
Анастасия Гачева

**РОМАН «БРАТЯ КАРАМАЗОВЫ» В КРУГУ ИДЕЙ
И ПРОБЛЕМ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ XIX ВЕКА**

XIX век в России проходил под знаком взаимодействия философии и литературы. И хотя последняя находилась тогда в своем творческом и духовном акме, а первая лишь *становилась*, пробивалась к самосознанию, искала обрести свой собственный, незаемный лик, это взаимодействие не было неравноправным. Ибо, питаясь живоносными соками литературы, вбирая в себя ее опыт постижения мира, человека, истории, постановки вечных вопросов существования, философия, по мере своего возрастания в духе и истине, возвращала литературе ее достояние и возвращала страницей, обращая, по слову Евангелия, один талант — в десять и более.

«Братья Карамазовы» — неоспоримый пример взаимного оплодотворяющего влияния философии и литературы. От этого романа тянутся нити и к программной статье И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению в России», и к трактату А.С. Хомякова «Церковь одна», и к философской публицистике Константина и Ивана Аксаковых, и к ранним работам В.С. Соловьева (в которых уже было оцущито и его, Достоевского, встречное духовное веяние), и к идеям Н.Ф. Федорова, с которыми писатель познакомился в начальный период работы над романом через его ученика Н.П. Петерсона. Мысль писателя скрещивается и переплетается с мыслью его предшественников и современников, его голос образует с их голосами гармонические созвучия, а порой и прямо звучит в унисон. И в то

же самое время в «Братьях Карамазовых», как в горчичном зерне, падшем в землю и принесшем много плода, уже содержатся идеи и понимания русского религиозно-философского ренессанса конца XIX — начала XX вв. Без преувеличения можно сказать, что все основные его представители — Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн, В.В. Зеньковский и др. — вышли из «Братьев Карамазовых», как писатели натуральной школы — из гоголевской «Шинели».

Сама граница между философией и литературой в России XIX в. была в высшей мере условна. Хомяков — философ и поэт, Тютчев — поэт-философ, Гоголь — писатель и религиозный мыслитель (определение, которое в точности может быть отнесено и к Достоевскому, и к Толстому). Даже «русский Платон» Соловьев — одновременно еще и поэт, предтеча русского символизма. Этот синкретизм философской мысли, свободно обитавшей в сфере смежных словесных искусств, дружившейся с поэзией, художественной прозой и публицистикой, менее всего должен быть объясняем ее младенчеством и незрелостью. Причина — в другом: в аксиологических ориентирах, в самом статусе отечественного любомудрия, коренным образом отличавшем его от статуса европейской философии Нового времени.

В работе «Философские начала цельного знания» (1877) В.С. Соловьев так определял жизненную задачу философии: «Первый вопрос, на который должна ответить всякая философия, имеющая притязание на общий интерес, есть вопрос о цели существования»¹. Собеседник и совопросник Достоевского при этом подчеркивал, что речь идет не о ближайших и частных целях жизни, но о той «общей и последней цели»², без которой бытие и отдельного человека, и всего человечества неминуемо обесмысливается, теряет опору, ввергается в жестокую власть относительности, прихотливой и эфемерной случайности, распадается на дурную множественность разрозненных, друг с другом не связанных актов. Более того, по убеждению Соловьева, эта единственная и главная цель необходимо должна быть связана с верховным и универсальным началом, истекать из Божественного абсолюта — только этим определяется ее собственная абсолютность и универсальность, только тогда она может быть целью для всех и для каждого. А главное, будучи явлена уму и сердцу сознающего, чувствующего существа, она должна стать действенным регулятором его жизни, одушевлять и направлять каждый его шаг в бытии.

Взыскание религиозной цели, «высшей идеи существования» — вот что рождает и формирует русскую философскую традицию. Философия здесь менее всего хочет быть кабинетной, отвлеченно-теоретической, преданной познанию ради познания. И это прямо сближает ее с литературой, занятой тем же поиском Смысла во имя Жизни. «Дружное искание истины соединенными силами» — этой фразой А.Н. Майкова из письма Достоевскому³ лучше всего определяются отношения философии и литературы в России. Обе объединены общим заданием — дать «современному человеку», желающему «серьезно и вправду веровать» (11; 179), полноту веры и дело, достойное этой веры.

В русской культуре XIX в. — в тот самый «век познания и сомнения», когда «невидимо вскрылись бездны» и в природе, и в человеке, когда уже не осталось иллюзий того, что мир прекрасен и совершенен, что человеческая жизнь и история движутся и охраняются промыслом Божиим, а утверждение «Бога нет и мир бессмыслен» с вытекающим из него «все позволено» все чаще воспринималось как неопровержимая аксиома, — начался процесс, обратный процессу секуляризации, общему процессу движения европейской культуры с эпохи Возрождения, вовлекшему в послепетровское время в свою орбиту и Россию. Тон этому процессу задавала литература, которая, развиваясь в пространстве свободной, не догматизированной мысли, двигалась тем не менее не от Бога, а к Богу. Да, ее осанна проходила, как сказал бы Достоевский, «через большое горнило сомнений» — но тем отчетливее и правдивее звучала эта осанна. То же стремление к религиозному мирознанию, к возвращению разума в лоно веры видим у славянофилов и Чаадаева, Федорова, искавшего средств восстановления всемирного родства, и Соловьева, предпринявшего грандиозную попытку синтеза западной философской мысли с «полнотой содержания духовных созерцаний Востока»⁴. У литературы и философской мысли оказалось одно задание. И потому последняя так свободно вторгалась во владения своей духовной сестры, чувствуя себя в них, как дома. Вместе они подготовили явление религиозно-философского подъема начала XX в., где на новом витке зазвучали объединявшие их вопросы о Боге и бессмертии, назначении человека и смысле истории, идеальном обществе и религиозной задаче любви.

Проникая в литературу, религиозно-философская мысль облекалась в органичные для этого вида искусства формы вы-

сказывания, не теряя притом своего содержания; получала уже не дискурсивно-логическое, а ассоциативно-образное развитие. Будучи заткана в художественное целое, проступала в движении сюжета, представала через сложную систему мотивов, выявлялась в тонком сплетении и ауканьи образов, светилась в метафорах, утверждалась через символику. Так что и при анализе религиозно-философского содержания творчества Достоевского следует учитывать эту специфику художественного воплощения идей, понимать, что у него работает не интеллект, а «сердечный ум» — «сердечная мысль», по точному и тонкому определению Михаила Пришвина. Для писателя совершенно не обязательно вложить в уста персонажа — будь то Алеша Карамазов или старец Зосима — ту или иную религиозно-философскую формулу. Можно иначе подать ее содержание, утвердить всем строем выходящей из-под пера вещи. Если Хомяков о соборности рассуждает, если Соловьев правду богочеловечества, всеединства, софийности доказывает, следуя всем правилам философского доказательства, то у Достоевского эти идеи становятся законами его художественного мира, основой «реализма в высшем смысле».

Нарождавшаяся русская религиозно-философская мысль была в орбите творческого внимания Достоевского с момента его вступления на арену литературы. И хронологически первой фигурой был здесь, разумеется, Гоголь. Отношение писателя к Гоголю-художнику и Гоголю — религиозному публицисту — тема большая, не раз поднимавшаяся в литературе о Достоевском, и касаться ее здесь я не дерзну. Отмечу только один примечательный парадокс. Достоевский порой высказывается о Гоголе предельно резко и нелицеприятно, споря с самим его творческим методом, не принимая сатиры, уничтожавшей в человеке образ Божий и тем самым заграждавшей путь к проникновению христианства в искусство⁵. Не раз упрекает он автора «Выбранных мест из переписки с друзьями» в гордости и превозношении (известное рассуждение о «золотом фраке» Гоголя в подготовительных материалах к «Дневнику писателя» 1877 г.), привычке «заволакиваться в облака величия»⁶, вставать на котурны и учить свысока. И тем не менее очень многое из этой книги — *не по тону, а по сути, не по интонации, а по содержанию* — отзывается и в публицистике «Дневника писателя», и в «Братьях Карамазовых», в учительном слове старца Зосимы, о чем ниже еще пойдет речь.

Если 1840-е годы для Достоевского проходят под знаком Гоголя, то тесное соприкосновение с религиозно-философской мыслью славянофилов приходится на конец 1850-х — 1860-е годы. В 1861–1865 гг., ведя журналы «Время» и «Эпоха», он регулярно читает газету «День» И.С. Аксакова, знакомится с вышедшим в 1861 г. в Москве томом сочинений А.С. Хомякова, с его полемическими брошюрами «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях», напечатанными в 1863–1864 гг. в «Православном обозрении». «Скажи Страхову, что я с прилежанием славянофилов читаю и кое-что вычитал новое» (28, II; 46), — сообщает он брату Михаилу 8(20) сентября 1863 г. Учение Хомякова о Церкви, его оценка католичества, православия, протестантизма, историософские взгляды И.С. Аксакова, в том числе религиозная трактовка им славянского вопроса, оказывают самое непосредственное воздействие на формирование философско-политической концепции Достоевского.

В 1870-е гг. в орбиту внимания писателя попадает В.С. Соловьев. Молодой философ, стремившийся к обновлению философского знания на христианских началах, в ранний период творчества испытал значительное влияние самого Достоевского — достаточно вспомнить статью «Три силы» (1877), которая прямо перекликается с главкой «Три идеи» в январском выпуске «Дневника писателя» за 1877 год, где Достоевский обозначал три принципа объединения, претендующие на водительство миром: «насильственное единение человечества» (римское начало, католицизм), обособление личности (германизм, протестантизм) и соборное единство в любви («идея славянская») (25; 7–8). Соловьев, идя по стопам писателя, называет «три коренные силы», действующие в истории человечества: сила внешнего, подавляющего единства (мусульманский Восток, римское католичество), «всеобщий эгоизм» и индивидуализм, составляющий существо жизни Запада, и синтетическую третью силу, которая «примиряет единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов», созидавая тем самым «целость общечеловеческого организма»⁷ («мир славянский»). Однако в конце 1870-х годов, в пору чтения Соловьевым публичных лекций по философии религии (знаменитые «Чтения о богочеловечестве») и публикации «Критики отвлеченных начал» («Русский вестник», 1877–1880), укрепшая мысль философа, твердо вставшая на восточно-право-

славную почву, становится одним из источников, питавших в свою очередь, творчество позднего Достоевского.

Наконец, в конце 1877 г. Достоевский знакомится с идеями Федорова. 23 марта 1878 г. писатель беседует о присланной ему статье Н.П. Петерсона «Чем должна быть народная школа?», которая представляла собой изложение учения всеобщего дела, с В.С. Соловьевым, а 24 марта пишет Петерсону развернутое письмо, где, выражая солидарность с прочитанным («Затем скажу, что в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои» — 30, I; 14), ставит ряд вопросов к учению неизвестного ему мыслителя, и эти вопросы обнажают нерв его собственной мысли, упирающейся в вопросы поистине о последних вещах: о бессмертии, воскресении, преображении мира и человека, Царствии Божием на земле.

В данной статье и пойдет речь о том, в кругу каких идей развивалась художественная мысль Достоевского в его итоговом и самом главном романе. При этом, выстраивая религиозно-философский контекст «Братьев Карамазовых», я сознательно не акцентирую, где, на мой взгляд, следует усматривать непосредственное *влияние* на этот роман, а где речь должна идти о типологическом, внутреннем сходстве и *сродстве* убеждений. Главная моя задача — представить то *общее поле* мысли, на котором Достоевский *встречался* со своими духовными братьями. Ибо русская культура тем и уникальна, что она есть многоголосное и соборное целое. Когда умолкает один, его мысль подхватывает и развивает другой. Проблема *авторства и приоритета*, столь значимая там, где «лучиночки», отступает перед заботой о *Божеской правде*, которую надо понять и донести до людей. Торжествует принцип, в свое время сформулированный Федоровым: «не для себя и не для других, а со всеми и для всех»⁸.

Церковь, мир и Царство Христово

В 1850 г. Иван Аксаков пишет стихотворение «После 1848 года», своего рода философско-поэтический мини-трактат. Подобно своим духовным братьям А.С. Хомякову и Ф.И. Тютчеву, он дает христианскую оценку революции 1848 г., продолжившей череду европейских революций Нового времени, видя в ней апофеоз автономного разума, оторвавшегося от живоносных источников веры.

Подчеркивает утопичность надежд достичь блага и справедливости насилием и кровью. Указывает на духовный и ценностный кризис современного человечества. И завершает стихотворение вопросами... к самому христианству:

Но слово есть... Любви, свободы, света
 Оно создать пыталось дивный храм.
 Вполне ль оно дождалось ответа?..
 Сдержало ль все, что обещало нам?..
 Иль на земле с землею примиренье
 И счастье дать не властно и оно,
 И нам, живым, дарует утешенье,
 Что мертвым лишь блаженство суждено?..
 Вам слово то дало ль отраду мира,
 Скажите мне, вы поняли ль завет,
 Вы, заживо умершие для мира,
 Ты, на столбе стоявший тридцать лет,
 Ты, целый век молившийся в пустыне,
 Ты, в гробовой себя зарывший мгле,
 Святые все безумцы! Дайте ныне
 Ответ: где жизнь, меж вас иль на земле?
 И в праве ли или не в праве к счастью
 Стремиться здесь, средь мира человек.
 Он, созданный ему безвестной властью,
 Он, мучимый страданьем целый век?
 В пещере ль жизнь, в пустыне ль примиренье?
 Вопросы те ль уже ль не решены?

(И. С. Аксаков. «После 1848 года»).

Эти напряженные, взыскующие полного и окончательного ответа вопросы, в сущности, заостряются в один стержневой и главный вопрос: есть ли у христианства свои задачи в истории или это сугубо трансцендентная религия, для которой все земное вторично и неабсолютно, дело которой — в спасении души человека, а не в устройении суетного и грешного мира? Этот вопрос русская религиозная мысль задавала себе на протяжении всего XIX столетия и в конечном итоге дала на него два противоположных ответа.

Первый нашел исчерпывающее свое выражение в статье К.Н. Леонтьева «О всемирной любви», направленной против «розового христианства» Достоевского. Резкий и бескомпромиссный критик секулярной цивилизации, «либерально-эгалитарного прогресса», Леонтьев утверждал: история и христианство — «две

вещи несовместные». Исторический процесс апостасиен, земля отдана во власть «князя века сего», и никакое благоденствие, никакое всеобщее счастье на ней невозможно. «Христос пророчествовал не гармонию всеобщую (мир всеобщий), а всеобщее разрушение <...> Он не обещал нигде торжества поголовного братства на земном шаре. <...> И больше ничего не ждите, ибо сказано, что все здешнее должно погибнуть»⁹. Последняя книга Нового Завета ясно указывает на то, что мир все глубже будет погружаться в бездну греха, все дальше будет уходить от Творца, попирая все Его заповеди. И единственно возможный исход для христианина, коль скоро он хочет остаться верным Христу, — не участвовать в делах этого мира, а если возможно, то и бежать из него, затвориться в монастыре, спасаясь так, как спасались в древности сирийские и египетские отшельники, как спасаются ныне насельники Святого Афона. «Мужественное примирение с неисправимостью земной жизни»¹⁰, отвержение всего стороннего и внешнего и сосредоточение на «внутреннем человеке» — вот подлинно христианское умонастроение, его же надлежит в себе пестовать каждому.

Второй ответ прозвучал у тех мыслителей, имена которых я назвала в начале статьи. Они были не менее жесткими критиками «идеалов цивилизации», прогрессистских и позитивистских утопий, однако эта критика не приводила к отвержению истории, к желанию отгородиться от мира, который «во зле лежит». Напротив, вызывала стремление спасти погибающий мир, преодолеть все углубляющийся разрыв между Церковью и внецерковной действительностью, внести христианский идеал во все сферы дела и творчества человека, вывести историю на Божьи пути.

«Совершенно не понимает христианства тот, — писал П.Я. Чаадаев, — кто не видит, что в нем есть чисто историческая сторона, которая является одним из существенных элементов догмата»¹¹. «В христианском мире все необходимо должно способствовать — и действительно способствует — установлению совершенного строя на земле; иначе не оправдалось бы слово Господа, что Он пребудет в Церкви Своей до скончания века»¹². Именно за внимание к этой «исторической стороне» Христова учения, к проблеме «установления совершенного строя на земле» Чаадаев ценил католичество, стремясь раскрыть глубинный смысл социальной активности западной Церкви, направившей свои усилия к соединению веры и жизни,

к христианизации сфер философии и науки, государства, права, культуры. Главный упрек, бросаемый им России: христианская идея ее — сугубая «вещь в себе», не проявляет себя в строительстве общественном и государственном, не излучается в мировую историческую жизнь человечества: «В то время, как христианский мир величественно шествовал по пути, предначертанному его божественным основателем, увлекаая за собою поколения, — мы, хотя и носили имя христиан, не двигались с места. Весь мир пере-страивался заново, а у нас ничего не созидалось; мы по-прежнему прозябали, забившись в свои лачуги, сложенные из бревен и соломы. Словом, новые судьбы человеческого рода совершались помимо нас. Хотя мы и назывались христианами, плод христианства для нас не созревал»¹³.

Н.В. Гоголь в «Выбранных местах из переписки с друзьями» так откликнулся на упреки «западных католиков» в том, что православная Церковь «безжизненна», что она — «труп»: «Они сказали ложь, потому что Церковь наша есть жизнь; но ложь свою они вывели логически, вывели правильным выводом: мы трупы, а не Церковь наша, и по нас они называли и Церковь нашу трупом. <...> Эта Церковь, которая, как целомудренная дева, сохранилась одна только от времен апостольских в непорочной первоначальной чистоте своей, эта Церковь, которая вся с своими глубокими догматами и малейшими обрядами наружными как бы снесена прямо с Неба для русского народа, которая одна в силах разрешить все узлы недоумения и вопросы наши, которая может произвести неслыханное чудо в виду всей Европы, заставив у нас всякое сословье, званье и должность войти в их законные границы и пределы и, не изменив ничего в государстве, дать силу России изумить весь мир согласной стройностью того же самого организма, которым она доселе пугала, — и эта Церковь нами незнаема! И эту Церковь, созданную для жизни, мы до сих пор не ввели в нашу жизнь!»¹⁴ Писатель, глубоко чтивший монашество, сам не раз собиравшийся идти в монастырь, в то же время восставал против дурно понятого аскетизма, презирающего мир и людей, свысока глядящего на мирское устройство, не находящего в нем ничего доброго, ничего достойного попечения и любви. Да, он сознавал, насколько современный мир удалился от Творца своего. Сознавал всю величину разрыва между сущим и должным, между церковным благолепием и неблагообразием текущей жизни людей — достаточно прочесть завершающую главку

«Выбранных мест...» «Светлое воскресенье», где явлен вопиющий контраст между духом Великого праздника, напоминающего о всеобщем небесном родстве, и глубоко неродственным укладом цивилизации с ее искаженной системой ценностей, цивилизации, отдающей управление миром «швеям, портным и ремесленникам всякого рода»¹⁵ (производителям «мануфактурных игрушек», как сказал бы Федоров, давший близкую Гоголю критику цивилизации). Но сносить это разделение, довольствуясь формулой «кесарю — кесарево, Божие — Богу», согласиться с тем, что все в мире есть суета сует и всяческая суета, принять, что творческие силы, данные человеку Создателем, расходуются так ничтожно и недостойно, писатель не мог. И главная забота, лейтмотивом звучащая в его учительной книге: как сделать так, чтобы люди, отвыкшие от Христа, приняли Его и пошли бы за Ним, чтобы они не шарахнулись от христианства как от «мрачного монастыря»¹⁶, а выстроили по нему свою жизнь. Утвердить христианство зиждительным центром всего бытия человека, опорой его действия в мире — вот к чему призывает Гоголь своих современников: «Церковь наша должна святиться в нас, а не в словах наших. Мы должны быть Церковь наша и нами же должны возвестить ее правду»¹⁷.

Идеи о религиозном смысле и назначении истории легли в основу историософских построений славянофилов, глубоко пронизали поэзию А.Н. Майкова и политическую лирику Ф.И. Тютчева. «В истории творится судьба всего человечества», — утверждал А.С. Хомяков. А И.С. Аксаков подчеркивал, что «христианство проявляется на земле двумя путями» — «личным, индивидуальным и общемировым, историческим», и «параллельно с <...> открытою каждому лично возможностью совершенствования и спасения, совершается воздействие христианской истины на историческую судьбу и бытовое развитие всего человечества, медленный процесс брожения, перерождения, переобразования на дрожжах, брошенных в мир Христом»¹⁸. Однако, в отличие от Чаадаева, именно с Россией и православным Востоком связывали мыслители славянофильской ориентации свои надежды на будущее преображение исторического бытия человечества на началах Христовой любви и правды.

Христианство не может ограничивать свою задачу в мире лишь спасением душ — в этом твердо были убеждены современники Достоевского Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев, — оно ответственно

за сам этот мир, за его состояние, за его конечные судьбы. Только христианство способно дать человеку «одно всемирное общее дело», без которого вера остается «только отвлеченной формулой, мертвым догматом»¹⁹. Нынешняя падшая, душегубительная история, которая есть «взаимное истребление друг друга и самих себя»²⁰, под влиянием просветляющей истины христианства может и должна преобразиться в другую историю — историю как «работу спасения», которая станет приуготовлением условий для воцарения Царствия Божия во всем бытии.

И если для чужающегося истории К.Н. Леонтьева всякая деятельность человека в мире, за исключением молитвенного труда души, относительна и безблагодатна, то для представителей идеи истории как «работы спасения» она получает оправдание в свете высшего идеала. Гоголь, призывавший к христианизации искусства, понимавший собственное творчество как служение религиозное, не уставал повторять: истинно христианское мироотношение состоит не в отвержении мирского как низкого и греховного, а в его просветлении и преображении. «Друг мой! Мы призваны в мир не затем, чтобы истреблять и разрушать, но, подобно Самому Богу, все направлять к добру, — даже и то, что уже испортил человек и обратил во зло. Нет такого орудия в миру, которое не было бы предназначено на службу Бога»²¹. Гоголь написал эти слова, выступая против «одностороннего взгляда на театр»: еще с раннехристианских времен Церковь почитала его делом соблазнительным и греховным. Писатель же был убежден: театр, обладающий мощной силой катарсического воздействия на зрителя, может послужить для многих «незримой ступенью к христианству», коль скоро будет он обращен к «своему высшему назначению»²². Такими же ступенями к христианству могут быть и литература, и живопись, и другие искусства. В качестве примера Гоголь указывает на «Одиссею» в переводе Жуковского²³, на Пушкина, который «в лучшие и светлейшие минуты своего поэтического ясновидения исповедал выше всего высоту христианскую», на творчество Александра Иванова, задумавшего в картине «Явление Христа народу» изобразить «весь <...> ход *обращенья человека ко Христу!*»²⁴.

Тот же принцип просветления реальности светом Христовым встречаем у славянофилов, Федорова, Соловьева. Христианство распахивается на мир, изливая в него потоки благодати, охватывает собой все планы бытия, все стороны человеческой жизни — науку,

культуру, общественное служение, политику и государственное устройство, внося в них абсолютные, божеские ориентиры. В вере Христовой, подчеркивает Иван Аксаков, «открывается и призвание для всякой высшей, самой в себе свободной деятельности человеческого духа — мысли, науки, искусства и так называемой *цивилизации*. Это призвание — *служить* постепенному, по возможности, воплощению христианского идеала в самом общежитии людском, — во всех смыслах и отношениях»²⁵. «Истинное христианство, — подхватывает эту мысль Соловьев, — не может быть только домашним, как и только храмовым — оно должно быть *вселенским*, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие»²⁶. «Литургия должна обнять всю жизнь, не духовную только, или внутреннюю, но и внешнюю, мирскую, светскую, превращая ее в дело воскрешения», — присоединяется к обоим Федоров²⁷.

Творчество Достоевского развивалось в русле именно этой *светлой*, оптимистической историософской традиции. От записей у гроба первой жены и набросков статьи «Социализм и христианство» до подготовительных материалов к роману «Бесы» и «Дневника писателя» он утверждает свое «утопическое понимание истории», ведущей к «братству людей, всепримирению народов», к «обновлению людей на истинных началах Христовых» (23; 49–50), рисует образ истинной веры, которая не ограничивается только словесным исповеданием, но нудит к «осуществлению чаемого» (Евр. 11:1). «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать» (11; 177) — фраза Князя из подготовительных материалов к роману «Бесы» выражает сущность деятельного православия: внутренний подвиг души соединяется здесь с благой активностью человека в мире; и то, и другое — необходимые стороны единого процесса спасения.

«Братья Карамазовы» — художественное исповедание этого деятельного православия. Всем строем своего романа утверждает Достоевский, что христианство — не мрачный монастырь, что это религия радости — «радости новой, великой» (14; 32), религия всецелого и всемирного преображения, требующая благого развития всех сил и способностей, вложенных в человека Творцом, всех его творческих, духовных даров. Светлый, пасхальный лик евангельского благовестия открывается в образах старца Зосимы и Алеши, проступает сквозь строки поучений Зосимы о любви ко «всякому созданию Божию», является в ключевых сценах романа:

спор о Церкви и церковном суде, видение «Каны Галилейской», сцена у камня.

В своем решении проблемы «христианство и мир» Достоевский близок и Хомякову, и Гоголю, и Соловьеву, и Федорову, а вместе с ними — русской духовно-православной традиции, поставившей, начиная еще с преп. Сергия Радонежского, и перед каждым отдельным верующим, и перед Церковью в целом задачу *умиротворения*, устройства по Христу всей жизни — не только церковной, но и внецерковной, общественной. В XVIII в. понимание того, что задача Церкви — спасение мира, одушевляло служение и проповедь свт. Тихона Задонского и преп. Паисия Величковского. Оба они стремились к отшельничеству, духовно уходили от мира — именно ученики преп. Паисия возродили на Руси старчество, — но аскеза их не была проклятием миру. «Сокровище духовное, от **мира** собираемое» — главное сочинение свт. Тихона Задонского, в котором он учил, что христианин должен уходить не от мира вообще, а от соблазнов его и, пребывая в мире, раскрывать сокровенный, божеский смысл всякой вещи в нем. В учении свт. Тихона, по словам В. В. Зеньковского, «впервые закладывается основа для идеи преобразования жизни», открывается «путь духовного делания в мире»²⁸.

Старец Зосима, одним из прототипов которого был Тихон Задонский, а другим — оптинский старец Амвросий, продолжатель традиции Паисия Величковского, выражает и своими словами, и своими делами именно такое понимание монашеского подвига. До последнего часа, до последней минуты своей жизни он служит ближним — принимает всех, кто притекает *из мира в монастырь* за духовной помощью: выслушивает, советует, исцеляет, благословляет. Каждый из соприкоснувшихся с ним героев романа обретает по отношению к себе только сердечное приятие, искреннюю любовь и молитву: и страдающая «неверием» госпожа Хохлакова, и мятущийся Дмитрий Карамазов, и гордый Иван, бунтующий против Бога в сердце своем. Ни тени возмущения и обличения даже по отношению к таким *невозможным* посетителям, как «старый шут» Федор Павлович. Христианин по духу и жизни, старец помнит о том, что Христос пришел не губить души человеческие, а спасать.

И самих иноков предостерегает старец от непримиримого, обличающего отношения к миру («Не святее же мы мирских за то, что сюда пришли и в сих стенах затворились»), особенно же — от гордыни («Не гордитесь пред малыми, не гордитесь и пред вели-

кими»), призывает их пестовать в себе покаянное чувство «за все грехи людские, мировые и единоличные» (14; 149) и, возрастая в духовном делании и любви, светить тем, кто в миру, являя им образ того совершенства, которого может достичь человек, всецело предавший себя в руки Творца: «Ибо иноки не иные суть человеки, а лишь только такие, какими и всем на земле людям быть надлежало бы» (14; 149).

Уход от суеты мира становится средством преодоления этой суеты в самом миру. Между миром и монастырем непреходимой границы нет: тянутся из духовных обителей невидимые благодатные нити вовне, созидая общее пространство веры, надежды, любви: «От народа спасение Руси. Русский же монастырь искони был с народом» (14; 285). И уже прозревает Зосима то, по его чаянию, скорое время, когда совершится великий исход из монастыря в мир для проповеди, научения, единения духовного, когда «те же смиренные и кроткие постники и молчальники восстанут и пойдут на великое дело» (14; 285).

Перед смертью Зосима заповедает Алеше идти из монастыря в мир — идти на подвижничество, на духовное делание, идти не для того, чтобы пасть жертвой мирских соблазнов, а для того, чтобы этот мир преобразить: «Изыдешь из стен сих, а в миру пребудешь как инок. Много будешь иметь противников, но и самые враги твои будут любить тебя. Много несчастий принесет тебе жизнь, но ими-то ты и счастлив будешь, и жизнь благословишь, и других благословить заставишь — что важнее всего» (14; 259).

Само делание Алеши в миру старец представляет как послушание, подчеркивая, что, исполнив его, — спустя годы — Алеша вновь должен вернуться в обитель. «Не здесь твое место *пока*. Благословляю тебя **на великое послушание в миру**. Много тебе еще странствовать. И ожениться должен будешь, должен. Все должен будешь перенести, **пока вновь прибудеши**. А дела много будет» (14; 71). Можно предположить, что Зосима, прозревающий духовными очами будущее Алеши, видит в нем своего преемника в подвиге старчества. Но ведь, согласно установлениям Церкви, приуготовление к монашеству, не говоря уже о старчестве, должно протекать в монастыре, дабы будущий монах полностью отрешился от мира и посвятил себя Богу. А великие подвижники, прежде чем принять служение старчества, налагали на себя еще и подвиги молчания и затвора, то есть полностью отказывались от общения

с людьми, включая и монастырских насельников. Зосима же посылает Алешу в мир, указывая, что приуготовление к будущему его служению должно протекать не в монастыре, а среди людей. Через служение людям и миру, через подвиг деятельной любви должна готовиться душа к монашескому служению, в центре которого молитва за мир, за все создание Божие.

Выдвигая образ подвижничества в миру как приуготовления к подлинному монашеству, Достоевский прямо шел вслед за Гоголем. В письме графу А.П. Толстому, вошедшем в «Выбранные места из переписки с друзьями», Гоголь так откликнулся на желание своего корреспондента принять постриг, совпадавшее и с его собственным тайным желанием: «Нет, для вас так же, как и для меня, заперты двери железной обители. Монастырь ваш — Россия! Облеките же себя умственно ризой чернеца и, всего себя умертвивши для себя, но не для нее, ступайте подвизаться в ней. Она зовет теперь сынов своих еще крепче, нежели когда-либо прежде. Уже душа в ней болит, и раздается крик ее душевной болезни. Друг мой! Или у вас бесчувственно сердце, или вы не знаете, что такое для русского Россия. Вспомните, что когда приходила беда ей, тогда из монастырей выходили монахи и становились в ряды с другими спасти ее»²⁹. И, указав на то безграничное поприще, которое открывается перед христианином в мире, замечал: «Не полюбить вам людей по тех пор, пока не послужите им»³⁰. Эти слова Гоголя прямо воскресают в учительном слове Зосимы, равно как и в данном им Алеше благословении «на великое послушание в миру» (14;71).

Отправляя Алешу в мир, старец Зосима сознает, какое бремя возлагает на его плечи. Он отнюдь не обольщается насчет духовного состояния мира с его искаженной системой ценностей, всеобщим «отъединением и уединением», завистью и злобой людей друг к другу: «Посмотрите у мирских и во всем превозносящемся над народом Божиим мире, не исказился ли в нем лик Божий и правда его? <...> Провозгласил мир свободу, в последнее время особенно, и что же видим в свободе ихней: одно лишь рабство и самоубийство. <...> Живут лишь для зависти друг к другу, для плотоугодия и чванства. Иметь обеды, выезды, экипажи, чины и рабов-прислужников считается уже такою необходимостью, для которой жертвуют даже жизнью, честью и человеколюбием, чтобы утолить эту необходимость, и даже убивают себя, если не могут утолить ее. <...> Народ загноился от пьянства и не может уже от-

стать от него. А сколько жестокости к семье, к жене, к детям даже; от пьянства все» (14; 284–286). Но интонация его слов не гневная, не обличающая. Это печалование о мире, отрешенность от Божьих законов, сердечное боление за всех и за вся. Он зовет христиан, коль скоро они считают себя христианами, содействовать тому, чтобы мир пришел ко Христу, чтобы Его Лик воссиял в человеке, во всех его делах и поступках: «И неужели сие мечта, чтобы под конец человек находил свои радости лишь в подвигах просвещения и милосердия, а не в радостях жестоких, как ныне, — в объядении, блуде, чванстве, хвастовстве и завистливом превышении одного над другим? Твердо верую, что нет и что время близко. Смеются и спрашивают: когда же сие время наступит и похоже ли на то, что наступит? Я же мыслю, что мы со Христом это великое дело решим» (14; 288). Христианину должно не просто молиться «о мире всего мира», но и подкреплять эту молитву делом умиротворения. И недаром, зная о горячем желании Алеши быть подле своего учителя в последние дни и часы его жизни, Зосима тем не менее дважды отсылает послушника к отцу и братьям. «Ты там нужнее. Там миру нет» (14; 71), — объясняет он Алеше, надеясь на то, что его кроткий мальчик сможет смягчить сердца своих близких, утишить смертную, самоубийственную вражду, разгоревшуюся между отцом и сыном, отогнать нависшую над ними тень преступления.

Сердцевина учения старца Зосимы об истинном монашестве — проповедь «всецелой и всемирной любви». Старец призывает к воспитанию в себе всевещающего, милосердного сердца, исполненного «любви бесконечной, вселенской и не знающей насыщения» (14; 149), способного открыть себя каждому человеку, как бы искажен и грешен ни был в нем Божий лик, и не только каждому человеку, но и всему в бытии. Такая любовь, по определению, не может удовольствоваться формулой «Спасаяй себя, спасется». Она требует самоотверженного служения, всецелой отдачи себя, и только в этой самоотдаче видит спасение самого подвизающегося. В набросках бесед старца Зосимы находим тезис, выражающий сущность подлинного монашества, которое состоит не в одиночном самоспасении, а во всеотдающем служении любви, монашества, для которого весь мир становится поприщем подвига: «Спасая других, сам спасаешься» (15; 244).

Антиподом старца Зосимы, исполненного духом фаворского, миропреображающего христианства, выступает в «Братьях Кара-

мазовых» отец Ферапонт. «Великий постник и молчальник» (14; 151), живущий в строгом отшельничестве, сурово глядящий на мир и людей, даже на монастырскую братию («Я-то от их хлеба уйду, не нуждаясь в нем вовсе, хотя бы и в лес, и там груздем проживу или ягодой, а они здесь не уйдут от своего хлеба, стало быть, черту связаны» — 14; 153), символизирует иной, жесткий, мироотрицающий выбор христианской души. Недаром так по сердцу пришелся этот герой Константину Леонтьеву и тот апеллировал к его образу, утверждая свое понимание христианства, в котором «страх Господень» противопоставлялся «самоуверенности деятельной любви»³¹.

Да, именно страх является плодом мистического опыта отца Ферапонта: «Бывает в нощи. Видишь сии два сука? В нощи же и се Христос руце ко мне простирает и руками теми ищет меня, явно вижу и трепещу. Страшно, о страшно!» (14; 154). Религиозный опыт Зосимы — иной, в его основе евангельское: «Заповедь новую даю вам: да любите друг друга» (Ин. 13:34).

Зосима и отец Ферапонт противоположны буквально во всем. Зосима до последнего дня своей жизни — посреди «народа Божия», в любовном служении ближним. Ферапонт мирян не принимает, а если те все же к нему прорываются, то бывает с ними «всегда почти груб» (14; 152). Зосима, даже совсем ослабев от болезни, любовно и радостно говорит с окружающими. В его устах оживает Божие Слово, идущее от сердца к сердцу; как священная нить, связует людей, просвещает, питает, поддерживает. Ферапонт уединяется и молчит, а когда заговаривает, то в речах его — лишь обличение и проклятие грешным, а не любовь. Суровый аскет настолько отъединился от всех, что даже «в церковь подолгу не являлся» (14; 301), к общему предстоянию и таинству, где «миром Господу помолимся», предпочитая одиночную молитву.

Противопоставляя правду Ферапонта и правду Зосимы, правду уединенного самоспасения и правду литургии (в переводе с греческого — «общее дело»), Достоевский выводит своих читателей к проблеме Церкви. Именно этим всеобъемлющим словом — «Церковь» — определил религиозное кредо писателя Владимир Соловьев в первой речи в память Достоевского. «Церковь как положительный общественный идеал должна была явиться центральной идеей нового романа или нового ряда романов, из которых написан только первый — “Братья Карамазовы”»³². По свидетельству Соловьева, «главную мысль, а отчасти и план своего нового произ-

ведения писатель передавал» ему «в кратких чертах летом 1878 г.» во время их совместной поездки в Оптину пустынь³³.

Вопрос о Церкви — центральная тема беседы в келье старца Зосимы. В речах Ивана, старца Зосимы, иеромонаха Паисия рождается образ совершенного, соборного единства людей, заменяющего несовершенные, относительные формы единства, звучит чаяние преобразования общества из «союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую Церковь» (14; 61). И эта тема, поставленная в центр разговора мирян и монашествующих, напрямую связывает Достоевского с теми представителями русской христианской мысли, которые требовали всецелого оцерковления жизни. Коль скоро история мыслится как работа спасения, коль скоро ее смысл состоит в преобразении по Христову закону всего уклада жизни людей, Церковь, как средоточие веры, надежды, любви, благодатной связи человечества с Богом, никак не может занимать в людском сообществе какое-то, пусть даже самое достойное и почетное место. Являя собой высшую форму единства, она должна вместить в себя все, совпасть со всем человеческим родом, перерождая его «в духе и истине» и устремляя к Царствию Божию.

В трактате «Церковь одна», написанном в 1840-х гг., и брошюрах «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» (1853–1858) Хомяков утверждал: Церковь в своей высшей, идеальной проекции, по тому заданию, которое дал ей Господь на земле, включает в себя все человечество как тело Христово. Она есть «проявление Духа Божьего в человечестве»³⁴, а значит, ветви ее живоносного древа должны протянуться во все концы земли. Подхватывая мысль Хомякова, Соловьев в «Философских началах цельного знания» (1877), «Критике отвлеченных начал» (1877–1880), «Чтениях о богочеловечестве» (1878–1881) заговорил о Церкви как богочеловеческом организме, «духовном теле» соборного человечества, той форме, через которую совершается в истории духовное взросление рода людского, его обожение. А ученик Федорова Н.П. Петерсон в статье «Чем должна быть народная школа?», перелагая мысль своего учителя, выдвигал образ Церкви как становящегося Царствия Божия, средоточия всечеловеческого и всемирного братства.

Достоевский в своем понимании Церкви идет в том же направлении. В споре, протекающем в келье старца Зосимы, критикуется представление о Церкви как о необходимой, но вовсе не абсолютной

составляющей общественной жизни людей, взгляд на нее как на институт, как на учреждение, которому «отводится в государстве <...> как бы некоторый лишь угол, да и то под надзором» (15; 58). Этот взгляд видится Достоевскому принадлежностью секулярного общества, строго разделяющего сферы и планы жизни на область сакрального и область земного и прилагающего максимальные усилия к тому, чтобы вторая все более и более теснила первую, а в конечном итоге и вытеснила ее сначала на задворки истории, а потом и вовсе из бытия.

Писатель слишком хорошо сознавал: углубляющийся разрыв между храмовым и внехрамовым, что стал отличительной чертой секулярной цивилизации Нового времени, «цивилизации без христианского религиозного *просвещения*»³⁵, поклонившейся богу сытости и комфорта, утратившей высшее измерение бытия, чреват уничтожением Церкви и концом христианства. Когда христианский идеал перестает одушевлять собой жизнь, тогда теряет силу и Церковь, перестающая исполнять свое назначение в мире, которому уже не нужен Христос. В конце концов она попросту исчезает, «уступив науке, духу времени и цивилизации» (15; 58), на радость «князю века сего», цепко держащему мир в тисках относительного, смертного, страдальческого существования.

Требование обращения государства и общества в Церковь, преобразования социума на Христовых, евангельских началах Достоевский выдвигал не только против секулярных тенденций в культуре и жизни, но и против, условно говоря, «леонтьевской» тенденции внутри самого христианства — стремления разделять храмовое и внехрамовое, Церковь и мир, руководствуясь не стремлением «избавиться от Бога и от закона, исходящего от Него, чтобы совсем уж больше не стесняться»³⁶, как это делает безбожная, обоготворившая Ваала цивилизация, а вполне благочестивыми соображениями, согласно которым «Церковь есть царство не от мира сего» (15; 57) и в дела падшей и обреченной огню земли ей мешаться негоже. И здесь писатель снова перекликается со своими предшественниками и современниками. Выше уже приводились цитаты из «Выбранных мест из переписки с друзьями», где Гоголь подчеркивал: Церковь создана «для жизни» и должна быть введена «в нашу жизнь»³⁷. А вот что говорил и писал Соловьев во втором чтении по философии религии, содержащем рассуждения о Церкви, прямо перекликающиеся с тем, что позднее зазвучало

у Достоевского в сцене спора в монастыре: «Все мирские власти и начала, все силы общества и отдельного человека должны быть подчинены началу религиозному, <...> царство Божие, представляемое на земле духовным обществом — Церковью, должно обладать царством мира сего. Если Христос сказал: “Царство Мое не от мира сего”, то именно потому, что оно не от мира сего, а выше мира, мир и должен быть подчинен ему, ибо Христос же сказал: “Я победил мир”»³⁸.

В «Братьях Карамазовых» старец Паисий так возражает на предложение о Церкви вне мира, устранившее ее из истории столь же ловко и с такими же катастрофическими последствиями, как и секуляризм: «Недостойнейшая игра слов для духовного лица! <...> Если не от мира сего, то, стало быть, и не может быть на земле ее вовсе. В святом Евангелии слова “не от мира сего” не в том смысле употреблены. <...> Господь наш Иисус Христос именно приходил установить Церковь на земле. Царство небесное, разумеется, не от мира сего, а в небе, но в него входят не иначе как чрез Церковь, которая основана и установлена на земле. <...> Церковь же есть воистину царство и определена царствовать и в конце своем должна явиться как царство на всей земле несомненно — на что имеем обетование...» (14; 57).

Произнеся эти слова, старец Паисий «вдруг умолк, как бы сдержав себя» (14; 57). Однако не подлежит никакому сомнению, что если бы он продолжил свою горячую речь, то указал бы собравшимся на двадцатую главу Откровения, где содержится пророчество о «миллениуме», «тысячелетнем царстве Христовом», — оно воцаряется на земле в завершительный период истории, после крушения Великого Вавилона, после падения антихриста, обольщавшего и свращавшего племена и народы, после того как «ангел, сходящий с неба», сковывает наконец сатану и заключает его в бездну на тысячу лет.

В трактовке идеи «миллениума», по поводу которой в христианстве в разные века велись ожесточенные споры, несколько не утихнувшие и ко времени Достоевского, писатель примыкает к той духовной традиции, что вела свое начало от раннехристианских апологетов — св. Папия Иерапольского, Иустина Мученика, Иринея Лионского, а в средние века была представлена аббатом Иоахимом Флорским с его учением о завершительной эпохе Святого Духа, к которой устремлена история человечества. Царствие Божие

на земле понималось здесь «как состояние райского блаженства и совершенства, как невозмутимое пребывание со Христом всей общины святых, в которой прекратятся все бедствия и лишения, уничтожится даже возможность греха и будет восстановлена полнейшая гармония между человечеством и всей обновленной и прославленной природой»³⁹. При этом Царство Божие на земле вовсе не замещало Иерусалима Небесного, того «нового неба и новой земли», о которых пророчествует завершительная, 21 глава Откровения («И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали» — Откр. 21:1). Оно служило своего рода связующим звеном «между временным и вечным, между землей и небом», приуготовляя всю тварь к «переходу от временной к вечной жизни»⁴⁰.

Подобную экзегезу тысячелетнего царствия — как благой, совершенной эпохи внутри истории, своего рода этапа на пути обожения (в миллениуме преображаются только земля и человек, в Иерусалиме Небесном — все мироздание), моста между сущим и должным — встречаем у Достоевского и в подготовительных материалах к «Бесам»⁴¹, и в «Дневнике писателя»: вспомним главку «Утопическое понимание истории» (июнь 1876) или главку «Не всегда война бич, иногда и спасение» (апрель 1877 г.), где возникает образ человечества, восполнившегося «мировым общением народов до всеобщего единства» и в «братском единении» «осеменяющего собою счастливую землю» (25; 100), или январский выпуск «Дневника писателя» за 1881 г., где Достоевский выводит формулу «русского социализма», одушевляемого идеалом «всесветного единения во имя Христова» (27; 19).

Защищаемая старцем Паисием и старцем Зосимой мысль об обращении человеческого сообщества в Церковь лежит в русле той же миллениаристской идеи. Главный вопрос, который решают спорящие в монастыре, обозначен еще в подготовительных материалах к роману: «Кончилась ли Церковь как общество Христово на земле, достигла ли идеала и последней своей формы или идет, развиваясь сообразно с своей божественной целью?» (15; 209). При этом свободно мыслящий и просвещенный Миусов ужасается от самой перспективы такой трансформации человеческого обществения, когда, будучи преображено изнутри, оно составит вселенскую и нераздельную Церковь. А ретроградные с его точки зрения старцы, да еще почему-то Иван, который, по его собственному

признанию, «не совсем шутил» (14; 65), отстаивают необходимость такой трансформации, видя в ней путь к осуществлению «святого, вековечного и незыблемого предназначения» Церкви (14; 58). «Сие и буди, буди, хотя бы и в конце веков, ибо лишь сему предназначено совершиться!» (14; 61) — заключает старец Зосима. «В конце веков» — это и значит в миллениуме. В финале времен Церковь призвана расширяться на весь мир, обнимая его собою и преображая в Царствие Божие.

В 1883 г., уже после смерти Достоевского, Соловьев опубликует в газете «Русь» заметку в защиту Достоевского от обвинений в «новом христианстве», выдвинутых против него Леонтьевым. Отвечая на упреки Леонтьева, утверждавшего, по словам Соловьева, что «торжество и прославление Церкви должно совершиться на том свете, а Достоевский верил во всеобщую гармонию здесь, на земле», философ подчеркивал: «безусловной границы между “здесь” и “там” в Церкви не полагается»⁴². И «всеобщая гармония», которую проповедует Достоевский, есть не «утилитарное благоденствие людей на теперешней земле, а именно начало той новой земли, в которой правда живет»⁴³. Его гармония, сопряженная с «окончательным торжеством Церкви», не что иное как ступенька к Иерусалиму Небесному, где «по слову апостола — Бог будет все во всем»⁴⁴.

Почему и Гоголь, и Хомяков, и братья Аксаковы, и Соловьев, и Федоров, и Достоевский считали высшей формой общественного союза именно Церковь, указывая на то, что с этим идеалом «духовного или священного общества»⁴⁵ не может равняться ни один из идеалов общественного устройства? Все они были едины в ответе: Церковь несет в себе высший, *соборный* принцип организации, при котором невозможно ни индивидуалистическое обособление личности («лучиночки» (20; 191) западной цивилизации⁴⁶), ни, напротив, ее подавление торжествующим целым (деспотии Востока, коммунистический коллективизм, «муравейник» Великого инквизитора). В соборном организме, своего рода «духовном хоре», — пояснял К. С. Аксаков, — «утоляется яд личного эгоизма», и человек получает возможность «*найти себя* и слышать себя *не в себе*, а в общем союзе и согласии, в общей жизни и в общей любви», в союзе, «невидимый центр которого — в Боге»⁴⁷.

Федоров прямо возводил принцип соборности, полагаемый в

основу совершенного человеческого многоединства, к тайне Троичного бытия. В нерасторжимом, родственном, питаемом любовью единстве ипостасей Троицы — «единстве без слияния, различии без розни»⁴⁸ — раскрывается, по его убеждению, тот идеальный тип связи личностей, который должен стать основой христианского социума. Как писал Достоевскому ученик философа Петерсон, заповедь соединения всех по образу и подобию Троицы была дана Спасителем в Его Первосвященнической молитве: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе; так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21). И Церковь, стоящая на соборности, призвана воплотить эту заповедь во всем человечестве, превращающемся во всемирное братство.

Русские религиозные мыслители не раз противопоставляли христианскую соборность как подлинную основу братства людей и те идеалы братского устройства, которые были вознесены на знамена Великой французской революции, провозгласившей лозунг: «Liberté, égalité, fraternité ou la mort». Высокие слова этого лозунга, подчеркивали они, «так и остались пустыми словами»⁴⁹. Ибо нельзя достигнуть братства насилием и кровью, нельзя и осуществить его с наличным, греховным, самостным человеком, в природе которого заложен животный, слепой эгоизм⁵⁰. Преодоление этого эгоизма возможно лишь в христианстве, в этике всеотдайной, жертвенной любви к ближнему, в основе которой — величайшая, спасительная жертва, принесенная за мир и людей Богом-Словом.

В подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» Достоевский устами Зосимы предупреждает: «Революция, кроме конца любви, ни к чему не приводила» (15; 204); «Матерьялизму же нет пределов, и дойдете до утонченностей тиранства и до поядения друг друга» (15; 254). Такова, по убеждению писателя, перспектива секулярной истории, земного пути человечества, закрывшего для себя небо и тем обрекшего себя на дурную бесконечность «взаимного истребления». Церковь открывает перспективу истории как восхождения от бытия к благобытию, преодоления межчеловеческой розни, связуя обособленных индивидуумов высшим Божественным законом любви.

Общество, ставшее Церковью, принявшее для себя единственным законом жизни любовь, противопоставляется в сцене спора в монастыре государству, основанному на внешнем, формальном законе. Это противопоставление в русской религиозной мысли к

концу 1870-х годов стало почти общим местом. Тютчев в статьях «Россия и Революция» (1848) и «Папство и римский вопрос» (1849), Хомяков в своих французских брошюрах, Иван Аксаков в публицистике «Дня» и «Москвы», Соловьев в «Философских началах цельного знания» связывают государство с рационализмом. «Государство основывается на формальном, отвлеченном, так сказать, головном, принципе — принципе права или закона, который есть не что иное, как практическое выражение логического начала»⁵¹. Церковь, в отличие от государства, защищает не интересы сухого рассудка, а «интересы сердца»⁵². В ней действует не закон, а благодать, не право, а совесть. Рационализм, на котором строится государство, — крайний плод развития автономного человеческого разума; в Церкви действует Божественный Логос, живет и правит Дух Божий⁵³. Государство берет человека таким, каков он есть, и именно с таким человеком строит историю, — Церковь открывает ему перспективу преображения, а это преображение как раз и становится залогом благого исхода исторического и, шире, мирового процесса⁵⁴.

В сцене спора в монастыре, равно как и в подготовительных к ней набросках, позиция Достоевского обозначена со всей определенностью: государство, высшая форма устройства, выдвинутая человечеством, опирающимся лишь на свои силы, безнадежно проигрывает Церкви, установленной на земле Христом. Да, государство стремится сдерживать деструктивные инстинкты в природе человека, но погасить их оно неспособно. Оно может насильственно ограничить эгоизм личности, принудив людей при помощи юридического закона служить благу друг друга, но самого эгоизма уничтожить не в состоянии. Оно устанавливает под страхом наказания между враждующими сторонами видимость мира, но к искомому братству ни на шаг не приближает. Еще в «Зимних заметках о летних впечатлениях» Достоевский объяснял: если «не имеется натуры, способной к братству, натуры, верующей в братство, которую само собою тянет на братство» (5; 81), никакое братство в обществе не наступит. И в подготовительных материалах к роману он вновь повторяет: «Нет братьев, не будет братства» (15; 245), перекликаясь со своими сподвижниками в мысли и духе, подчеркивавшими, что «пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе

и все определить собою, — не обращена»⁵⁵, идеал социальной гармонии пребудет наивной и благодушной утопией.

На страницах «Братьев Карамазовых» Достоевский воспроизводит и общее для русских христианских мыслителей неприятие католической церковной модели. И Хомяков, и Тютчев, и Аксаков, и Соловьев выступали против перенесения организационной структуры государства на Церковь, против того, чтобы жесткая иерархичность, внешний, формальный закон, закон «от людей», вторгались в ту священную сферу, где должно быть лишь внутреннее единство, свободное братство верующих в духе христианской любви, равенство всех перед Богом и ответственность перед лицом высшей, Божественной правды. Римская Церковь утвердила себя как «мирскую внешнюю силу»⁵⁶, «закон чисто внешний и, следовательно, рассудочный», заступил в ней «место закона нравственного и живого»⁵⁷ — в результате «государство земное заняло место Церкви Христовой»⁵⁸. Произошла подмена церковного идеала: вместо «нового неба и новой земли» — образ языческого «земного владычества», вместо вселенской Божественной цели — цели «человеческие, слишком человеческие». Истинное же отношение Церкви и государства — в другом. Церковь должна не растворяться в государстве, а перерождать его изнутри, не обмирщаться в нем, а его оцерковлять. «Духовное общество — Церковь — должно подчинить себе общество мирское, возвышая его до себя, одухотворяя его, делая мирской элемент своим орудием и посредством — своим телом»⁵⁹.

Против тенденции *панэтатизма*, одним из проявлений которого и стало огосударствление, формализация римско-католической церкви, русская христианская мысль выдвигала идеал *всецерковности*, полагая *оцерковление государства* одним из этапов всеобщего *оцерковления жизни* (по чеканной формуле Федорова: не храмовое должно профанироваться при переходе в светское, а «площадное должно возвыситься до храмового»⁶⁰). Пути этого оцерковления пытался наметить Гоголь в «Выбранных местах из переписки с друзьями», призывая каждого служить России «не так, как бы служил он в прежней России, но в другом небесном государстве, главой которого уже Сам Христос»⁶¹. Мечту о том, что Россия, соединяя под своим крылом славяно-православные народы, явит в своей государственной жизни образ высшего, благого единства, скрепленного духом веры и любви, выражали славянофилы и пере-

кликавшийся с ними Тютчев. Идеал «свободной теократии», когда Церковь дает государству «абсолютное содержание или высшую цель»⁶², проповедовал молодой Владимир Соловьев. И Достоевский с ними полностью совпадал, отдавая своим героям собственные надежды на то, что государство, учреждение земное, языческое, в христианском ходе истории преобразится в Церковь⁶³, водительствующую верующих к Царствию Божию: «надо, чтобы не Церковь перерождалась в государство, как из низшего в высший тип, а, напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь Церковью и ничем иным более» (14; 58).

Пока я говорила лишь о том, как идея Церкви, совершенного людского союза, выражается в *речах* персонажей романа. Такая форма подачи идеи недалеко от философско-публицистической: только в отличие от более привычной для философии Нового времени монологической манеры высказывания Достоевский использует здесь диалог. Однако в романе есть и образ общества, ставшего Церковью, подобно тому как тема мира и монастыря звучит не только в проповеди старца Зосимы, но и организует художественное пространство романа: город Скотопригоньевск («мир сей») и монастырь, из которого выходит Алеша, чтобы начать свой подвиг среди людей.

Вспомним финал «Братьев Карамазовых», где у Илюшина камушка собираются двенадцать мальчиков вместе с Алешей и звучит его вдохновенное слово о вечной памяти умершему Илюшечке, о любовном единстве их, ныне живущих, и грядущем воскресении всех. Исследователи творчества Достоевского не раз говорили о том, что образ Алеши и двенадцати мальчиков имеет отчетливую евангельскую основу в образе Христа и двенадцати апостолов. Если продолжить эту ассоциацию, то станет ясно, что речь у камня имеет своим первообразом проповедь Христа после Тайной вечери, на которой были произнесены слова: «Заповедь новую даю вам — да любите друг друга» (Ин. 13:34) и Первосвященническая молитва с ее «Да будут все едино...», а также финальную сцену Евангелия от Матфея — отправление апостолов на проповедь, когда прозвучало знаменитое «Шедше, научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19)⁶⁴. Оба эти эпизода, согласно святоотеческой экзегетической традиции, предваряют основание Церкви Христовой в день Пятидесятницы, когда апостолы «исполнились все Духа Святого и начали говорить на иных языках,

как Дух давал им провещавать» (Деян. 2:4). И если рассматривать эти эпизоды в свете представления о Церкви как «общественном идеале», выдвинутого русской христианской мыслью XIX века, то станет очевидным: в них как раз и выражено такое назначение Церкви — стать основой всечеловеческого и всемирного братства, вести род человеческий к Царствию Божию, сущность которого в бесконечной любви и неиссякающей жизни.

Сцена у камня воспроизводит ситуацию основания Христом Церкви — «на камени» любви и памяти к умершему Илюшечке воздвигается «малая Церковь», соединяющая мальчиков, чтобы идти «вечно так, всю жизнь рука в руку» (15; 197). И как из соединенной вокруг Христа общины апостолов вышло все христианство, исповедники которого разошлись по лицу земли, неся Христову веру всем языкам, так и из общины мальчиков и Алеши в будущем должен разрастись заповеданный в Евангелии организм всечеловеческого и всемирного братства. «Сие и буди, буди!» (14; 58) — прозвучало в свое время в монастыре из уст иеромонаха Паисия, а затем и самого старца Зосимы. Вспомним, что Алеша тогда не принимал участия в разговоре, но слушал не только со вниманием, но и с глубоким волнением⁶⁵. И вот теперь горчичное зерно, упавшее в келье старца Зосимы на добрую почву, принесло свой спасительный плод.

Церковь собирает в совершенное многоединство не только живущих. Еще Хомяков в трактате «Церковь одна» писал, что она обнимает собой и умерших, и тех, кто еще только должен прийти в этот мир, ибо совершенная соборность есть та, в которой имеют часть все, вплоть до праотца Адама. Да, в лоне Церкви цепь любви связует потомков и предков, между живыми и усопшими протягиваются нити сердечной памяти, «взаимной молитвы»⁶⁶, но во всей своей целокупности соборное единство человечества раскроется лишь по воскресении, ибо «совершение Церкви» напрямую связано с «совершением всех ее членов», с будущим их преображенным восстанием в «теле духовном»⁶⁷.

Позднее Соловьев, продолжая мысль Хомякова, уподобит «теперешнее земное существование Церкви <...> телу Иисуса во время Его земной жизни (до воскресения), — телу, хотя и являвшему в частных случаях чудесные свойства (каковые и Церкви теперь присущи), но вообще телу смертному, материальному, не свободному от всех немощей и страданий плоти»⁶⁸. Истекая из Божественного

источника, будучи сопричастна вечности и бессмертию, Церковь одновременно пребывает в эмпирическом мире, ввергнутом во власть смерти и времени. И лишь во всеобщем воскресении, охватив собой все восстановленное человечество, обретет она чаемую полноту, подобно тому «как в Христе все немощное и земное» было «поглощено в воскресении духовного тела»⁶⁹.

Мало того. Создатель концепции всеединства, Соловьев расширял Церковь и на природу, полагая, что в вершинной точке развития соборное единство Церкви обнимет собой все бытие. Вот как рассуждал он об этом в двух завершающих чтениях по философии религии, на которых, кстати, присутствовал и Достоевский: «...Тело Христово, являющееся сперва как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме; потому что и остальная природа, по словам апостола, с надеждою ожидает откровения сынов Божиих»⁷⁰. В нынешнем эмпирическом мире, подвластном действию природных законов, всеединство существует только потенциально и утвердится во всей полноте лишь по завершении космического и исторического процесса. «Как человечество <...> есть тело Божие, так природный мир должен сделаться телом человеческим. В конце мирового процесса весь мир должен сделаться взаимностью духовного организма, как этот организм есть обнаружение Божие. Все существующее будет проникнуто Божественным началом. Бог, по выражению апостола, будет все во всем, и ни один элемент не останется вне Божественного организма»⁷¹.

И вот перед нами кульминационная сцена «Братьев Карамазовых» — видение Каны Галилейской: «Но что это, что это? Почему раздвигается комната... Ах да.. ведь это брак, свадьба... да, конечно. Вот и гости, вот и молодые сидят, и веселая толпа и... где же премудрый архитриклин? Но кто это? Кто? Опять раздвинулась комната... Кто встает там из-за большого стола? Как... И он здесь? Да ведь он во гробе... Но он и здесь... встал, увидел меня, идет сюда... Господи!..

Да, к нему, к нему подошел он, сухенький старичок, с мелкими морщинками на лице, радостный и тихо смеющийся. Гроба уж нет, и он в той же одежде, как и вчера сидел с ними, когда собрались к нему гости. Лицо все открытое, глаза сияют. Как же это, он, стало

быть, тоже на пире. Тоже званый на брак в Кане Галилейской...

— Тоже, милый, тоже зван, зван и призван, — раздается над ним тихий голос. — Зачем сюда схоронился, что не видать тебя... пойдём и ты к нам.

Голос его, голос старца Зосимы... Да и как же не он, коли зовет? Старец приподнял Алешу рукой, тот поднялся с колен.

— Веселимся, — продолжает сухенький старичек, — пьем вино новое, вино радости новой, великой; видишь сколько гостей? <...> А видишь ли солнце наше, видишь ли ты Его?

— Боюсь... не смею глядеть... — прошептал Алеша.

— Не бойся Его. Страшен величием пред нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей, новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков» (14; 327).

Так является Алеше Карамазову образ чаемого Царствия Божия, «нового неба и новой земли», где все воскреснут и все обрящут друг друга и Господь вечно пребудет с людьми. И этот образ имеет непосредственное отношение к тому вопросу, который задают старцу Зосиме спорящие в монастыре: «Кончилась ли Церковь как общество Христово на земле, достигла ли идеала и последней своей формы или идет, развиваясь сообразно с своей божественной целью?» (15; 209). Ибо в Алешинем видении запечатлено то высшее, совершенное состояние мира, к которому и ведет Церковь человечество через историю и с которым, в конечном итоге, совпадает сама.

В финале романа в образе Алеши и мальчиков, собравшихся у Илюшина камушка и клянущихся идти «вечно так, всю жизнь рука в руку» (15; 197), мы видим основание Церкви Христовой: она начинается с малой общины апостолов, чтобы потом охватить весь мир. Видение Каны Галилейской, где течет «вино радости новой великой» и Христос «новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков» (14; 327), — это именно «совершение Церкви», соединяющей все человечество и всю природу (образ нового вина — как преображенного природного естества. — А.Г.) неслиянно-нераздельным союзом любви.

Бог, человек и природа

«Есть ли такой закон природы, чтобы любить человечество? Это закон Божий. Закона природы такого нет, правда ли?» (15; 207). Черновая запись из набросков спора в монастыре обозначает одну из важнейших сторон христианского миропонимания, ставшую в 1870-е годы в центр религиозно-философской рефлексии современников Достоевского Н. Ф. Федорова и В. С. Соловьева, с мыслью которых писатель соприкасался в период работы над своим последним романом. Речь идет о коренной противоположности нынешнего послегрехопадного, смертного бытия и бытия обновленного, избавленного от жала греха и смерти; о двух законах или принципах существования: природном и сверхприродном и о путях восхождения от первого ко второму.

В природе правит бал смерть, торжествует закон пожирания, «взаимного стеснения и вытеснения»⁷², развитие идет через борьбу и смену особей. «Хаос разрозненных элементов», «косность и непроницаемость вещества», «взаимное отчуждение всего существующего»⁷³ — вот что встречаем мы в «злой жизни» природы. Слепая, смертоносная сила, одерживающая бытие, проявляется многолико: в космических и земных катастрофах, в голоде и болезнях, наконец, в том роковом смертном финале, от которого не избавлен никто и ничто в этом мире: умирают не только люди, животные, травы и птицы — высыхают реки, мелеют моря, рушатся даже планеты, остывают и самые яркие звезды...

Христос приходит с благой вестью об ином, совершенном порядке творения: на место смерти Он ставит бессмертие и жизнь бесконечную, на место пожирания и борьбы — соборное бытие твари, питаемое духом любви. Центр Его проповеди — идея всецелого преображения: человека, природы, Вселенной. Своей Крестной смертью, искупающей грех Адама, Своим Воскресением, попирающим всесилие законов природы («Смерть, где твое жало? Ад, где твоя победа?»), Он открывает бытию двери вечности. С момента Боговоплощения и Воскресения Спасителя история земли и универсума становится мистерией преображения, движением к благобытию. И в центре этого восходящего движения стоит человек. Существо, созданное по образу и подобию Божию, одаренное сознанием, нравственным чувством и даром творчества. Возлюбленное создание Господа, вознесенное превыше всех тварей, которому Он

вверил землю на любовное возделывание, хранение, обладание. Блудный сын Небесного Отца, поддавшийся искушающему голосу своеволия и отпавший от Того, Кто дал ему жизнь, увлекая за собой в смерть всю природу. И, наконец, «наследник Божий» (Гал. 4:8), царственное положение которого в бытии восстановил Христос. После спасительного Воскресения искупленный Христом человек призван осуществить данную ему при сотворении роль быть «естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность, — устройтелем и организатором вселенной»⁷⁴. Он — соратник Творца «в труде восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения»⁷⁵, водитель всей твари к Царствию Божию.

И Федоров, и Соловьев предлагают опыт целостной христианской антропологии, своего рода развернутый комментарий к слову свт. Василия Великого: «Бог вочеловечился, чтобы мы обожились». На этой почве и происходит их пересечение с автором «Братьев Карамазовых». Можно говорить об общей религиозно-философской платформе, на которой во второй половине 1870-х годов стояли Федоров, Соловьев, Достоевский, при том, разумеется, что миропонимание каждого выстраивалось со своими индивидуальными акцентами, со своим «лица необщим выраженьем». Эту платформу четко обозначил Соловьев в третьем чтении о Богочеловечестве: «...Религиозное развитие есть процесс положительный и объективный, это есть реальное взаимодействие Бога и человека — процесс богочеловеческий»⁷⁶. Построения философа «всеобщего дела», сочинения Соловьева, размышления Достоевского проникнуты идеей христианского синергизма, сотрудничества Божественной и человеческой воли в деле спасения. И не случайно, тремя годами спустя, в «Трех речах в память Достоевского» Соловьев будет рассматривать творчество писателя в перспективе понимания христианства как «общего дела», будет стремиться показать Достоевского как своего рода апостола совершеннолетней веры, пророка богочеловечества: «Достоевский верил и проповедовал христианство живое и деятельное, вселенскую Церковь, всемирное православное дело. Он говорил не о том только, что есть, а о том, что должно быть. Он говорил о вселенской православной Церкви не только как о божественном учреждении, неизменно пребывающем, но и как о задаче всечеловеческого и всесветного соединения во имя Хри-

ство и в духе Христовом — в духе любви и милосердия, подвига и самопожертвования»⁷⁷.

В творчестве Достоевского — вся палитра темы «Бог, человек и природа». Писатель не менее остро, чем его современники, чувствовал хаотическую, смертную изнанку творенья, искаженного катастрофой грехопадения. Обнаженно и жестко, без щадящих читательскую душу прикрас, является в исповедах его персонажей «темная, наглая и бессмысленно-вечная сила, которой все подчинено» (8; 339). Чего стоит один только образ природы в «необходимом объяснении» Ипполита Терентьева, где «природа мерещится» «в виде какого-то огромного, неумолимого и немного зверя или, вернее, гораздо вернее сказать, какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила и поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное существо» (8; 339). Достоевский предельно сгущает здесь краски, переходит все границы и меры — смертный природный закон является обреченному умереть Ипполиту во всем своем отталкивающем, отвратительно-безжалостном качестве.

В «Братьях Карамазовых» этот неумолимый закон обнаруживает себя не менее впечатляюще — в раннем тлении тела Зосимы, который «естество предупредил» (14; 300). Является безобразие и бесславие возлюбленного творения Божия, жестоко казнимого смертью, злое торжество косной силы природы над телом, призванным к просветлению и преображению, богоданным сосудом души и духа. И сердце Алеши бунтует против бессмысленного ругательства над человеком «слепых, немых, безжалостных законов естественных» (14; 307). Юноша мучит себя неотступными, раздирающими вопросами: «...Зачем же объявилось бесславие, зачем попустился позор, зачем это поспешное тление, “предупредившее” естество, как говорили злобные монахи?» (14; 307).

«Мое необходимое объяснение» умирающего Ипполита Терентьева (чувствует себя «выкидышем» на «пиру жизни»), исповедь самоубийцы-материалиста, бросающего вызов бытию: «какое право имела эта природа» сотворить его «сознающим, стало быть страдающим», заставив жить с пониманием того, что «завтра же все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечество — обратимся в ничто, в прежний хаос» (23; 146, 147), — развитие темы, не раз звучавшей в русской литературе до Достоевского, продолжавшей звучать и после него. Достаточно

вспомнить лермонтовское «Страшно подумать, что настанет день, когда я не смогу сказать: я! При этой мысли весь мир есть не что иное, как ком грязи»⁷⁸, тютчевское «Откуда, как разлад возник? И почему же в общем хоре Душа не то поет, что море, И ропщет мыслящий тростник?» или стихотворение в прозе И. С. Тургенева «Природа» (1879), где герой жалко лепечет перед лицом «нашей общей матери» о «добре... разуме... справедливости...», слыша в ответ жестко-равнодушное: «Я не ведаю ни добра, ни зла... Разум мне не закон — и что такое справедливость? Я тебе дала жизнь — я ее отниму и дам другим, червям или людям... мне все равно... А ты пока защищайся — и не мешай мне!» Такова художественная иллюстрация непреложного факта: человек — единственное существо в бытии, которое сознает свою смертность. И это сознание — неиссякающий исток дисгармонии. Оно делает изначально утопичными надежды на возможность достижения «рая на земле», коль скоро эта земля останется под гнетом «всесильных, вечных и мертвых законов природы» (23; 147). Для Достоевского существование смерти — главный аргумент в полемике и с утопическим социализмом, и с неоязыческим укладом потребительской цивилизации. Идеал справедливого социального устройства, выдвинутый первым, равно как и идеал сытости и комфорта, провозглашенный вторым (в «Братьях Карамазовых» именно этот идеал уготовляет для людей, жалких, слабосильных бунтовщиков, старик инквизитор), разбивается о смертную реальность мира, вынести которую человек, обладающий тяжким даром «все сознавать» («Я создан с сознанием и эту природу *сознал*» — 23; 146), не может без сумасшествия.

Федоров и Соловьев обращали внимание и на другое: «злая жизнь» природы, выражающаяся в розни и борьбе особей, в полной мере проявляет себя и в надприродном бытии. Разлад в межчеловеческих отношениях — одно из проявлений универсального закона «поглощения и вражды»⁷⁹, на котором основан природный порядок существования. «По природе люди чужды и враждебны друг другу. Природное человечество никак не представляет собою братства»⁸⁰, — подчеркивает в «Чтениях о богочеловечестве» Соловьев. А ученик Федорова Петерсон в статье, посланной Достоевскому, проводит излюбленную мысль своего учителя: небратство и рознь — явления не только нравственного, но и физического, материального порядка, корень розни и эгоизма —

в несовершенном, смертном естестве человека, и без преображения этого естества никакая гармония невозможна. Секулярные проекты гармонизации общества, которые предлагает тот же социализм, обречены изначально, ибо строят свое хрустальное здание на гнилом, смертном фундаменте, не ставят задачи онтологического восхождения человека и мира, преображения человечества в Богочеловечество и материи в Богоматерию.

Достоевский еще в записи у гроба первой жены от 16 апреля 1864 г. выразил понимание глубочайшего разрыва между требованиями христианской нравственности (евангельская норма отношений по-настоящему осуществима лишь в совершенном человечестве) и законами земной, несовершенной реальности: «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует» (20; 172). Там же была высказана идея «перерождения», преображения человека «в другую натуру», его физической метаморфозы, в результате которой он обретает способность ко всецелой любви и слиянию с другими «я» «в общем Синтезе» (20; 173, 174). А двумя годами ранее в «Зимних заметках о летних впечатлениях», критикуя формулу Великой французской революции «свобода — равенство — братство», Достоевский писал о противоречащем этой формуле всеобщем небратстве людей, о силе эгоистического, разъединяющего закона в самой натуре смертного, самостного существа: «Чтобы сделать рагу из зайца, надо прежде всего зайца. Но зайца не имеется, то есть не имеется природы, способной к братству, природы, верующей в братство, которую само собою тянет на братство» (5; 81). Понимание того, что рай невозможен «с недоделанными людьми» (25; 47), неоднократно будет звучать впоследствии в «Дневнике писателя». А в «Братьях Карамазовых», развивая вопрос о небратстве (параллельно Федорову, работающему в это время над исследованием «причин небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира»), Достоевский рисует картину розни, захватывающей человеческое существование на всех его уровнях. Рознь господствует в людских отношениях (Катерина Ивановна — Дмитрий — Иван), проникает в святая святых человека — в семейство (Федор Павлович Карамазов — Дмитрий — Иван — Смердяков), поднимает голову даже в монастыре (Ферапонт и «злобные монахи», злорадствующие по поводу «провонявшего» старца Зосимы), определяет отношения господ и

слуг (Зосима — денщик), пышным цветом цветет на юридической ниве (допрос и суд над Митей)... «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!» (14; 129) — в такую разящую формулу отливается понимание: небратское состояние мира — калька того природного порядка существования, который воцарился в бытии с грехопадением человека.

Эту формулу небратства выводит Иван, который еще недавно в келье у старца горячо отстаивал идею обращения общества в Церковь и подчеркивал, что нравственность невозможна без веры, что если уничтожить «в человечестве веру в бессмертие», то в нем немедленно иссякнет любовь и «ничего уже не будет безнравственного, все будет позволено, даже антропофагия» (14; 65). И вот теперь этот самый Иван с искривившимся злобой лицом выстреливает свой приговор: закон взаимного поядения — норма для человечества, и никуда ему от этой нормы не деться.

Во время беседы в монастыре старец Зосима так реагирует на убеждения Ивана «о последствиях иссякновения у людей веры в бессмертие души их»: «Блаженны вы, коли так веруете, или уже очень несчастны! <...> Потому что, по всей вероятности, не веруете сами ни в бессмертие вашей души, ни даже в то, что написали о Церкви и церковном вопросе» (14; 65). Это заветная мысль самого Достоевского, сопровождавшая писателя на протяжении всего его зрелого творчества, начиная с «Записок из Мертвого дома», «Униженных и оскорбленных», «Зимних заметок о летних впечатлениях» и «Записок из подполья». Существование человека на этой земле не станет для него адом только в том случае, если в его душе будет жить «ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим» (14; 290), если будет гореть в ней пламень веры Христовой. Ибо человек есть существо не только природное, но и сверхприродное, одной своей частью связан он с миром бессознательно живущей природы, а другой — «с другими мирами и с вечностью». Будучи подвластен смертному, вытесняющему закону, который царствует не только в его членах, но и в душе, рождая в ней противобратские, злые порывы, он в своем сознании и совести (сверхприродный, божественный дар!) отрицает природный закон, рвется к бессмертию и совершенству, к иному, вечному бытию, где не будет уже смерти и розни, а «все будем — лица, не переставая сливаться со всем», где «все себя тогда почувствует и познает навечно» (20; 174).

«Если, таким образом, осуществление правды невозможно на почве данных природных условий — в царстве природы, то оно возможно лишь в царстве благодати, т. е. на основании нравственного начала, как безусловного или божественного»⁸¹. Так завершает Соловьев рассуждение о «природном человечестве», в котором во всю силу проявляется закон падшего естества. Та же логика мысли в статье Петерсона «Чем должна быть народная школа?», с которой Достоевский познакомился в конце 1877 г. Человек хотя и живет в природе, постоянно чувствует «отвращение к порядку, основанному на законе борьбы и поглощения»⁸², и это свидетельствует о том, что он выше этого порядка, причастен не только ему, что в душе его живет и другой, совершенный, соборный образ бытия, явленный в Пресвятой Троице, надежда на избавление мира из-под власти смертности и слепоты. Достоевский в «Братьях Карамазовых» приходит к аналогичному выводу. Ведь и бунт Алеши преодолевается окончательно только тогда, когда открывается герою видение Каны Галилейской. Падшему, смертному лику природы противостоит здесь другой, вечный, преображенный ее лик. Вода, в вино претворенная, символизирует обоженное естество, в котором действует новый — Божий закон, закон всеединства или «всемирной сизигии», если воспользоваться определением Соловьева⁸³. Алеша видит свершившимся главное христианское чаяние — «воскресения мертвых и жизни будущего века». Ему является воскресший Зосима, как бы символически предстательствуя за всех умерших, которым еще надлежит восстать в силе и славе.

Всеобщее воскресение, неразрывно сопряженное со всецелым преображением бытия, — вот что для Достоевского стояло в центре христианского благовестия. Его творчество — художественное «нет» редукции христианства до Нагорной проповеди, до благочестивого и мало к чему обязывающего набора нравственных заповедей. *Нравственно* устроиться в бытии падшем и искаженном невозможно в принципе. Для подлинно нравственного устройства людей опорой может быть только Христово: «Смертию смерть поправ». Вера, что «последний враг истребится — смерть» (1 Кор. 15:26), что вся тварь проникнется светом преображения, ставит заповеди о любви к Богу и ближнему на *действительную, реальную* почву, в то время как самые «прекрасные и высокие» призывы к любви и братству при сознании «грозящего завтра нуля» (23; 147) —

не более чем утопия. «Многие думают, что достаточно верить 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; 187–188), — такие слова вкладывает Достоевский в подготовительных материалах к роману «Бесы» в уста Князя.

Почему так настаивает писатель на полноте Боговоплощения? Потому что полнота Боговоплощения утверждает полноту Воскресения, а обе вместе — полноту будущего преображения мира и человека. Отсюда и резкость нападок Достоевского на ренановское христианство. «Христос-человек не есть Спаситель и источник жизни» (11; 179), — еще одна формула Князя, которую можно было бы поставить эпиграфом к «Идиоту». Начатая в этом романе полемика с Ренаном⁸⁴ достигает в «Братьях Карамазовых» своего апогея. В поэме Ивана сходящий к людям Христос является перед ними не проповедником нравственности, «гуманным философом», а именно Спасителем и Воскресителем. «Солнце любви горит в Его сердце. Лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей Его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью. Он простирает к ним руки, благословляет их, и от прикосновения к Нему, даже лишь к одеждам Его, исходит целящая сила» (14; 227). Христос *не говорит* — он именно *делает*: исцеляет слепого, воскрешает умершую девочку, демонстрируя Свою *реальную* власть над «слепыми, вечными и мертвыми законами природы», которые, как кажется безверным героям Достоевского, победить никому не дано. Вслед за Ивановым *Христом-воскресителем* является в видении Алеши *Христос воскресший* — поправший смерть и разрушивший ад: «Страшен величием пред нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей» (14; 327). А в финале романа на вопрос Коли Красоткина: «Неужели и взаправду религия говорит, что мы все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку?», — звучит исполненное твердой веры слово Алеши: «Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было» (15; 197).

В «Братьях Карамазовых» Достоевский рисует христианство как религию воскресения, перекликаясь с двумя своими современни-

ками, которые последовательно выступали против попыток стусшевать онтологический смысл благой вести. Они полагали в основу своего философствования двенадцатый член Символа веры: «чаю воскресения мертвых и жизни будущего века», подчеркивали, что «Христос есть Воскреситель и христианство есть воскрешение»⁸⁵, что Его Воплощением восстанавливается то положение человека в тварном бытии, которое изначально было заповедано ему Творцом. «Человеческое начало, — читаем у Соловьева, — поставив себя в должное отношение добровольного подчинения или согласия с началом божественным как внутренним благом, тем самым получает вновь значение посредствующего, единящего начала между Богом и природою, и эта последняя, очищенная крестною смертию, теряет свою вещественную раздельность и тяжесть, становится прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным духовным телом»⁸⁶. И человеку отныне предстоит усвоить это должное отношение между Божеством и природой, явленное в жизни и деле «Иисуса Христа как духовного средоточия или главы человечества»⁸⁷, не только преображая себя, но и ведя за собой к преображению бытие.

Именно такой образ человека — как зиждительной связи миров — является в финале главы «Кана Галилейская», когда Алеша после радостного, лучащегося надеждой видения преображенной Вселенной выходит из кельи старца под купол звездного неба и, повергаясь в слезном рыданье на землю, целует ее и клянется любить «во веки веков», чувствуя, как «нити ото всех бесчисленных миров Божиих» сходятся «разом в душе его» (14; 328). Так отвечает Достоевский своим бунтующим и безверным героям, бросающим злой вопрос бытию: «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). Для них человек — нелепая ошибка природы, случайный и ненужный обитатель земли, *quantité négligeable* в бездонности молчащего универсума. Для Достоевского в человеке — средоточие мироздания, его разум, его нравственное чувство важны и необходимы в мире, от его доброделания, от его подвига веры и любви зависит восстановление всецелого рая⁸⁸.

У Федорова многолико и многообразно звучала мысль о человеке как о существе, ответственном за природу, отданную по его вине во власть смерти и тления, «слепого разгула сил», о его обязанности

возделывать богоданный мир, а не разнузданно-эгоистически истощать и поганить его. Неоднократно подчеркивал он, что человек, в акте грехопадения отрехшийся от своего Творца, и после явления Спасителя в мир продолжает упорствовать на ложном пути. Вся современная торгово-промышленная цивилизация, цивилизация «мануфактурных игрушек», живущая языческим *carpe diem*, зараженная утилитаризмом, воплощает собой самостный, противоположный выбор рода людского. Своим хищническим поведением в природе человечество реализует самые мрачные пророчества Откровения, готовит себе рукотворный апокалипсис: «...Истощение <...> земли, истребление лесов, извращение метеорического процесса, проявляющееся в наводнениях и засухах, — все это свидетельствует, что будут “глади и пагуби”, и побуждает нас не оставлять тщетными все эти предостережения <...> Итак, мир идет к концу, а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца, ибо цивилизация, эксплуатирующая, но не восстанавливающая, не может иметь иного результата, кроме ускорения конца»⁸⁹. Деструктивная деятельность человека в природе имеет катастрофические последствия не только для него самого, съедающего землю, на которой он рождается и возрастает, но и для бытия в целом. Федоров указывает на «естественный всеземной кризис, выражающийся в расстройстве метеорического механизма», как следствие человеческого «хозяйничания» на планете. И вновь обращая наш взор к высочайшему образу блага, данному в евангельском благовестии, пишет: «...Исповедуя Бога Вседержителем и Творцом Мира, мы не можем не каяться в расхищении созданного Им, должны признать себя истребителями и разрушителями, не поддерживающими, а разрушающими порядок в природе»⁹⁰. Недостойно человека, в котором воссияла Божественная искра сознания, которому дан святой дар ведения и любви, «видеть свое назначение в присвоении лишь того, что не создано» его трудом. «Наше назначение может заключаться только в том, чтобы быть орудиями исполнения воли Божией в мире, орудиями управления тою силою, которая, будучи предоставлена своей слепоте, несет голод, болезни и смерть <...> Итак, мы виноваты не в том только, что делаем (хищничество), но и в том зле, которое происходит по нашему бездействию. Нельзя даже сказать, что Бог создал слепую силу, ибо Он создал и разумную, и только по бездействию последней творит зло первая»⁹¹.

Вспомним, как отчаявшиеся и безверные герои Достоевского, бросая злые упреки природе, сотворившей их на страдание, повторяют, что в существующем миропорядке «нет никого виноватого» (23; 147). Закон «бесперывного поядения» (8; 344) объективен, и некого винить за то, что он втягивает в свою орбиту все существующее, в том числе и человека с его проклятой способностью «все сознавать». Ту же логику мысли воспроизводит Иван в своей исповеди-бунте перед Алешей: «О, по моему, по жалкому, земному эвклидовскому уму моему, я знаю лишь то, что страдание есть, что виновных нет, что все одно из другого выходит прямо и просто, что все течет и уравнивается» (14; 222). И так же, как Ипполит из «Идиота» и самоубийца-материалист из главы «Приговор» в «Дневнике писателя» 1876 г., не соглашается с подобной дьявольской объективностью, не может принять этой «эвклидовской дичи», этого злого расклада, при котором существо сознающее пребывает в полной и оскорбительной власти мертвых законов природы. Что делает в этом случае Достоевский? Героям, обвиняющим природу в несовершенстве и одновременно хорошо понимающим: слепая, бессознательная сила не виновата в том, что сеет вокруг себя смерть, — он адресует мысль об их собственной ответственности за нынешнее несовершенное, смертное состояние мира. В центре проповеди старца Зосимы — тема вселенской вины и ответственности человека за бытие («Всякий пред всеми за всех и за все виноват» (14; 262); «всё как океан, всё течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдается» (14; 290)), за планету, испорченную его неумелым и бездушным хозяйствованием, за всю тварь, что, не обладая сознанием и свободой, страдает безвинно под игом «всесильных, вечных и мертвых законов» падшего естества, обреченная на нескончаемое пожирание и хищничество («За всех виноват, загноили землю» (15; 244); «Медведь грозный и свирепый и ничем в том не виноватый» (15; 252)). Из сознания этой вины и ответственности и истекает заповедь старца о любви к Божьему творенью. «Любите все создание Божие, и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью» (14; 289). Если человек секулярной цивили-

зации гордынно попирает природу, то человек, пестующий в себе новое, родственно-любтивное и ответственное отношение к бытию, должен обратиться к нему всей душой и всем сердцем, возлюбить его, постигать «тайну Божию в вещах», т.е. так просветлить и развить в себе искру сознания, этот божественный дар человеку, чтобы уразуметь замысел Творца о творении, узреть «все концы и начала», — тогда будет достигнута та полнота знания о мире, не знания даже, а ведения, т. е. изнутри идущего сознательного восчувствия мира, к которому и влечет человека «высшая его природа», только тогда сможет он стать во главе всей твари и сознательно и любовно повести ее за собой.

В работе «Критика отвлеченных начал» (печаталась в «Русском вестнике» с ноября 1877 по январь 1880 года) Соловьев, давая свою классификацию любовного чувства, идущего от любви индивидуальной, направленной на одного, конкретного человека, к любви семейной, «которая уже не ограничивается отдельным лицом», «но может разом обнимать многих», национальной и общечеловеческой, венчает эту восходящую лестницу «мировой любовью». Эта любовь всеобъемлюща, распространяется «на все живые существа», на все существующее, «обнимает собою “и в поле каждую былинку, и в небе каждую звезду”». А в качестве аргумента в пользу того, что «всеобъемлющая и мировая любовь» — не изобретение возвышенного ума, не отвлеченный и заведомо неисполнимый идеал, не сентиментальное благопожелание, а реальная заповедь, стремиться к исполнению которой должен каждый человек на земле, Соловьев приводит объемную цитату из Исаака Сирина, причем ссылается на то самое издание его «Слов подвижнических» (М., 1858), которое в «Братьях Карамазовых» отзовется не раз — и в проповедях старца Зосимы (утешительное слово к женщине-убийце о том, что нет греха нераскаянного, рассуждение об аде и адском огне⁹²), и в сцене последнего свидания Ивана Карамазова со Смердяковым: именно этой книгой, лежавшей на столе у Смердякова, придавливает Иван три тысячи, оплаченные кровью отца.

Вот цитата, которую приводит Соловьев в своем тексте:

«И был спрошен, что такое сердце милующее? И отвечал: возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них, очи у человека источают слезы. От великой и сильной жалости, объемлющей сердце, и от великого страдания

сжимается сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварию. А посему и о бессловесных и о *врагах истины* и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились они и были помилованы; а также и о естестве пресмыкающихся молится с великою жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его до уподобления в сем Богу»⁹³.

Очевидно, что именно эти слова легли в основу проповеди старца Зосимы о всемирной любви. Соответственно возникает вопрос: кто кому ее подсказал — Достоевский Соловьеву или Соловьев Достоевскому? Что самое примечательное: ответить на этот вопрос невозможно, ибо в пользу каждого варианта ответа отыскиваются весомые аргументы. Но искать ответа, на мой взгляд, и не нужно, ибо коль скоро «корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных» (14; 290), вопрос о суетном, *человеческом* приоритете, о том, кто сказал «а», а кто «б», отпадает, как сухая, бессмысленная шелуха.

Выстраивая целостный опыт антроподицеи, и Федоров, и Соловьев, каждый по-своему и со своими смысловыми акцентами опирались на центральный догмат христианской веры — догмат о двух природах и двух волях во Христе. Божественное и человеческое в Спасителе равноправны и равночестны, одинаково действуют во всех Его делах на земле: и в творимых Им чудесах, и в Крестной смерти, и в спасительном Воскресении. И этим их равноправием оправдана творческая активность человека и человечества в мире, коль скоро направляется она на Божие дело, хочет служить созданию Царства Христова. Достоевский, не менее Федорова и Соловьева убежденный в том, что бездеятельное христианство — не христианство, воплотил в Алеше Карамазове образ человека как соратника своего Творца. С первых страниц романа подчеркивал автор: его герой — именно деятель, он жаждет полноты христианского служения — так, чтобы отдать Христу действительно все, а не два стыдливых рубля, так, чтобы провести всю свою жизнь в труде на Божией ниве, а не «вместо “иди за мной” ходить лишь к обедне» (14; 25). «Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю» (14; 25), — в этой фразе Алеши ключ к его образу.

Достоевский, «реалист в высшем смысле», исследовавший и изображавший «все глубины души человеческой» (27; 10), ясно отдавал себе отчет в том, какое это противоречивое, самостное,

дисгармоничное существо — человек, как раздирают его полярные влечения, как трагически распялен он между «идеалом Мадонны» и «идеалом содомским». Но в то же время писатель верил в способность высшего создания Божия «воскреснуть и восстать», исполняя свое назначение в бытии. И если отъединившийся от Бога и от людей человек обречен ничтожно избывать свою жизнь в углу затхлого и злого подполья, сетуя на то, что «ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым» (5; 100), если автономная, гордынная личность, восстающая против Творца, в конечном итоге приходит лишь к сумасшествию или самоубийству, то человек, предавший свою волю в руки Господни, сознавший свою связь «с другими мирами и с вечностью» (26; 165), оказывается способен подняться из бездны, преодолев в себе зов низшей природы, преобразить и себя, и мир вокруг себя, по слову апостола: «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Флп. 4:13), по заповеди самого Спасителя: «Верующий в меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14:12). В том же Алеше Карамазове, как и в отце, и в двух его братьях, живет «сила низости карамазовской» (14; 240), но, держась живой, спасительной верой, он преодолевает в себе ту «темную основу нашей природы», о которой позднее будет говорить в «Трех речах в память Достоевского» Соловьев. После укрепившего его душу видения Каны Галилейской герой, падший на землю с иступленной клятвой «любить ее, любить во веки веков», поднимается «твердым на всю жизнь бойцом» с какой-то всеобъемлющей, новой идеей, воцарившейся «в уме его — и уже на всю жизнь» (14; 328). И даже Дмитрий, ужасающийся широкости человека, сам готовый ухнуть в бездну «так-таки прямо, головой вниз и вверх пятнами» (14; 99), но при этом любящий Господа, оказывается способен обуздать свое горячее сердце и после пророческого сна про «дите» устремляется всем своим существом «к новому зовущему свету» (14; 457), жаждет искупляющего дела и подвига.

Идея соработничества Бога и человека в процессе спасения, лежащая в основе христианской сотериологии и антропологии, высказывалась русскими религиозными мыслителями и до Соловьева и Федорова. Она присутствовала у Чаадаева и Гоголя, Хомякова и братьев Аксаковых. Однако Федоров и Соловьев разнились с указанными мыслителями в представлении о границах этого соработничества. Если их предшественники ограничивали дело

человека в мире сферой этической и социальной: духовное самосовершенствование и создание совершенного христианского общества, в котором действовал бы закон братской любви, то Федоров и Соловьев заговорили о предельном соработничестве, подчеркивая необходимость для объединенного человечества осуществлять в потоках Божественной благодати не только нравственные, но и онтологические обетования христианства: духо-телесное преобразование человека, преодоление смерти, воскрешение умерших, преобразование бытия в Царствие Божие.

Достоевский явился своего рода связующим звеном между первой и второй группой мыслителей. Еще в подготовительных материалах к роману «Бесы», говоря о миллениуме, благой, совершенной эпохе *внутри истории*, он указывал на то, что наступление этой эпохи ознаменуется не только духовно-нравственным, но и физическим преобразованием человека: «Millenium, не будет жен и мужей» (11; 182). Отсылка к евангельскому: «Не женятся и не посягают, а живут, как ангелы Божии» (20; 173) указывает на отсутствие в миллениуме природного, полового рождения, несущего в себе жало греха и смерти, на обретение человеческим родом первозданной телесной чистоты. Ту же связь полового раскола с бессознательным и смертным порядком природы позднее обозначат Федоров и Соловьев. Философ всеобщего дела не раз будет писать об антиномии полового рождения, которое, вводя в мир новые поколения, неизбежно вытесняет из бытия их отцов: «Извращенная природа под видом брака и рождения скрывает смерть»⁹⁴. А Соловьев в работе «Смысл любви» (1892–1894), написанной под сильнейшим влиянием федоровской воскресительной мысли, выскажется прямо и недвусмысленно: «Пребывать на пути половой раздельности значит пребывать на пути смерти, а кто не хочет или не может сойти с этого пути, должен по естественной необходимости пройти его до конца»⁹⁵.

Согласно Достоевскому, параллельно собиранию человечества в соборное целое идет просветление и одухотворение плоти людей, человек еще на земле обретает то «тело духовное», избавленное от жала греха, похоти, смерти, о котором пророчествовал апостол Павел и носителем которого был Христос. Богочеловек дал зримый образ обновленного естества, «земная природа духа человеческого» явилась «в самом деле и во плоти», а не «в одной только мечте и в идеале»⁹⁶. И в тысячелетнем Царствии Божиим люди должны стать

«как Христы», в самих себе побеждая силы косного и слепого закона, подобно тому как побеждал их Спаситель мира. «Изменится плоть ваша. (Свет фаворский)», «Свет фаворский: откажется человек от питания, от крови — злаки» (15; 245, 246) — так в подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» обозначает писатель пути будущей телесной метаморфозы.

Следующий шаг в понимании тех высших пределов, до которых может простираться благая активность человека в творении, был сделан Федоровым и Соловьевым. Оба подчеркивали, что параллельно физическому преображению человека должно идти преобразование внешнего мира. Соловьев, представлявший процесс мирового развития как все большее проникновение материального бытия началом духа и сознания, указывал, что человек, в котором воссиял свет разума и нравственного чувства, должен содействовать окончательной реализации божественного начала в порядке природы⁹⁷. Со своей стороны Федоров на место утилитарной и паразитарной эксплуатации природы поставлял сознательно-творческую ее регуляцию, преодоление стихийности и слепоты материального естества и в конечном итоге достижение того состояния, когда человечество «в полном обладании природою, как своею силою» сможет «осуществлять не по нужде, а по избытку душевной мощи бесконечную мысль в неограниченных средствах материи»⁹⁸, тем самым на новом, совершеннолетнем уровне исполняя Божий завет об обладании землей. Вершиной же регуляции мыслитель полагал победу над смертью, считая возможным для человечества, пришедшего в «разум истины», соучастие в осуществлении главного христианского чаяния — воскрешения всех когда-либо живших. В статье «Чем должна быть народная школа?», посланной учеником Федорова Достоевскому в конце 1877 г., идея воскрешения была одной из центральных. Возвращение жизни умершим отцам и братьям Петерсон провозглашал главной целью того соборного многоединства, которое Христос заповедал роду людскому, Им основанной Церкви. Во всеобщем воскрешении он полагал необходимое условие осуществления вселенского братства, залог его действительной вселенскости и полноты.

Требование от человеческого рода не просто нравственного самоусовершенствования, но и онтологического, всемирного дела, вменение ему «долга воскресенья преждеживших предков» (30, I; 14) больше всего взволновало Достоевского в изложении федоров-

ских идей. Его письмо Петерсону от 24 марта 1878 г. практически целиком посвящено воскресительной теме. Здесь звучит вопрос: как именно понимает воскресение «неизвестный мыслитель» — мысленно, символически, как Э. Ренан, или реально, действительно и во плоти. Более того, писатель прямо соотносит мысль Федорова о деятельном участии живущих в воскрешении своих отцов, дедов, прадедов с идеей миллениума, рассматривает ее в свете собственной концепции истории как пути к «тысячелетнему царству», где человек переродится физически. И если ранее, говоря о миллениуме, он заострял внимание на духовно-физической метаморфозе живущих, то после знакомства с рукописью Петерсона указывает на вторую, важнейшую составляющую «тысячелетнего царства Христова», прямо обозначенную в 20 главе Откровения, — восстание умерших: «Пропать, отделяющая нас от душ предков наших, засыплется, победится побежденною смертию, и они воскреснут не в сознании только нашем, не аллегорически, а действительно, лично, реально в телах. (Конечно не в теперешних телах, ибо уж одно то, что наступит бессмертие, прекратится брак и рождение детей, свидетельствует, что тела в первом воскресении, назначенном быть на земле, будут иные тела, не теперешние, то есть такие, может быть, как Христово тело по воскресении Его, до вознесения в Пятидесятницу?)» (30, I; 14). И как Петерсон видит в воскрешении залог всецелого воцарения в мире Божественного закона, так и у Достоевского оно знаменует обновленное состояние земли и человека: пришедшее «в разум истины» человечество свободно и сознательно творит волю Отца, подготавливая условия уже всецелого, вселенского обновления, что наступит в Иерусалиме Небесном, где воистину, по слову ап. Павла, Бог станет «все во всем» (1 Кор. 15:28).

В подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» писатель вновь соединяет тему «воскресения предков» с темой миллениума: «Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии» (15; 204). Здесь же появляется чеканная формула: «*Воскресение предков* зависит от нас» (15; 204). В окончательном тексте романа нигде прямо не говорится о воскресительном долге, за исключением восклицания Коли Красоткина об умершем Илюшечке: «И если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете» и подтверждающей реплики Алеши: «Ах, и я тоже» (15; 194), но весь роман выстроен так, чтобы навести на эту идею читателя, добиться того, чтобы человек, имеющий сердце, разум

и волю, осознал себя орудием Божьей воли на земле, призванным приуготовлять условия грядущего воскресения⁹⁹.

Принимая саму идею активности человеческого рода в деле спасения, требование содействия человека в осуществлении чаяния «воскресения мертвых и жизни будущего века», Достоевский не был столь радикален, как Федоров, который отдавал в руки человека самый акт воскрешения и в развернутом ответе писателю представлял целостный проект всеобщего дела, центральное место в котором занимала наука — но не нынешняя безверная наука, служанка торгово-промышленной цивилизации, а наука, вдохновляемая христианским идеалом «нового неба и новой земли». И хотя в подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» появляется фраза: «ТОГДА НЕ ПОБОИМСЯ И НАУКИ. ПУТИ ДАЖЕ НОВЫЕ В НЕЙ УКАЖЕМ» (15; 250), обозначающая проблему обновленной христианской науки, в конечном итоге писатель выдвигает на первый план другие аспекты воскресительной темы, те, с которыми сам Федоров связывал приуготовительную, нравственно-воспитательную сторону своего проекта.

В центр «Братьев Карамазовых» Достоевский ставит проблему «восстановления родства», сыновне-отеческих связей, разорванных и попраных в современном мире. В полном смысле слова убийственному раздору Федора Павловича Карамазова и его старшего сына Дмитрия (взаимные оскорбления, проклятия, рукоприкладство, а надо всем этим неистовая, звериная ненависть) он противопоставляет образ спасительной и священной любви отцов и детей в линиях «Алеша — Федор Павлович» и «Илюша — штабс-капитан Снегирев». Алеша любит отца поистине вопреки логике, несмотря на все его шутовские и развратные выходки, в точности исполняя заповедь старца Зосимы: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие Божеской любви и есть верх любви на земле» (14; 289). И Федор Павлович, видя, что юноша глядит на весь его беспорядок «без малейшего вида презрения или осуждения кому бы то ни было» (14; 18), сам откликается чувству Алеши, насколько это возможно для его исковерканного, себялюбивого сердца, «полюбив его искренно и глубоко и так, как никогда, конечно, не удавалось такому, как он, никого любить» (14; 19). Илюшечка и любит, и пытается защитить, и жалеет, и «один против всех восстает за отца» (15; 187), — а тот любовно успокаивает и утешает его, и потом трепещет над ним во время болезни, не

мысля, что должен будет потерять своего любимого мальчика. Так утверждается та полнота родственной любви, о которой как о пути спасения говорил последний пророк Ветхого Завета Малахия: «И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я, придя, не поразил земли проклятием» (Мал. 4:6).

Еще Хомяков, строя свою религиозную философию, был особенно внимателен к «домашней святыне семьи»¹⁰⁰. В отношениях отчески-сыновних и братских видел философ-славянофил тот идеально-должный образец межчеловеческих связей, который в христианском социуме должен стать нормой для всех: «Семья есть тот круг, в котором для людей обыкновенных, то есть почти для всего человечества, осуществляется, воспитывается и развивается истинная, человеческая любовь; тот круг, в котором она переходит из отвлеченного понятия и бессильного стремления в живое и действительное проявление»¹⁰¹. В том же направлении развивалась мысль Федорова, видевшего высший образец отчески-сыновней любви в любви Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Святого Духа, любви совершенной, животворящей, которую надлежит в себе пестовать всем сынам и дочерям человеческим, коль скоро они хотят быть «едино», как то заповедано им Христом.

В «Зимних заметках о летних впечатлениях», указуя путь к «настоящему братству» (где личность не борется против подавляющего ее целого, отчаянно отстаивая свое «самосохранение, самопромышление, самоопределение», а отдает «себя в пользу всех», где целое не теснит индивидуальности, а признает «равноценность и равновесность» себе каждого «я» — 5; 79), Достоевский заявлял убежденно и твердо: «Чтоб было братское, любящее начало — надо любить» (5; 80). Но любить не той мечтательной, ни к чему не обязывающей, отвлеченной любовью, которая с готовностью устремляется к человечеству вообще и с содроганием бежит конкретного, рядом стоящего ближнего. Такую «любовь», свойственную, по Достоевскому, человеку каков он есть вообще и оторванным от почвы скитальцам и «общечеловекам» в частности¹⁰², писатель считал не только иллюзорной и бесполезной, но и прямо губительной как для самого «любящего», так и для пресловутого человечества, которому «посчастливилось» стать объектом сей возвышенной страсти. Не случайно именно подобной любовью награждает Иван инквизитора. Хороша же, однако, любовь — «принять ложь и обман и вести людей уже сознательно к смерти и разрушению, и притом обманывать

их всю дорогу, чтоб они как-нибудь не заметили, куда их ведут, для того чтобы хоть в дороге-то жалкие эти слепцы считали себя счастливыми» (14; 238).

В «Братьях Карамазовых» этой отвлеченной, безверной любви к человечеству писатель противопоставляет именно семейную, родственную любовь. «О родственных обязанностях. Старец говорит, что Бог дал родных, чтобы учиться на них любви. Общечеловеки ненавидят лиц в частности» (15; 205). Опыт деятельной любви, коим, по мысли писателя, и стяжается Царствие Божие, должен начинаться не с дальних, не с отвлеченного «человечества», а с ближних, и не просто с ближних, а именно «с родственников», которых по их грехам и немощам порой возлюбить сложнее всего.

Хомяков, Достоевский, Федоров — все они вынашивали мысль о семействе как ячейке соборности, той живоносной, спасительной клеточке, из которой разрастается организм всеобщего единения и братства, видели в любви родственной горнило «всечеловеческой любви»¹⁰³. В статье «Опера Глинки “Жизнь за царя”», размышляя о крестьянском обычае принимать в свои семьи сирот, Хомяков придает этому обычаю высший, религиозный смысл, видит в нем начаток того, что позднее Федоров назовет «природнением чужих»: «Семья не заключается в одних пределах вещественного родства; она расширяется чувством любви и принимает в недра свои тех, которых судьба лишила естественного и родного покрова»¹⁰⁴. И у Федорова путь к совершенному человеческому многоединству идет через углубление «родственных отношений как самых высших, чистейших»¹⁰⁵, а затем и через расширение сыновней и братской любви за пределы семьи — на других, ибо и с этими другими мы — тоже братья, только «забывшие о своем родстве», о своем происхождении от одного праотца. «Всемирное родство»¹⁰⁶ у философа всеобщего дела рождается из родства семейного.

Достоевский, подобно Федорову, с детства почувствовавшему боль неродственности и розни («наконец узнал я не о том, что есть и неродные, и чужие, а что сами родные, не родные, а чужие»¹⁰⁷), воспринимал тему восстановления родства как свою, глубоко личную тему. «Будем любить друг друга еще крепче, если можно. Не будем расходиться, пока живы» (28, II; 256), — убеждает он сестру Веру. «Будем преданы друг другу и не будем разлучаться. Составимте общую семью» (28, II; 294), — пишет своей племяннице С.А. Ивановой, обозначая перед ней и высший, религиозный идеал,

которому должна послужить такая общая, соединяющая близких семья: «Милая Соня, неужели Вы не верите в продолжение жизни и, главное, в прогрессивное и бесконечное, в сознание и в общее слияние всех. Но знайте что: “le mieux n’est trouvé que par le meilleur”¹⁰⁸. Это великая мысль! Удостоимся же лучших миров и воскресения, а не смерти в мирах низших! Верьте!» (28, II; 294–295).

В качестве первого шага к «единению всечеловеческому» писатель ставит укрепление и расширение связей семейных и родовых, чтобы семьи братьев и сестер, дядей и теток, племянников и племянниц... были одушевлены духом согласия и любви и в конечном итоге составляли одно. А в «Братьях Карамазовых», в созвучии с Федоровым, полагавшим в родственной любви начаток той всецелой любви, которая в финале времен должна объять действительно всех, говорит о расширении общей семьи и на тех, кто по крови своей стоит за пределами рода. «Семейство расширяется: вступают и неродные, заткалось начало нового организма» (15; 249). Этот новый организм и есть то соборное многоединство, в котором любовь становится единственной основой связи людей, высшая, религиозная форма общественности.

«Позвольте же отрекомендоваться вполне: моя семья, мои две дочери и мой сын — мой помет-с. Умру я, кто-то их возлюбит-с? А пока живу я, кто-то меня, скверненького, кроме них, возлюбит? Великое это дело устроил Господь для каждого человека в моем роде-с. Ибо надобно, чтоб и человека в моем роде мог хоть кто-нибудь возлюбить-с» (15; 183), — такими нехитрыми, неучеными словами утверждает капитан Снегирев в разговоре с Алешей спасительность родственной, семейной любви. Со своей стороны спасительность этой любви утверждает Алеша своим искренним и сердечным поведением с братьями и с отцом. А Дмитрий накануне суда, который должен решить его участь, говорит Алексею: «Ну, ступай, люби Ивана!» (15; 36). Он, никогда не питавший к среднему брату никаких теплых чувств, теперь, пройдя через искус ненависти и отцеубийства и сознав, «что все за всех виноваты» (15; 31), отсылает Алешу к Ивану именно тогда, когда тот, мучимый чертом и Смердяковым, стоит на пороге близящегося сумасшествия. Наконец, тот же образ одухотворяющей семейной любви является в рассказе Зосимы о брате Маркеле. С умиленным сердцем, исполненным радостью и любовью, юноша обращается к матери: «Матушка, кровинушка ты моя» (14; 262). Смертельно

больной, почти на пороге конца, он дарит ей всю бесконечность любви и открывшегося ему понимания, что «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).

Здесь же возникает и образ расширяющейся любви, изливающейся уже не только на родных, мать и брата, но и на ближних друзей и знакомых, на слуг, на приезжего доктора... И ко всем умирающий юноша обращается одной, *родственной* формулой: «Милые мои», «Милые мои, дорогие» (14; 262). А вот старец Зосима рассказывает о том, как однажды, странствуя, встретил он бывшего своего денщика Афанасия: «Был я ему господин, а он мне слуга, а теперь, как облобызались мы с ним любовно и в духовном умилении, меж нами великое человеческое единение произошло. <...> Почему не быть слуге моему как бы мне родным, так что **приму его наконец в семью свою и возрадуюсь сему?**» (14; 287). Тот же образ *природнения чужих* появляется в главе «Луковка». Алеша, пошедший к Грушеньке, чтобы «злую душу найти», обретает «сестру искреннюю», «сокровище — душу любящую» (14; 318). В подготовительных материалах к роману этот образ еще определеннее: «*Что праведники!* не было бы их, были бы все братья, а ты всем сестра» (15; 255). И, наконец, образ родственности как горнила всемирной любви является в сердечном слове Алеши двенадцати мальчикам: «Все вы, господа, милы мне отныне, всех вас заключу в мое сердце, а вас прошу заключить и меня в ваше сердце» (15; 196).

Так через восстановление сердечных, родственных связей, через расширение родственной любви вовне, на других начинает ткаться то полотно вселенского братства, о котором в начале романа грезит Алеша: «...И будут все святы, и будут любить друг друга, и не будет ни богатых, ни бедных, ни возвышающихся, ни униженных, а будут все как дети Божии и наступит настоящее царство Христово» (14; 29). Созидание этого братства, неразрывно связанное с духо-телесным преображением человека («Свет фаворский»), и представало у Достоевского приуготовлением человеческого рода к грядущему воскресению мертвых, тем вкладом, который должен был он внести в дело Божие.

В финале «Братьев Карамазовых» звучит тема воскрешающей памяти как основы подлинной, нелицемерной любви, не затухающей даже по смерти. «Согласимся же здесь, у Илюшина камушка, что не будем никогда забывать — во-первых, Илюшечку, а во-

вторых, друг о друге. И что бы там ни случилось с нами потом в жизни, хотя бы мы и двадцать лет потом не встречались, — все-таки будем помнить о том, как мы хоронили бедного мальчика, в которого прежде бросали камни, помните, у мостика-то? — а потом так все его полюбили» (15; 195). Мальчики только что с отпевания и похорон, где все они над гробом Илюшечки пели «Вечную память». А теперь Алеша призывает их *исполнить* то, что только что было пропето устами: помнить, вечно помнить их умершего друга. Причем помнить умилительно, любовно, сохраняя в сердечной памяти мельчайшие подробности индивидуального облика ушедшего, чтобы он как бы воскресал перед ними: «Будем помнить и лицо его, и платье его, и бедненькие сапожки его, и гробик его, и несчастного грешного отца его, и о том, как он смело один восстал на весь класс за него!» (15; 196). Такая животворящая память и любовь к умершим и приводит к любовному, братскому союзу живущих, приближая час того «единения всечеловеческого», которое составляет смысл и цель человеческого бытия на земле: «Все вы, господа, милы мне отныне, всех вас заключу в мое сердце, а вас прошу заключить и меня в ваше сердце! Ну, а кто нас соединил в этом добром хорошем чувстве, об котором мы теперь всегда, всю жизнь вспоминать будем и вспоминать намерены, кто как не Илюшечка, добрый мальчик, милый мальчик, дорогой для нас мальчик на веки веков! Не забудем же его никогда, вечная ему и хорошая память в наших сердцах, отныне и вовеки веков!» (15; 195, 196).

В свое время Макар Иванович из «Подростка» говорил о слабости и тщете человеческой памяти, неспособной спасти умершего от забвения на этой земле. Но память, к которой зовет Алеша мальчиков, не замыкается только землей и только людьми, она обращена к вечности, к той вечной памяти Божией, в которой пребывают умершие до светлого дня воскресения. Воскресительная память не страдательна, не пассивна, она требует соборного усилия, в полном смысле слова подвига деятельной любви. И не случайно «на камени веры» и любви к умершему Илюшечке основывается, как уже говорилось в предыдущей главе, своего рода малая Церковь, начало новой богочеловеческой общности, горчичное зерно Царствия Божия, в котором «последний враг истребится — смерть» (1 Кор. 15:26). Мальчики и Алеша соединяются в памяти об Илюше, в любви к нему («—Будем, будем помнить! — прокричали мальчики, — он был храбрый, он был добрый! — Ах как я любил

его! — воскликнул Коля» (15; 196) и уходят от Илюшина камушка с верой в то, что «все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку» (15; 197), радостно держась за руки и восклицая: «И вечно так, всю жизнь рука в руку!» (15; 197).

В заключение — еще раз о том, о чем уже говорилось в начале данной статьи. В книге «Борьба за Логос» В.Ф. Эрн указывал на удивительное сродство русских мыслителей (а к ним он причислял не только философов, но и крупнейших писателей, ставя среди них Достоевского на первое место) в подходе к кардинальным проблемам человека, бытия и истории. Это сродство он объяснял их принадлежностью не к школе, держащейся прямой передачей идей, а к той «внутренней традиции», которая обеспечивает органическое единство культурных явлений и обусловлена «внутренним метафизическим единством человечества»¹⁰⁹, корень которого — Бог. Русские мыслители, даже те, что отделены друг от друга «большими промежутками времени и незнанием друг друга, перекликаются между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии подхватывают один другого»¹¹⁰. Русская религиозная мысль полифонична, главная ее тема — «о Боге и бессмертии» — перетекает от одного голоса к другому, и никогда не умолкает, продолжая звучать даже тогда, когда умолкают ее носители, уходя в мир иной...

Примечания

¹ Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. — СПб., 1911–1914. — Т. 1. — С. 251.

² Там же.

³ Майков А.Н. — Ф.М. Достоевскому, 22 ноября 1868 // **Памятники культуры. Новые открытия. 1982.** — Л., 1984. — С. 75.

⁴ Соловьев В.С. Кризис западной философии. Против позитивистов // **Соловьев В.С. Полн. собр. соч.** — Т. 1. — С. 151.

⁵ Подробнее см. об этом: **Степанян К.А.** Гоголь и Достоевский: диалоги на границе художественности // **Степанян К.А.** «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф.С. Достоевского. — М., 2005. — С. 55–70. Ср. у Н.А. Бердяева: «Трагедия Гоголя была в том, что он никогда не мог увидеть и изобразить человеческий образ, образ Божий в человеке» (О России и русской философской культуре. — М., 1990. — С. 113).

⁶ Ф.М. Достоевский — И.С. Аксакову, 4 ноября 1880 (30, I; 227).

⁷ Соловьев В.С. Собр. соч. — Т. 1. — С. 227, 228.

⁸ Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. — М., 1995–2000. — Т. I. — С. 110.

⁹ **Леонтьев К.Н.** О всемирной любви // **Леонтьев К.Н.** Наши новые христиане. Ф.М.Достоевский и гр. Лев Толстой. — М., 1882. — С. 16, 18, 23.

¹⁰ Там же. — С. 22.

¹¹ **Чаадаев П.Я.** Статьи и письма. — М., 1987. — С. 43.

¹² Там же. — С. 43–44.

¹³ Там же. — С. 43.

¹⁴ **Гоголь Н.В.** Духовная проза. — М., 1992. — С. 71.

¹⁵ Там же. — С. 275.

¹⁶ Там же. — С. 99.

¹⁷ Там же. — С. 71.

¹⁸ **Аксаков И.С.** Отчего так нелегко живется в России? — М., 2002. — С. 805, 804.

¹⁹ **Соловьев В.С.** Три речи в память Достоевского // **Соловьев В.С.** Собр. соч. — Т. 3. — С. 202.

²⁰ **Федоров Н.Ф.** Собр. соч. — Т. I. — С. 138.

²¹ **Гоголь Н.В.** Выбранные места из переписки с друзьями // **Гоголь Н.В.** Духовная проза. — С. 97, 109.

²² Там же. — С. 99.

²³ «Одиссея» — учительна, она, по мысли Гоголя, есть живой упрек нам, христианам, которым дана религия, способная «сделать из нас святых и небесных людей» и которые, обладая такими «орудиями к совершенствованию», дошли тем не менее «до какого-то неряшества и неустройства как внешнего, так и внутреннего», в то время как «древний человек, с своими небольшими орудиями, со всем несовершенством своей религии, <...> с своею непокорной, жестокой, несклонной к повиновению природой, с своими ничтожными законами, умел, однако же, одним только простым исполнением обычаев старины и обрядов <...> дошел до того, что приобрел какую-то стройность и даже красоту поступков, так что все в нем сделалось величаво с ног до головы, от речи до простого движения и даже до складки платья, и кажется, как бы действительно слышишь в нем богоподобное происхождение человека» (Там же. — С. 69).

²⁴ Там же. — С. 108, 171.

²⁵ **Аксаков И.С.** Отчего так нелегко живется в России? — С. 784.

²⁶ **Соловьев В.С.** Три речи в память Достоевского // **Соловьев В.С.** Собр. соч. — Т. 3. — С. 200.

²⁷ **Федоров Н.Ф.** Собр. соч. — Т. I. — С. 171.

²⁸ **Зеньковский В.В.** История русской философии. — Т. 1, ч. 1. — Л., 1991. — С. 62–63.

²⁹ **Гоголь Н.В.** Духовная проза. — С. 137.

³⁰ Там же. — С. 145.

³¹ **Леонтьев К.Н.** Наши новые христиане. Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой. — С. 36.

³² **Соловьев В.С.** Три речи в память Достоевского // **Соловьев В.С.** Собр. соч. — Т. 3. — С. 197.

- ³³ Там же. — С. 197–198.
- ³⁴ **Хомяков А.С.** Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // **Хомяков А.С.** Соч.: В 2 т. — М., 1993. — Т. 2. — С. 51.
- ³⁵ **Аксаков И.С.** Цивилизация и христианский идеал // **Аксаков И.С.** Отчего так нелегко живется в России? — С. 784.
- ³⁶ Ф.И. Тютчев — К. Пфедфелю. 13(25) сентября 1870 // **Старина и новизна.** — Кн. 22. — С. 277.
- ³⁷ **Гоголь Н.В.** Духовная проза. — С. 71.
- ³⁸ **Соловьев В.С.** Чтения о богочеловечестве // **Соловьев В.С.** Собр. соч. — Т. 3. — С. 16–17.
- ³⁹ **Дживилегов А.К.** Хилязм // Христианство. Энциклопедия. — М., 1995. — Т. 3. — С. 157.
- ⁴⁰ **Свящ. Василий Кановский.** Эсхатология св. Ирины Лионского (хилязм и гностицизм) // Вера и разум. — 1912. — № 15. — С. 306. См. также: **Свящ. Борис Кирьянов.** Полное изложение истины о Тысячелетнем царстве Господа на земле. — СПб., 2001. — (Античное христианство. Исследования).
- ⁴¹ «Зверь с раненой головой, 1000 лет. Представьте себе, что все Христы; будут ли бедные?» (11; 177). «Князь: “христианство компетентно даже спасти весь мир и в нем все вопросы (если все Христы...)” Millenium. Апокалипсис» (11; 188).
- ⁴² **Соловьев В.С.** Заметка в защиту Достоевского от обвинения в “новом” христианстве // **Соловьев В.С.** Собр. соч. — Т. 3. — С. 222.
- ⁴³ Там же. — С. 223.
- ⁴⁴ Там же. — С. 222.
- ⁴⁵ **Соловьев В.С.** Философские начала цельного знания // **Соловьев В.С.** Собр. соч. — Т. 1. — С. 258.
- ⁴⁶ «Отдельный личный интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — вот последнее слово западной цивилизации» (**Соловьев В.С.** Три силы // Там же. — С. 236).
- ⁴⁷ **Аксаков К.С.** О современном человеке // Братская помощь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины. — М., 1876. — С. 255, 259.
- ⁴⁸ **Федоров Н.Ф.** Собр. соч. — Т. I. — С. 96.
- ⁴⁹ **Соловьев В.С.** Чтения о богочеловечестве // **Соловьев В.С.** Собр. соч. — Т. 3. — С. 5.
- ⁵⁰ Там же. — С. 10–11.
- ⁵¹ **Соловьев В.С.** Философские начала цельного знания // **Соловьев В.С.** Собр. соч. — Т. 1. — С. 261.
- ⁵² Там же.
- ⁵³ **Хомяков А.С.** Церковь одна // **Хомяков А.С.** Соч. — Т. 2. — С. 8.
- ⁵⁴ **Соловьев В.С.** Чтения о богочеловечестве // **Соловьев В.С.** Собр. соч. — Т. 3. — С. 180–181.
- ⁵⁵ **Соловьев В.С.** Три речи в память Достоевского // Там же. — С. 210.
- ⁵⁶ **Соловьев В.С.** Чтения о богочеловечестве // Там же. — Т. 3. — С. 18.
- ⁵⁷ **Хомяков А.С.** Несколько слов православного христианина о западных

вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // **Хомяков А.С.** Соч. — Т. 2. — С. 43.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ **Соловьев В.С.** Чтения о богочеловечестве // **В.С. Соловьев.** Собр. соч. — Т. 3. — С. 18.

⁶⁰ **Федоров Н.Ф.** Собр. соч. — Т. III. — С. 100.

⁶¹ **Гоголь Н.В.** Духовная проза. — С. 188–189.

⁶² **Соловьев В.С.** Критика отвлеченных начал // **Соловьев В.С.** Собр. соч. — Т. 2. — С. 186.

⁶³ См. запись Достоевского в записных тетрадях 1880–1881 гг.: «**Государство есть Церковь.** Наше различие с Европой. Государство есть по преимуществу христианское общество и стремится стать Церковью (христианин-крестьянин). **В Европе наоборот**» (27; 80).

⁶⁴ Или аналогичное ему «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк. 16:15) из Евангелия от Марка.

⁶⁵ «Алеша следил за всем с сильно бьющимся сердцем. Весь этот разговор взволновал его до основания» (14; 62).

⁶⁶ **Хомяков А.С.** Церковь одна // **Хомяков А.С.** Соч. — Т. 2. — С. 21.

⁶⁷ Там же. — С. 22.

⁶⁸ **Соловьев В.С.** Чтения о богочеловечестве // **Соловьев В.С.** Собр. соч. — Т. 3. — С. 172.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же. — С. 171–172.

⁷¹ Так передавал мысль Соловьева корреспондент «Голоса» (Цит по: **Носов А.А.** Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В. С. Соловьева // Символ. — 1992. — № 28. — С. 249).

⁷² **Федоров Н.Ф.** Собр. соч. — Т. II. — С. 46.

⁷³ **В.С. Соловьев.** Чтения о богочеловечестве // **В.С. Соловьев.** Собр. соч. — Т. 3. — С. 143.

⁷⁴ Там же. — С. 150.

⁷⁵ **Федоров Н.Ф.** Собр. соч. — Т. I. — С. 401.

⁷⁶ **Соловьев В.С.** Чтения о богочеловечестве // **Соловьев В.С.** Собр. соч. — Т. 3. — С. 36.

⁷⁷ **Соловьев В.С.** Три речи в память Достоевского // Там же. — С. 201.

⁷⁸ М.Ю. Лермонтов — М.А. Лопухиной, 2 сентября 1832 // **Лермонтов М.Ю.** Полн. собр. соч. — М.; Л., 1948. — Т. 4. — С. 480.

⁷⁹ **Петерсон Н.П.** Чем должна быть народная школа? // **Федоров Н.Ф.** Собр. соч. — Т. IV. — С. 510.

⁸⁰ **Соловьев В.С.** Чтения о богочеловечестве // **Соловьев В.С.** Собр. соч. — Т. 3. — С. 11.

⁸¹ Там же.

⁸² **Петерсон Н.П.** Чем должна быть народная школа? // **Федоров Н.Ф.** Собр. Соч. — Т. IV. — С. 510.

⁸³ **Соловьев В.С.** Смысл любви // **Соловьев В.С.** Собр. соч.: В 2 т. — М., 1988. — Т. 2. — С. 547.

⁸⁴ Работы на эту тему см. в сборнике: «Роман Ф.М. Достоевского “Идиот”: современное состояние изучения» (М., 2001).

⁸⁵ **Федоров Н.Ф.** Собр. соч. — Т. I. — С. 142.

⁸⁶ **Соловьев В.С.** Чтения о богочеловечестве // **Соловьев В.С.** Собр. соч. — Т. 3. — С. 171.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Как пишет по этому поводу Т.А. Касаткина, «человек может стать **во главе** этого хора (т. е. природы. — *А.Г.*) и повести его к соединению с “мирами иными”, стать на место, изначально предназначенное для человека Господом и впервые занятое Христом» (**Касаткина Т.А.** Взаимоотношения человека с природой в христианском мирозерцании Достоевского // XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества. — М., 2002. — С. 312).

⁸⁹ **Федоров Н.Ф.** Собр. соч. — Т. I. — С. 197.

⁹⁰ Там же. — С. 94.

⁹¹ Там же.

⁹² См. об этом комментарий к Полному собранию сочинений Достоевского в 30 т.: 15; 533, 570.

⁹³ **Соловьев В.С.** Критика отвлеченных начал // **Соловьев В.С.** Собр. соч. — Т. 3. — С. 36. В издании «Слов подвижнических» данная цитата находится на странице 299.

⁹⁴ **Федоров Н.Ф.** Собр. соч. — Т. I. — С. 300.

⁹⁵ **Соловьев В.С.** Смысл любви // **Соловьев В.С.** Соч. — Т. 2. — С. 522.

⁹⁶ Цит. по уточненной расшифровке Б.Н. Тихомирова: **Тихомиров Б.Н.** Заметки на полях Академического полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения) // Достоевский и мировая культура. — СПб., 2000. — № 15. — С. 234.

⁹⁷ **Соловьев В.С.** Чтения о богочеловечестве // **Соловьев В.С.** Собр. соч. — Т. 3. — С. 150.

⁹⁸ **Федоров Н.Ф.** Собр. соч. — Т. I. — С. 125.

⁹⁹ См. об этом: **Komarowitsch W.** Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung» // F. M. Dostojewski. Die Urgestalt der Bruder Karamasoff. Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente. — München, 1928. — S. 3–58; **Горностаев А.К.** (А. К. Горский). Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. — Харбин, 1929; **Бурсов Б.И.** Личность Достоевского. Роман-исследование. — Л., 1974. — С. 73–79; **Семенова С.Г.** «Высшая идея существования» у Достоевского // **Семенова С.Г.** Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. — М., 1989. — С. 133–164; **Баршт К.А.** «Научите меня любви». К вопросу о Н.Ф. Федорове и Ф.М. Достоевском // Простор. — 1989. — № 7. — С. 159–167; **Гачева А.Г.** Новые материалы к истории знакомства Ф.М. Достоевского с идеями Н.Ф. Федорова // Н.Ф. Федоров: pro et contra. — СПб., 2004. — С. 814–843.

¹⁰⁰ **Хомяков А.С.** Англия // **Хомяков А.С.** О старом и новом: Статьи и очерки. — М., 1988. — С. 194.

¹⁰¹ **Хомяков А.С.** Письмо к издателю Т.И. Филиппову // Там же. — С. 285.

¹⁰² «По-моему человек создан с физической невозможностью любить своего ближнего» (13; 175) — говорит в «Подростке» Версиров Аркадию. То же повторяет Алеше Иван: «...Я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних» (14; 215).

¹⁰³ **Хомяков А.С.** Письмо к издателю Т.И. Филиппову // **Хомяков А.С.** О старом и новом: Статьи и очерки. — С. 285.

¹⁰⁴ **Хомяков А.С.** Опера Глинки «Жизнь за царя» // Там же. — С. 68.

¹⁰⁵ **Федоров Н.Ф.** Собр. соч. — Т. I. — С. 98.

¹⁰⁶ Там же. — С. 104.

¹⁰⁷ Там же. Т. IV. — С. 161.

¹⁰⁸ Лучшее дается лишь лучшему (*франц.*).

¹⁰⁹ **Эрн В.Ф.** Борьба за Логос. — С. 98.

¹¹⁰ Там же.

Людмила Сараскина

ХРИСТОС ДОСТОЕВСКОГО В 1854 ГОДУ. ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

...Я 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. И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и *действительно* было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной...

Ф.М. Достоевский — Н.Д. Фонвизиной

Единственный раз, когда на всем пространстве своих изданных сочинений, черновики и писем Достоевский употребляет словосочетание «символ веры», это — вынесенные в эпиграф знаменитые строки из его письма к Н.Д. Фонвизиной, которое было написано сразу по выходе из Омского острога, перед отбытием в семипалатинскую ссылку (28, I; 175–177).

Этот фрагмент обширного письма — обязательная, хрестоматийная цитата в исследованиях о религиозности Достоевского —