

Карен Степанян

Человек в свете «реализма в высшем смысле»: теодицея и антропология Достоевского

Когда я в очередной раз перечитывал роман «Преступление и наказание», мне увиделось вот что: ведь и исповедь Раскольникова (первую настоящую после нескольких псевдопопыток — в конторе, Заметову и т.д.) принимает Соня, и Евангелие читает ему она же, и накладывает на него епитимью, и надевает ему на грудь крест — то есть все то, что делает священник в церкви, здесь исполняет Соня, она становится священником для Раскольникова. И так не одна Соня, но и Макар для Подростка, книгоноша Софья для Степана Трофимовича, Алеша Карамазов; можно даже сказать, что многие герои Достоевского являются священниками друг для друга. И в то же время у самого христианского писателя России (а я думаю, что и мира) почти нет сцен, где герои приходят в церковь.

В своей книге «Христос и первое христианское поколение» еп. Кассиан (Безобразов) отмечает мысль ап. Петра из его Первого Соборного Послания (2:9) о всеобщем священстве верующих независимо от их отношения к иерархическому священству: «Но вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, *взятые* в удел, дабы возвещать совершенство Призвавшего вас из тьмы в чудный свой свет». Говоря о связи этих — и некоторых других строк апостольских посланий с выраженным в Апокалипсисе пророчеством: «И сделал нас царями и священниками Богу нашему» (5:10, см. также 20:6), еп. Кассиан далее пишет: «Это — эсха-

тологическая полнота спасения. Но чаемое в будущем уже дано в Церкви»¹.

Можно сказать, что одним из главных принципов мировидения Достоевского было то, что он уже здесь, на земле видит человека и человечество в будущей полноте Небесного Иерусалима. Мне думается, что и так можно понимать его знаменитое высказывание: «При полном реализме найти в человеке человека»; как известно, далее Достоевский пишет, что это направление «истекает из глубины христианского духа народного» и сразу же определяет свой творческий метод: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой» (27; 65).

В ряде моих работ последнего времени о «реализме в высшем смысле» Достоевского² я писал о том, что этот *реализм*, родоначальником которого, по Достоевскому, в русской литературе был Пушкин, характеризуется несколькими главными особенностями, прослеживающимися на всех уровнях (изображение человека, сюжет, композиция, повествование и т.д.). Метафизическая реальность, — именно *реальность*, — просвечивает сквозь происходящее; люди живут в мире, центром которого является Бог и в котором реально, бытийственно (а не символически) присутствуют Христос и Богородица, апостолы и святые, духовные силы различных уровней. События происходят здесь и сейчас, но на фоне совершающейся в вечности Евангельской истории и в перспективе грядущего Царства Божия. Эти два плана изображения — мир земной и мир Небесный, время и вечность — постоянно сосуществуют во взаимопроникновении и почти все персонажи в той или иной степени осознают это и действуют в соответствии с этим. Тот «человек в человеке», те «глубины души человеческой», которые Достоевский изображает как «реалист в высшем смысле» — это образ Божий, составляющий основу каждой личности и (часто в противоборстве с порожденными грехом искажениями) определяющий существование каждого.

Согласно творениям св. Григория Нисского, все человечество есть духовное *целое* особого порядка, заключавшееся уже в Адаме; полноту божественной благодати «одинаково имеют <...> и явленный при первом устройении мира человек, и тот, который будет при

скончании вселенной: они равно носят в себе образ Божий»³. В этом свете можно понимать, я думаю, такое высказывание Достоевского, в котором он отделяет себя от тогдашних «реалистов»: «Реалисты неверны, ибо человек есть целое лишь в будущем, а вовсе не исчерпывается весь настоящим» (24; 247).

И еще три записи Достоевского хочу я поставить в этот ряд.

В последней Записной тетради 1880—1881 гг. читаем: «Церковь — весь народ — признано восточными патриархами весьма недавно в 48 году, в ответе папе Пию IX-му» (27; 57). Скорей всего (в свое время мне подсказала это А.Г. Гачева; впервые же указано В.М. Лурье⁴) это отклик на труды А.С. Хомякова «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях», появившиеся вначале по-французски и затем, в 1860-х, частично публиковавшиеся в «Православном обозрении». Здесь, в связи с ответом восточных патриархов на энциклику папы Пия IX 1848 г., которая являлась подготовкой к I Ватиканскому собору, провозгласившему догмат о непогрешимости папы, подробно говорится о том, что в Православной Церкви нет разделения на Церковь учащую и Церковь поучаемую: «всякое слово, внушенное чувством истинно христианской любви, живой веры или надежды, есть поучение; всякое дело, запечатленное Духом Божиим, есть урок; всякая христианская жизнь есть образец и пример» и, главное, «то, что мы называем Церковью видимою и Церковью невидимою, образует не две Церкви, а одну под двумя различными видами»⁵.

Из подготовительных материалов к роману «Бесы»: «Вся действительность не исчерпывается насущным, ибо огромною своею частию заключается в нем в виде еще подспудного, невысказанного будущего Слова («Слово» в этой записи даже в изданном в сугубо советские времена сборнике «Достоевский об искусстве» написано с большой буквы⁶. — К.С.). Изредка являются пророки, которые угадывают и высказывают это цельное Слово. Шекспир — это пророк, посланный Богом, чтобы возвестить нам тайну о человеке, душе человеческой» (11; 237). И, наконец, из Подготовительных материалов к «Братьям Карамазовым»: «Человек есть воплощенное Слово. Он явился, чтоб сознать и сказать» (15; 205). Таким образом, можно рассматривать «реализм в высшем смысле» и так: в земном городе Санкт-Петербурге (или Скотопригоньевске, и везде,

где происходит действие романов Достоевского) существует — пусть для многих незримо, но видимый «оком духовным» (необходимая способность для художника, как писал Достоевский в статье «Выставка в Академии художеств за 1860—1861 год» — 19; 154) — Новый Иерусалим Апокалипсиса, жители которого пребывают в вечном общении с Богом. Иными словами, как говорил Маркел, брат старца Зосимы, «жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если б захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай» (14; 262). Вспомним замечательную главку «Единичный случай» из мартовского выпуска «Дневника писателя» 1877 г. — где, кстати, в первый и единственный раз употреблено у Достоевского выражение «реализм, так сказать, доходящий до фантастического» (выражения «фантастический реализм» у него, как известно, нет вовсе; а здесь эти слова употреблены не концептуально, а по бытовому поводу — это важно в свете понимания Достоевским слова «фантастический»; но об этом в другой работе⁷). Достоевский описывает здесь придуманный им сюжет для картины — основанный на случае из жизни реального человека, минского доктора и акушера Гинденбурга, всю жизнь помогавшего всем, кто нуждался в его помощи и безвозмездно лечившего и принимавшего роды у бедняков. Достоевский словами рисует картину так, что мы зримо представляем всю эту сцену: старый немецкий доктор принимает роды в нищей еврейской хате и, видя, что не во что даже завернуть новорожденного, снимает с себя рубашку и разрывает ее на пеленки. И далее Достоевский пишет: «Все это сверху видит Христос, и доктор знает это: «Этот бедный жидок вырастет и, может, снимет и сам с плеча рубашку и отдаст христианину, вспоминая рассказ о рождении своем», — с наивной и благородной верой думает старик про себя. Сбудется ли это? Вероятнее всего, что нет, но ведь сбыться может, а на земле лучше и делать-то нечего, как верить в то, что *это* сбыться может и сбудется. А доктор вправе верить, потому что уж на нем сбылось: «Исполнил я, исполнит и другой; чем я лучше другого?» — подкрепляет он себя аргументом» (25; 91).

Можно сказать таким образом, что определение М.М. Бахтина: «произведения Достоевского — это слово о слове, обращенное к слову»⁸, обретает новый смысл, вернее восстанавливает истинный

смысл, уже имевшийся в нем благодаря интуиции исследователя. То же можно отнести к фразе: для Достоевского «человек никогда не совпадает с самим собой»⁹ и некоторым другим формулировкам Бахтина.

И еще одно: в своей статье о восточной патристике IV—XI вв. С.С. Аверинцев пишет о калабрийском еретике Иоахиме Флорском и его мечте о Церкви аскетов, грядущей на смену Церкви клириков и мирян¹⁰. Нельзя здесь не вспомнить об отмеченной уже многими исследователями подчеркнутой духовности и аскетичности бытия главных героев Достоевского, а также о постоянных мотивах подвижничества, аскезы, монашеской жизни, ухода в пустыню в разработке образов этих героев: духовный облик человека, пусть даже и затемненный еще грехом, постоянно просвечивает сквозь плотскую оболочку.

Когда Достоевский говорит: «Христианство есть доказательство того, что в человеке может вместиться Бог. Это величайшая идея и величайшая слава человека, до которой он мог достигнуть» (25; 228) — это относится не только к Боговоплощению, к Иисусу Христу, но и к каждому человеку, в котором по христианской вере *действительно* может вместиться (и вмещается) Бог. Именно так можно понимать одну из его важнейших мыслей (часто повторяющуюся в Подготовительных материалах к «Бесам»): «если все Христы» (11; 106, 188, 193) — то есть если все обретут «полноту Христову», то и восторжествует рай на всей земле. Будущее «целое» человеческой личности уже есть на земле, отмечал Достоевский: «А целое есть. Оно уже схвачено. Тихон, Мономах, Илья, но, однако, все это идеалы народные. Недалеко ходить, у Пушкина, Каратаев, Макара Иванов, Обломов, Тургенев, ибо только положительная красота и останется на века» (22; 153); в Пушкинской речи он добавил сюда особо тип русского инока, «отысканный Пушкиным в русской земле» (26; 144). Можно вспомнить и отношение Достоевского к Пушкину как к «идеалу русского человека» (18; 69), в определенной мере являющемуся предвозвестником будущего Пришествия Христа: «И Христос родился в яслях, может и у нас родится Новое Слово. Пока, однако, у нас Пушкин» (26; 218). Как сформулировал эту черту мировидения Достоевского в своем очень интересном докладе на симпозиуме в Японии в минувшем году — «Достоев-

ский и Хайдеггер: эсхатологический писатель и эсхатологический мыслитель» профессор Х.-Ю. Геригк: «будущее <...> определяет настоящее, а значит — оно уже здесь»¹¹. А главное, есть люди, которые находятся на пути к Небесному Иерусалиму; это те *новые люди*, которыми, по первоначальному замыслу, должны были стать в «Бесах» Князь, Воспитанница и Шатов, а затем стал Алеша Карамазов — «сердцевина целого», как определил его в предисловии к роману сам автор (14; 5) (о «новых людях» — также в главке «Две половинки» в «Дневнике писателя» 1880 г.)¹². Бог живет в каждом человеке и от каждого зависит, насколько он может почувствовать и осознать это. Бог есть любовь и потому, по верному замечанию В. Вейдле, очень редкой у Достоевского безнадежной смерти обречены лишь те, кто окончательно потерял способность любить¹³. С этим же, думается, связано и то, что один из самых тяжелых грехов, влекущих за собой неизбежную трагедию, является у Достоевского брак, предпринимаемый как замена самоубийству (Раскольников — предполагавшийся брак с дочерью хозяйки, Свидригайлов — планировавшаяся женитьба на «шестнадцатилетнем ангельчике, в полевом платице» (6; 370), Настасья Филипповна с Рогожиным, Ставрогин с Марьей Тимофеевной), а еще — безлюбая физическая близость (вспомним слова Матрешки: «я Бога убила» — 11; 18) — за этим у Достоевского всегда следует смерть, и духовная, и физическая: в «Записках из подполья», дважды — в «Бесах», в «Кроткой».

Возвращаясь к «реализму в высшем смысле», можно сказать, что точно так же, как Небесный Иерусалим присутствует в текущей действительности, так же и присутствие «миров иных» (вспомним: «корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных» — 14; 290) постоянно обнаруживается в сюжете романов Достоевского. Это в романах порой проговаривается и открыто. Вот, например, в «Преступлении и наказании»: «о своей теперешней <...> судьбе он как-то слабо, рассеянно заботился. Его мучило что-то другое, гораздо более важное, чрезвычайное <...> что-то главное» (6; 353). Эти сюжеты можно пунктирно обозначить так. В «Преступлении и наказании» это, конечно, сюжет борьбы за душу Раскольникова «духа немого и глухого» (6; 90), постоянно витающего вокруг героя, особенно в первой половине романа, когда, в частности, по тонкому наблюдению автора доклада на XVI (2001 г.) Международ-

ных Старорусских чтениях «Достоевский и современность» о Николая (Епишева) «Попытка анализа духовной значимости топографических деталей в романе Достоевского “Преступление и наказание”, из панорамы Петербурга исчезают все тогдашние храмы (Раскольников не видит их). Дух этот почти побеждает и уже победительно смеется (в сне Раскольникова с «медно-красным месяцем» в окнах), но в то же время, когда мрак внутри и вовне Раскольникова сгущается до предела, и он ожидает «от кого-то последнего слова. Но <...> все было глухо и мертво <...> для него мертво, для него одного... Вдруг, далеко <...> в сгущавшейся темноте, различил он толпу, говор <...> Замелькал среди улицы огонек» (6; 135), Раскольников «поворотил вправо» и пошел к свету, затем помогая принести раздавленного Мармеладова домой, встретился впервые с Соней — и отсюда уже начинается история Лазаря четырехдневного, когда на следующий день перед Раскольниковым, блуждающим «в темноте и в недоумении, где бы мог быть вход к Капернаумову» (6; 241), открывается дверь и к нему со свечой выходит Соня. Раскольников — Лазарь (древнееврейская основа этого имени означает «Бог помог») идет на Голгофу (так в черновиках — 7; 192) или в Иерусалим (так, по возгласу из толпы, в окончательном тексте), сопровождаемый напутствием нищенки: «Сохрани тебя Бог!» (6; 405) и приходит в эпилоге (тут замечательные слова: «уже в остроге, *на свободе*» (6; 417) к поклонению Соне, сквозь облик которой, как доказательно писала Т.А. Касаткина, «проступают» в финале романа черты Богородицы¹⁴ (а «дух немый и глухий», опять же радостно смеясь — вспомним «пятилетнюю» из сна, — завладевает другой душой — Свидригайлова).

В «Идиоте» такого рода сюжетом можно назвать движение Мышкина от Божьего посланника, юродивого Бога ради, к безумцу, или своего рода столкновение двух картин — картины Настасьи Филипповны «Христос и ребенок» и рогожинской картины Гольбейна «Христос в гробу» (вспомним еще картину Мышкина «крест и голова» — 8; 56; и картину Аглаи — лицо «рыцаря бедного» за стальной решеткой: «как безумец умер он» — 8; 205—209).

В «Бесах», как мне уже доводилось писать в одной из недавних работ¹⁵, кризисная точка такого сюжета — когда после выхода Ставрогина в отставку он в Петербурге «куда-то как бы спрятался» (10;

36) — вспомним, и Раскольников в первой половине романа тоже хочет «спрятаться» (6; 69) — и его непостижимым образом *увидел* в далеком монастыре Тихон (11; 7), именно с той поры мать его, Варвара Петровна, стала носить черное; а если учитывать и исключенную главу «У Тихона» — когда Ставрогин ломает распятие и уходит от Тихона «в бешенстве» (11; 30).

По ходу развития этих глубинных сюжетов присутствие «миров иных» иногда становится наглядно зримым и отмечается в повествовании: как в указанном выше случае в «Бесах», или как в сцене панихиды у тела умершей Катерины Ивановны, где присутствует и Раскольников, и «было еще тут что-то другое, слишком ужасное и беспокойное», отчего «благословляя и прощаясь, священник как-то странно осматривался» (6; 337). Или (что уже неоднократно отмечено исследователями) когда в «Идиоте» Мышкин и Настасья Филипповна признаются в том, что видели раньше друг друга. О подобных случаях в романе «Идиот» в связи с японской традицией интересно говорила на том же симпозиуме в Японии, в университете Тиба исследовательница Дзюнко Като¹⁶.

Надо сказать, что точно так же, как в своей повествовательной стратегии Достоевский использует редкие вторжения авторского голоса для верной ориентации читателя¹⁷, так же редки и целенаправленные обнаружения «миров иных» в «авансценных» сюжетах его романов. Я говорю о романах, ибо, мне думается, в полной мере «реализм в высшем смысле» возник именно после того, как Достоевский сам прошел через своего рода исповедь и покаяние в «Записках из подполья», когда, по меткому выражению Л. Шестова, отлетел от него «ангел смерти»¹⁸, оказался он способен к духовному повествованию в своих великих романах. Причем если в «Преступлении и наказании» духовный сюжет в достаточной мере очевиден и нагляден (чему способствует довольно опасная самопостановка автора: «предположить <...> автора существом *всеведующим и не погрешающим*» (7; 149)) то затем этот уровень сюжета уходит на глубину: «пусть потрудятся сами читатели» (11; 303). В общем, это соответствует взглядам святых отцов: человек способен увидеть Бога лишь в той степени, в какой сам он совершенен; движение по пути к совершенству есть путь к обретению возможного для человека подобия Богу. Видимо, поэтому Достоевский отказал-

ся от того, чтобы Раскольникову было «видение Христа», как первоначально планировалось в Подготовительных материалах (7; 77, 135, 137, 166).

Но надо обязательно отметить, что этот внутренний сюжет, это присутствие Горнего Иерусалима в романах Достоевского существует именно внутри живой плоти действительности, еще и потому мы можем говорить именно о *реализме*. Так, описанная выше сцена появления огонька во тьме, к которому идет Раскольников, сопровождается словно непосредственно перенесенными с петербургских улиц той поры выражениями и словечками кучера и толпы, собравшейся вокруг раздавленного Мармеладова: «Все видели: люди ложь, и я то ж. <...> Уж нарочно, что ль, он, аль уж очень был нетверез...», «это так как есть!», «В аккурат три раза, все слышали!» (6; 136). А разбирая картину Якоби «Партия арестантов на привале» (в упомянутой статье «Выставка в Академии художеств») и упрекая автора за то, что он не сумел взглянуть на арестантов «оком духовным» и увидеть в них людей, Достоевский в ряду прегрешений против реализма и художественности упоминает и то, что арестанты на картине без кожаных подкандалников, что в действительности невозможно. Да и само слово «образить», «образить себя» — т.е. восстановить в себе образ человеческий, созданный Богом, — услышано Достоевским от каторжников (24; 126—127).

Интересна такая особенность первых трех романов: главные герои постоянно подозреваются в безумии, но потом выясняется, что болезнь их есть вовсе не умопомешательство в традиционном понимании: Раскольников, Мышкин, Настасья Филипповна, Ставрогин. На самом деле это та самая болезнь, о которой говорится в Евангелии: «не здоровые имеют нужду во враче, но больные» (Лк. 5:31). Это проникновение, «вползание» во весь состав человеческий, «в кладовые и склады души», как писал преподобный Макарий Египетский, «страшного змея греха», злая сила, поселяющаяся «во внутреннем человеке» «ниже ума и глубже мыслей»¹⁹. Это своего рода трихины из сна Раскольникова — кстати, «заимствованы» эти трихины, как показала Г.В. Коган, тоже из весьма прозаического источника — петербургских газет 1864—1866 гг., писавших об обнаруженных в свином мясе в Европе и в России бациллах — трихинах, вызывающих поварьные болезни (была даже срочно издана

брошюра «О трихинах в России»²⁰. Отметим и важнейшее отличие таких больных от здоровых: по слову автора книги «Искусство святости» еп. Варнавы, «святые видят умными очами действительные вещи (реальные), а прелестники — призраки своей фантазии»; да и сами они ходят «призраками» (Пс. 38)²¹.

Говоря словами Достоевского (правда, применительно не к одному человеку, а к нации), можно сказать, что самая тяжелая стадия такой болезни человека — не «ошибки ума», а «ошибки сердца»; т.е. состояние «зараженного духа», когда даже факты, указывающие на прямую дорогу, перерабатываются в соответствии с этим зараженным духом, и когда, даже поняв слепоту свою, желают скорее умереть, нежели излечиться (25; 5) — это напрямую может быть отнесено к Раскольникову и Ставрогину. Центр человеческого существа — сердце — есть поле битвы «дьявола с Богом» (14; 100). Исход этой битвы, конечно, зависит и от самого человека, но, безусловно, не поддается научному расчислению. Именно поэтому Достоевский отказывается от звания «психолога» (хотя «великим психологом» его продолжают называть до сих пор), подчеркивая, что он «реалист в высшем смысле», т.е. изображает «все глубины души человеческой», те глубины, где находится, по определению С.Л. Франка, подлинная реальность, субстанциональная основа личности — ее неуничтожимая божественная сущность²². Именно поэтому Достоевский отказывал в подлинном реализме даже столь высоко ценимому им Бальзаку: «Реализм есть фигура Германна (хотя на вид что может быть фантастичнее), а не Бальзак. Гранде — фигура, которая ничего не означает» (24; 248). На этом высказывании Достоевского хотелось бы остановиться подробнее. Известно, как высоко ценил Достоевский произведения Бальзака, начиная с юности («Бальзак велик! Его характеры — произведения ума вселенной! Не дух времени, но целые тысячелетия приготовили бореньем своим такую развязку в душе человека» — 28, I; 51) и на протяжении многих лет в дальнейшем. Но я бы хотел напомнить об одной очень интересной статье 30-летней давности (и с тех пор она почему-то не входила ни в какие сборники) — И. Виноградова и Н. Денисовой «“Совсем тут другие причины...” (Люсьен де Рюбампре и Родион Раскольников — опыт сравнительного анализа)» из «Вопросов литературы». Статья посвящается сопоставлению худо-

жественных миров Достоевского и Бальзака. Речь идет «о двух существенно разных типах критического реализма»²³, — пишут авторы. Отличия *принципиальные*: в творчестве Бальзака выявляются различные реакции человека на воздействие социально-экономических обстоятельств окружающего мира, воспринимаемого как *данность*, человек — это «подробность», через которую анализируется общество; в то время как у Достоевского речь идет о выявлении подлинной реальности бытия, его сущностных основ, его системы ценностей. Отсюда метод Бальзака назван «социально-психологическим реализмом», а жанр романов Достоевского (и Толстого) определен как «героико-философский». Это последнее определение по отношению к Достоевскому представляется мне неудачным; но вот важное суждение, близкое к тому пониманию, о котором говорилось ранее: «герой Достоевского — не переменная величина, зависящая от стечения обстоятельств, а некая постоянная (хотя и не константная) единица, имеющая свое непреходящее проблемное ядро», своей судьбой испытующая «живую реальность» бытийных законов²⁴. Думается, тут речь идет (учитывая еще цензурные условия того времени) именно о той онтологической *реальности*, о которой писал С. Франк, и той глубине человеческого «я», на которой человек встречается с подлинной своей сущностью, созданной Богом по Своему образу и подобию. Этого, конечно, нет у Бальзака. Авторы упомянутой статьи не используют цитированной записи Достоевского о Бальзаке (тогда она еще мало кому была известна), не используют и такой факт: перед произнесением Пушкинской речи Достоевский убрал из нее упоминание о диалоге Бьяншона с Растиньяком из «Отца Горио» (о китайском мандарине). Думается, сделано это было не случайно и не только по соображениям «ужатия» речи и большей композиционной стройности, как считают комментаторы ПСС (16; 455). По поводу же *психологизма* есть интересное рассуждение о. Сергия Булгакова в его книге «Свет невечерний». Говоря о *множественности* (индивидуальной, национальной и т.п.) язычества, вызванной «*преломлением* религиозной истины через определенную призму», он продолжает: «язычество по своей природе страждет *психологизмом*, это именно свойство делает его неизбежно множественным»; психологизм «проникает здесь в самую глубину, становится основой религиоз-

ного познания», человеческое существо «остаётся погружено в свою субъективность именно тогда, когда должно возвыситься над миром и над собой, — акт, трансцендентный по замыслу и по смыслу, остаётся замкнутым в имманентности». Отсюда прямой путь в натурализм, магизм и оргиазм, который, в свою очередь, «сменяется бесноватостью, а стихийные духи превращаются в демонов» (все это, добавим, прослежено Достоевским в его романах). Здесь о. Сергей напоминает строки из 1-го Послания Святого Апостола Павла Коринфянам: «Знаете, что когда вы были язычниками, то ходили к безгласным идолам — так, как бы вели вас», и утверждаемое там же Апостолом тождество идолов с бесами: «не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую» (12:2; 10:20—21)²⁵. Вот в чем вопрос: до каких именно глубин личности доходил писатель в изображении своих героев и в понимании человека? Не стану, конечно, напрямую сравнивать Бальзака и других «психологов» с язычниками (это очень сложная тема), но *реальное* постижение человека в литературе, утвержденное Достоевским, освещает новым светом иные творческие методы.

* * *

Родоначальником подлинного реализма, утверждал Достоевский, является Пушкин. Произведения Пушкина — «Пиковая дама», «Медный всадник», «Дон Жуан» — он характеризовал так: «Побежденные и осмысленные тайны духа навеки» (23; 190). «Побежденные» я понимаю здесь как постигнутые человеком, сделавшиеся явными для него, а значит, введенные в область света (Ефес. 5:13). Тем исполняется, по Достоевскому, главное назначение искусства. В этой связи я хотел бы привести одну цитату из творений преподобного Иоанна Дамаскина: «Философия есть познание сущего в качестве сущего, то есть познание природы сущего. И еще: философия есть познание Божеского и человеческого, то есть видимого и невидимого <...> Далее, философия есть уподобление Богу <...> Философия есть также искусство искусств и наука наук, ибо философия есть начало всяческого искусства <...> Далее, философия есть любовь к мудрости; но истинная Премудрость — это Бог, и потому любовь к Богу есть истинная философия»²⁶.

Их можно сопоставить со словами юного Достоевского из письма к брату от 31 октября 1838 г.: «Что ты хочешь сказать словом *знать*? Познать природу, душу, Бога, любовь <...> Философию не надо полагать простой математической задачей, где неизвестное — природа... Заметь, что поэт в порыве вдохновенья разгадывает Бога, следовательно, исполняет назначенье философии <...> Следовательно философия есть та же поэзия, только высший градус ее!..» (28, I; 54). Само по себе такое совпадение могло бы показаться удивительным (тем более что к тому времени сочинений преподобного Иоанна Дамаскина Достоевский точно не читал), равно как могли бы удивить и многие другие совпадения высказываний Достоевского с творениями святых отцов — если забыть об общем источнике их мыслей и прозрений. Еще более порадовало меня, когда я нашел у другого древнего богослова, Климента Александрийского, такую дилемму: «Если бы гностику предложили выбор между познанием Бога и вечным спасением, предполагая, что это вещи различные (по сути же дела они совершенно тождественны), он без всякого колебания выберет Богопознание»²⁷. Здесь обычно комментаторы пишут (ссылаясь на самого Климента Александрийского), что он имел в виду не представителей гностицизма как учения — он их называл «лжеименными гностиками»²⁸, а подлинных христиан, стремящихся к совершенству в созерцательном познании Божественной сущности; но вопрос этот, как будет ясно из дальнейшего, не очень прост. Так вот, эта дилемма Климента Александрийского, конечно, сразу напомнила мне слова Достоевского из письма Н.Д. Фонвизиной: «если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и *действительно* было бы, что истина вне Христа, то мне лучше было бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (28, I; 176). Над толкованием этих слов уже много десятилетий бьются исследователи, но поиск еще не закончен; последняя наиболее содержательная работа на эту тему — серия статей Б.Н. Тихомирова: «О «христологии» Достоевского», «Христос и истина в поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор», «Достоевский и гностическая традиция»²⁹; но, мне думается, и Б.Н. Тихомиров не закрыл тему. Мне представляется важным рассмотреть эту проблему, весьма значимую для уяснения миропонимания Достоевского и его взгляду на место человека в мироздании, — рассмотреть ее (хотя бы в

пределах дилетантского, конечно, знания) в традициях древней патристики и апологетики.

Но сначала одно методологическое замечание. Да, имена богословов, к суждениям которых я здесь обращаюсь, в Полном собрании сочинений Достоевского не встречаются (хотя Достоевский безусловно читал Отцов Церкви: об этом свидетельствуют и настоятельные просьбы к брату из Семипалатинска о присылке их трудов (28, I; 173, 179), и встречающиеся в статьях и записях писателя имена Дионисия Ареопагита, Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Василия Великого, Иоанна Дамаскина). Да, сочинений богословов первых веков христианства Достоевский скорее всего не читал (хотя мы тут не можем быть категоричны — Достоевский, я убежден, читал и знал гораздо больше того, о чем мы можем заключить, исходя только из документированных свидетельств). Да, о гностицизме он ни разу нигде не писал (если иметь в виду терминологически определяемое явление). Но не знать о нем не мог — судя хотя бы по тому, что еще до каторги хорошо знал о тамплиерах и масонах, их прямых последователях. Но гностицизм ведь возник и просуществовал так долго не случайно — он выражал очень распространенный гностический тип мышления (одной из главных особенностей которого является презрение к плотскому миру и ощущение себя принадлежащим к узкому кругу духовно избранных, коим открыты высшие тайны) — и вот с ним-то мы встречаемся на страницах Достоевского очень часто, ибо этот тип весьма распространен в человечестве, особенно в определенные эпохи. Что же касается ранней патристики и апологетики, то помимо того, что это основа православной философии, на которой стоит, в том числе, и художественный мир Достоевского, этот период в развитии богословской мысли человечества имеет и ряд характерных черт: апологеты и богословы первых веков, в атмосфере чуждой и во многом враждебной — ведь христианство вовсе не было еще широко распространено, ему противостояли и древние магические и языческие культы, и старые и новые ереси, и античная философия, и иудаизм, отчаяние и развращенность многих людей — должны были очищать от искажений и утверждать основные истины, на которых зиждилась Спасительная Весть. Спустя полтора с лишним тысячелетия ситуация была схожей. В христологических дебатах

этого, — да и более позднего — времени спор шел, как писал о. Иоанн Мейендорф, «о том, какова же в конечном счете участь, в чем предназначение *человека*»³⁰. Думаю, никто не будет отрицать, что это же главным образом заботило и Достоевского. Определяя основные категории его мировидения, мы получаем возможность вернее анализировать и более частные сегменты его единого художественного мира.

В последнее время появилось немало работ, исследующих мировоззрение Достоевского с точки зрения догматического православия. Во многих из них говорится, что Достоевский довольно долго — а то и всю жизнь — не мог уйти от влияния воспринятых в молодости сен-симонистских и фурьеристских идей о Христе лишь как об идеальной личности, идеале человечества, синтезе лучших человеческих качеств и т.д.³¹ Мне думается, так для Достоевского вопрос не стоял (это убедительно показал Тихомиров, сошлюсь здесь еще и на содержательную работу итальянского исследователя А. Делл'Аста «Красота и спасение в мире Достоевского» в 3-ем выпуске сборника «Христианство и русская литература»³²). Проблемой для Достоевского, дерзну сказать (хотя, может, и ошибаюсь) было соотношение между Христом и Богом-Отцом (и, соответственно, возможность познания человеком Божественного Промысла и Божественной сущности). А это, в свою очередь, и составляло одну из главных тем богословских размышлений, диспутов, расколов в первые века существования христианства.

Если взять за основу те слова, которыми Христос определил Сам Себя: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Иоан. 14:6) и отнестись с предельной серьезностью к дилеммам Достоевского и Климента Александрийского (как говорил Достоевский, «у стены» — 30, I; 68) — а именно так предлагает делать Б.Н. Тихомиров и я с ним полностью согласен, то надо признать вот что: выбор Достоевского — в пользу *пути* — во Христе и со Христом, даже вопреки истине; выбор Климента — в пользу истины, даже с угрозой лишиться жизни (т.е. спасения, т.к. понятно, что речь в словах Христа идет не столько о земной жизни, сколько о вечной). В каком случае могла возникнуть необходимость выбирать между Христом и истиной? Конечно, не в случае торжества в мире позитивистских «истин» (в кавычках), тут я полностью согласен с Б.Н. Тихомировым — это

было бы недопустимым упрощением. Но он считает, что решение может быть подсказано обращением к гностическим учениям — я же думаю, что хотя подобное обращение чрезвычайно плодотворно и многое помогает понять (особенно в случае с поэмой «Великий инквизитор», что и делает исследователь), в данном случае возникает вопрос. Попробуем представить ситуацию, которая, по словам Достоевского, могла бы быть *действительно*: есть некий Владыка мироздания, определяющий его истинное устройство, и есть Христос — Изгой, вне этого истинного миропорядка, быть с Которым в таком случае означает страдание и гибель и отказ не только от истины — но и от жизни. Какой жизни — здешней, земной, или от вечной тоже? Вот вопрос. Но в большинстве гностических учений Христос предстает как раз Посланцем подлинного, Верховного Бога, призванным исправить мир, скверно созданный более низким (по иерархии) Богом — Демиургом, сообщить избранным тайну «истинного знания» (гносиса); следовательно, Христос тут не Изгой и не вне истины.

Оставим эту ситуацию на время и обратимся к дилемме Климента Александрийского. Здесь ситуация иная: выбор в пользу Богопознания может быть продиктован либо, как и в случае Достоевского, безграничной любовью и желанием соединиться с Господом (даже жертвуя ради этого спасением — что вообще-то говоря труднопредставимо), либо — желанием (пусть неосознанным) некоей возвышающе героической жертвенности: постигнув Высшее, принять страдание, пожертвовав тем, чем удовлетворяются обычные люди — спасением. Это уже ситуация гностическая и хотя Климент Александрийский всячески отделял себя от гностицизма, его мнение о том, что истина доступна лишь посвятившим себя ее поискам, достигшим высот гностического совершенства, толпе же доступно лишь подобное ей, «семена познания» необходимо «искусно скрыть» от непосвященных, чтобы они не исказили истину и не обесчестили ее и чтобы она не сожгла их «величием своего учения»³³ — показывают, что он был не столь уж далек от гностического типа мышления. Кроме того, он считал, что образ и подобие Божие не имеют никакого отношения к телу человека, «ибо невозможно, чтобы смертное бессмертному уподоблялось»; речь идет о подобии Богу духом и разумом³⁴. И это не случайно. Как по-

казывает чрезвычайно насыщенная история богословской мысли первых веков христианства (изложенная в трудах о. Георгия Флоровского, о. Иоанна Мейендорфа, В. Н. Лосского и др.), те учения, которые утверждали возможность человеческим умом — духовным умом, совлекающимся всякой плоти, постигнуть Божественную сущность (с помощью непрестанного совершенствования, пусть даже в принципе открытого для всех, но на деле доступного лишь немногим), — не победа в мире, а победа над миром — обращивались в конце концов гностической или какой-либо иной ересью и были отвергнуты Церковью. В восточном, православном богословии утвердилось такое понимание: Бог постигаем с помощью излучаемых Им нетварных энергий, проявлений Его Божественной сущности, и постигаем всем существом человека, слившимися воедино и обоженными умом, чувствами, сердцем, всем телесным обликом. Слившимися воедино не в познании — что было бы невозможно — а в ответном порыве любви — что стало возможно после Воплощения Бога-Сына в человеческой плоти (почему и искусство может быть ныне неотделимо от богословия). Христос воссоединил божественную и человеческую природы и вернул человеку, созданному по образу Божьему, и Божье подобие (писавший об этом Иринеи Лионский и Ориген добавляли: дело восстановления подобия находится с этих пор в руках самого человека — это путь! — но, конечно, с помощью божественной благодати)³⁵. Такой обоженный человек может уже, по слову ап. Павла, видеть Бога не через «тусклое стекло» (1-е Коринф. 13:12), а «открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2-е Коринф. 3:18). До воплощения Христа слава Господня была для человека в известном смысле внешней, после — появилась возможность у человека в своем земном облике достигать преобразования и видеть ее лицом к Лицу.

Все это имеет большое значение для понимания мировоззрения и творчества Достоевского.

До Пришествия Христа падшее состояние человеческой природы, казалось, позволяло считать, что единственно возможный путь к Богу — отказ от этой плоти во всех ее проявлениях. А это невозможно для всех, это путь избранных. Приход Иисуса Христа *оправ-*

дал человеческую плоть, всех и каждого, и потому верно понимаемое *человечество* Христа есть уничтожение всякого избранничества. Именно об этом, на мой взгляд, говорится в 1-ом Послании Апостола Павла к Тимофею, в таких строках: Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины. Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, Предавший Себя для искупления всех: *таково было* в свое время свидетельство» (1-ое Тим. 2:3—6). В этом удивительном словосочетании «человек Христос Иисус» сильнейший аргумент против гностицизма, но не будем сейчас на этом останавливаться.

Вернемся к письму Н.Д. Фонвизиной. Очень важно тут отметить, что чуть выше многократно цитируемого отрывка Достоевский пишет о том, что в минуты горя и несчастья «жаждешь, как «трава иссохшая», веры, и находишь ее, собственно потому, что в несчастье яснее истина» (28, I; 176). Это выражение — как «трава иссохшая» — из псалма 101 и главы 42 Книги пророка Исаии, в которых речь идет именно о грядущем Пришествии Христа (в псалме еще не явно, а у Исаии — напрямую). Отмечу здесь, кстати, что предсмертный возглас Христа — «Боже Мой, зачем Ты Меня оставил?» — начало псалма 21, в котором царь Давид, описывая свое, смертного человека, отчаяние, повествует, фактически, о грядущей казни Христа: «пронзили руки мои и ноги мои <...> делят ризы мои между собою и об одежде моей бросают жребий» (21:17—18). Но чуть выше там такие слова: «Сила моя иссохла как черепок; язык мой прильпнул к гортани моей, и Ты свел меня к персти смертной» (21: 16). Не отсюда ли «горстью праха» — слова, сказанные Спешневым Достоевскому в ответ на его: «Мы будем вместе со Христом» — перед казнью³⁶? Но отметим еще в словах Достоевского «находишь <...> [веру] <...> потому, что в несчастье яснее истина». И вера эта — вера в Христа. Итак, вера, Христос и истина здесь еще неразрывны. В каком же случае они могли быть разорваны? Здесь следует вспомнить о том, что это письмо — ответ на письмо Фонвизиной, написанное после ее возвращения из Сибири домой, в их имение Марьино в Московской губернии; письмо это, опубликованное много лет назад в «Вопросах литературы» С. Кайдаш, до сих пор не очень привлекало внимание исследователей; в нем Фонвизина резко критически отзывается о социальном положении в

России, о тяжелой участи крестьян, о трагической судьбе революционеров (надо вспомнить, что один из сыновей Фонвизиных был среди петрашевцев, но в силу не очень ясных обстоятельств не был арестован — С. Кайдаш пишет: потому, что заболел и был вынужден уехать на юг, где вскоре умер от чахотки (как и брат, второй сын Фонвизиных))³⁷. В целом письмо это могло пробудить у Достоевского память о докаторжных годах, революционных настроениях и метафизических искушениях той поры, результатом чего, как он вспоминал позднее в «Униженных и оскорбленных», было состояние «мистического ужаса» (К. Мочульский напрямую связывает эти признания Ивана Петровича с состоянием самого Достоевского в те годы)³⁸. Всякая революция — это бунт против Бога (это Достоевский хорошо знал и об этом часто писал впоследствии). Но в религиозно настроенном сознании этот бунт может быть оправдан только в том случае, если Бог — некая абсолютно трансцендентная, внеположная человеку и непостижимая им сила, ответственная за зло на земле и даже враждебная человеку. Это не гностицизм в чистом виде; Б.Н. Тихомиров предлагает здесь термины «отрицательный гностицизм» или «гностицизм, вывернутый наизнанку»³⁹, но я думаю, это скорее какое-то до сих пор неизвестное нам учение (его еще только предстоит отыскать и определить; пока могу только выдвинуть гипотезу — как астрономы предполагают существование в такой-то точке неизвестного небесного тела — что корни его находятся в Древнем Египте; одно из доказательств — строки Апокалипсиса, где сказано, что «зверь, выходящий из бездны, сразится с ними (двумя свидетелями Божьими. — К.С.), и победит их, и убьет их. И трупы их оставит на улице великого города, который духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распят» — Откровение, 11:7, 8), из которого вышли и гностицизм, и манихейство, и многие другие лжеучения, и которое передавалось адептами и в том или ином виде дошло до XIX века. И вот тут — личность Христа. Как быть, если миссия Его закончилась поражением — то есть если Он вне истины, если Он не знает всей истины мироустройства (как считает, к примеру, Великий Инквизитор: в черновых записях к «Поэме» есть такая фраза, прямая речь (скорее всего, высказывание Инквизитора): «—Тайну — что истины нет, Бога, т.е. того Бога, которого Ты проповедовал» (15; 230). Инквизитор допускает

при этом, что конечную истину знает враг рода человеческого, которому он, инквизитор, и служит — «мы давно уже не с Тобою, а с *ним*», «с умным духом» (14; 229, 234); более того, он и есть истина! Так я склонен понимать фразу (правда, не очень ясную) из тех же черновиков к «Поэме»: «Блудница. Пусть разорвут, но ты (Ты? — К.С.) не имеешь права. А за мной Истина — и тогда разорви, если можешь» (15; 233) Но и тогда Достоевский все равно предпочитает оставаться «со Христом», то есть с обреченными, отверженными — против избранных. Чудеса, совершаемые на земле Христом, не могут окончательно убедить — вспомним и оживленную девочку из «Поэмы» — ибо, во-первых, не являются атрибутом только лишь Бога (как сказано и в Евангелии — Матф. 24:24), а во-вторых, «в реалисте вера не от чуда рождается, а чудо от веры» (14; 24 — известные слова Достоевского). Но если Христос действительно воплотившийся в человеческую природу Бог, и если Он действительно воскрес, победив все законы падшей природы, — тогда, значит, в Евангелии все правда, и человек действительно свободен — ибо свободы этой — в следовании своей подлинной природе, своему Первообразу — его никто не в силах лишить. Но что способно сейчас, здесь, на земле убедить нас в этом? Небесная красота Христова облика — что всегда подчеркивал Достоевский — и красота этого образа — лика Христова — *проявляющаяся в человеке*. Именно отсюда главные темы Достоевского: вера в то, что «Слово плоть бысть» (11; 112, 179) как основа всего, проблема красоты Христовой и ее искажений в мире, Воскресение, *восстановление* человека и обретение им божественного образа.

Слияние в любви с Господом, полное обожение человека наступит лишь в будущем веке, но с явлением Христа начало совершаться уже здесь, на земле, сейчас. Отсюда мне думается, и все упреки Достоевскому в хилиазме и в «розовом» христианстве, в предпочтении любви страху (К. Леонтьев), в том, что человеческое измерение Царствия Небесного для него важнее божественного, в «христианском натурализме» и в том, что он переоценивает роль красоты как залога спасения (В.В. Зеньковский)¹⁰, что он переоценивает человека и т.п. Он действительно видел человека и человечество «в эсхатологической полноте времен».

Восстановление человека, «рекапитуляция Богочеловеческой

икономии» (восстановление возглавления — т.е. воссоздание должного порядка с Логосом во главе — св. Григорий Палама)⁴¹ отныне возможны именно благодаря тому, что ему всегда предстоит — при желании увидеть — Лик Христов (здесь очень интересные переключки с термином «апокатастасис» (восстановление) Оригена)⁴² — в результате которого произойдет упразднение различий между людьми и *полное единение* всех существ и всего бытия *в целом* с Богом, когда Бог «будет все во всем» (1 Кор. 15:28); тогда все станут *подобны* Богу и «мир станет (по другому варианту прочтения — «спасет». — К.С.) красота Христова» — 11; 188).

С приходом Христа человечество получило возможность отныне и навеки видеть свой Первообраз и уже не заблуждаться, иначе, как говорит старец Зосима, «не было бы драгоценного Христова образа перед нами, то погибли мы и заблудились совсем, как род человеческий пред потопом» (14; 290). В согласии с тем, к чему пришли в результате труднейших поисков и споров богословы первых веков христианства, Достоевский отвергал возможность с помощью одного лишь ума достичь совершенства, хотя — в соответствии опять же с учением св. отцов — понимал великое значение того, что именно Бог — Слово стал Посредником между Господом и людьми, через Слово люди познают Бога (отсюда столь великое значение литературы; и не просто литературы, а «литературы красоты» — она одна лишь «спасет», — писал Достоевский — 24; 167). Но вне любви это невозможно. «Одна из самых непонятнейших идей для человека как идея (имеется в виду «любовь к человечеству». — К.С.), она появилась раз лишь в форме воплотившегося Бога в объективном Образе — не разъясненная (а породившая) и укрепившая Собою лишь чувство» (24; 311). Это из Подготовительных материалов к «Дневнику писателя» за 1877 г., а вот из черновиков к «Братьям Карамазовым»: «Был бы один ум на свете, ничего бы и не было» (15; 205); и почти сразу: «Человек есть воплощенное Слово. Он явился, чтобы сознать и сказать» (15; 205). Там же, в черновиках Инквизитор говорит: «религия неместима для безмерного большинства людей, а потому не может быть названа религией любви» (15; 236). Но отсюда обратное: если религия основана на любви — значит, это религия именно «большинства», всех, а не избранных. Причем любовь эта обоюдна (что очень важ-

но). Об этом говорится в начале «Поэмы» («Солнце любви горит в Его сердце» — 14; 227), а в черновиках сказано так: «это (Его приход. — К.С.) было движение любви: хоть посмотрю на них, хоть пройду между ними, хоть прикоснусь к ним» (15; 232).

Но — в свете сказанного — как объяснить впечатление Достоевского от картины Гольбейна «Христос в гробу» (или: «Христос в гробнице», а буквально «тело (мёртвое) Христа в гробнице» — см. уточнение перевода в статье Н. Натовой «Метафизический символизм Достоевского»⁴³ и статью Е.Сливкина в этом номере альманаха): «от такой картины вера может пропасть»⁴⁴? Впечатление это, зафиксированное Анной Григорьевной, было затем передано князю Мышкину и стало одной из кульминаций «внутреннего сюжета» романа «Идиот» — правда, с некоторым изменением: «Да от этой картины у иного еще вера может пропасть!» (8; 182). Мне думается, что речь здесь идет главным образом о той же проблеме, которая занимает одно из главных (если не главное) мест в понимании творчества самого Достоевского. Картина, как произведение секулярного искусства, в отличие от иконы, не дает изображаемое в подлинной духовной перспективе реального Божьего мира (исхожу из глубокой разработки этой темы в упомянутой статье Т.А. Касаткиной «Об одном свойстве эпилогов пяти великих романов Достоевского») — особенно если не очень ясно выражено живописцем то видение «оком духовности», о котором писал Достоевский. И тогда во многом от смотрящего зависит — воспринять картину так, как воспринял ее Ипполит в романе «Идиот» — как торжество «смерти и природы» (8; 339) (*nature morte!*) или начало спасительной для человечества Евхаристии (см. в этой связи очень интересную статью М. Бобрик «Натюрморт и евангельские сюжеты трапезы в голландской живописи XVII века»)⁴⁵. Некоторые из древних богословов вообще отрицали внешнюю красоту Христа в Его земном Воплощении, основываясь на гл. 53 Книги Исаии и на той мысли, что не красотой облика должен был привлекать людей к Себе Христос. Тем большим испытанием являлось и является для людей во все времена распятие Христа — «для Иудеев соблазн, а для эллинов безумие» (1-е Коринф. 1:23): доверять своему земному суждению и видеть казненного человека или «очам духовным» — и тогда видеть Божественную искупительную жертву, видеть прояв-

ляющееся тут умонепостижимое величие Божие? Тертуллиан писал: «Бог [именно] тогда так предельно велик, когда людям является ничтожным, так предельно благ, когда людям [представляется] не благим <...>»⁴⁶ (кстати, отождествление высшего божества с абсолютной красотой, всецело подчиняющей сподобившегося увидеть ее и увлекающей человека в высь, характерно для многих гностиков). Можно долго спорить о том, подвергалось ли Тело Христа физическим искажениям (скажем так) в период от смерти до Воскресения — и здесь есть разные и достаточно авторитетные мнения, от преподобного Иоанна Дамаскина до о. Сергия Булгакова, В.Н. Лосского и В. Лурье⁴⁷ — но бесспорно, что проявления Божественной сущности могут быть, по учению св. отцов, весьма разными по своей полноте и в жизни одного человека, и для разных людей в одно и то же время: весьма по-разному Христа видели фарисеи и апостолы во время служения, и многие из незнававших Его поначалу после Воскресения учеников. Это и было важнейшим свидетельством духовной просветленности, степени обожения человека, и испытанием, искушением для каждого, преодоление которого подтверждало подлинность веры. Видеть в Христе Бога — и не менее, и в каждом человеке — Божий образ, но не более, — один из главнейших духовных даров, обрести который должны, пройдя через испытания, герои Достоевского. Именно поэтому, мне думается (как явствует уже из непосредственных стенографических записей Анны Григорьевны — на это различие мое внимание впервые обратил Б.Н. Тихомиров), Достоевский назвал Гольбейна «замечательным художником и поэтом (а это для Достоевского, как мы видели выше, значит — и философом — К.С.)»⁴⁸. Обратим внимание на то, что в этом фрагменте из «Дневников 1867 года» Анны Григорьевны она говорит о том, что обыкновенно изображают Христа «с телом, вовсе не измученным и истёрзанным, как в действительности было»; и далее, об изображенном у Гольбейна: «Положим, что это поразительно верно, но, право, это вовсе не эстетично»⁴⁹. Вряд ли это — что так «в действительности было» — ее личное мнение. Скорей всего, той же точки зрения придерживался и Достоевский.

И последнее. Как известно, дилемма из письма Фонвизиной была повторена Достоевским спустя почти двадцать лет, в романе

«Бесы»), опять-таки с некоторым изменением: в разговоре со Ставрогиним Шатов спрашивает: «Но не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной?» (10; 198). Ставрогин не отвечает. За эти годы многое изменилось и в мире, и в понимании Достоевским событий своей молодости, и мне думается, что это изменение призвано здесь несколько сузить сферу нахождения источника подобных «доказательств». Тут аналогом уже может быть хотя бы высказывание Дж. Бруно — которого большинство из нас (и я в том числе) долго знало как погубленного инквизицией передового ученого, последователя Коперника, но который на самом деле был «герметическим магом» и в одной из своих работ связывал появление теории Коперника с грядущим возвращением «египетской», то есть магической, религии, то есть религии герметических трактатов и был главой секты «джорданистов», видимо, связанных с розенкрейцерами⁵⁰. Высказывание таково: магия, «поскольку занимается сверхъестественными началами, — божественна, а поскольку наблюдением природы, — она естественна, срединной и математической называется»⁵¹. Вообще математике и геометрии розенкрейцеры (тоже одни из последователей гностиков) придавали огромное значение; равно как характерно для них и разделение Христа и истины (истина есть «отображение» Иисуса, как говорится в одном из их манифестов, и далее: «из сего не должно следовать: верное в философии ложно в теологии, но в чем Платон, Аристотель, Пифагор и др. сошлись, чему Енох, Авраам, Моисей и Соломон начало положили, особенно же с чем великая и чудесная книга Библия согласуется, все это соединяется образует сферу или глобус, все части которого на равном расстоянии от центра отстоят»⁵²). Но это уже другая тема.

Примечания

¹ Епископ Кассиан (Безобразов). Христос и первое христианское поколение. М., 2001, с. 380.

² К пониманию «реализма в высшем смысле» // Альманах «Достоевский и мировая культура», № 9, М., 1997, сс. 28—35; К пониманию «реализма в высшем смысле» (на примере романа «Идиот»). Статья вторая // «Достоевский и мировая культу-

ра», № 10, М., 1998, сс. 54—64; «Мы на земле существа переходные...» («реализм в высшем смысле в романах «Бесы» и «Идиот» // «Достоевский и мировая культура», № 12, М., 1999, сс. 99—108; Юродство и безумие, смерть и воскресение, бытие и небытие в романе «Идиот» // Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. Сб. работ отечественных и зарубежных ученых под ред. Т.А. Касаткиной. М., 2001, сс. 137—162; Тема двойничества в понимании человеческой природы у Достоевского // XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества. Материалы Международной научной конференции, состоявшейся в Университете Тиба (Япония) 22 — 25 августа 2000 года. М., 2002, сс. 177 — 190; Категория существования в романе «Бесы» // «Достоевский и мировая культура», № 16, СПб., 2001, сс. 51 — 60; Трактовка понятия «реализм» в творчестве Достоевского и в русской литературной традиции // Сб. научных трудов памяти академика Г.М. Фридендера. СПб. (в печати).

³ Святитель Григорий Нисский. Человек есть образ Божий. М., 1995, сс. 23—26.

⁴ В.М. Лурье. «Братья Карамазовы». «Дневник писателя». Дополнения к комментарию // Достоевский. Материалы и исследования, т. 9. Л., 1991, с. 248.

⁵ А.С. Хомяков. Сочинения в 2-х томах. Том 2. Работы по богословию. М., 1994, сс. 47, 49, 353, 361—362.

⁶ Ф.М. Достоевский об искусстве. М., 1973, с. 457.

⁷ К.А. Степанян. Трактовка понятия «реализм» в творчестве Достоевского и в русской литературной традиции.

⁸ М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 3-е. М., 1972, с. 460.

⁹ Там же, с. 100.

¹⁰ Наша философия (восточная патристика IV—XI вв.) // С.С. Аверинцев. София — Логос. Словарь. Киев, 2001, с. 275.

¹¹ Х.-Ю. Геригк. Достоевский и Хайдеггер: эсхатологический писатель и эсхатологический мыслитель // XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества, с. 115.

¹² О понимании Достоевским определения «новые люди» именно в евангельском смысле — «Отложив прежний образ жизни ветхого человека <...> облечься в нового человека, созданного по Богу» (Еф. 4:22—24), в полемическом противопоставлении использованию этого понятия в романе «Что делать?», я писал подробно в работе «Мы на земле существа переходные...».

¹³ В.В. Вейдле. Четвертое измерение. Из тетради о Достоевском // Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994, с. 194.

¹⁴ Татьяна Касаткина. Об одном свойстве эпилогов пяти великих романов Достоевского. «Преступление и наказание» // Достоевский в конце XX века. М., 1996, сс. 68—82.

¹⁵ «Мы на земле существа переходные...», с. 106.

¹⁶ Дзюнко Като. Связь с иными мирами у Достоевского. // XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества, сс. 372 — 379.

¹⁷ Анализу этой особенности повествовательной манеры Достоевского посвя-

шена моя работа. «К истории повествовательных форм (На материале произведений Ф.М. Достоевского и У. Фолкнера)» // Контекст — 1985. М., 1986, сс. 74—101.

18 **Лев Шестов**. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского // Властитель дум. Ф.М. Достоевский в русской критике конца XIX — начала XX века. Составление, вступит. статья и комментарии Н. Ашимбаевой. СПб., 1997, с. 475.

19 Цит. по: **Архиепископ Василий (Кривошеин)**. Ангелы и бесы в духовной жизни по учению святых отцов. М., 2000, сс. 25, 27.

20 **Галина Коган**. Вечное и текущее (Евангелие Достоевского и его значение в жизни и творчестве писателя) // «Достоевский и мировая культура», № 3. М., 1994, сс. 30, 31.

21 **Епископ Варнава (Беляев)**. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. Том 1. Нижний Новгород, 1995, сс. 422, 264.

22 **Семен Франк**. Реальность и человек. СПб., 1997, сс. 65—66, 95—96, 175, 192. Об отличии реализма Достоевского от «психологизма» см. также: **прп. Иустин (Попович)**. Достоевский о Европе и славянстве. СПб., 1997, с. 184.

23 **И. Виноградов, Н. Денисова**. «Совсем тут другие причины...» (Люсьен де Рюампре и Родион Раскольников — опыт сравнительного анализа) // «Вопросы литературы», 1972, № 10, с. 77.

24 Там же, с. 99, 93.

25 **С.Н. Булгаков**. Свет невечерний. М., 1994, сс. 280—281.

26 Цит. по: **С.С. Аверинцев**. София — Логос. Словарь, сс. 269—270.

27 Цит. по: **Вл. Лосский**. Боговидение. М., 1995, с. 35.

28 **В.В. Бычков**. Aesthetica Patrium. Эстетика Отцов Церкви. Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995, с. 548.

29 **Б.Н. Тихомиров** «О «христологии» Достоевского. // Достоевский. Материалы и исследования. Том 11. СПб., 1994, сс. 102—121; **Б. Тихомиров**. Христос и истина в поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор» // «Достоевский и мировая культура», № 13, СПб., 1999, сс. 147—177; **Б. Тихомиров**. «Достоевский и гностическая традиция (К постановке проблемы). // «Достоевский и мировая культура», № 15, СПб., 2000, сс. 174—184.

30 **Иоанн Мейендорф**. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М., 2001, с. 63.

31 См., напр.: **В.М. Лурье**. Догматика «религии любви». Догматические представления позднего Достоевского. // Христианство и русская литература. Сборник второй. СПб., 1996, сс. 290—309; **Ирина Кириллова**. «Маша лежит на столе...» — утопические и христианские мотивы (к обозначению темы). // «Достоевский и мировая культура», № 9. М., 1997, сс. 22—27.

32 **А. Делл'Аста**. Красота и спасение в мире Достоевского. // Христианство и русская литература. Сборник третий. СПб., 1999, сс. 250—262.

33 **Вл. Лосский**. Боговидение, сс. 31—36, 68; **В.В. Бычков**. Aesthetica Patrium. Эстетика Отцов Церкви, с. 241, 242.

- 34 **В.В. Бычков.** *Aesthetica Patrium.* Эстетика Отцов Церкви, с. 234.
- 35 **Вл. Лосский.** Боговидение, сс. 22—28; **В.В. Бычков.** *Aesthetica Patrium.* Эстетика Отцов Церкви, сс. 233—234, 286.
- 36 Цит. по Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2-х томах. Том 1. М., 1990, с. 12.
- 37 **Светлана Кайдаш.** Достоевский и Фонвизина. // «Вопросы литературы», 1981, № 5, сс. 307—313.
- 38 **К. Мочульский.** Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995, сс. 307—313.
- 39 **Б. Тихомиров.** Христос и истина в поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор», сс. 156—157; Достоевский и гностическая традиция, с. 179.
- 40 **В.В. Зеньковский.** Проблема красоты в мирозерцании Достоевского. // Русские эмигранты о Достоевском. Вступительная статья, подготовка текста и примеч. С.В. Белова. СПб., 1994, сс. 222—236.
- 41 **Св. Григорий Палама** считал, что это восстановление «укоренено» в двух таинствах — крещении и Евхаристии (**Иоанна Мейендорф.** Византийское богословие, с. 335).
- 42 **В.В. Бычков.** *Aesthetica Patrium.* Эстетика Отцов Церкви, с. 283; надо, однако, помнить об осуждении оригеновского учения об апокатастасисе Пятым Собором (553 г.) — ибо в таком ее понимании, как спасение *всего* человечества, она «подразумевала радикальное усечение человеческой воли» (**Иоанн Мейендорф.** Византийское богословие, с. 389).
- 43 Достоевский. Материалы и исследования. Том 14. Памяти академика Г.М. Фридлендра. СПб., 1997, с. 38.
- 44 Цит. по: **А.Г. Достоевская.** Воспоминания. Вступительная статья, подготовка текста и примечания С.В. Белова и В.А. Туниманова. М., 1987, с. 458.
- 45 Библия в культуре и искусстве, сс. 76—87.
- 46 Цит. по: **В.В. Бычков.** *Aesthetica Patrium.* Эстетика Отцов Церкви, с. 102.
- 47 Творения иже во святых отца нашего **Иоанна Дамаскина.** Точное изложение православной веры. М. — Ростов-на-Дону, 1992, сс. 266—269, 271; **С.Н. Булгаков.** Тихие думы. М., 1996, с. 288; **В.Н. Лосский.** Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991, сс. 111—112; **В.М. Лурье.** Догматика «религии любви». Догматические представления позднего Достоевского, сс. 299—300.
- 48 **А.Г. Достоевская.** Дневник 1867 года. «Литературные памятники». Издание подготовила С.А. Житомирская. М., 1993, с. 234.
- 49 Там же.
- 50 См. об этом: **Франсес Йейтс.** Розенкрейцеровское просвещение. М., 1999, сс. 145, 161, 166, 170, 200, 225—227, 248, 249 и др.
- 51 Цит. по: **В.М. Розин.** Трансформация художественных канонов под влиянием эзотерических и рационалистических идей в эпоху Возрождения // Библия в культуре и искусстве. Выпуск XXVIII. Материалы научной конференции «Випперовские чтения — 1995». Гос. музей изобразит. искусства им. А.С. Пушкина. М., 1996, с. 103.
- 52 **Франсес Йейтс.** Розенкрейцеровское просвещение, с. 430.