканчивает свою картинку «видением, как у Гейне, “Христа на Балтийском море”» (13; 379) именно потому, что не в силах вынести такой безотрадной, бессмысленной участи земли и землян, потому что его, как и Подростка, тоже «ужасно мучают» «ледяные камни» (16; 105).

Особенно остро и мучительно переживают лишность человека и человечества в бытии, их отринутость от «пира жизни» герои «усиленно сознающие», пораженные «болезненной рефлексией» (они, по Достоевскому, образуют один из примечательных и характерных типов современности): «подпольный парадоксалист», Ипполит, самоубийца из главы «Приговор» в «Дневнике писателя» 1876 года. И не просто переживают, но настойчиво пытаются отыскать ее причины, стремятся понять: «Откуда, как разлад возник? И отчего же в общем хоре Душа не то поет, что море, И ропщет мыслящий тростник?» Ответ они находят именно в слове «мыслящий». Гармония природы, о которой так возвышенно и вдохновенно поведал Тютчев:

Певучесть есть в морских волнах,
Гармония в стихийных спорах,
И стройный мусикийский шорох
Струится в зыбких камышах.
Невозмутимый строй во всем,
Созвучье полное в природе, —

является гармонией лишь для бессознательных существ. Мушки, травки, мышки-норушки покорно участвуют в вековечном круговороте вещества, отбывают свой краткий срок и безропотно сменяют друг друга в величественном вале жизни. Для человека же, одаренного сознанием и нравственным чувством, представле-

нием об идеале и стремлением к бесконечности, подобный принцип существования (смена поколений, взаимное вытеснение и «беспрерывное поядение друг друга») не только не прекрасен, но и тотально неприемлем. Гармония, осуществляемая за счет множества индивидуальных жизней, оборачивается скрежещущим диссонансом. «Тут просто понадобилась моя ничтожная жизнь, — с горечью замечает Ипполит, — жизнь атома для пополнения какой-нибудь всеобщей гармонии в целом, для какого-нибудь плюса и минуса, для какого-нибудь контраста и прочее, и прочее, точно так же, как ежедневно надобится в жертву жизнь множества существ, без смерти которых остальной мир не может стоять (хотя надо заметить, что это не очень великодушная мысль сама по себе). Но пусть! Я согласен, что иначе, то есть без беспрерывного поядения друг друга, устроить мир было бы невозможно; и даже согласен допустить, что ничего не понимаю в этом устройстве; но зато вот что я знаю наверное: если уже раз мне дали сознать, что «я есть», то какое мне дело до того что мир устроен с ошибками и что иначе он не может стоять? <...> как хотите, все это невозможно и несправедливо» (8; 344).

Но «всесильные, вечные и мертвые законы природы» (23; 14) исключают нравственность и не ведают ни добра, ни зла, ни праведности, ни несправедливости. Различать эти категории свойственно лишь человеку, который в своем сознании и совести отрицает природный закон. Отрицает — но не в силах преодолеть. Та промежуточность, двуприродность, которая человеку XVIII века представлялась даже особой его отмеченностью («Я телом в прахе истлеваю. Умом громам повелеваю, Я царь — я раб; я червь — я бог!» — Г. Державин), сыну «века познания и сомнения» раскрывается во всем своем трагизме. «Пусть уж лучше я был бы создан как все животные, то есть живущим, но не сознающим себя разумно; сознание же мое есть именно не гармония, а напротив, дисгармония, потому что я с ним несчастлив» (23; 146), — восклицает самоубийца из «Приговора».

В порядке природы «сознание — болезнь» — в этом убеждены все «усиленно сознающие» герои Достоевского. Оно дает лишь «призрачную свободу» и сокрушает сердца нестерпимым разладом («Лишь в нашей призрачной свободе Разлад мы с нею сознаем») —

разладом с миром, который живет постоянной сменой тварей и которому непонятна мука мыслящего и чувствующего существа («не буду и не могу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля» – 23; 147).

Природа знать не знает о былом,
Ей чужды наши призрачные годы,
И перед ней мы смутно сознаем
Себя самих – лишь грезой природы.

Поочередно всех своих детей,
Свершающих свой подвиг бесполезный,
Она равно приветствует своей
Всепоглощающей и миротворной бездной.

(Ф. И. Тютчев. «От жизни той, что бушевала здесь...», 1871).

Героя Достоевского и Тютчева особенно поражает несоответствие природного и человеческого измерений: что для личности целая жизнь, для природы – минута («Ей чужды наши призрачные годы»). Вот он умрет, уничтожится, исчезнет, а вокруг все также будут расти деревья, цвести цветы, петь птицы, будут «восходы и закаты солнца» и «голубое небо» и ничто не streпенется, не изменится в «гармонии целого».

Бесследно все – и так легко не быть!
При мне иль без меня – что нужды в том?
Все будет то ж – и вьюга так же выть,
И тот же мрак, и та же степь кругом.

(Ф. И. Тютчев. «Брат, столько лет
сопутствовавший мне...», 1870).

Обесмыслена жизнь. Обесмыслены мечты, желания, чувства человека. Обесмыслена всякая активность личности в мире. Обесмыслена сама история: «Для чего устраиваться и употреблять столько стараний устроиться в обществе людей правильно, разумно и нравственно-праведно?», если «завтра же все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечес-

во – обратимся в ничто, в прежний хаос <...> И как бы разумно, радостно, праведно и свято ни устроилось на земле человечество, – все это тоже приравняется завтра к тому же нулю» (23; 147). Сюда-то и укореняется бунт, здесь-то и гнездится подполье, отсюда возникают убийственные и самоубийственные импульсы в сердце человеческом. И рождается главная болезнь «сынов века» – тоска.

«И человек отчаянно тоскует» – так определил Тютчев душевную доминанту современной личности в стихотворении «Наш век». Тоскуют Онегин и Печорин, Рудин и Обломов, Ипполит и Свидригайлов, Ставрогин и Версиров, «подпольный парадоксалист» из «Записок из подполья» и самоубийца «Приговора», – вся галерея «героев нашего времени», «лишних людей», «русских скитальцев». Достоевский неоднократно писал, что исток этой болезненной тоски – в «отсутствии высшей идеи существования в душе их» (24; 50), в незнании смысла и цели жизни (как у Пушкина: «Цели нет передо мною: Сердце пусто, празден ум, И томит меня тоскою Однозвучный жизни шум»), в «неверии в свою душу и в ее бессмертие» (24; 47), и на этом мы еще подробно остановимся. Но вот вопрос: откуда исходит сама убежденность писателя, что невозможна жизнь без «высшей идеи существования», что без нее отчаяние, тоска, самоубийство становятся «совершенною и неизбежною даже необходимостью для всякого человека, чуть-чуть поднявшегося в своем развитии над скотами» (24; 49)? И здесь снова упираешься в реальность «всесильных, вечных и мертвых законов природы» (23; 147), в фундаментальное несовершенство послегрехопадного, смертного бытия и понимаешь, почему не против Бога, а именно против миропорядка бунтуют герои Достоевского и что причина их тоски не только религиозная (неверие), социальная (не к чему приложить свои силы и ум, нет благоприятных условий для самораскрытия), психологическая («никто меня не понимает» – она, кстати, сильнее у юных его персонажей – Аркадия Долгорукого, Лизы Хохлаковой, Коли Красоткина), но и онтологическая. У Достоевского она обнажается не так часто, в даваемых им и его героями объяснениях преобладают причины религиозные: Версиров скитался по Европе и «о Боге их тосковал», «не мог не тосковать по

идее» (13; 378), Ставрогин не видел, «к чему приложить» беспредельную силу свою, князь Мышкин уверял, что от жажды веры «образованнейшие люди в хлыстовщину даже пускались... Да и чем, впрочем, в таком случае хлыстовщина хуже, чем нигилизм, иезуитизм, атеизм? Даже, может, и поглубже еще! Но вот до чего доходила тоска!...» (8; 453). Но вспомнится вдруг рассказ Подростка о генерале, у которого «умер ребенок, то есть, в сущности, две девочки, обе одна за другой, в скарлатине» и который «все грустил, так грустил», что умер через полгода, не вынеся боли утраты, или тоска и тревога Алеши после смерти «возлюбленного старца», когда «точилось кровью» и негодовало его сердце: «Где же провидение и перст его? К чему сокрыло оно свой перст “в самую нужную минуту” <...> и как бы само захотело подчинить себя слепым, немым, безжалостным законам естественным?» (14; 307) – и сразу становится явным ракурс бытийный, открытый русской философской лирикой.

Ведь и тютчевское стихотворение «Наш век», его своеобразное резюме о «современном человеке», изнемогающем от тоски, от безверия, прочитывается во всей глубине смысла лишь на фоне его натурфилософских фрагментов («Бессонница», «О чем ты воешь, ветер ночной?..», «От жизни той, что бушевала здесь...», «Певучесть есть в морских волнах...» и т. д.), а также таких стихотворений, как «Проблеск», «Фонтан», «Как дымный столп светлеет в вышине!...», рисующих земную, страдальческую и смертную участь человека:

И человек, как сирота бездомный,
Стоит теперь и немощен и гол,
Лицом к лицу пред пропастию темной.

На самого себя покинут он –
Упразднен ум, и мысль осиротела –
В душе своей, как в бездне, погружен,
И нет извне опоры, ни предела...

(«Святая ночь на небосклон взошла», 1850);

О смертной мысли водомет,
О водомет неистощимый!
Какой закон непостижимый
Тебя стремится, тебя мятет?

Как жадно к небу рвешься ты!..
Но длань незримо-роковая
Твой луч упорный, преломляя,
Свергает в брызгах с высоты.
(«Фонтан», 1836);

Как дымный столп светлеет в вышине! –
Как тень внизу скользит, неуловима!..
«Вот наша жизнь, – промолвила ты мне, –
Не светлый дым, блестящий при луне,
А эта тень, бегущая от дыма...»
(«Как дымный столп светлеет в вышине!..»,
1848 или 1849).

Образ метафизической тоски, которую рождает в сердце человека сознание его обреченности кратковременной, несовершенной, исполненной противоречий жизни, невозможности удержаться всем своим существом в «просторе иного бытия» (выражение П.А.Вяземского), куда в неистребимой «жажде горних» воспаряет душа («Но, ах! не нам его судили; Мы в небе скоро устаем, – И не дано ничтожной пыли Дышать божественным огнем» – Ф.И.Тютчев. «Проблеск», 1825), тщетные усилия не видеть, не чувствовать, забыть «природы гробовый лик», – возникал в философских стихотворениях Баратынского («Бдение», «Где сладкий шепот моих лесов?..», «Недоносок»), Вяземского («Тоска», «Дорожная дума»), Ф. Глинки («Что делать?»), В. Бенедиктова («Бессонница», «Тоска»). Иван Аксаков, мыслитель-славянофил, много воспринявший от Тютчева в области идей историософских, высоко ценивший его поэзию и в центр собственного поэтического творчества поставивший как раз вопрос о «современном человеке», так подытожил затронутую нами тему:

И сдается – над всей бесконечной
Жизнью мира проносится стон,
Стон тоски мировой, вековой,
Порожденный в пучине времен, –

В те творения дни молодые,
Как, собравшись на жизненный пир,
Человеческим воплем впервые
Огласился ликующий мир...

С той поры и поныне ты с нами
Неразлучно проходишь века,
О всеильная, ветхая днями,
О владычица мира, тоска!

(«К тишине, к примиренью, к покою...», 1860).

Тоска здесь становится родовым качеством человека, эмоциональной его отметиной в бытии, основной лирической темой «в общем хоре» стихий и существ вселенной.

Не только томительная тоска гнездится в сердце «героя времени», человека «усиленно сознающего». Мало-помалу начинает зарождаться в нем скука. Скучно созерцать пустые «коловращения бытия», перемалывающие в своем движении мириады жизней, скучно понимать бессмысленность и бесцельность этих «пустоворотов», скучно видеть тщету усилий человека в истории, коль знаешь, что все это «приравняется завтра к тому же нулю», скучно избывать собственный скудный жизненный срок. «Да ведь теперешняя земля, – рассуждает черт в «Братьях Карамазовых», – может, сама-то биллион раз повторялась; ну, отживала, леденела, трескалась, рассыпалась, разлагалась на составные начала, опять вода, яже бе над твердию, потом опять комета, опять солнце, опять из солнца земля – ведь это развитие, может, уже бесконечно раз повторяется, и все в одном и том же виде, до черточки. Скучища неприличнейшая» (15; 79).

Достоевский и здесь опирается на опыт философской лирики. Ведь еще Пушкин в образ Фауста – этот западный вариант «героя времени» – привнес мотив «скуки» от сознания бессмысленности

общего «все течет, все изменяется», жизни «чтоб только вечность проводить»:

Мне скучно, бес! – Что делать, Фауст,
Такой положен нам предел,
Его ж никто не преступает.
Вся тварь разумная скучает,
Иной от лени, тот от дел.
Кто верит, кто утратил веру,
Кто насладиться не успел,
Кто насладился через меру.
И всяк зевает да живет,
И всех нас гроб, зевая, ждет.
Зевай и ты.

(«Сцена из Фауста», 1825).

Конечно, у Достоевского, как и в случае с тоской, объяснение многоуровневое. Скука сопровождает безверного Ставрогина, скитающегося, неукорененного в родной почве Версилова (ему, с одной стороны, опротивели «железные идеи» о «добродетели без Христа», эта «одна из тех длинных историй, которые очень скучно начинать» (13; 173), но и в семействе, рядом с Софьей – через нее воспринимает он теплоту, силу, мудрость, веру русской земли – прижиться не может: «Грустно как-то к ним иногда бывает возвращаться, даже после самой скверной прогулки. Право, иной раз лишний крюк по дождю сделаю, чтоб только подольше не возвращаться в эти недра... И скучища же, скучища, о Боже» (13; 217)); скучает и Шатов, не утвердившийся еще окончательно «на камени веры», – пронизательно замечает ему Марья Тимофеевна Лебядкина: «человек ты, пожалуй, и рассудительный, а скучаешь» (10; 115). Но писатель обнажает и главный, бытийный корень этого чувства – мука сознательного, развитого умом и сердцем существа в тисках природного закона. Скука возникает тогда, когда душа человеческая упирается в безжалостную арифметику миропорядка и теряет надежду на то, что возможно будет когда-нибудь преодолеть «мрачную косность», – так это у Свидригайлова, человека из подполья, героя «Приговора», дочери Герцена (главка «Два самоубий-

ства» в «Дневнике писателя» за 1876 г.). И сочетается она в этом случае со страхом вечности – не вечности благобытия, а вечности несовершенства, нескончаемого пребывания в промежуточности, «в состоянии переходном», воплощенном у Достоевского в образе бани с пауками (призрак, мучающий Свидригайлова). Это то же, что в философской лирике вылилось в восклицании Баратынского: «В тягость роскошь мне твоя, О бессмысленная вечность!», в лермонтовской фигуре демона, обреченного на одинокое бессмертие в «пустыне мира», на вечное существование в смертной, каждое мгновение опадающей природе:

Все умирает, все проходит.
Гляжу, за веком век уводит
Толпы народов и миров
И с ними вместе исчезает.
Но дух мой гибели не знает;
Живу один средь мертвецов.
(«Азраил», 1831).

Не раз замечали, что герою Достоевского свойственна боязнь тесноты, мука стесненности в своем углу (квартира-«подполье» парадоксалиста, квартира-«гроб» Раскольникова, каморка Подростка, впервые попав в которую, Версиков восклицает: «Но это гроб, совершенный гроб!» (13; 101)). И баня с пауками – пик кошмара, предел фатальной загнанности человека в его смертные, земные пределы. В этом же ряду – и образ «вечности на “аршине пространства”» (6; 327), возникающий в воспаленном сознании Раскольникова, и многочисленные образы гармоничного устройства мира и человека, каковы они есть, «рая» «с недоделанными людьми»: «хрустальный дворец», «муравейник», «курятник» – здесь локальность, отгороженность в пространстве, замкнутость во мраке (для муравейника и курятника), в тесноте и духоте. Герою Достоевского постоянно тесно и душно, ибо тесно и душно человеку в падшей и тленной оболочке его, в стиснутости оковами природного закона. Достоевский пишет о дочери Герцена: «Значит, просто умерла “от холодного мрака и скуки”, с страданием, так сказать, животным и безотчетным, просто стало душно жить, вроде того, как бы воздуху недос-

тало» (23; 146). Отсюда – «Вам бы воздуху, воздуху, воздуху!» – порыв преодолеть метафизическую тесноту, разомкнуть пределы отмеренного земного удела. Образ преображенного, обоженного, избавленного от косности и смерти бытия всегда связан у Достоевского с обилием воздуха, солнца, света, с открытостью, разомкнутостью пространства. Старец Зосима учит прозревать его начаток в природе, в благолепии и красоте тварного мира, где «небо ясное, воздух чистый, травка нежная, птички» (14; 272), а Алеша Карамазов постигает в видении Каны Галилейской, когда «раздвигается комната» и ее – а на деле всю землю – наполняют гости, много, много гостей, и льется «вино новое, вино радости новой великой» и Господь «новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков» (14; 327); «полная восторгом» душа юноши жаждет в этот момент «свободы, места, широты» и он выходит под бескрайний, необозримый «небесный купол, полный тихих сияющих звезд», чтобы в следующее уже мгновение плакать и целовать землю, клясться «любить ее, любить во веки веков» и чувствовать, «как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, “соприкасаясь мирам иным”» (14; 328).

И здесь Достоевский поразительно перекликается с Тютчевым, в лирике которого со всей ясностью обнажено, как стесненно и сжато бытие человека, как придавлен он силой вещей, как терзает, как калечит его обыденный, повседневный, спокойно-безжалостный ход времени. Мысль эта пробивается у него сквозь образы дневной – жаркой и душной, кучной, мельтешащей жизни:

На мне, я чую, тяготеет
Вчерашний зной, вчерашний прах!..

О, как пронзительны и дики.
Как ненавистны для меня
Сей шум, движенье, говор, крики
Младого, пламенного дня!..
О, как лучи его багровы,
Как жгут они мои глаза!..

Чаянием же, идеалом иного, всецелого, вечного, радостно-свободного существования, существования, причастного полноте и совершенству, возникает в его поэзии «небесный свод, горящий славою звездной», монументальный ночной, космический пейзаж (В.В.Савельева в свое время заметила, что звездным пейзажам Тютчева близка картина ночного неба, которую созерцает Алеша, выйдя из кельи старца Зосимы, когда «тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною...» (14; 328)¹⁰ или пейзаж горный, что ближе к небу: здесь высится «круглообразный светлый храм» и «животворно на вершине Бежит воздушная струя», сюда в самозабвенном порыве устремляется из земных долин душа («Как рвется из густого слоя, Как жаждет горних наша грудь, Как все удушливо-земное Она хотела б оттолкнуть!«)).

Среди философских стихотворений Тютчева есть одно, особенно пронзительно обнажающее душевную боль личности, слишком глубоко сознающей, слишком чувствующей несовершенство этого мира и – отчаявшейся в спасении:

Как над горячею золой
Дымится свиток и сгорает
И огонь сокрытый и глухой
Слова и строки пожирает –

Так грустно тлится жизнь моя
И с каждым днем уходит дымом,
Так постепенно гасну я
В однообразье нестерпимом!..

О Небо, если бы хоть раз
Сей пламень развился по воле –
И, не томясь, не мучась доле,
Я просиял бы – и погас!

Призрачно и сонно тлится жизнь, тихо улетучивается дымом, «искуряется паром к темно-синему небу» (19; 69) – так можно было бы сказать словами Достоевского. *Бытие* превращается в *быва-*

ние, точнее – в *избывание* «бессмысленной вечности». Сравнение человеческой жизни со сгорающим на огне свитком сильнее подчеркивает фатальность, неумолимость природного хода вещей. И душа, не в силах более выносить это призрачное «однообразие», эту тихую грусть медленно гаснущих мгновений, готова прервать ее любой ценой – пусть даже собственной жизни: лишь бы хоть на секунду, хоть на мгновение, но обрести полноту, возвыситься до совершенства. Невольно вспоминаются здесь размышления Мышкина, что «можно отдать всю жизнь» только лишь за один «последний сознательный момент» перед припадком эпилепсии, повергающим все существо человека в «отупение, душевный мрак, идиотизм», тоску и отчаяние: ибо в этот краткий миг «ум, сердце озарялись необыкновенным светом; все волнения, все сомнения его, все беспокойства как бы умиротворялись разом» и возникало «неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения и восторженного слития с высшим синтезом жизни» (8; 188). Понятно теперь, почему мятущиеся и тоскующие герои писателя так стремятся к неожиданным, бурным, сокрушающим привычный ход жизни поступкам, так ищут «подвига» (Версиров, Ставрогин) – словно этим моментным, мгновенным подвигом, усилием и «прыжком» (11; 195) надеются достичь высшего состояния, вырваться из томительного, сумеречного бывания, где «ни день, ни ночь, ни мрак, ни свет», к истинному и лучезарному бытию. Понятно, почему эпилептик Кириллов, раз ощутивший те минуты, когда «время вдруг останавливается и будет вечно» (10; 188), решается убить себя. Но понятны и другие самоубийства – мрачные, движимые беспросветным отчаянием: Свидригайлова, Ставрогина, «самоубийцы-материалиста» главы «Приговор» – у этих героев уже нет желания «просиять и погаснуть», и исток решения «убить себя» для первых двух случаев – в безнадежности, в крахе всякой надежды изменить течение собственной грустно тлящейся жизни, для последнего – в невыносимой «скуке сносить тиранию, в которой нет виноватого» (23; 148), в нестерпимости гнета «мрачной косности».

Особенно мучительно и безысходно ощущают «лишность» человека в бытии – и в этом своем ощущении доходят до бессильной злобы и скуки, отчаяния и даже самоубийства – те герои Достоевского, которые по складу сознания позитивисты и атеисты:

подпольный человек, Ипполит, самоубийца-материалист («разумеется, материалист», — подчеркивает писатель). Разгадка здесь в том, что в их мировосприятии, ориентированном лишь на сущее и лишенном перспективы идеального и должного, признающем лишь безжалостную логику факта, разлад человека с миром извечен и непреложен (так оно есть и не может быть иначе). Отсюда-то и растет их трагедия, ибо ясно и твердо понимая, что жить в косном и смертном порядке вещей человеку невыносимо и невозможно, они не менее твердо убеждены, что этот порядок единственно реален, неизблем и закономерен. Иначе — у носителей христианского сознания. Князь Мышкин, добрая, чистая душа, тоже больно ранен неприкаянностью человека в мире, его разладом со всем сотворенным — не случайно так близки ему слова исповеди Ипполита и он повторяет их мысленно в своем воспоминании: «Это было в Швейцарии <...> Он раз зашел в горы, в ясный, солнечный день, и долго ходил с одною мучительною, но никак не воплощавшеюся мыслию. Пред ним было блестящее небо, внизу озеро, кругом горизонт светлый и бесконечный, которому конца-края нет. Он долго смотрел и терзался. Ему вспомнилось теперь, как простирал он руки свои в эту светлую, бесконечную синеву и плакал. Мучило его то, что всему этому он совсем чужой. Что же это за пир, что ж это за великий праздник, которому нет конца и к которому тянет его давно, всегда, с самого детства, и к которому он никак не может пристать. <...> каждая “маленькая мушка, которая жужжит около него в горячем солнечном луче, во всем этом хоре участница: место знает свое, любит его и счастлива”; каждая-то травка растет и счастлива! И у всего свой путь, и все знает свой путь, с песнью отходит и с песнью приходит; один он ничего не знает, ничего не понимает, ни людей, ни звуков, всему чужой и выкидыш» (8; 351—352). Но тональность его собственных мыслей и чувств другая: у Ипполита сильнее досада и злость, у Мышкина — светлая, щемящая грусть. И это совсем не случайно. В перспективе романного образа «положительно-прекрасного человека», уподобляющегося Христу, швейцарское воспоминание Мышкина предстает как христианское печалование о мире, который «во зле лежит», обрекая разумные,

чувствующие создания на мучение и одиночество, – ведь и Христос печаловался о несовершенстве мира, в который пришел (недаром «восскорбел духом и возмутился» у гроба Лазаря (Ин. 11:33): и того не пощадила «темная, наглая и бессмысленно-вечная сила» (8; 339), как не пощадит спустя несколько дней и Самого Спасителя), и человеков, которым проповедовал («не знаете, какого вы духа» – Лк. 9:55). Любовь и печалование о «падшем мире», а не бессильную злость, не отчаяние в спасении рождает в человеке христианское жизнепонимание. Ведь вершинным его чаянием становится чаяние «воскресения мертвых и жизни будущего века», иного, благого и бессмертного, райского состояния, что воцарится в мире в конце времен, избавляя все сотворенное – и бессознательно живущее, не отдающее себе отчета в трагизме нынешнего бытия, и усиленно сознающее – от власти «смерти и временности» (выражение Н. А. Бердяева). Для укорененных в вере героев Достоевского как нельзя более значимы слова ап. Павла: «Ибо мы спасены в надежде» (Рим. 8:24). В их сознании явлению смертоносных, зловещих глубин природного порядка вещей противостоит иной, божеский лик мира, что открывается душе в молитве и любви, тот образ Божий, который почил на всей твари и пребывает в каждом существе, несмотря на искаженность бытия и человека после грехопадения. «Заночевали, брате, мы в поле, – рассказывает Макар Иванович Подростку, – и проснулся я заутра рано, еще все спали, и даже солнышко из-за леса не выглянуло. Восклонился я, милый, главой, обвел кругом взор и вздохнул: красота везде неизреченная! Тихо все, воздух легкий; травка растет – расти, травка Божия, птичка поет – пой, птичка Божия, ребеночек у женщины на руках пискнул – Господь с тобой, маленький человечек, расти на счастье, младенец! И вот точно я в первый раз тогда, с самой жизни моей, все сие в себе заключил» (13; 290). «Воздух легкий» (вспомним духоту и жар городских пейзажей Достоевского, «знойный воздух», «душный воздух» дневных пейзажей Тютчева), «травка растет – расти», младенец растет – «расти на счастье», «птичка поет – пой, птичка Божия» – все живое существует радостно и свободно, друг другу не мешая, друг друга не умаляя, а, напротив, умирительно, счастливо

друг с другом перекликаясь, трель птички с писком младенчика, журчание ручейка со словом человеческим, и друг в друге отзыва-
ясь.

Такая же открытость и радование Божьему миру – дивному, светлomu, разнообразному – в восхищенном взоре тютчевского «Странника»:

Угоден Зевсу бедный странник,
Над ним святой его покров!..
Домашних очагов изгнанник,
Он гостем стал благих богов!..

Сей дивный мир, их рук создание,
С разнообразием своим,
Лежит, развитый перед ним
В утеху, пользу, назиданье...

Чрез веси, грады и поля,
Светлея, стелется дорога, –
Ему отверста вся земля,
Он видит все и славит Бога! –

и неслучайно Д. Дарский сравнивал его с Макаром Ивановичем из «Подростка»¹¹.

Метафизический, религиозный смысл красоты и стройности тварного мира открывает в своей последней беседе старец Зосима (а он для писателя – правило истинной веры). В этой красоте, по убеждению старца, явлен человеку знак «живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим» (14; 290), прообраз будущей нетленной красоты Царствия Божия, гармонии уже совершенной и всецелой. В ней – чаяние преодоления нынешнего несовершенства и розни, обетование грядущего обожения. Потому-то и ориентирует старец учеников «любить всякое создание Божие» и уже здесь на земле находить начатки небесного, неслиянно-нераздельного, любовно-соборного бытия: «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 лю-

бить 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 уже всецелою, всемирною любовью» (14; 289).

Религиозное сознание преодолевает муку оторванности человека от мира, столь напряженно переживаемую неверующими героями писателя. Прежде всего – уверенностью в глубинной и прочной сокровенной связи, соединяющей все сотворенное: «Все как океан, – говорит старец Зосима, – все течет и соприкасается, в одном месте тронешь – в другом конце мира отдается» (14; 290); мыслью об ответственности человека за всю природу, за всю тварь, что «стенает и мучится донныне» и «с надеждою ожидает откровения славы сынов Божиих» (Рим. 8:19, 22): «Пусть безумие у птичек прощения просить, но ведь и птичкам было бы легче, и ребенку, и всякому животному около тебя, если бы ты сам был благолепнее, чем ты есть теперь, хоть на одну каплю да было бы» (14; 290). Человек здесь не только не «выкидыш» и не «пятое колесо в телеге», напротив, его разум, его нравственное чувство важны и необходимы в мире, от его добродетеля, от его подвига веры и любви зависит восстановление всецелого рая.

Иным в религиозной картине мира становится и отношение к природной гармонии. Там, где безверная душа видит лишь единство бессознательной, животной, «роевой» жизни, в которой обесценена уникальность личности, неповторимость каждого конкретного, индивидуального бытия («Поочередно всех своих детей. Сверхшающих свой подвиг бесполезный. Она равно приветствует своей Всепоглощающей и миротворной бездной»), герои, стяжавшие веру, различают и другие – благие, светлые, божеские черты. Мир предстает им домом молитвы – все малые и бессловесные создания Божии, «всякая-то травка, всякая-то букашка, муравей, пчелка золотая» возносят славу Творцу, «устремляются к Слову», «Христу плачут», «себе неведомо, тайной жития своего безгрешного совершают сие» (14; 267–268), – прообразом будущего райского «собора всей твари». И в этом «общем хоре» молящейся земли человеку отведена ведущая партия, стержневая тема: человек выпадает из него лишь по безверию, движимый своеволием и влечением греха, но беспрепятственно включается в соборное славословие, вновь обре-

тая веру: «посмотрите кругом на дары Божии, – восклицает Зосима, – небо ясное, воздух чистый, травка нежная, птички, природа прекрасная и безгрешная, а мы, только мы одни безбожные и глупые и не понимаем, что жизнь есть рай, ибо стоит только захотеть понять, и тотчас же он настанет во всей красоте своей, обнимемся мы и заплачем...» (14; 272).

Надо сказать, что и в русской философской поэзии тема благодати творения, величия и красоты мироздания была не менее значима и не менее впечатляла художественно, чем скорбь об оставленном и осиротелом мире. Она породила ломоносовские утреннее и вечернее размышления о Божием величии, державинскую оду «Бог», запечатлелась у Пушкина и Лермонтова, Шевырева и Ф.Глинки. С нею связаны и лучшие образцы христианской пантеистической лирики:

Хотел бы я разлиться в мире,
Хотел бы солнцем в небе течь.
Звездой в сумрачном эфире
Ночной светильник свой зажечь.
Хотел бы зыбию столь мутной
Играть в бездонной глубине,
Или лучом зари румяной
Скользнуть по плещущей волне.
Хотел бы с тучами скитаться,
Туманом виться сквозь холмов
Иль буйным ветром разыгаться
В седых изгибах облаков...
Как сладко было бы в природе
То жизнь, то радость разливать,
То в громах, вихрях, непогоде
Пространство неба обтекать.
(А. С. Хомяков).

Здесь явлено как бы предчувствие будущей «мировой гармонии», когда воистину Бог будет «все во всем» и «хоры стройные людей» (Заболоцкий) станут обитателями всей вселенной, пребудут в единстве со всем сотворенным: взгляд с любовью обращен к

животным, растениям, небу, стихиям дня и ночи, видит внутреннее родство всего сущего, сознает и собственную нерасторжимую связь с природой, которая в своих созданиях уже «не слепок, не бездушный лик», но «В ней есть душа, в ней есть свобода, В ней есть любовь, в ней есть язык» (Ф. И. Тютчев).

Русские поэты-мыслители понимали пантеистическое чувство так, как понимал его их великий учитель – Шеллинг, для которого пантеизм являл собою не действительное состояние мира, а именно только чаемое. В природной основе живет начало хаоса и смерти и потому, по мысли философа, пантеизм теперешней вселенной есть пантеизм неполный, пантеизм трагический; окончательный же смысл мирового развития заключается в достижении всецелого и универсального пантеизма, когда будет уничтожено зло и отпадшее естество воссоединится с Богом. Именно к такому слиянию со всем сотворенным в уже преображенном, избавленном от власти «шевелиющегося хаоса» мире вдохновенно влечется Тютчев:

Мы видим: с голубого свода
Нездешним светом веет нам,
Другую видим мы природу,
И без заката, без восходу
Другое солнце светит там...
Все лучше там, светлее, шире,
Так от земного далеко...
Так розно с тем, что в нашем мире,—
И в чистом пламенном эфире
Душе так родственно-легко
 («И в нашей жизни повседневной...
 (Е. Н. Анненковой)», 1859).

И когда рождается в его лирике, параллельно с темой отъединенности и разлада, образ животворящей, полнокровной гармонии, в которой сливают свои голоса и люди, и деревья, и птицы, и стихии, — хотя и очерчен он зачастую в гуманистском, «шиллеровском» духе и, казалось бы, всецело относится к теперешнему, природному бытию:

Любовь земли и прелесть года,
Весна благоухает нам!...
Творенью пир дает природа,
Свиданья пир дает сынам!
Дух жизни, силы и свободы
Возносит, обвеваает нас!..
И радость в душу пролилась,
Как отзыв торжества природы,
Как Бога животворный глас!
(«Весна», 1821, 1828);

Игра и жертва жизни частной!
Приди ж, отвергни чувств обман
И ринься, бодрый, самовластный,
В сей животворный океан!
Приди, струей его эфирной
Омой страдальческую грудь
И жизни божеско-всемирной
Хотя на миг причастен будь!
(«Весна», 1838),

— в сокровенной глубине его все же различим неизреченный свет обожения. Не случайно появляется во втором фрагменте словечко «эфирный»: оно описывает у Тютчева именно область явлений небесных, картины мира горнего, бытия совершенного и вечного — так это в стихотворениях «Проблеск», «Сон на море», «Хоть я и свил гнездо в долине...», «И в нашей жизни повседневной...» и т. д. Мотивы тютчевской «Весны», так же, как и переведенной поэтом «Песни Радости» Шиллера, отзовутся впоследствии в «исповеди горячего сердца» Митеньки Карамазова, в его восторженном гимне радости, «без которой нельзя миру стоять и быть» (14; 99). И христианская доминанта здесь прозвучит ярче и отчетливее. Гимн Дмитрия — не гимн языческой радости, ведь движет героем боль об «униженном человеке», исказившем Божий образ, сознание его разлада с миром. Радость Дмитрия, скорее, чаяние гармонии будущей, той, что воцарится в Царствии Небесном, когда соединятся «в круг единый Божьи чада» и «едиными устами, единым сердцем»

вознесут хвалу Творцу, прообразование той неветшающей, вечной «радости новой, великой», которая раскроется Алеше в видении «Каны Галилейской».

Итак, в русской философской лирике (вершина которой Тютчев) и в прозе Достоевского разворачиваются две картины мира, каждая из которых по-своему отвечает на основной, онтологический вопрос «героев времени»: вопрос о месте человека в бытии, о смысле его явления в мир, о его задаче в истории. С одной стороны, косный, слепой, безжалостный порядок вещей, который существует от века и которому фатально и безысходно подвластен человек – он здесь «сирота бездомный», «всему чужой и выкидыш», в бессознательной, бесцельной круговерти стихий и существ участвовать не хочет и тяготится «бессмысленной вечностью», всякое творческое, созидательное его усилие, в сущности, обесцелено и обесмысленно «условием грозящего завтра нуля». С другой – мир, освященный Божией благодатью, пронизанный токами Божественной любви, мир, устремленный к обожению и «жизни бесконечной», – человек в нем усыновлен Богу, участвует в «домостроительстве спасения», дар духа и сознания здесь уже не «болезнь» и не «аномалия», а искра Божия, знак сопричастности, «соприкосновения мирам иным». Нельзя сказать, что эти мирообразы полностью взаимоисключающие. Ведь в поэзии они сосуществуют в одном лирическом пространстве (державинском, лермонтовском, шевыревском, тютчевском и т. д.), а у Достоевского переживание падшей и смертной изнанки бытия дается не только неверующим, но и верующим его героям: у первых оно, конечно, острее, но и вторых понимание того, что «жизнь есть рай» (14; 272), вернее – прообраз рая, его преддверие, не избавляет от скорби о разладе человека с миром, о подвластности бытия после грехопадения силам разрушительным и смертоносным (Мышкин, Алеша). Более того, трезвый и смелый взгляд на природный порядок вещей с его «взаимным стеснением и вытеснением»¹² углубляет и закаляет веру, делает ее более сознательной и ответственной, ведет к совершеннолетию – не случайно столь большое значение для устройства души христианской придавали святые отцы «смертной памяти». Отличие тут в другом: если для безверного сознания разлад и в мире, и в человеке есть единственная – слишком жестокая – реальность и неустраним нигде, ни-

когда, ни при каких обстоятельствах, то для сознания христианского он преодолевается подвигом веры и «опытом деятельной любви» (14; 52), упованием «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения»¹³, пользуясь точной формулой Н.Ф.Федорова. Достоевский убежден, что логика факта, ведущая лишь к сумасшествию и самоубийству, может быть побеждена животворящей и преображающей силой идеала, упование же на конечную эту победу дает человеку именно вера. Однако сюда-то и укореняется у писателя метафизический и духовный комплекс героя времени, главная коллизия его мысли и жизни, поскольку основная черта этого типа, рожденная «веком познания и сомнения», есть «мука безверия».

Еще в 1854 г. Достоевский в письме к Н. Д. Фонвизинной признавался: «Скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. 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). Весьма характерно, что индивидуальное, единичное, сокровенное здесь обобщается, типизируется, вырастает в закономерность. Путь «через большое горнило сомнений»¹⁴, который проходила и проходит теперь взыскующая веры душа одного, конкретного человека, Федора Михайловича Достоевского, только-только вышедшего с каторги и мечтающего о возвращении к творчеству, предстает почти что всеобщим и неминуемым для современной личности. Спустя же десятилетие, начиная с «Записок из подполья», на этот путь в той или иной степени вступают почти все герои из разряда тех, в которых, по замыслу писателя, должен «отразиться век и современный человек» — неважно, остались ли они запечатленными в набросках нереализованных планов (как герой «Жития великого грешника»), или вышли в пространство великого пятикнижия (Раскольников, Ставрогин, Версиков, Иван Карамазов).

Вся жизнь этих героев есть «буря и беспорядок» (9; 128). Они в значительной мере скептики и в то же время больны «жаждою великих идей» (16; 51) — больны до мучения, до сердечной тоски. Они отрицатели, но чем сильнее и неистовей их отрицание, тем напряженней алчут их души «положительного подтверждения». Они

сомневаются и бунтуют, но они же и вопрошают: «можно ли серьезно и вправду верить?» (11; 179), ищут подвига и креста. Они не принимают «курятника» за свой идеал и взыскуют того единственного, спасительного слова, которое разрешило бы наконец все их сомнения, открыло бы им смысл и цель существования; даже сами пытаются проповедовать (вспомним диалоги Князя с Шатовым в подготовительных материалах к «Бесам», Версилова с Подростком, статью Ивана Карамазова о церковно-общественном суде), стремясь опрокинуть этой проповедью диалектику собственного «эвклидова ума», нашептывающего сердцу, что «Бога нет и мир бессмыслен» и что параллельные прямые не сойдутся нигде, никогда и ни при каких обстоятельствах. И если роковая раздвоенность все же не устраняется и бес сомненья торжествует, то крахом собственной судьбы (преступление, самоубийство, безумие) доказывают одно: что невозможно жить человеку без веры, без «высшей идеи существования», незыблемо, «как свод небесный», сходящей в душу (14; 328) и что поражающий безверное сознание соблазн «все позволено» ведет лишь к самоуничтожению.

В своей трактовке темы «героя времени» Достоевский ушел намного дальше своих предшественников. Ведь и Пушкин, создавая Онегина, и Лермонтов, рисуя пребывающую «в страшном раздвоеньи» натуру Печорина, и Герцен с Бельтовым, и Тургенев с Рудиним не полагали религиозной проблемы средоточием образа своих героев, движущей силой их идей и поступков. Этих «героев времени» «Бог не мучит», они не вопрошают себя и других: «Есть ли Бог, есть ли бессмертие?», и не в «существование Божие» упираются в своем последнем итоге неразрешимые и роковые коллизии, их душу терзающие, доводящие ум и сердце до скуки, опустошенности, мрачной тоски... Конечно, жалобы на отсутствие цели, идеала, великого и важного дела (а не «делишек»), которому можно было бы посвятить себя безоглядно и беззаветно, — неотъемлемая черта литературного типа «лишнего человека». «Я молод, жизнь во мне крепка; Чего мне ждать? тоска, тоска!...» — восклицает Онегин. «Зачем я жил? для какой цели я родился?.. А, верно, она существовала, и, верно, было мне назначение высокое, потому что я чувствую в душе моей силы необъятные...» — вторит ему Печорин. «...Неужели я ни на что не был годен, неужели для меня так-таки

нет дела на земле? Часто я ставил себе этот вопрос, и, как я ни старался себя унизить в собственных глазах, не мог же я не чувствовать в себе присутствия сил, не всем людям данных! Отчего же эти силы остаются бесплодными?» – присоединяется к общему хору Рудин. Но разве хоть кто-то из них в упоении саморефлексии и неутомимом стремлении к идеалу («стремление к идеалу такое неутомимое» – замечает о Рудине Лежнев) допустит такую нелепую, такую безумную мысль, что этот так и не открывшийся, но столь необходимый душе идеал, спасительное главное дело, без которого остается лишь горько сетовать: «Зачем, как тульский заседатель, Я не лежу в параличе?», могут быть обретаемы на путях веры Христовой?

Внеположность романного образа «лишнего человека», – «отрицательного типа нашего, человека, беспокоящегося и не примиряющегося, в родную почву и в родные силы ее не верующего, Россию и себя самого <...> в конце концов отрицающего, делать с другими не желающего и искренно страдающего» (26; 129), – религии, и религии христианской, Достоевский хорошо сознавал и не раз над ней рефлексировал. Сам этот образ и тип явился, по его убеждению, одним из многоликих последствий процесса секуляризации жизни, который на русской почве неизбежно повлек за собой отрыв образованного общества от народных корней, от «земли», хранящей завет Христа, от народного мироощущения, где вера и жизнь составляют одно. Разобщенность с почвой, с русской землей, которую «в рабском виде исходил благословляя» Христос» (26; 148)¹⁵, – Ахиллесова пята типа «героя времени» и при всей, столь свойственной этому типу, неумемной жажде «всемирного счастья», при всей «любви к человечеству», неизбежно чревата безверием и нигилизмом: «Кто теряет свой народ, тот теряет и веру отеческую и Бога» (29, I; 145) – резюмирует он в письме к А. Н. Майкову.

Впрочем, такие черты, как совершенное незнание России, оторванность от почвы, от родовых корней, подчеркивали в образе «лишнего человека» и Пушкин, и Тургенев, и Герцен (вспомним хотя бы Рудина, признающегося Лежневу: «Строить я никогда ничего не умел; да и мудрено, брат, строить, когда и почвы-то под ногами нету, когда самому приходится собственный свой фундамент создавать!», или Бельтова, воспитанного учителем-женевцем, привив-

шим ему «блестящие идеалы» при полном неведении русской жизни), но под почвой здесь, особенно в последних двух случаях, скорее имела в виду жизнь реальная, действительность историческая, т. е. фактически те проблемы и нужды, достоинства и недостатки современной России, которых не ведают, от которых отмахиваются «герои нашего времени» – и в возвышенном мечтании своем, и в вековой тоске и бездельной скуке. Достоевский же понимает под почвой прежде всего и главное – религиозные идеалы народа, «народную веру и правду» (26; 139), и возвращение к почве становится у него возвращением к вере, к «Христовой истине».

Да, для писателя вовсе не столь значимы «объективные» (задающая «среда») и субъективные (особенности характера) причины неприкаянности героев времени. Они лишь соседствуют и сопутствуют главной причине – безверию. Трагедия «лишнего человека» из области социальной и психологической переносится теперь в сферу религиозную (что, впрочем, не устраняет онтологического аспекта этой трагедии, раскрытого Достоевским вслед за русской философской лирикой). Вопрос уже не в том, что дела нет и соответствующего ему общественного уклада, а в том, что нет веры: нет веры в бытие Божие, нет веры в «будущую жизнь», нет веры «в душу свою и ее бессмертие»... Именно безверие рождает, по Достоевскому, тот психологический комплекс «сына века», который столь часто становился в «век познания и сомнения» объектом литературного и критического внимания. Самость, своеволие, гордыня, подчеркивает писатель, неизбежно поражают неверующее и сомневающееся сознание и все с той же глухой неизбежностью ведут за собой скуку, тоску, отчаяние, демонизм...

Среди предтеч Достоевского здесь, разумеется, Гоголь, но и не только Гоголь. Связь литературного (и внелитературного) типа героя времени с проблемой безверия хорошо сознавали славянофилы. И. В. Киреевский и А. С. Хомяков, К. С. и И. С. Аксаковы не раз писали о вере как о зиждущем начале личности, своего рода регуляторе поведения человека в мире. Вера для них есть «внутренний корень разумения», «авторитет вместе внешний и внутренний, высшая разумность, живительная для ума»¹⁶; в ней и только в ней достигается чаемая полнота, искомая цельность «внутреннего человека». Вера преодолевает разлад мысли и чувства, сердца и

ума, настраивая их по высшему Божественному камертону, одухотворяет и преображает все человеческие силы и дарования, гармонически совокупляя их в труде христианского служения. И если безверное и отчаявшееся сознание «сынов века» вопиет о непреодолимом разрыве между действительностью и идеалом – вопиет безнадежно, надрывно, в предельной, невыносимой муке, – то вера перекидывает прочный мост между сущим и должным, соединяя «два берега у одной реки», давая человеку и человечеству ощущение смысла и полноты бытия. Потому-то секулярность сознания и жизни, объективный факт цивилизации и культуры последних шести веков, и представляла в религиозно-философской концепции славянофилов состоянием болезненным и недолжным и именно в ней полагали они глубинную, корневую причину духовной болезни как отдельной личности, так и общества в целом. В обществе безверие неизбежно ведет к утрате высшей идеи, связующего людей идеала и, как следствие этого, к «эгоистическому обособлению» индивидуумов¹⁷. В человеке же отсутствие веры, то есть собирающего, единящего начала личности, становится источником дисгармонии, внутреннего нестроения и разлада, влечет к разобщенности сердца и ума, мысли и действия, к той самой раздвоенности, которая и стала определяющей чертой типа «современного человека» (хрестоматийное печоринское «Во мне два человека...») как в жизни, так и в литературе.

К безверию, в коем начаток ложного устройства личности, возводила славянофильская мысль и другую, не менее характерную и узнаваемую черту этого типа – «эгоизм» и «гигантское самолюбие»¹⁸ (выражалось оно и гордынным превозношением над другими, и болезненной рефлексией, разъедающим самоанализом). Черта эта была пронизательно отмечена еще Пушкиным – вспомним ту сцену «романа в стихах», когда Татьяна в кабинете Онегина перебирает книги и попадают ей среди прочих «Два-три романа, В которых отразился век И современный человек Изображен довольно верно, С его настойчивой душой, Самолюбивой и сухой, Мечтанью преданной безмерно, С его озлобленным умом, Кипящим в действии пустом». Но Пушкин не искал религиозных (точнее – безрелигиозных) корней индивидуализма. А славянофилы искали, рассматривая вопрос о «современном человеке» как

часть гораздо более общего и всеобъемлющего вопроса – о развитии европейского мирозерцания в эпоху Нового времени, характеризующемся «неудержимым стремлением мысли к неверию»¹⁹.

Связь между секуляризацией сознания и жизни и гипертрофией индивидуалистического начала в человеке четко сознавал и Тютчев – не раз касался он этой темы в публицистических статьях, набросках трактата «Россия и Запад», многочисленных письмах. «...Современная мысль, во всей своей цельности, со времени разрыва ее с Церковью <...> такова: человек, в конечном счете, зависит только от себя самого как в управлении своим разумом, так и в управлении своей волей. Всякая власть исходит от человека; все, провозглашающее себя выше человека, – либо иллюзия, либо обман. Словом, это апофеоз человеческого я в самом буквальном смысле слова»²⁰. Каковы последствия подобного умонастроения? Во внутреннем мире личности оно пестует гордыню и своеволие, в истории – питает дух революции, которая для Тютчева – то же «самовластье человеческого я», но уже «возведенное в политическое и общественное право»²¹, стяжавшее охранительный статус закона.

Взгляд на проблему индивидуализма как на проблему религиозную определил и отношение поэта к фигуре Наполеона. Наполеоновская легенда, активно созидавшаяся и самим венценосным узником, и его приближенными, и литературой романтизма, способствовала тому, что в восприятии «эпохи безвременья» торжествующий и падший император превратился в своего рода «героя времени», «сына века»:

Изгнанник мрачный, жертва вероломства
И рока прихоти слепой,
Погиб – как жил – без предков и потомства,
Хоть побежденный, но герой!
Родился он игрой судьбы случайной
И пролетел как буря мимо нас,
Он миру чужд был. Все в нем было тайной,
День возвышенья – и паденья час!
(М. Ю. Лермонтов. «Св. Елена», 1831)

Тютчев, как и многие его современники, был захвачен наполеоновской темой. В раннем стихотворении «Могила Наполеона»

(1828) мы видим эту, столь характерную для эпохи 1820–1830-х годов, зачарованность образом императора, метеором ворвавшегося в течение истории и сумевшего на время повернуть ее ход усилием единичной – титанической – воли («Еще гремит твоих побед Отзывный гул в колеблющемся мире <...> И ум людей твоею тенью полн»). Стихотворение венчает романтический мотив изгнанничества и скитальчества – таков для «мировых скорбников» европейской и русской литературы, Шатобриана, Байрона, Мюссе, Лермонтова, – неизбежный удел всякой личности, дерзнувшей возвыситься над «презренной толпой»: ее ждет скитальчество, вечное скитальчество даже по смерти («А тень твоя, скитаясь в крае диком, Чужда всему, внимая шуму волн, И тешится морских пернатых криком»). Но по мере вызревания собственной системы идей отношение Тютчева к тому мировоззренческому и духовному комплексу, который сложился в мировой литературе под воздействием наполеоновской легенды, а на русской почве законченное свое выражение нашел у раннего Лермонтова, становилось все более сложным, если не сказать полемическим. «По поводу Наполеона занимались риторикой. Его исторической реальности не постигали, вот почему и упустили его поэзию» – так начинается набросок главы «Россия и Наполеон» в незавершенном трактате «Россия и Запад»²². И в этом трактате, и в поэтическом триптихе «Наполеон», складывавшемся в течение 1830–1850 гг., и в стихотворении «Неман» (1853) дана уже иная оценка фигуры французского императора, стремительный взлет, торжество и не менее стремительное падение которого так увлекали романтиков. Во второй части триптиха Тютчев патетически перефразирует характеристику, данную Наполеону Г. Гейне («гений», «в голове которого гнездились орлы вдохновения, между тем как в сердце вились змеи расчета»²³):

Два демона ему служили,
Две силы чудно в нем слились:
В его главе – орлы парили,
В его груди – змеи вились...
Ширококрылых вдохновений
Орлиный, дерзостный полет,
И в самом буйстве дерзновений
Змииной мудрости расчет, –

но перефразирует только затем, чтобы в следующем восьмистишии перевести разговор в плоскость религиозную:

Но освящающая сила,
Непостижимая уму,
Души его не озарила
И не приблизилась к нему...
Он был земной, не Божий пламень,
Он гордо плыл — презритель волн, —
Но о подводный веры камень
В щепы разбился утлый челн.

В литературе западноевропейского и русского романтизма (у Шатобриана, Мюссе, Байрона, раннего Лермонтова) падение титанической личности, достигшей поистине «высшей власти», невиданного миру триумфа, приписывалось действию всесильного случая, изменчивой судьбы, зловещего и неумолимого рока. «Изгнанник мрачный, жертва вероломства **И рока прихоти слепой**» — таков Наполеон поэзии Лермонтова. Причины его краха не зависят от личной воли, находятся вне области личной ответственности, лежат, так сказать, «по ту сторону добра и зла». Тютчев же считает иначе. Для него дело вовсе не в роке, не во всесильной и прихотливой судьбе, то балующей любимчика легкой победой, то ссылающей на задворки истории, а именно в «самовластьи», в гордынной автономии сердца и ума, в самоопорности личности, которая на вопрос о Боге и бессмертии горделиво глаголет: «Я не нуждаюсь в этой гипотезе» и не приемлет укрепляющей связи с живоносными источниками благодати. А ведь без этой необходимой, зиждительной связи сила личности призрачна и эфемерна («утлый челн» — какой точный у Тютчева образ!). «Гений самовластный» — колосс на глиняных ногах и самая блистательная его победа чревата конечным поражением, неизбежным провалом.

«Он был земной, не Божий пламень» — вот смысловое ядро тютчевской религиозно-философской оценки феномена Наполеона. В своем гордом и безбрежном дерзании маленький человек, одаренный великим тщеславием, ставляет себя принципиально вне Бога, противопоставляя собственную самостную волю благой во-

ле Творца. Здесь не так, как в гефсиманском молении Спасителя перед крестным спасительным подвигом: «Не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22:42), а с точностью до наоборот: «Не Твоя воля, но моя да будет». Наполеоновский жест самокоронования – в кульминационный момент коронации он вырвал королевский венец из рук папы Пия VII и самолично возложил его себе на голову – манифестирует «*urbi et orbi*» торжествующее пришествие «во имя свое». «История его помазания на царство – это символ всей его истории»²⁴. Для Тютчева Наполеон – узурпатор, ибо истинная власть, по мысли поэта-философа, укоренена в Божественном абсолюте, а император не имеет и не ищет опоры в том, что выше человека

В 1876–1877 гг. Достоевский не раз вспоминал, как отозвался Тютчев о «Преступлении и наказании», поставив роман выше «Отверженных» В. Гюго (см.: 24; 119; 29, II; 78, 151). Был ли такой отзыв данью светской любезности? Думается, что нет. Ведь в этом романе — да разве только в этом романе? — во всем творчестве Достоевского 1860–1870-х гг. — разворачивается анализ природы автономного сознания, явлены те тупики и бездны, к которым неуклонно и неумолимо ведет «самовластье человеческого я». Именно такое сознание характеризует, по Достоевскому, тип «героя нашего времени», различные вариации которого в художественном мире писателя являют и «герои-идеологи», и подпольные его персонажи, и многообразные скрещения тех и других. Впечатляющей иллюстрацией к тютчевским размышлениям о «современном человеке», о его гордынном самостоянии, основанном на безверии, о непрочности всякой силы, действующей вне благодати, предстала судьба Родиона Раскольникова, наполеоновская идея которого («Свободу и власть, а главное власть! Над всею дрожащею тварью и над всем муравейником!.. Вот цель!» (6; 253)), утлая и уязвимая, несмотря на видимую свою монолитность и мощь, *в щепы разбилась о подводный камень веры Сонечки Мармеладовой*, «вечной Сонечки, пока мир стоит» (6; 38).

Мечта о безраздельной власти — над миром и над людьми — у Достоевских «героев времени» порою пронизана прямым богоборчеством. Герой «Жития великого грешника» с его «наклонностью к безграничному владычеству и верой непоколебимой в свой авторитет» (9; 127) открыто противопоставляет себя Творцу: «“Я

сам бог” – и заставляет Катю себе поклоняться» (9; 130). Подобное же стремление заслонить собой Бога находим у «великого инквизитора»: «И тогда уже мы и достроим их башню, ибо достроит тот, кто накормит, а накормим лишь мы, во имя Твое, и солжем, что во имя Твое. <...> Они будут дивиться на нас и будут считать нас за богов за то, что мы, став во главе их, согласились выносить свободу и над ними господствовать» (14; 231). Полет мысли, вполне достойный Буонапарте – ведь и тот считал себя вправе «заменить собой Провидение», о чем и говаривал не раз своим приближенным, пребывая уже в заточении: «Я смел нанести удар слишком свысока. Я хотел действовать как Провидение, которое употребляет сильные средства для исправления людей, вовсе не заботясь об их суждении»²⁵.

Образ великого инквизитора в поэме Ивана Карамазова близок тому образу римского первосвященника, который выведен Тютчевым в стихотворении «Ватиканская годовщина» (1871), поэтическом отклике на провозглашенный папой Пием IX догмат о «папской непогрешимости». Провозглашение этого догмата стало для Тютчева открытой манифестацией той самой автономии человеческого «я» (мнящего себя за абсолют и не признающего «другого закона, кроме собственного изволения»²⁶), которая, по его убеждению, лежит в основе института папства, как, впрочем, и всей nasledовавшей Древнему Риму цивилизации Запада. И не случайно непогрешимого главу западной церкви Тютчев типологически сближает с Наполеоном – в нем все тот же соблазн человекобожия, то же стремление к вселенской власти «во имя свое» и та же миражная, не имеющая Божьей опоры сила:

Был день суда и осужденья –
Тот роковой, бесповоротный день,
Когда для вящего паденья
На высшую вознесся он ступень, –

И, Божьим промыслом теснимый,
И загнанный на эту высоту,
Своей ногой непогрешимой
В бездонную шагнул он пустоту, –

Когда, чужим страстям послушный,
Игралище и жертва темных сил,
Так богохульно-добродушно
Он божеством себя провозгласил...

Об этой богохульной дерзости «владыки католичества» не раз, солидаризируясь с Тютчевым, будет затем размышлять Достоевский – и в политических обозрениях для «Гражданина», и в «Дневнике писателя»: «Это вы думали, что я только титулом государя Папской области удовольствуюсь? Знайте же, что я всегда считал себя владыкой всего мира и всех царей земных, и не духовных только, а земных, настоящим их господином, властителем и императором. Это я – царь над царями и господин над господствующими, и мне одному принадлежат на земле судьбы, времена и сроки; и вот я всемирно объявляю это теперь в догмате моей непогрешимости» (22; 88–89). То же человекобожеское «самовластье» писатель воспроизведет в инквизиторе, слуге «страшного и умного духа, духа самоуничтожения и небытия» (22; 229).

И вот что еще интересно: несмотря на то, что герой поэмы Ивана живет и действует в шестнадцатом веке, он в высшей степени «современный человек», дитя «века познания и сомнения», поставившего под вопрос и богочеловеческую природу Христа, и бессмертие души человеческой, и воскресение, и Царствие Божие. Вся его идея коренится в неверии²⁷ – инквизитор не верует «благой вести» Спасителя об обожении всей твари, он не видит в человеке образа Божия, не допускает и мысли о том, чтобы люди, эти порочные и ничтожные существа, «слабосильные бунтовщики», смогли отвергнуться хлеба земного ради хлеба небесного, ради «радости новой, великой» преображенного, бессмертного бытия и что они вообще достойны чего-нибудь лучшего, чем «бесспорный общий и согласный муравейник» (14; 235).

Да, именно неверие в возможность обожения дает «право» сильной и гордой личности утрамбовывать «вшей» «в матерьял», буквально реализуя пушкинское: «Мы все глядим в Наполеоны. Двуногих тварей миллионы Для нас орудие одно». По слову Раскольникова, «не переменяются люди, и не переделать их никому, и

труда не стоит тратить!» – 6; 321), – и тогда действительно «Прав, прав «пророк», когда ставит где-нибудь поперек улицы хор-р-рошую батарею и дует в правого и виноватого, не удостоивая даже и объясниться! Повинуйся, дрожащая тварь, и – *не желай*, потому – не твое это дело!..» (6; 212).

Искажая духовно-душевный строй личности, безверие искажает и данную Творцом человеку способность любви. Если для верующего сознания, по словам Хомякова, «искренняя, истинная и деятельная любовь» есть «самоотрицание эгоизма», в ней – начаток высшего, богоподобного строя жизни²⁸ (именно так понимал смысл любви и Достоевский, достаточно вспомнить знаменитую его запись у гроба первой жены от 16 апреля 1864 г.), то для автономной, гордынной личности, поставляющей себя центром и только центром, любовь перерождается в утверждение эгоизма, в одно из многоликих проявлений «самовластья человеческого я». Буквально у всех героев писателя, тем паче у тех, «в которых отразился век и современный человек», мы встречаем это ненасытимое стремление к власти над человеческим сердцем, власти торжествующей и безраздельной, позволяющей делать с этим сердцем буквально все что угодно. Нереализованная наполеоновская мечта – о всемирном владычестве, о том чтобы заменить собой Провидение, – оборачивается искусом тиранства хотя бы в малом, так сказать, личном, масштабе. Раскольников мучает Соню; герой «Жития великого грешника» высокомерно бросает Кате: «Тогда полюблю, когда все сделаешь» (9; 130); Дмитрий замирает перед пришедшей к нему Катериной Ивановной в сладострастном «карамазовском» искусе: «...вдруг за сердце, слышу, укусила фаланга, злое-то насекомое, понимаешь? Обмерил я ее глазом. Видел ты ее? Ведь красавица. <...> И вот от меня, клопа и подлеца, она вся зависит, вся кругом, и с душой и с телом. Очерчена» (14; 105). «Самовластен» в любви и герой «Кроткой»: «Гордые особенно хороши, когда... ну, когда уж не сомневаешься в своем над ними могуществе, а? <...> Я хотел, чтоб она стояла предо мной в мольбе за мои страдания – и я стоил того. О, я всегда был горд, я всегда хотел или всего, или ничего!» (24; 12, 14) – и вот начинается изощренная, методичная травля создания благоуханного, шестнадцатилетнего: на младенческие восторги и бросанье на шею – сдержанность и дистанция, после свадь-

бы – нарочитая строгость и скупость, а главное молчанье, глухое молчанье... Поневоле вспоминаешь Печорина: «А ведь есть необъятное наслаждение в обладании молодой, едва распустившейся души!»²⁹.

«Современный человек», безверный и гордый, не только не стремится приносить «любовью в жертву свое я людям или другому существу» (20; 175), напротив, жаждет подмять его под себя, заполнить его жизнь, ум и сердце собою, своей непомерно разросшейся самостью. В крайних своих проявлениях такое расширение эгоизма оборачивается насилием уже физическим, когда надругательство над душой перерастает в надругательство над телом, богоданным сосудом души, священной храминой духа («Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа» – 1 Кор. 6:20), тем самым телом, которое призвано к воскресению и обожеванию («Так и по воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное» – 1 Кор. 15: 42–44). В подготовительных материалах к «Идиоту», «Бесам», «Подростку», в замысле «Жития великого грешника», в главе «У Тихона», в «Братьях Карамазовых» Достоевский неоднократно воспроизводит сюжет насилия, причем его объектом обыкновенно становится слабое, беззащитное, страдающее существо³⁰ – ребенок, девочка-подросток, слабоумная или юродивая, как раз те «единые от малых сих», посягательство на которых – прямой путь к вековой гибели («А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской» – Мф. 18:6). Надругательство над ребенком, телесная природа которого пребывает в сугубой чистоте и святости, а сердце еще не повреждено грехом (сказано же: «будьте как дети») видится Достоевскому запредельным, святотатственным актом (недаром повторяет Зосима: «Деток любите особенно, ибо они тоже безгрешны, яко ангелы, и живут для умиления нашего, для очищения сердец наших и как некое указание нам. Горе оскорбившему младенца» – 14; 289). Пределом же распоясавшейся самости становится убийство, и для Достоевского оно тоже религиозно окрашено, подобно насилию предстает одной из форм богоборчества, надругательства над Божьим

творением: осквернить его, опоганить вплоть до полного разрушения и уничтожения.

Но вот что все-таки главное: в художественном мире Достоевского ни один из безверных героев не назовет безверия и истекающего из него своеволия, своей жажды владычества и сладострастия мучить другого – состоянием желанной и успокоительной нормы. Напротив, будет метаться и мучиться, и вопрошать, и искать избавления. Не случайно Версиров, по-своему любящий, искренно любящий Софью, не может смотреть без страдания на ее впалые щеки, повторяет ей беспрерывно: «Милая, я тебя мучаю и замучаю, и мне не жалко, пока ты передо мной; а ведь умри ты, и я знаю, что уморю себя казнью» (13; 171), и грустно потом признается Аркадию: «Да, друг мой, я ее очень любил, но, кроме зла, ей ничего не сделал...» (13; 370). И здесь Достоевский вновь соприкасается с Тютчевым, который через личный, через собственный опыт, обобщенный в «денисьевском цикле», пришел к пониманию разрушительности любви, не сумевшей одолеть эгоистической самости (когда «Ты любишь искренно и пламенно, а я – Я на тебя гляжу с досадою ревнивой»). На страницах «великого пятикнижия» многоголосным эхом отзывается тютчевское «О, как убийственно мы любим! Как в буйной слепости страстей Мы то всего вернее губим, Что сердцу нашему милей!..» – слишком точно передают эти строки тупиковую ситуацию безверной любви, неспособной к отдаче себя и не могущей не мучить другого...

Впрочем, по ходу анализа, назревает резонный вопрос. Разве своеволие, самость, гордыня характерны у Достоевского лишь для «героев нашего времени» и связаны только с безверием? Разве они не свойственны вообще человеку, как прошлому, так и настоящему, как настоящему, так и будущему, не коренятся в темных глубинах его поврежденной и смертной природы (об этой онтологической поврежденности естества человека уже говорилось в начале статьи). Неслучайно и упоминавшаяся нами запись у гроба первой жены начинается мыслью о том, что *совершенная, всеотдающая любовь «по заповеди Христовой» невозможна несовершенному, переходному человеку в принципе («закон личности на земле связывает, я препятствует»)* (20; 172, 173). Да и в поэтическом мире Тютчева «О, как убийственно мы любим!» относится ко всем без

исключения людям – более того, именно сознание *рокового, убийственного* характера человеческой любви вообще сообщает особую трагедийность любовной лирике поэта-философа. Однако нельзя не заметить, что Достоевский постоянно подчеркивает: в ситуации безверия греховные качества земного падшего естества проявляют себя в человеке, так сказать, без всякого удержу, поработая его мысль, чувство и волю. Христианские персонажи писателя – Соня Мармеладова, странник Макар – как будто вовсе лишены гордыни и самости (эти качества здесь пленены и связаны смиренной и кроткой верой). И их любовь не убийственна, напротив спасительна и благодатна: Соня помогает убийце Раскольникову выйти к пути покаяния, встреча с Макаром окончательно колеблет «ротшильдовскую идею» подростка...

Для Достоевского самость, гордыня, безверие, связанные друг с другом как близнецы-братья, являются неотъемлемым, сущностным качеством того отрезка истории, который в набросках статьи «Социализм и христианство» назван этапом цивилизации: «Человек как личность всегда в этом состоянии своего общегенетического роста становился во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и *всех*. Терял поэтому *всегда* веру и в Бога» (20; 192). На этом болезненном и переходном этапе автономный, безверный, утративший живую связь с Богом и людьми человек «чувствует себя плохо, тоскует» и «все сознает» (там же) – сознает дисгармонию мира, ужасается себе самому: разверзшейся внутренней бездне, началу безграничной широкости. И хотя истинный свет идеала (Христос) продолжает светить и в эту разобщенную и блуждающую эпоху, хотя и видят, и жаждут его отчаявшиеся «герои времени», и вопрошают: «смогу ли уверовать?», снедающая их души гордыня мешает им выйти из тупика неверия и нигилизма, не дает восходить к абсолюту.

Этот духовный комплекс «героя времени» и запечатлел в 1851 г. Тютчев в стихотворении «Наш век», еще тогда, когда Достоевский проходил свою четырехлетнюю каторжную голгофу:

Не плоть, а дух растлился в наши дни,
И человек отчаянно тоскует...
Он к свету рвется из ночной тени
И, свет обретши, ропщет и бунтует.

Безверием палим и иссушен,
Невыносимое он днесь выносит...
И сознает свою погибель он,
И жаждет веры... но о ней не просит.

Не скажет ввек, с молитвой и слезой,
Как не скорбит перед замкнутой дверью:
«Впусти меня! – Я верю, Боже мой!
Приди на помощь моему неверью!...»

Тютчевым явлен предел искаженной архитектоники личности: здесь и ропот, и бунт, и отчаяние, и гордое страдание, и бесконечность тоски, и возложение на себя страшного, неудобноносимого бремени, лишь бы одолеть иссушающую пустоту. Расщепленность, раздвоенность духа и души, эта определяющая мета века, прямо возведены им к безверию – тут Тютчев одновременно и предтеча Достоевского, и соратник славянофилов: не случайно «Наш век» обретает себе параллели в стихотворении И. С. Аксакова «После 1848 года» (1850), где звучит надрывный, мятущийся глас *современника* – «О, если есть, чему я должен верить, Ты моему безверью помоги!...»

В стихотворении Тютчева как в живоносной родительской клеточке *свернуты* будущие достоевские образы, «великое пятикнижие» Достоевского – как бы *развернутый* комментарий к нему. Достоевский в письме к Н. А. Любимову (конец марта – начало апреля 1872) так характеризует Ставрогина: «Это целый социальный тип, *наш* тип, русский, человека праздного, не по желанию быть праздным, а потерявшего связи со всем родным, и, главное, веру, развратного *из тоски*, но совестливого и употребляющего страдальческие судорожные усилия, чтобы обновиться и вновь начать верить» (29, I; 232). Разве не этим нервным, *надрывным* поиском веры объясняются *странные*, поражающие своей «нелогичностью», для обыденного сознания прямо абсурдные, реакции и поступки Ставрогина: женитьба на Хромоножке, снесение пощечины Шатова, стремление предать публичности свою исповедь? Он налагает на себя тяжкие, нечеловеческие испытания («невыносимое он днесь выносит»), жаждет муки и «креста»³¹. Для чего?

Чтобы «простить сам себе», чтоб «исчезло видение» загубленной им Матрешы. В его мрачном отчаянном «крестоношении» – жажда искупления греха, жажда спасения, а это та первая точка, с которой может начать человек долгий и тернистый путь к вере.

То же происходит у Достоевского с образом «русского европейца» Версилова. Уже с первых набросков к «Подростку» в центр выведенного типа одного из «детей века» писатель ставит проблему безверия – одна из начальных характеристик будущего героя: «он очень серьезен и страдает безверием» (16; 41). Здесь вновь появляется тема вериг, налагаемых на себя буквально с отчаяния, в безрассудной надежде на то, что удастся к чему-нибудь да прийти, что «что-нибудь ему наверно по дороге откроется» (16; 259), что через тяжкие, великие подвиги *спадет*, быть может, с небес взыскуемая столь страстно вера.

Версилов не в силах выносить «грубого сапожного атеизма» (16; 426) носителей социалистических, секулярных учений. Он – из разряда «вечных искателей высшей идеи» (16; 51). И хотя жестоко борет его гордыня, в конечном и последнем итоге он готов умалиться и потеснить свою самость, лишь бы воссиял и ему, и другим чаемый свет идеала. «Изнеможение в кости пусть, но покажите мне только солнце и движение, и я буду рад всему, даже тому, что отстал» (16; 421).

В окончательном тексте «Подростка» многое в фигуре Версилова затушевано, приглушено: «подвиги» (типа женитьбы на чахоточной девушке) выводятся за пределы романного действия; прикровенно, не в лоб, почти что на уровне слуха преподносится тема вериг³². И все же Версилов вовсе не тепл, несмотря на видимую свою расслабленность и барскость. В нем все та же тоска от безверия и все то же искание веры – оттого и отсвечивает «великим сиротством» и грустью нарисованная им картина земного рая, где нет ни Бога, ни «великой идеи бессмертия»...

Взыскует веры и Иван Карамазов, несмотря на эвклидову свою диалектику. Ставя брата перед проклятыми, злыми вопросами, доходя до последних границ отрицания, он не столько желает совратить его в грех, сколько себя победить чистой верой Алеши: «Братишка ты мой, не тебя я хочу развратить и сдвинуть с твоего устоя, я, может быть, себя бы хотел исцелить тобою» – и недаром при этих

словах улыбается вдруг сей бунтарь «совсем как маленький кроткий мальчик» (14; 215), обнажая в глубине взрослого, зараженного сомнением сердца еще не иссохшие родники непосредственного детского чувства, и кто знает, быть может, они и взлелеют в герое, пускай и не сразу, пускай сначала и хрупкий, но все же живой и реальный росточек веры³³.

Своего рода идейно-образным резюме темы «героя времени», звучащим как бы в pendant стихотворению «Наш век», стало слово самого Достоевского в подготовительных материалах к «Подростку»: «Идеал, присутствие его в душе, жажда, потребность во что верить... что обожать и отсутствие всякой веры. Из этого рождаются два чувства в высшем современном человеке: безмерная гордость и безмерное самопрезирање. Смотрите его адские муки, наблюдайте их в желаниях его уверить себя, что и он верующий... А столкновение с действительностью, где он оказывается таким смешным, таким смешным и мелочным... и ничтожным. ОН догадывается, что надо работать над собой, смирять себя и что это стоит безмерного труда. И вот он возлагает на себя долг – самосовершенствование и рад ему, и в восторге... выбирает сплошные вериги. Чувства мучительного неверия и скептицизма посещают ЕГО иногда, но ОН стоит твердо и наконец как будто достигает цели... И вот при столкновении с действительностью падает ужасно, страшно, немощно. Почему? Оторван от почвы, дитя века...» (16; 406–407).

Да, Версилов действительно падает – после просветленной, всепримиряющей сцены у постели Макара («он молча подошел к маме и крепко обнял ее; затем мама подошла, и тоже молча, к Макару Ивановичу и поклонилась ему в ноги» – 13; 331), после возвышенной и сердечной исповеди Аркадию раскалывает Макаров образ, стыкуется с бесом Ламбертом, чуть не убивает Катерину Николаевну. В подготовительных материалах к роману этот контраст между подвигом и паденьем героя выступает еще острее. Здесь ОН – горячий проповедник христианства и в этом подобен Князю, исповедующему в набросках к «Бесам» и богочеловечество Иисуса Христа, и бессмертье души, и Царствие Божие. Да, в своих усиленных проповедях ОН «прямо выставляет, что без Христа (православного) и христианства жизнь человека и человечества *немыслима*, по-

тому что *иначе жить не стоит*» (16; 33), да, он носит вериги, совершает подвиги – и в конце концов «рубит вдруг образа» (16; 35). Этот же контраст «подвигов» и «усиленной проповеди христианства» с последующим неизбежным падением в бездну – в «адский разгул», «кошунство» (9; 130) и даже убийство – Достоевский вводит и в замысел «Жития великого грешника», и в подготовительные материалы к «Бесам».

В чем объяснение такого контраста? «Оторван от почвы, дитя века», т. е. опять же в *неверии*, порождающем *неверное* понимание смысла христианского подвига. Подвиг берется не «во имя Твое», а «во имя свое», в сознании собственного неизмеримого превосходства над слабыми и жалкими ближними («Самообожание. Люди для него – мыши. Берет на себя страшные подвиги <...>» – 16; 239), а значит не только не служит духовному возрастанию личности, но напротив разрушает ее, пестуя в ней гордыню. Катерина Николаевна в подготовительных материалах к «Подростку» бросает Версиглову: «Ступайте в пустыню, служите Богу в веригах, которые Вы мне показывали и утолите тем всю гордость свою» (16; 347). Спасительное действие подвига при нетронутой (а то и возрастающей) самости практически сведено к нулю. Внешнее благолепие при внутреннем *беспорядке* предопределяет падение.

Безверным героям не дано понимания, что всякий истинный подвиг есть труд устроенья души и потому никак он не может быть скорым. Вот диалог Ставрогина с Тихоном в черновых записях к «Бесам»: «Архиерей доказывает, что прыжка не надо делать, а восстановить человека в себе надо (долгой работой, и тогда делайте прыжок).

– А *вдруг* нельзя?

– Нельзя. Из ангельского дела выйдет бесовское» (11; 195). И чуть ранее: «Архиерей говорит, что катехизис *новой веры* – хорошо. Но вера без дел мертва есть, и требует не высшего подвига (высшего классицизма), а еще труднейшего – *труда* православного» (11; 195). Не случайно и Шатов предлагает Ставрогину: «добудьте Бога трудом»:

«– Бога трудом? Каким трудом?

– Мужичким. Идите, бросьте ваши богатства» (10; 203).

В этом «добудьте Бога трудом» и указан «узкий» путь стяжания

веры, требующий от человека и неустанной работы над собой, и христианского делания в мире, долгого, кропотливого, «мужицкого» «труда православного».

«Вера без дел мертва» – вот что демонстрирует Достоевский на примере судеб «героев времени». Пребывая лишь в области мысли и идеала, рассуждения даже самого высокого, но не одушевляя жизнь человеческую, не изливая свой свет на других, она непрочна и эфемерна, считается первым противобожеским поступком. В подготовительных материалах к «Подростку» находим такие слова Макара: «Христа познай и Его проповедай, а делами пример подавай, и будет незыблемо. Тем всему миру даже послужишь». И еще: «Освяти себя, всем послужишь: миру светя» (16; 141, 142). И старец Зосима заповедует своим чадам: «Делай неустанно» (14; 291). Способны приходить к этой мысли и сами «герои времени» – Версилов признается Аркадию: «Друг мой, <...> я вдруг сознал, что мое служение идее вовсе не освобождает меня, как нравственно-разумное существо, от обязанности сделать в продолжение моей жизни хоть одного человека счастливым практически» (13; 381) – но у них это сознание пока ни в какую практику не переходит.

Первый шаг, без которого немислимо для самовластной души никакое движение к вере, Достоевский полагает в смирении: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость» (26; 139). Но истинное смирение – это не то «смирение паче гордости», которое являет Ставрогин, вынося пощечину Шатова, или «великий грешник»: он «от гордости и от безмерной надменности к людям <...> становится до всех кроток и милостив – именно потому, что уже безмерно выше всех» (9; 139). Смирение – отнюдь не наружный, на людей рассчитанный жест³⁴, с оставлением в своих мыслях и чувствах полной и безраздельной свободы – как у Ивана, внешне отца почитающего, но восстающего на него в сердце своем³⁵. Это прежде всего смирение внутреннее, предающее всю свою волю благой воле Творца, это то, о чем говорит «тихая и кроткая» Соня: «Что ж бы я без Бога-то была?» (6; 248). Именно такое смирение и обозначено, так сказать, методом от противного в последних строках стихотворения «Наш век» («Не скажет ввек, с молитвой и слезой, Как ни скорбит перед замкнутой дверью: “Впусти меня! – Я верю, Боже мой! Приди на помощь моему неверью!...”»)), где

Тютчев воспроизводит евангельскую молитву отца об исцелении сына, одержимого «духом немым и глухим» («Верую, Господи! помоги моему неверию» – Мк. 9:24). Но до этой сердечной молитвы, до этого истинно смиренного возгласа ой как еще далеко и самовластному «великому грешнику», и Николаю Ставрогину в его гордой исповеди в келье у Тихона, и бунтарю Ивану, что бросает упреки Творцу за безвинные страдания детей, как будто и не замечая того, что безвинные эти страдания дело рук не Господних, а как раз человеческих.

Если делание внутреннее начинается со смирения, то смирение начинается с покаяния и, что главное для Достоевского, с сознания своей вины и ответственности буквально за всех и за каждого, «за все грехи людские, мировые и единоличные» (14: 149). В противовес гордой и самоустраняющейся, «каиновой» позиции Ивана: «Сторож я, что ли, моему брату Дмитрию?» (14; 211) встает Зосимово «всякий пред всеми за всех виноват» (14; 270). Именно это пронзающее вдруг сердце сознание («воистину я за всех, может быть, всех виновнее, да и хуже всех на свете людей» – 14; 270), становится источником внутреннего переворота в будущем старце, тогда еще молодом офицере и тоже «современном человеке» (вспоминает он о себе: «...с новым воспитанием много заглушил из впечатлений детских, хотя и не забыл ничего. Взамен того принял столько новых привычек и даже мнений, что преобразился в существо почти дикое, жестокое и нелепое» – 14; 268). Этот-то «современный человек» как раз и являет своим современникам (и только ли им?) «образ покаяния», умопременения (метанойи), радостного и любовного смирения («Смирение любовное – страшная сила, из всех сильнейшая, подобной которой и нет ничего» – 14; 289), и рядом с ним начинают спасаться другие: «таинственный посетитель», юноша-крестьянин, с которым разговаривался однажды Зосима «о красе мира сего Божьего и о великой тайне его» (14; 267), монастырские иноки и, наконец, Алексей Карамазов.

Заметим в связи с вышесказанным, что Достоевский, говоря о смирении, делает акцент не столько на том, чтобы считать себя позорнее и грешнее всех прочих, а прежде всего на том, чтобы чувствовать себя лично ответственным за все зло, творящееся на этой земле, ибо оно творится и потому, что сам ты несовершенен и зол:

«Если бы светил, то светом своим озарил бы и другим путь, и тот, который совершил злодейство, может быть, не совершил бы его при свете твоём» (14; 292). Писатель слишком хорошо понимал, что для неподготовленной, неокрепшей в вере души, тем более для души самовластной, крайнее самоуничижение может стать питательной почвой гордыни, но гордыни как бы с обратным знаком, кичащейся не силой и «святостью», а грехом и падением. Не должно сопровождаться смирением и умалением в себе образа Божия – ферапонтовским «поган есмь, а не свят» (14; 303). Достоевский одним мелким, но точным штрихом демонстрирует неправду такого смирения: «Над ним завтра “Помощника и покровителя” станут петь – канон преславный, а надо мною, когда подохну, всего-то лишь “Кая житейская сладость” – стихирчик малый» (14; 304) – да, да, демонстрирует именно этим презрительным и резким словечком «подохну» (словно вшивый, лядащий пес под забором): неуместно оно и даже кощунственно по отношению к человеческой личности, имеющей обетование воскресения и жизни бесконечной.

Достоевский различает в человеке два рода гордости: гордыня и холодность ума, открыто презирающего ближних и готового спорить с Творцом, – таковы герой «Жития великого грешника», Николай Ставрогин, отчасти Иван Карамазов, – и гордость страстного, несмиренного сердца: последняя, по Достоевскому, и менее опасна, и более, так сказать, извинительна, и намного легче смиряема. Именно таким гордым и страстным сердцем наделен у него Митенька Карамазов. К нему как нельзя более подходит тютчевское: «Пускай страдальческую грудь Волнуют страсти роковые – Душа готова, как Мария, К ногам Христа навек прильнуть». Уже в «исповеди горячего сердца», раскрывая все безудержье карамазовской натуры своей, готовой ринуться в бездну «так-таки прямо, головой вниз и вверх пятami» (14; 99), обнаруживает Дмитрий эту спасительную способность к смирению, покаянию, благодарению: «Пусть я проклят, пусть я низок и подл, но пусть и я целую край той ризы, в которую облачается Бог мой; пусть я иду в то же самое время вслед за чертом, но я все-таки и Твой сын, Господи, и люблю тебя, и ощущаю радость, без которой нельзя миру стоять и быть» (14; 99). А потом следует допрос в Мокром, когда измученный каверзными и злыми вопросами, отчаявшись донести правду до сле-

дователя и прокурора («Вижу ясно: вы мне не поверили! Ни в чем и ни на грош!» – 14; 448), сознавая все ясней и отчетливей, что все откровенные речи его – о душевной муке своей, о вине и позоре пред Катей, о судорожных поисках денег – бессмысленны и бесполезны: ничего не видят не чувствуют эти «слепые кроты и насмешники», – он вдруг обрывает свое закипевшее сердце:

«молчи сердце,

Терпи, смирайся и молчи!» (14; 425).

Это «Терпи, смирайся и молчи» – переиначенная строка тютчевского «Silentium», стихотворения, которое очень ценил и любил Достоевский. Цитируя знаменитую строчку «Мысль изреченная есть ложь», он не раз вслед за Тютчевым говорил об узости всякого слова перед неисчерпаемостью, синтетичностью сокровенной жизни личности, перед текучей и в то же время вечно сущей действительностью, которая «глубже всякого человеческого воображения, всякой фантазии» (23; 326). И так же как Тютчев, искал всеобщие, *онтологические* причины трагедии невысказанности и непонимания («Как сердцу высказать себя? Другому как понять тебя?»), возводя их к универсальным законам (несоответствие между внутренним и внешним, содержанием и формой), укореняя в природу наличного бытия вообще³⁶. Но применительно к типу «героя времени» Достоевский вычленяет и заостряет другой, далеко не главный смысл «Silentium», как бы убирая ключевую вторую строфу и оставляя в нем лишь первую и третью: «Молчи, скрывайся и таи И чувства и мечты свои – Пускай в душевной глубине Встают и заходят оне Безмолвно, как звезды в ночи, – Любуйся ими – и молчи. <...> Лишь жить в себе самом умей <...>». «Молчи, скрывайся и таи» предстает у писателя своего рода идейным *credo* человека современной ему секулярной эпохи, оторванной от живых источников веры, «эпохи всеобщего обособления» (20; 80), уединения («Страшная вещь тоже уединение» – 23; 175) и розни. «Во всем идея разложения, ибо все *врозь* и никаких не остается связей не только в русском семействе, но даже просто между людьми» (16; 16) – записывает Достоевский в начале работы над романом «Подорожник».

Уединяются в собственном душевном и духовном подпольи, уходят в свой «угол», «к себе, к одному себе» (13; 60), практически

все «усиленно сознающие» герои Достоевского. И это всегда знак гордынного отделения, обособления от ничтожных ближних, к которым нет в ожесточившемся сердце ни сострадания, ни любви. Связь между уединением и гордостью отчетливо демонстрируют «подпольный парадоксалист», Родион Раскольников, герой «Жития великого грешника» – он «нелюдим и несообщителен» с детства, но не это одно «уединяет его» от людей, а прежде всего жажда владычества, мечта «о непомерной высоте над всем», «инстинктивное сознание превосходства, власти и силы» (9; 129). Гордыня – в одиночестве Николая Ставрогина. «На чувстве гордости», «формулировавшейся в идее уединения» (16; 105), основаны «ротшильдовские» мечты Подростка. «Горд» и Иван Карамазов («Брат Иван сфинкс и молчит, все молчит», – говорит о нем Дмитрий. Молчит и «таит идею» – 15; 32).

Разительным и неслучайным контрастом на фоне этих уединяющихся и гордынно-молчащих героев звучит в последнем романе писателя Митенькино «Терпи, смирайся и молчи», излившееся в момент «хождения души по мытарствам». На первый план выходит здесь не *молчание* («Молчи, скрывайся и таи»), а *терпение и смирение*, главные добродетели христианской души. И в результате само молчание уже отныне не «гордое», не такое, как в «*Silentium*» («Лишь жить в себе самом умей», «Любуйся ими и молчи» и т. п.), а терпеливо-смирненное: «молчи», не обвиняй людей за их непонимание, они несовершенны так же, как и ты сам...

Именно с этих самому себе сказанных слов начинается переворот в горячем и гордом сердце Дмитрия. Через несколько часов он увидит «странный» пророческий сон – погорелые избы, иссохшие от голода бабы, плачущее надрывно «дите» – и почувствует вдруг, «что хочет он всем сделать что-то такое, чтобы не плакало больше дите, не плакала бы и черная иссохшая мать дити, чтоб не было во все слез от сей минуты ни у кого», и поймет, что открылся ему наконец путь к какому-то «новому, зовущему свету» (14; 457), а потом уже в тюрьме твердо скажет Алеше: «За “дите” и пойду» (15; 31) «За “дите” и пойду» – вот как отозвалось здесь Зосимово «всякий пред всеми за всех виноват», вот где – в сознании вины и ответственности за грех и зло мира, в «смирении любовном», в готовности нести данный Господом крест – начало восстановления и спасения

уединенных, отгородившихся от мира и ближних, самовластных и гордых людей.

Впрочем, «Терпи, смирайся и молчи» было оппозицией не собственно Тютчеву, а, скорее, возможной редукции смысла «Silentium» в индивидуалистическом сознании века. Сам же поэт, указав в 1851 г. на основную болезнь эпохи, искал и путей ее преодоления, путей исцеления искаженной, безверной души, и поиски эти во многом смыкались с исканиями самого Достоевского. Не раз в тютчевской лирике 1850 – начала 1870-х годов как бы в противовес тому типу гордынной и самовластной личности, который запечатлен в стихотворениях «Наш век» и «Ватиканская годовщина», в триптихе «Наполеон», возникает образ человека, исполняющего всей своей жизнью закон высшей правды, отдающего себя служению ближним, в котором мысль, чувство и вера составляют одно. Характерно, что проецируется этот образ у Тютчева всегда на конкретных, ныне живущих или не так давно умерших людей, т. е. не выдуманных, не идеально-мечтательных – тем самым поэт как бы тонко наводит читателя – почему не того самого отчаявшегося бунтаря, который не хочет жить бунтом, но и не в силах уверовать? – на понимание, что выход возможен.

Стихотворение «На юбилей Н. М. Карамзина» (1866) строится на контрасте расшатанной, духовно блуждающей, полной сомнений эпохи («многотревожных этих лет»), с ее «смесью безобразной Бессильной правды, дерзкой лжи», и «высокой и ко благу страстной» души гения:

Души, какой твоя была,
Как здесь она еще боролась,
Но на призывный Божий голос
Неудержимо к цели шла.

Такой же образ цельной и просветленной личности, в которой «не было ни лжи, ни раздвоенья», в которой действовал не формульный, не отвлеченно-логический, а сердечный, «верующий разум»³⁷, выстраивает Тютчев и в стихотворении «Памяти В.А. Жуковского» (1852):

Поистине, как голубь, чист и цел
Он духом был; хоть мудрости змииной
Не презирал, понять ее умел,
Но веял в нем дух чисто голубиный.
И этою духовной чистотою
Он возмужал, окреп и просветлел.
Душа его возвысилась до строю:
Он стройно жил, он стройно пел...

В двух последних строках – не просто тютчевский идеал Поэта (жизнь должна быть достойна творчества), но и образ совершенно-го человека вообще: человека, в котором «души высокий строй» становится правилом и мысли, и жизни.

Настойчивое стремление Тютчева «В наш век отчаянных сомнений, В наш век, неверием больной», найти реальные, живые примеры веры истинной и твердой, образцы жертвенности, смирения, христианской любви наиболее отчетливо проступает в двух поздних стихотворениях поэта: «А. В. Пл<етне>вой» (1870) и «Памяти М. К. Политковской» (1872).

Чему бы жизнь нас ни учила,
Но сердце верит в чудеса:
Есть нескудеющая сила,
Есть и нетленная краса.

И увядание земное
Цветов не тронет неземных
И от полуденного зноя
Роса не высохнет на них.

И эта вера не обманет
Того, кто ею лишь живет,
Не все, что здесь цвело, увянет,
Не все, что было здесь, пройдет!

Но этой веры для немногих
Лишь тем доступна благодать,

Кто в искушениях жизни строгих,
Как вы, умел, любя, страдать,

Чужие врачевать недуги
Своим страданием умел,
Кто душу положил за други
И до конца все претерпел.
(«А. В. Пл<етне>вой»).

Сам образный строй этого стихотворения, сама внутренняя логика тютчевской мысли побуждает искать параллели у Достоевского. В первых трех строфах поэтически утверждается: зиждущий центр веры – в чаянии «вечной жизни», в алкании бессмертия, и эта потребность бессмертия живет в человеческом сердце, так сказать, «вопреки логике». Так это было и для Достоевского, убежденного в том, что «идея бессмертия – это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула» (24; 49–50) и что путь к вере лежит через сердце и зачастую именно через сердце, несмотря на все трезвые доводы «эвклидова», «земного» ума. А далее Тютчев, опираясь на евангельские слова Христа о положивших «душу свою за други своя» и «претерпевших до конца», всего в двух двусишних обозначает ту главную мысль, которую его духовный соратник и собрат по перу не уставал проповедовать художественным и публицистическим словом: нелицемерная и твердая вера стяжается лишь «опытом деятельной любви».

Вспомним, как старец Зосима говорит госпоже Хохлаковой, мучающейся неверием «в будущую жизнь» («Ну что, думаю, я всю жизнь верила – умру, и вдруг ничего нет, и только «вырастет лопух на могиле», как прочитала я у одного писателя» – 14; 52): «Но доказать тут нельзя ничего, убедиться же возможно. – Как? Чем? – Опытom деятельной любви. Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете, и никакое сомнение даже и не может зайти в вашу душу» (14; 52).

Христову заповедь о любви («Да любите друг друга» (13; 34)) старец неустанно повторяет и мирским, и монашествующим: «Любите друг друга, отцы» (14; 149), «Братья, любовь – учительница, но нужно уметь ее приобрести, ибо она трудно приобретается, дорого покупается, долгою работой и через долгий срок, ибо не на мгновение лишь случайное надо любить, а на весь срок» (14; 290). Эти слова Зосимы – как будто прямо обращены и к «героям нашего времени», серьезно надеющимся исцелить себя одним проповеданием Христа и «веригами». Они много и одушевленно говорят о Христе, о назначении христианства в истории, хватаются за великие подвиги, но отчуждены от людей, подчас даже их ненавидят и буквально реализуют при этом пророческие слова ап. Павла: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая, или кимвал звучащий. <...> И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, – нет мне в *том* никакой пользы» (1 Кор. 13:3).

Любовь, деятельная любовь смиряет своеволие и гордыню, выводит человека из состояния уединения и обособления и, главное, несет с собой веру как «осуществление чаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). Формы совершенной и должной любви у Достоевского разнообразны: от любви к конкретному существу, деятельного, неустанного служения ближним (именно о такой любви идет речь у Тютчева), любви родственной и семейной («семейство как практическое начало любви» – 15; 249) до «расширения любви», распространения ее на все многоликие связи людей («семейство расширяется, вступают и неродные, заткалось начало нового организма» – 15; 249), на народы и государства (идея «христианской политики»), – и наконец писатель утверждает любовь как принцип связи всего со всем – тот высший, совершенный принцип бытия, который воцарится в своей полноте в преображенном, обожженном мире, где «мы будем – лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах» (20; 174–175).

Заметим: у Тютчева образ твердой и истинной веры, неразрывно соединенной с жертвенной, христианской любовью, несет в себе женщина. Так это и у Достоевского: пример тихого и смиренного, терпеливого, не *ставрогинского*, не надрывного подвига являют

Сонечка Мармеладова, Софья Долгорукая, Даша из «Бесов»... И этот пример – молчаливое указание безверным и гордым героям, не умеющим ни терпеть, ни любить.

Второе стихотворение Тютчева, в котором запечатлен еще один образ верующей женской души, открывается французским эпиграфом: «Elle a ete douce devant la mort» («Она была кроткой перед лицом смерти»):

Многозначительное слово
Тобою оправдалось вновь:
В крушении всего земного
Была ты – кротость и любовь.

В самом преддверье тьмы могильной
Не оскудел в последний час,
Твоей души любвеобильной
Неисчерпаемый запас...

И та же любящая сила,
С какой, себе не изменя,
Ты до конца переносила
Весь жизни труд, всю злобу дня, –

Та ж торжествующая сила
Благоволенья и любви,
Не отступив, приосенила
Часы последние твои.

<...>

В наш век отчаянных сомнений,
В наш век, неверием больной,
Когда все гуще сходят тени
На одичалый мир земной, –

О, если в страшном раздвоенье,
В котором жить нам суждено,

Еще одно есть откровенье,
Есть уцелевшее звено

С великой тайною загробной,
Так это – видим, верим мы –
Исход души, тебе подобной,
Ее исход из нашей тьмы.

Тютчев говорит здесь о просветленном и кротком принятии «смертного часа», о смирении перед лицом конца и о том, как в этом христианском смиренном конце приоткрывается «великая загробная тайна», брезжит откровение вечной жизни. Такой же просветленный и благодатный уход, в коем знак «соприкосновения мирам иным» и как бы указание остающимся, что бессмертие души не фантазия, что «все равно и по смерти любовь!» (13; 290), позднее будет изображен Достоевским в «Подростке» (болезнь и смерть Макара Ивановича) и «Братьях Карамазовых» (смерть Маркела, кончина старца Зосимы).

Благодатная и радостная вера Маркела, умирающего в скоротечной чахотке, *противостоит* отчаянному и безверному бунту Ипполита Терентьева – и это исследователями уже не раз отмечалось. Запечатленный в стихотворении Тютчева образ молодой женщины, «смиренной и послушной», твердо и серьезно встречающей смерть и даже «в самом преддверье тьмы могильной» озаряющей ближних своею любовью, *предваряет* образ брата Зосимы, «тихого, кроткого» юноши с его светлой, решительной верой, «что жизнь есть рай» (14; 262) и ясным, умилившимся сердцем («не изменился до самого последнего своего часа: смотрит радостно, в очах веселье, взглядами нас ищет, улыбается нам, нас зовет» – 14; 263).

Стихотворение «Памяти М. К. Политковской» – попытка Тютчева ответить не только своим современникам, но и себе самому, собственным раздирающим и бездонным сомнениям («Мужайся, сердце, до конца: И нет в творении творца! И смысла нет в мольбе!»), попытка найти хоть какую-то точку опоры в вечно текущем, безжалостном времени, где «Бесследно все и так легко не быть» и где так скоро стирается память о личности, дышавшей и жившей,

радовавшейся солнцу и свету и ныне ушедшей в небытие... Попытка справиться наконец с той безысходностью, с тем нестерпимым душевным страданием, которое не оставляло поэта после смерти Денисьевой, особенно в первые страшные месяцы, когда, почти как герой «Кроткой», отчаянно восклицавший: «Слепая, слепая! Мертвая, не слышит!» (24; 35), он бился в глухом тупике безнадежности:

Есть и в моем страдальческом застое
Часы и дни ужаснее других...
Их тяжкий гнет, их бремя роковое
Не выскажет, не выдержит мой стих.

Вдруг все замрет. Слезам и умиленью
Нет доступа, все пусто и темно,
Минувшее не веет легкой тенью,
А под землей, как труп, лежит оно.

Ах, и над ним в действительности ясной,
Но без любви, без солнечных лучей,
Такой же мир бездушный и бесстрастный,
Не знающий, не помнящий о ней.

Но был ли по-настоящему полон этот ответ? Не являлся ли он только паллиативом, терапевтическим бальзамом на душу, упертую в реальность *последней разлуки*³⁸? Нет, Тютчев не бунтовал против Бога, он старался смириться и, смиряясь, молил: «О Господи, дай жгучего страданья И мертвенность души моей рассей: Ты взял *ее*, но муку вспоминанья Живую муку мне оставь по ней», он искренне пытался *утешиться* верой в бессмертие, но эта утешающая мысль о бессмертии и о будущей встрече за гробом не могла исцелить муку сердца, взыскующего *немедленной* встречи, *реального, земного присутствия* – и не одной лишь бесплотной души, а именно всего человека, в единственности и неповторимости его телесного облика, столь хрупкого, столь обожаемого (а это обожание, как и у Достоевского, почти что обожение, видение дорогого существа в преображающем свете любви). «Пустота, страшная пустота. И даже в смерти не предвижу облегчения. Ах, она мне на земле

нужна, а не там где-то...»³⁹. И разве Достоевский не испытал той же муки, потеряв первенца Сонечку и сына Алешу? «Есть минуты, которых выносить нельзя, – признавался он Майкову. – Она уже меня знала; она, когда я, в день смерти ее, уходил из дома читать газеты, не имея понятия о том, что через два часа умрет, она так следила и провожала меня своими глазками, так поглядела на меня, что до сих пор представляется и все ярче и ярче. **Никогда не забуду и никогда не перестану мучиться!** Если даже и будет другой ребенок, то не понимаю, как я буду любить его; где любви найду; **мне нужно Соню. Я понять не могу, что ее нет и что я ее никогда не увижу**» (28, II; 302).

Прикосновение к «великой тайне загробной», что дается свидетелям всякой «непостыдной и мирной» кончины, так же как и Маркелово «Жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай» (14; 262), – не есть последнее слово веры. «Рай» Маркела – синоним примирения души с Богом, преодоления личного греха, но *никак не новое онтологическое качество*, не то действительно райское, *совершенное* состояние мира, которое будет достигнуто в Царствии Божием, когда нынешняя вселенная, где «Все умирает, все проходит», вослед «за веком век уводит Толпы народов и миров» (Лермонтов), преобразится в «новое небо и новую землю», где ни смерти, ни времени больше не будет. Сознание того, что «жизнь есть рай» действительно устанавливает гармонию – гармонию только в душе человеческой и в межчеловеческих связях, но никак не в законах природы. Ведь и те, кто обрел благолепие рая душевного (Макар, Зосима, Маркел), не избавлены от смертоносного действия разрушительных сил естества. В случае же со старцем Зосимой эти силы действуют особенно зловредно и каверзно («Да, природа насмешлива»), преждевременно позоря и обращая в *ничтожество* вместилище высокой и праведной христианской души.

Чувства, испытанные Алешей от ругательства «мрачной косности» над телом почившего старца («зачем же объявилось бесславие, зачем попустился позор, зачем это поспешное тление, “предупредившее естество”, как говорили злобные монахи? <...> Где же провидение и перст его? К чему сокрыло оно свой перст “в самую нужную минуту” <...> и как бы само захотело подчинить себя сле-

ным, немым, безжалостным законам естественным» – 14; 307), в пространстве «великого пятикнижия» поставлены в параллель с рассуждением Ипполита о картине Гольбейна «Христос в могиле»: «Я знаю, что христианская церковь установила еще в первые века, что Христос страдал не образно, а действительно и что тело Его, стало быть, **было подчинено на кресте закону природы вполне и совершенно.** <...> Но странно, когда смотришь на этот труп измученного человека, то рождается один особенный и любопытный вопрос: если такой точно труп <...> видели все ученики его, <...> то каким образом могли они поверить, смотря на такой труп, что этот мученик воскреснет? Тут невольно приходит понятие, что если так ужасна смерть и так сильны законы природы, то как же одолеть их? Как одолеть их, когда не победил их теперь даже Тот, Который побеждал и природу при жизни Своей, Которому она подчинялась, Который воскликнул: “Талифа куми”, – и девица встала, “Лазарь, гряди вон”, – и вышел умерший? <...> Эти люди, окружавшие умершего, которых тут нет ни одного на картине, должны были ощутить страшную тоску и смятение в тот вечер, раздробивший разом все их надежды и почти что верования. Они должны были разойтись в ужаснейшем страхе, хотя и уносили каждый в себе громадную мысль, которая уже никогда не могла быть из них исторгнута» (8; 339).

Именно так, в тоске и смятении, уходит из монастыря – от гроба умершего старца – Алеша: перед нами воспроизводится евангельская ситуация – вечера великой пятницы и дня великой субботы, когда Христос был во гробе, а апостолы пребывали в смятении. Но для Ипполита этим смятением все и кончается, и хотя уходят ученики *невоскресшего*, унося с собою «громадную мысль», *просиявший и погасший* идеал человека уже не может дать радости и полноты бытия. В последнем же романе писателя, прямо следующем хронотопу Евангелия, Алеше в видении Каны Галилейской является *воскресший Христос*, и не только воскресший Христос, но и *воскресший Зосима*: «Гроба уж нет, и он в той же одежде, как и вчера сидел с ними, когда собрались к нему гости. Лицо открытое, глаза сияют» (14; 327) – со слезами восторга прозревает Алеша мир преображенный и вечный, избавленный от косности и слепоты. Пир теперешней бессознательно-живущей природы, где человек «все

чужой и выкидыш», сменяется пиром преображенного мироздания и каждый на нем званный и возлюбленный гость: все до последней пылинки становится ему родным и любимым, и солнце уже не «мертвец», как кричит герой «Кроткой» в пустоту молчащих, бездушных миров, но сияет «наше солнце» Христос, и человек – не «сирота бездомный», а с ним Бог и вся природа, просветленная и избавленная от зла.

Итак, мы доходим до главной, ключевой оппозиции, до низшей точки неверия и зиждительного камня веры: с одной стороны, уже не просто неверие в бессмертье души, а именно *неверие в воскресение*, с другой – не просто вера в грядущую жизнь, а *вера в воскресение во плоти*, в восстановление всяческих, и не на краткий отрезок лишь времени, а действительно «на веки веков». Низшую точку неверия демонстрирует в мире «великого пятикнижия» не только Ипполит, но и Кириллов. Тот факт, что Христос не воскрес, а значит смерть не преодолена и никогда не может быть преодолена, обесмысливает для него не только его собственную жизнь, но и бытие вообще: «если законы природы не пожалели и *Этого*, даже чудо свое же не пожалели, а заставили и *Его* жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и диаволов водевиль» (10; 471). Высшую точку веры воплощает в себе Алеша. Именно его финальное слово и дает сердцу, хоть и верящему в бессмертье души, но тоскующему в разлуке с ушедшими («Ангел мой, где б души не витали, Ангел мой, ты видишь ли меня?» – Тютчев), тот самый чаемый и единственно-необходимый ответ: «Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было» (15; 197).

Вера в воскресение мертвых не существует без веры в Воскресшего. Христос – Центрообраз поэзии Тютчева⁴⁰, Христос – Центрообраз и для Достоевского.

Удрученный ношей крестной
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь небесный
Исходил, благословляя.
(«Эти бедные селенья...», 1855).

Эти строки цитирует Иван Карамазов, предваряя свою поэму – о Великом инквизиторе, но ведь и о Христе тоже⁴¹. Подобно герою Тютчева, Иван «не скажет ввек с молитвой и слезой»: «Приди на помощь моему неверью!» Но Христос все равно находит путь к его сердцу: Иван сам вводит Его в повествование (тем самым фактически признавая *воплощение*, правда пока лишь в художественном, творчески-идеальном пространстве), ибо не может допустить, чтобы Он не откликнулся на пламенную веру и мольбу человечества и, «в неизмеримом сострадании своем», не «возжелал снизойти к молящимся» (14; 226), – подобно тому, как «философский деист»⁴² Версиров не может не закончить свою фантазию о будущем человечестве видением Христа «посреди осиротевших людей» (13; 379) – Христа, несущего радость и надежду воскресения, «Бога воплотившегося», а не отвлеченной, безликой Субстанции, верой в которую, в сущности, лишь наивно прикрито безверие.

Христос-Богочеловек и есть тот зиждительный камень истинной веры, который указали Достоевский и Тютчев своей блуждающей и шаткой эпохе. Христос приносит обетование преодоления нынешнего смертного и бессознательного порядка природы, обетование грядущего Царствия Божия, где все воскреснут и все обрящут друг друга, дает человеку образ будущей бессмертной природы его, образ того, чем может и должен стать каждый. «Да Христос и приходил за тем, чтоб человечество узнало, что земная 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»⁴³.

В совершенном, обоженном человечестве⁴⁴ Иисуса Христа нет ни гордыни, ни самости, ни злонаправленной воли, нет, наконец, и тени раздвоенности: мыслью и чувством, словом и делом Он всецело служит Небесному Отцу. Но раздвоенность человеческая преодолена Христом и на самом глубинном, *физическом* уровне. Для Богочеловека уже нет того состояния, о котором сокрушался апостол Павел: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. <...> Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7:19, 22–23).

Телесная природа Спасителя столь же совершенна и безгреховна, как Его ум и сердце. И потому для гордыни, тщеславия, злобы здесь нет никакого фундамента – не только в душевной сфере Личности, но и в самом Ее естестве.

Вспомним мысли славянофилов о том, что истинная, совершенная вера должна вести человека к цельности, собирать воедино все душевные и духовные силы его, обращая их на служение Богу и ближним. Достоевский в своем понимании веры идет еще дальше: ставя альфой и омегой христианской религии богочеловеческий образ Христа, он заостряет проблему *веры* в проблему *обожения* – и не только духовно-нравственного, но и телесного, в проблему преодоления онтологической переходности человека. Потому-то и возникает на сокровенных страницах писателя – в записи у гроба первой жены и на «фантастических страницах» романа «Бесы» – образ будущего, преображенного естества, достигаемого перерождением человека «в другую натуру, которая не женится и не посягает» (20; 173). И поэтому «все как Христы» (11; 193) значит для Достоевского не только *духовно все как Христы*, но и *физически все как Христы*. Только так может быть преодолен тот катастрофический разрыв между телом и духом, на который неоднократно указывала русская философская лирика («Свой подвиг ты свершила прежде тела, Безумная душа!» – Баратынский). Только так станет человеку навеки присущим то состояние совершенства и полноты бытия, которое ныне доступно ему лишь мгновениями, редкими, случайными проблесками («Но ах! не нам его судили; Мы в небе скоро устаем, – И не дано ничтожной пыли Дышать божественным огнем» – Тютчев).

Подобный взгляд на проблему веры соответственно углубляет трактовку и проблемы безверия. Если вера ведет ко всецелому духовно-телесному преображению человека, то безверие, напротив, заклинивает человека в его переходности, закрывает ему перспективу обожения, навсегда оставляя существо сознающее и взыскующее вечности в нынешнем бессознательном и смертном порядке природы, а значит в своем последнем итоге оно чревато для человека онтологическим крахом, что и демонстрируют безверные герои писателя, приходящие к отчаянию и самоубийству. Более того, само качество духа и сознания в человеке сверхприродно, предполагает связь «с другими мирами и вечностью» и только в богочело-

веческой перспективе обожения, одухотворенного, преображенного бытия его явление в мир не дело слепого случая, «ошибки» или «эксперимента» («Ну что, если человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет?» — 23; 147), а событие необходимое и провиденциальное, знаменующее будущий переход земли и человека в новое прославленное состояние («только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле» — 24; 49). Вера, таким образом, есть акт обретения смысла своего бытия, преодоление ужаса своей *онтологической лишенности*, своего сиротства. В акте веры и человек находит мир, и мир находит человека.

К такому *совершеннолетнему* пониманию веры Достоевский возводит читателя при помощи... тех самых «героев времени», которые в его художественном мире сами веры еще только разыскивают. Ведь именно «Князь», Шатов, Версилов, Иван Карамазов раскрывают и смысл Боговоплощения, и идею обожения, протестуют против сведения христианства к одной лишь нравственной проповеди («Многие думают, что достаточно веровать в мораль Христову, чтобы быть христианином. Не мораль Христова, не учение Христа спасет мир, а именно вера в то, что слово плоть бысть. <...> Надо именно верить, что это окончательный идеал человека, все воплощенное Слово, Бог воплотившийся» — 11; 188), говорят о всецелом уподоблении Христу, о путях преображения природы человека, о миллениуме, о православном назначении России, об обращении государства и общества в Церковь... И для Достоевского здесь нет парадокса. Герои из разряда «сынов века» не могут веровать так инстинктивно и синкретично, как герои из народной среды: Хромоножка, Макар Иванович, мужик Марей... В них слишком развито сознание, рефлектирующая способность: расставляет она вокруг такие «камни преткновения», не камни, а целые глыбы, которые разом и легко не отбросишь — приходится искать серьезные и сильные средства, чтобы стащить их с пути к идеалу. Толстовский, каратаевский вариант: опрощение, максимальное погашение личности, вхождение в роевую, родовую крестьянскую жизнь, где вера сплетена с земледельческим циклом, с вековым укладом народного быта, где она столь же органична и нерасчлененна, как и жизнь во-

обще (но не забудем, все-таки *природная* жизнь), – тут не работает. Исцеление от тоски и муки рефлектирующего сознания путем редукции самого этого сознания – для Достоевского ведет лишь в тупик. Ему и его «усиленно сознающим» героям нужен не редуцированный, а именно полный ответ на все те сомнения, на все те крайние, проклятые вопросы, которые рождаются в душе человеческой от соприкосновения с «мрачной косностью», с «Мейеровой стеной». Эта жажда *сознательной и зрячей* веры – лейтмотив «фантастических страниц», так и не вошедших в окончательный текст «Бесов»: «возможно ли серьезно и вправду веровать?» (11; 179), «возможно ли веровать цивилизованному человеку?» (11; 182). Проблема ставится буквально как «или – или»: «можно ли веровать во все то, во что православие велит веровать? Если же нет, то гораздо лучше, гуманнее все сжечь и примкнуть к Нечаеву» (11; 179).

Поистине, «неисповедимы пути, которыми находит Бог человека» (7; 203) – недаром Достоевский хотел завершить этой строчкой первый роман «великого пятикнижия». Проникновение в глубины падшего природного порядка вещей, в беспощадную реальность «всесильных, вечных и мертвых законов природы» (а им все равно: что клоп, что преступник, что праведник – всех раздробят и поглотят, глухо, бесчувственно, слепо), видение темных изгибов природы самого человека, вплоть до погружения в самые низшие ее пределы (сладострастие, мучительство и убийство), в художественном мире писателя атрибут «усиленно сознающих героев», а зачастую даже открыто безверных. Но это видение глубин несовершенства и зла, особенно резкое и беспощадное как раз у тех, кто не имеет опоры в Божественном абсолюте, – не к смерти, а к славе Божией. Ибо в конечном итоге оно рождает совершеннолетнюю веру – и эта вера не отворачивается от бездны, не зарывается головой в песок, не угашает сознания, она ищет преодоления дисгармонии и не боится союза с разумом. Потому Достоевскому дороги не только Алеша, Зосима, Макар, герои, уже стяжавшие веру, но и «великий грешник», Шатов, Ставрогин, Версиков, Иван Карамазов, колеблющиеся между верой и неверием и склоняющиеся то в ту, то в другую сторону; дороги и закоренело-подпольные, искаженные и безверные его персонажи: парадоксалист, Ипполит, убийца-материалист, герой «Кроткой»... Своим нежеланием жить по «пищеварительной

философии», своим метафизическим бунтом, своей несмиренностью с послегрехопадным порядком природы они, сами того не ведая, тоже служат Творцу, пусть пока и «от противного».

Благословен святое возвестивший!
Но в глубине разврата не погиб
Какой-нибудь неправедный изгиб
Сердец людских пред нами обнаживший.
(Е.А. Баратынский)

Для Достоевского ценен опыт рефлексии, опыт самосознания его героев – ибо в этой рефлексии, коль скоро она устремляется к вечным вопросам о мире и человеке, не могут не проблескивать те животворные искры, из которых, быть может, и возгорится когда чистый пламень веры Христовой. Недаром говорит Ивану Зосима: «Но благодарите Творца, что дал вам сердце высшее, способное такою мукой мучиться, «горняя мудрствовать и горних искати, наше бо жительство на небесех есть»» (14; 65–66). Более того, в тех мыслящих героях писателя, которые «усиленно проповедуют христианство» (Князь, Шатов, Версиров), несмотря на весь их внутренний и внешний разлад, несмотря на все муки безверия, неуклонно пробивает себя *логосное* понимание веры. Да, будучи оторваны от почвы и быта народного, они не могут воспринять христианство во всей полноте и благолепии православного обряда: богослужения, иконопочитания, церковного пения, молитвы, домашнего ритуала... зато углубляются в богословские его глубины, постигая то смысловое ядро благой вести Спасителя, которое афористически выразил еще св. Василий Великий: «Бог вочеловечился, чтобы мы обожились».

Но чтобы по-настоящему твердо уверовать, чтобы стало в них Слово Божие прочным основанием и мысли и жизни, им необходимо усвоить ту непосредственную, сердечную веру, полную любви и доверия к Божьему миру и к человеку, которая живет в народных героях писателя, усвоить, не погашая логосного понимания христианства, а дополняя, оживотворяя его и тем самым переводя идеал из сферы философских и богословских суждений в сферу деятельного исполнения и воплощения, – в этом-то и заключается для Дос-

тоевского смысл соединения интеллигенции с почвой.

Впрочем, это соединение у писателя двухсторонне: как интеллигентское понимание Бога нуждается в оживотворении народным религиозным чувством, так и эмоционально-сердечная вера народа нуждается в логосном подкреплении и утверждении, ибо хотя и предчувствуют народные герои писателя, что задача христианства в мире – вести ко «всесветному единению во имя Христово», в область сознания и соответственно действия это предчувствие не переходит.

Между тем для Достоевского вера – еще и Христово дело: и не только дело спасения личного (хотя без христианского труда над душой ни на йоту не сдвинется человек в своем устремлении к Богу – забуксует, завязнет в разбухшей колее греха), но и дело спасения мира в целом. Не случайно так близок писатель той традиции религиозно-философской мысли XIX века (И.С. Аксаков, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев и др.), которая выдвигала идею истории как «работы спасения», понимая исторический путь человечества как путь к «новому небу и новой земле», приуготовление условий для воцарения в мире «Царствия Божия»⁴⁵. И если конечную цель духовного делания личности Достоевский видел в уподоблении Христу («Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек» – 20; 172), то венцом истории человечества поставлял он «миллениум», «Царствие Божие на земле», трактуя его, подобно апологетам раннего христианства, как *этап на пути обожения*, всецелого преображения бытия (в миллениуме преображается только земля и человек). Отсюда истекают и размышления писателя об обращении государства и общества в Церковь, т. е. о воплощении в человеческом общежитии начал соборности, и его формула «русского социализма», «цель и исход которого всенародная и вселенская Церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее» (27; 19), и развиваемая в «Дневнике писателя» идея христианской политики...

Здесь Достоевский снова стыкуется с Тютчевым, но теперь уже в области историософии. В философской лирике, политических статьях, письмах поэта не раз возникал образ грядущего Православного Царства, где племена и народы будут соединены не мечом и насилием, не «железом и кровью», а любовью, взаимным довери-

ем, братским христианским служением. Религиозно-символический смысл этого образа, также как и тютчевского образа России, в котором столь часто звучат ликующие пасхальные ноты («Еще минута, и во всей Неизмеримости эфирной Раздастся благовест всемирный Победных солнечных лучей»; «День православного Востока, Святись, святись, великий день, Разлей свой благовест широко И всю Россию им одень!»), по-настоящему становится ясен лишь в перспективе идеи истории как «работы спасения». Эта идея – своего рода ключ к историософским взглядам поэта, как, впрочем, и ко взглядам самого Достоевского. Ведь даже такой злободневный для XIX века, такой насквозь политический вопрос, как «восточный», Достоевский и Тютчев выводили за рамки политики, мечтая о соединении славянских народов не ради завоеваний, а ради «подвига просвещения», ради создания совершенного христианского общества, преодолевающего ту раздробленность и разорванность личностей, которая составляет, по убеждению Достоевского, главную болезнь неустойчивого и переходного этапа цивилизации.

Образ целостного пути спасения, включающего в себя и личное самосовершенствование, и христианское делание в истории, Достоевский и стремился указать своим современникам, живущим как раз на этом, болезненном и противоречивом этапе, где религия занимает все меньше и меньше места в человеческой жизни и все чаще и чаще употребляется «для послеобеденного спокойствия и удобства пищеварения» (11; 180). Именно поэтому проблему стяжания веры он заостряет в проблему не только принятия, но и *исполнения* благой вести Христа. Прямым ответом на тот вечный и по большому счету совсем не риторический вопрос «Что делать?», который задают себе в русской литературе XIX века буквально все «герои нашего времени», звучит диалог Князя с Шатовым в подготовительных материалах к «Бесам»:

«Князь: “Все это только слова – надо делать”.

Ш^{атов}: “Что же делать?”

Кн^{язь}: “Каяться, себя созидать, царство Христово созидать”» (11; 177).

В последнем романе писателя старец Зосима посылает Алешу в мир – и этот символический жест, в сущности, выражает то сокровенное чаяние, которое было у Достоевского движущим импульсом

всего его творчества. Ибо и как художник, и как мыслитель, он искал преодоления все увеличивающегося разрыва между церковью и миром, между христианством и культурой, искал тех путей, на которых, по словам Соловьева, могло бы совершиться «перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие»⁴⁶. До него эту задачу попытался поставить Гоголь – но художественно так и не смог ее разрешить: второй том «Мертвых душ», в коем должен был произойти религиозный переворот в сознании героев поэмы (а затем и ее читателей), дабы смогли они стать уже «не мертвые, но живые души», был предан сожжению. Устроения жизни людей по Христовой правде напряженно желал и Толстой, но при этом совершенно не признавал в христианстве главного: идеи воскресения и преображения бытия, сводя «благую весть» миру лишь к этическим заповедям, видя во Христе совершенного человека, но никак не Богочеловека, поправшего смерть, – и потому ответы его Достоевского ни в какой степени удовлетворить не могли⁴⁷. Сам же Достоевский не только воспринял христианство во всей полноте его обетований, но и смог *актуализировать* эту полноту, донести ее *современному миру*, раскрыть не только публицистически, но и *художественно*⁴⁸.

Но и это еще не все. Достоевский акцентирует в христианстве воскресительную, миропреображающую его сторону, а ведь именно она была в XIX в. в наибольшей степени приглушена и ступенчата и протестантской гуманистической критикой, и христианским утопическим социализмом. Акцентирует, отталкиваясь от двух главных тем литературы XIX в. – темы «человек и природа» (в интерпретации которой он во многом исходит из опыта русской философской поэзии, достигшей своей вершины в творчестве Тютчева) и темы «героя нашего времени». И настойчиво ставит перед своими героями христианский идеал Царствия Божия, «нового неба и новой земли», к осуществлению которого и должна устремляться история, будучи до конца убежден, что только такой идеал способен дать веру и дело «современному человеку», вечному «русскому скитальцу», которому «необходимо именно всемирное счастье», ибо «дешевле он не примирится» (26; 137).

Примечания

1. Переписка П. М. Третьякова // Искусство. 1925. № 5–6. С. 46–47. См. также: Письма художников Третьякову. 1870–1879 гг. М., 1968. С. 77–78.
2. И. Эйгес. Материалы из архива П. М. Третьякова о Достоевском, Тургеневе, Гончарове, Л. Толстом // Искусство. 1925. № 5–6. С. 36.
3. В. Г. Перов так писал об этом П. М. Третьякову (письмо от конца апреля 1872 г.): «исполняю его (Ф. М. Достоевского. – А. Г.) желание, которое он мне высказал, а именно: почему Вы до сего времени не имеете портрета Аполлона Майкова, который, по его мнению, Вам иметь необходимо» (Там же).
4. Оно, кстати, косвенно подтверждается и запиской Достоевского Н. Н. Страхову от 3 мая 1872 г., в которой, обсуждая вопрос, когда лучше Страхову взглянуть на его портрет, завершавшийся тогда Перовым, он настоятельно просит Николая Николаевича непременно прийти в воскресенье: «...в воскресенье, кажется, он будет окончен вполне, да и с Перовым я бы очень хотел Вас познакомить (Третьяков поручил уже ему сегодня, из Москвы, снимать и Майкова)» (29, I; 236). Не надеялся ли Достоевский этим знакомством натолкнуть Перова на мысль написать и портрет Страхова?
5. То, что исследователи до последнего десятилетия обращались к теме «Достоевский и Тютчев» редко и обычно вскользь, связано в какой-то мере и с этим немногословием писателя (хотя сдержанность не всегда свидетельствует о холодке и дистанции, нередко она как раз знак глубинной внутренней связи, слишком серьезных и важных чувств, которые не решаясь огрубить словом – ибо, по слову Тютчева, «мысль изреченная есть ложь»), да еще и со скудостью внешних, биографических контактов писателя и поэта: казалось невероятным – жили в одну эпоху, в одном городе, столько возможностей для встреч, друзей, знакомых имели общих (вспомнить хотя бы А. Майкова, Н. Страхова, Я. Полонского), а ни общения регулярного, ни переписки.
6. Я. О. Зунделович. Этюды о лирике Тютчева. Самарканд, 1971.
7. Впервые на это указала С. Г. Семенова: С. Г. Семенова. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. М., 1989. С. 17.
8. В. Г. Белинский. Стихотворения М. Лермонтова // В. Г. Белинский. Полн. собр. соч. Т. IV. М., 1954. С. 503.
9. Л. М. Розенблюм. Творческие дневники Достоевского // Литературное наследство. Т. 83. М., 1981.
10. См.: В. В. Савельева. Поэтические мотивы в романе «Братья Карамазовы» // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 7. Л., 1987. С. 125.
11. Д. Дарский. Чудесные вымыслы. О космическом сознании в лирике Тютчева. 1912. С. 73.
12. Выражение Н. Ф. Федорова.
13. Н. Ф. Федоров. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 1. М., 1995. С. 401.
14. Так определит Достоевский свой опыт веры уже в конце жизни – в записной тетради 1880–1881 гг.: «Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое *горнило сомнений* моя *осанна* прошла» (27; 86).
15. Этот знаменитый тютчевский образ из стихотворения «Эти бедные селенья...» (1855) Достоевский не раз вплетает в свои размышления о России как носительнице правды Христовой, о русском народе, хранящем в сокровенности и чистоте живые источники веры.

16. **И. В. Киреевский.** О необходимости и возможности новых начал для философии // **И. В. Киреевский.** Избранные статьи. М., 1984. С. 260, 261.

17. **К. С. Аксаков.** О современном человеке // Братская помощь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины. СПб., 1876. С. 255. В «Записной тетради 1864–1865 гг.» Достоевский обозначит эту атомарность личностей в секулярном обществе образом «лучинок» (20; 190, 191).

18. «Наш век, – писал К. С. Аксаков в статье «О современном человеке» – есть век не великих характеров, не гигантских талантов, но гигантских самолюбий» (**К.С.Аксаков.** О современном человеке // Братская помощь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины. С. 244).

19. **И. В. Киреевский.** О необходимости и возможности новых начал для философии // **И. В. Киреевский.** Избранные статьи. С. 240.

20. **Ф. И. Тютчев.** Россия и Запад // Литературное наследство. Т. 97(1). М., 1988. С. 206.

21. **Ф. И. Тютчев.** Россия и революция // **Ф. И. Тютчев.** Полн. собр. соч. СПб., 1913. С. 296.

22. **Ф. И. Тютчев.** Россия и Запад // Литературное наследство. Т. 97(1). С. 223.

23. **Г. Гейне.** Собр. соч. Т. 5. М., 1958. С. 263–264.

24. **Ф. И. Тютчев.** Россия и Запад // Литературное наследство. Т. 97(1). С. 223.

25. **Р. Зотов.** Наполеон на Святой Елене. В 4-х частях, собрано из записок Лас-Казаса, Гурго, Монтолона, О'Меара и Антомарки. Ч. 2. СПб., 1838. С. 149–150.

26. **Ф.И. Тютчев.** Россия и революция // **Ф. И. Тютчев.** Полн. собр. соч. С. 296.

27. «Инквизитор твой не верует в Бога, вот и весь его секрет!» – говорит Ивану Алеша (14; 238).

28. **А. С. Хомяков.** О старом и новом. М., 1988. С. 284.

29. А вот другое высказывание этого «героя нашего времени»: «...я никогда не делался рабом любимой женщины; напротив, я всегда приобретал над их волей и сердцем непобедимую власть».

30. Еще один случай ненасытимой жажды безраздельного, своевольного обладания – и телом, и душой, и жизнью – дает Достоевский в «Записках из подполья». Парадоксалисту после близости с Лизой страстно хочется мучить ее уже нравственно – и вот он ведет свои речи перед беззащитной, приниженной девушкой, заставляя ее трепетать, заливаясь краской стыда, рыдать от внешне великодушных и благородных, а на деле – беспощадных, жалящих слов. «Без власти и тиранства над кем-нибудь я ведь не могу прожить...» (5; 175) – замечает он о себе.

31. О таком смысле характера Ставрогина (стремление к «крестоношению») свидетельствует, как уже не раз отмечалось в исследованиях о Достоевском, и сама фамилия героя (от греч.: крест). Интересно наблюдение **К. И. Тюнькина**, заметившего, что в хронотопе романа на то воскресенье, югда Ставрогин снес пощечину Шатова, приходился день Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня.

32. «Веришь ли, он держал себя так, как будто святой, и его мощи явятся. Он у нас отчета в поведении требовал, клянусь тебе! <...> Он вериги носил» (13; 31–32) – из разговора старого Князя с подростком. А вот диалог подростка с Версильовым: «– Вы сказали сейчас: “Царствие Божие”. Я слышал, вы проповедовали там Бога, носили вериги?

– О веригах моих оставь, – улыбнулся он – это совсем другое» (13; 378).

33. Тезис о том, что «вопрос о вере Ивана Карамазова» в конечном счете будет решен «только в положительную сторону», подробно обоснован в работе латиноамериканского исследователя **Х. Л. Флореса** «Иван Карамазов. Философия отрицания» (главы из работы см.: Достоевский и современность. Тезисы выступлений на «Старорусских чтениях». Новгород, 1992. С. 133–139; Достоевскиймо. Сборник научных и методических статей. Калининград, 1995. С. 52–66; Начало. Вып. 3. М., 1995. С. 246–255).

34. Достоевский о Версилове в подготовительных материалах к «Подростку»: «наружная выработка весьма изящна: видимое простодушие, ласковость, видимая терпимость, отсутствие чисто личной амбиции. А между тем все это из надменного взгляда на мир, из непостижимой вершины, на которую ОН сам самовластно поставил себя над миром» (16; 163–164).

35. «Знай, что я его всегда защищу, – говорит он Алеше. – Но в желаниях моих я оставляю за собой в данном случае полный простор» (14; 132).

36. См. об этом мою статью: «»Silentium» Ф. И. Тютчева в художественном мире Ф. М. Достоевского» («Русская речь». 2001. № 5. С. 14–25).

37. **И. В. Киреевский**. О необходимости и возможности новых начал для философии // **И. В. Киреевский**. Избранные статьи. С. 259.

38. «Теперь все изведано, все решено – теперь я убедился на опыте, что этой страшной пустоты во мне ничто не наполнит, – писал Тютчев А. И. Георгиевскому 6/18 октября 1864 г. – Чего я не испытал в течение этих последних недель – и общество, и природа, и наконец самые близкие, родственные привязанности, самое душевное участие в моем горе... Я готов сам себя обвинять в неблагодарности, в бесчувственности, но лгать не могу – ни на минуту легче не было, как только возвращалось сознание. Все это приемы опиума – минутно заглушают боль, но и только. Пройдет действие опиума – и боль все та же» (Литературное наследство. Т. 97(1). С. 382).

39. Ф. И. Тютчев – А. И. Георгиевскому, письмо от 8 августа 1864 (Ф.И.Тютчев. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1980. С. 196).

40. См.: **В. Н. Сузи**. Христос в поэзии Тютчева // Евангельский текст в русской литературе. Вып. 3. Петрозаводск, 2001. С. 309–310.

41. См. об этом: **В. Н. Сузи**. Тютчевское в поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор» // Новые аспекты в изучении Достоевского. Петрозаводск, 1994. С. 171–192.

42. Так он сам определяет себя в разговоре с Аркадием: «Я не про веру мою говорю: вера моя невелика, я – деист, философский деист, как вся наша тысяча» (13; 379).

43. Цит по: **Б. Н. Тихомиров**. Заметки на полях Академического полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения) // Достоевский и мировая культура. Альманах № 15. СПб., 2000. С. 234.

44. Такой термин в богословской традиции применяется для обозначения человеческой природы Христа (Божественная природа Спасителя соответственно именуется Его Божеством).

45. См. об этом мою статью: Ф. М. Достоевский о смысле истории. Место его идей в диалоге отечественных концепций истории // Достоевский и современность. Материалы VIII Международных «Старорусских чтений» 1993 г. Новгород, 1994. С. 78–94.

46. В. С. Соловьев. О причинах упадка средневекового мирозерцания // В.С.Соловьев. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1988. С. 339.

47. А. А. Толстая вспоминала реакцию Достоевского на прочитанные им письма Л. Н. Толстого, в которых писатель излагал своей родственнице сущность своего «нового направления»: «Вижу еще теперь перед собой Достоевского, как он хватался за голову и отчаянным голосом повторял: “Не то, не то!..” Он не сочувствовал ни единой мысли Льва Николаевича» (Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2-х тт. Т. 2. М., 1990. С. 464, 465).

48. См. об этом серию статей К. А. Степаняна о реализме «в высшем смысле» в творчестве Достоевского (Достоевский и мировая культура, №№ 9, 10, 12, 16).