

Татьяна Касаткина

## Софиология Достоевского\*

Побудительной причиной для создания этой работы послужил разговор с о. Александром (Ранне) о символике цвета в произведениях Ф.М. Достоевского. После моего доклада на Международных чтениях «Достоевский и современность» в 2000 году в Старой Руссе, где в очередной раз упоминалось о связи у Достоевского зеленого цвета с Богородичной темой и указывалось на традиционную в Православии связь зеленого цвета со Святым Духом, отразившуюся и в практике совершения богослужений, о. Александр задал мне очень простой и здравый вопрос: неужели Достоевский мог не знать такой очевидной для всякого, посещающего службы, вещи: Святому Духу служат в зеленом, Богоматери — в голубом? Передо мной, таким образом, предстали две очевидности, которые требовали согласования, ибо явным образом друг другу противоречили: 1) Достоевский, конечно, знал о православной богослужебной традиции; 2) Достоевский, по крайней мере, в «Преступлении и наказании» и «Идиоте», этим знанием пренебрегал, соотнося Богородичные мотивы с зеленым цветом. Для меня все это означало нечто также вполне очевидное, а именно — связь цвета с мотивом сложнее, чем это представлялось на первый взгляд, Достоевский хотел сказать какое-то другое слово, не то или не совсем то, которое было мною прочитано.

Если бы речь шла только о романе «Идиот», объяснение могло бы быть сравнительно простым: центральной «тайной» иконой романа является икона Успения Богородицы<sup>1</sup>, а на различных списках этой иконы не просто доминирует зеленый цвет — он прямо замещает синий, присутствующий в гораздо меньшем количестве спи-

---

\*Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 02 - 04 - 00147а.

сков. Если же вспомнить, что греки вообще не различали голубой и зеленый, называя их общим именем «цвет морской волны», то мы оказываемся перед предположением: Богородице и Святому Духу сопоставлялся *один* цвет, что, впрочем, тоже требовало бы разъяснения.

В «Преступлении и наказании», однако, у нас нет никаких очевидных иконографических объяснений сопоставления Богородице зеленого цвета. Зато есть чрезвычайно значимое имя героини, являющей Богородичный образ — Соня.

Образ Сони Мармеладовой в аспекте его софийности был проанализирован недавно Еленой Новиковой<sup>2</sup>. При всем несомненном достоинстве проведенного анализа нельзя не упомянуть об одном его недостатке, тем более, что недостаток этот методологический и становящийся все более и более распространенным.

Е. Новикова само понятие «софийности», используемое при анализе персонажа Достоевского, берет из сочинений русских философов «серебряного века» — и именно в том смысловом объеме, который ими был слову придан. Однако такой «возвратный ход» — движение к языку Достоевского через посредство языка философов «серебряного века» — при всей его естественности для современных исследователей, имеет свои издержки. Проблема заключается в том, что сам Достоевский был гораздо ближе к мировосприятию, языку и воззрениям Православия, чем его истолкователи рубежа веков.

Е. Новикова, опираясь на трактат об именах о. Павла Флоренского, так формулирует суть и функции интересующего нас характера: «Соня Мармеладова — это именно «деятельность других сил в женщине», посредником и носителем которых она выступает в романе. И прямым указанием на природу этих «других сил» является то, что именно с ее образом в романе связано бытование евангельского текста, именно в ней реализуется софийная функция посредника, который просветляет романский мир евангельским словом»<sup>3</sup>.

Такое истолкование образа Сони верно, но неполно — и потому лишает роман ряда присущих ему смыслов; причина здесь, очевидно, в несовпадении смыслового поля интересующего нас слова у Достоевского и у софиологов рубежа веков.

Флоренский, может быть, наименее из всех софиологов заслуживающий обвинения в ереси и удивительно точно раскрывающий сущность того, что должно понимать под софийностью, все же делает тот шаг, который остальных заводит гораздо дальше в суждения, приличествующие скорее гностицизму, чем Православию. А именно — он персонифицирует «Деву Софию». Оставляя пока в стороне анализ неизбежных уклонений от Православия, который подстерегает мыслителей на этом пути, укажу только на следствие

такой персонификации для романного мира Достоевского — *если бы там она тоже имела место*. Поскольку внутри почти каждого персонажа, во всяком случае, персонажа, допущенного к участию в романной иконе, прозревается Достоевским его вечный прообраз, и именно этот прообраз персонаж и призван явить миру, именно этот прообраз оказывается ядром личности персонажа, — в случае персонификации Софии у Достоевского мы имели бы явленной именно икону Софии. Между тем, Соня является в романе образом Богоматери<sup>4</sup>.

Дело, однако, обстоит таким образом, что если воспринимать интересующее нас слово так, как оно воспринималось в православной традиции, здесь нет противоречия. *София в православной традиции никогда не персонифицировалась*.

Когда анализ православного понятия Софии, который будет изложен чуть ниже, уже был мною завершен, я получила возможность познакомиться с давней работой нашего японского коллеги Садайоси Игэты «Славянский фольклор в произведениях Ф.М. Достоевского: “Земля” у Достоевского: “Мать сыра земля” — “Богородица” — “София”»<sup>5</sup>. Ему удалось осуществить абсолютно адекватный подход к проблеме софийности у Достоевского, исходя из простого правила историка литературы: опираться на те источники, которые заведомо были в поле зрения анализируемого автора. Хотя для Достоевского такой подход и не всегда себя оправдывает в силу сокрытости от нас ряда источников его сведений, в данном случае он оказался оптимальным, ибо совпал с высказанным выше положением о принципиальной ортодоксальности основных интуиций писателя, чьих расхождений с «официальным Православием» мне ни разу не удалось обнаружить в текстах, им самим подготовленных к публикации.

Игэта считает источником «понятия Софии» у Достоевского исследование Ф. Буслаева «Исторические очерки русской народной словесности и искусства» (1861 г.).

«В X-ой главе 2 тома исследования Буслаева толкуется образ Софии в древнерусских иконах. Буслаев пишет: «По древнейшему учению византийских писателей, приведенному митрополитом Евгением в описании Киево-Софийского собора, св. София толкуется Словом Божиим и Иисусом Христом» (296) (...) «Довольно рано составилось и другое толкование, по которому св. София — Богородица. Впоследствии это второе толкование взяло у нас верх над первым: о чем явственно свидетельствует киевская икона времен Петра Могилы» (297) (...) «Наши иконописные Подлинники, служа верным отражением художественно-религиозных идей древней Руси, предлагают такое же двоякое толкование этого символического изображения. Так в Соборном Подлиннике графа Строганова Премудрость прямо называется Сыном и Словом Божиим, а вме-

сте с тем **София** толкуется **Пречистою Девкою Богородицею**, и все подробности объяснения согласуются с этим последним толкованием» (297)». Далее Игэта приводит толкование Соборного Подлинника графа Строганова о новгородском образе Софии Премудрости Божией: «Церковь Божия, София, Пречистая Дева Богородица, то есть, девственных душа и неизглаголанного девства чистота, смиренной мудрости истина, имеет над главою Христа. *Толк:* Премудрость бо Сын и Слово Божие. — А что простерты небеса превыспрь Господа — *толкование:* Преклонив небеса, снизшел на землю и вселился в Деву чистую. Любящие девство подобятся Пресвятой Богородице. Она родила Сына, Слово Божие, Господа нашего Иисуса Христа: любящие девство раждают словеса деятельные, то есть неразумных поучают. Сию возлюбил Иоанн Предтеча и сподобился быть крестителем Господним; устав девства показал — о Боге жестокое житие. — Имеет же девство лицо девичье, огненно. *Толк:* Огонь — божество, попяляющее тленныя страсти, просвещающее всякую душу чистую. — Имеет же над ушами *тороки*, как бывают у Ангелов. *Толкование:* Житие чистое Ангельскому равно есть, тороки же — покоище Св. Духа. — На главе ее венец царский. *Толк:* Смирение царствует над страстьми. Сан же препоясанием чресл. *Толк:* Образ старейшинства и святительства. — В руке держит скипетр. *Толк:* Царский сан являет. — Крылья же имеет огненные. *Толк:* Высокопаривое пророчество и разум скор являет. Очень зоркая эта птица, любит Мудрость, и когда видит ловца, выше взлетает: так и любящие девство нелегко уловляемы бывают от дьявола (297 — 298)», — и делает вывод: «Нетрудно найти общие элементы между толкованиями иконы Софии и характером Сони Достоевского: смиренной мудрости истина, лицо девичье, и даже крылья огненные (у Сони была шляпка с ярким огненного цвета пером)»<sup>6</sup>.

Появление Сони в указанной шляпке (а также — в платье «с хвостом», и с зонтиком (скипетром)), его момент и характер требуют своей интерпретации, но сейчас наша главная задача — объяснить сопоставление зеленого цвета образу Богородицы, явленному Соней в романе.

Прежде чем начать объяснение, еще некоторые сведения, которыми обладал Достоевский и которыми, как правило, не обладают его исследователи. В Софийских храмах Руси (за исключением Софии Киевской) храмовым праздником был день Успения Пресвятой Богородицы. В Софии Киевской — день Рождества Пресвятой Богородицы.

Таким образом, из-за имени «София» просматривается та же «потаенная» икона, что и в «Идиоте». Но почему?

Очевидно, чтобы понять православный смысл Софии, необходимо найти то общее, что объединяет Богоматерь и Второе Лицо

Троицы, что позволяет сопоставлять им один и тот же образ. И здесь очень идущим к делу оказывается этимологическое разъяснение о. Павла Флоренского: «Этимологически σοφία отнюдь не есть мудрость в современном смысле слова как преисполненность чистым созерцанием и теоретическим ведением. Если бы задаться передачею слова σοφία на наш современный язык, то наиболее правильно было бы сказать *художество в смысле зиждательной способности, воплощение идеального замысла в конкретном мире*»<sup>7</sup>. Итак, σοφία есть творческая способность или нечто, что позволяет воплощать Богу Его замысел о мире. В акте первоначального творения таковым выступает Слово, Бог Сын, Божественная Премудрость: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1, 1-3).

Однако в акте исцеления творения от последствий первородного греха *позволить Богу воплотить свой замысел о мире*, то есть стать Божественной Софией, может уже только тварь, наделенная Господом при сотворении свободной волей и потому не могущая быть исцеленной без своего на то произволения. В акте исцеления требуется отклик на Божественный оклик, отклик твари, восшедшей к Божественной полноте самоотдачи: «се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1, 38). Этот отклик есть величайший творческий акт, когда-либо совершенный тварью; чтобы это стало очевиднее, уместно привести слова одного из западных писателей, которые любит цитировать митрополит Сурожский Антоний: «Воплощение стало возможным, когда нашлась Дева израильская, Которая всей мыслью, всем сердцем, всей жизнью Своей смогла произнести Имя Божие так, что Оно стало плотью в Ней»<sup>8</sup>.

Начаток всей твари, Богоматерь, смогшая так открыться Богу, что в Нее смог войти и через Нее воплотиться Бог, первая, сделавшаяся обиталищем Божества (к чему призвана вся тварь), становится новой Софией, призванной научить всю тварь — быть орудием Божества. Сотворить всю тварь «домом Духа Божественна». По словам митрополита Антония, единственная заповедь, данная нам Божией Матерью, это Ее слова на браке в Кане Галилейской: «Что бы Он вам не сказал — сотворите»<sup>9</sup>. Невозможно не увидеть софиологического характера этой заповеди.

И если Господь наш Иисус Христос прошел путь нисхождения, и победил смерть, и вновь связал расторгнутые грехом узы, соединяющие человека с Богом, то это произошло потому, что тварь смогла и пожелала Его принять. София — это Богоматерь, приемлющая Духа Святого.

Все сказанное делает понятным, почему храмовым праздником Софийского собора в Киеве был день Рождества Богородицы: тварь смогла произвести из себя произволением Господним существо,

обладающее сущностным, неповрежденным, первоначальным состоянием. Тварь смогла принести Господу дивный дар — «Чистую Деву Мати», как поется в одной рождественской стихире: «Мы же приносим Господу Чистую Деву Мати», Ту, которая вновь делает возможным присутствие и творчество Бога в мире.

Но почему в качестве храмового праздника праздновалось Успение?

Господь воскрес в теле, указав путь твари. Но первая прошла вслед за Господом по этому пути и достигла обожения — Богоматерь. Иисус Христос — Бог, ставший человеком. Богоматерь — первый человек, получивший божественное достоинство и приобретшийся божественному естеству. Она — начаток твари в Божестве, а значит — дверь, мост, лестница, которой не только «Господь к нам сниде», но которая человек возводит к Господу. Прошедшая этот путь, Она и получает возможность сотворить нас, по нашей молитве, «домом Духа Божественна», то есть предуготовлять тварь к принятию Святого Духа.

Святой Дух, посылаемый Отцом по просьбе Сына, может «вселиться в ны» лишь постольку, поскольку мы следуем путем Богоматери. Богоматерь, прошедшая путь до конца, Богоматерь, в Успении Своим вступившая в Божество, впервые вселившая тварь в Божество, как на земле вселила Божество в тварь, — и есть София. София — Богоматерь в аспекте раскрытия Ею твари Святому Духу.

Поэтому Ей и сопоставляется Достоевским (как и большинством писавших Успение) зеленый цвет.

Зеленый цвет — цвет земли, раскрывающейся каждую весну насущности Духа Святого, но не могущей (так же, как это не удается и причастнику Таин Христовых) надолго сохранить дары Духа — и меняющей цвет. Сближение у Достоевского Богородицы с землей, часто почитаемое еретическим, таковым не является. Именование Богородицы в молитвах: «О, Земле благая, прозябшая клас неоранный», известное из жития обращение Иоанна Богослова, названного сына Богородицы, к земле как к матери во время своего погребения указывают на некую истину, за таковым сближением скрывающуюся<sup>10</sup>. Богородица — начаток чистой, неповрежденной грехом твари — есть истинная, благая Земля, общая Мать, чья зеленая риза не меркнет, не тлеет, не утрачивает даров Духа<sup>11</sup>. Земля Завета является прообразом Богородицы: ведь тайный смысл задания, полученного Израилем, тайный смысл движения к Земле Обетованной в пространстве — это движение к Богородице во времени.

Вот почему зеленый драдедамовый платок покрывает Соню в самые важные моменты, вот почему зеленый купол у детской церкви Раскольникова, вот почему из-под зеленого зонтика протягивается ему рука с милостыней.

Персонификация Софии, поставление между человеком и Бо-

гом еще одного существа, обращенного в обе стороны, нарушает представления об отношении между Богом и человеком, существующие в Православии и бесконечно дорогие Достоевскому. Такая подстановка создает лестницу, *градацию*, которая в принципе может быть бесконечной. Для Достоевского же важно, что «в человеке может вместиться Бог», что Бог приходит, чтобы стать человеком, что Богоматерь достигает обожения. «Неужели не понимаем, — пишет митрополит Сурожский Антоний, — человек так велик, что Бог может стать Человеком и человек остается собой? И что так велика тварь, которую Бог призвал к бытию, что человек может вместить в себя Бога?»<sup>12</sup>

Градация, отдаляя человека и Бога друг от друга, в то же время их связывает в некоем единообразном, эволюционном движении, свойственном представлениям гностицизма. Православие, полагая между Богом и человеком непроходимую, сущностную пропасть, знает, что Бог переходит ее одним движением милости и любви, и что это движение *Он всегда готов сделать*. Он не ждет восхождения человека по бесконечной лестнице, Он стоит на страже у дверей души, чтобы войти, как только Ему позволят. И вот это стояние и осуществляют Софии Достоевского.

«Шла уже вторая неделя после Святой... Однажды, под вечер, уже совсем почти выздоровевший Раскольников заснул; проснувшись, он нечаянно подошел к окну и вдруг увидел вдаль, у госпитальных ворот, Соню. Она стояла и *как бы чего-то ждала. Что-то как бы пронзило* в ту минуту его сердце; он вздрогнул и поскорее отошел от окна» (6; 420).

В «Бесах» в лице Софьи Матвеевны к растерянному и потерянному Степану Трофимовичу в приезжей крестьянской избе обращается Бог. Удивительно — а в этом романе Достоевского это наиболее очевидно — как тихо, осторожно, осмелюсь даже сказать, робко обращается Бог к человеку, уже отчаявшемуся без Него, но еще Его не призвавшему: « — Не пожелаете ли приобрести? — раздался подле него тихий женский голос. Он поднял глаза и к удивлению увидел перед собой одну даму (...) лет уже за тридцать, очень скромную на вид, одетую по-городскому, в темненькое платье и с большим серым платком на плечах. В лице ее было нечто очень приветливое, немедленно понравившееся Степану Трофимовичу. (...) Из (...) мешка она вынула две красиво переплетенные книжки с вытесненными крестами на переплетах и поднесла их к Степану Трофимовичу» (10; 486). Если воспринять этот текст именно в таком значении (Божьего оклика), то потрясающе будет звучать ответ Степана Трофимовича, как бы дающего разрешение сделать то, что произошло дальше, обещая не сопротивляться: « — С величайшим удовольствием. Je n'ai rien contre L'Evangile, et... Я давно уже хотел перечитать...» Французская фраза особенно удивительна: «Я

ничего не имею против Евангелия...» (10; 486).

В этом стоянии-ожидании проходит жизнь Софьи в «Подростке» — вечно находящейся на страже у дверей души Версилова и так до конца романа и не дождавшейся, чтобы они отворились.

Не «Деву Софию» должны увидеть и опознать здесь читатели Достоевского, но Самого Господа, который говорит в Откровении: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр. 3, 20).

Когда мы берем себе в проводники, в истолкователи слова Достоевского искателей рубежа веков, мы должны осознавать, по крайней мере, что это издержки нашего собственного пути, что Достоевский в этом не нуждается, что он видит дальше и глубже. Потому что Православие — самый дальний горизонт, который открывается человеку, и все уклонения — это просто отступления от горизонта вглубь той пустыни на пути к Земле Обетованной, Земле Благой, той пустыни дольного мира, которую и не опознает часто как пустыню человек, как и жажду духовную не опознает в неясной своей тоске и неотвязных депрессиях, — той пустыни, в которую человек вновь и вновь уходит, стоит ему отвернуться от Бога.

### Примечания

<sup>1</sup> См. об этом мою статью «Горизонтальный храм: “поэма романа” “Идиот”» в альманахе «Достоевский и мировая культура», № 14, М., 2001, с. 8—25.

<sup>2</sup> Елена Новикова. Соня и софийность (роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание»). — В альманахе «Достоевский и мировая культура», № 12, М., 1999, с. 89—98. *Ее же*, Софийность русской прозы второй половины 19 века, Томск, 1999.

<sup>3</sup> Елена Новикова. Соня и софийность, с. 91.

<sup>4</sup> См. об этом: Татьяна Касаткина. Об одном свойстве эпилогов пяти великих романов Достоевского: «Преступление и наказание». — В сб.: Достоевский в конце XX века, М., 1996, с. 67 — 82.

<sup>5</sup> Садаеси Игэта. Славянский фольклор в произведениях Ф.М. Достоевского: «Земля» у Достоевского: «Мать сыра земля» — «Богородица» — «София». — В сб.: Japanese contribution to the ninth international congress of slavists, Kiev, September 7—3, 1983, Tokyo, 1983.

<sup>6</sup> Там же, с. 80—81.

<sup>7</sup> О. Павел Флоренский. Имена. Купина, 1993, с. 134. Здесь и далее курсив в цитатах мой, выделение прямым жирным шрифтом принадлежит цитируемому автору.

<sup>8</sup> Митрополит Сурожский Антоний. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Проповеди, Клин, 1999, с. 57.



<sup>9</sup> Там же, с. 126.

<sup>10</sup> Есть и другие сущностные соответствия. Игэта цитирует Афанасьева, который в главе «Небо и земля» своего фундаментального труда пишет: «Богатыри, поражающие лютых змеев, в ту минуту, когда им грозит опасность быть затопленными кровью чудовища, обращаются к земле с просьбою: «ой, ты еси мать-сыра земля! расступися на четыре стороны и пожри кровь змеиную» — и она расступается и поглощает в себя потоки крови» (А. Афанасьев, Поэтические воззрения славян на природу, в 3 т., т. 1, М., 1994, с. 143). Между тем, к Богородице обращаемся с славословием: «Радуйся, мир от потопа греховного спасшая; радуйся, главу древняго змия стершая».

Богоматерь — «Царица Небеси и земли», но царь представляет собой все царство свое, представляет от него, является как бы его лицом, главою — а не чем-то отдельным. Все царство не есть царь, но царь есть все царство.

В акафисте иконам Богоматери «Взыскание погибших» и «Всех скорбящих Радость» Богоматерь прославляется: «радуйся земле обетования, из нея же течет мед и млеко. Радуйся, ниво, растящая обилие щедрот».

Митрополит Сурожский Антоний в слове на службу Погребения в Страстную Пятницу говорит: «(В) эту землю легло бессмертное, нетленное, пречистое Тело Иисусово. И земля дрогнула, и все изменилось, до самых недр ее» (Указ. изд., с. 265). Перед нами, по сути, продолжение Благовещения, продление того же действия, которое однажды было совершено: благодаря раскрытию Пресвятой Девы воле Божией. Теперь сама земля принимает в недра свои, в утробу свою Тело Господне. Как прежде освятился начаток твари — Богородица, так ныне освящается вся тварь, получает возможность святости и бытия в Боге, если пожелает, если пребудет верна призыву Господню. Земля, как и Богородица, носила Господа во чреве своем. Земля и всех сынов Божиих хранит во чреве своем до Воскресения.

<sup>11</sup> То, что почитание «матери-земли» как Богородицы есть принадлежность многих ересей, не означает изначальной еретичности такого почитания. Ересь ведь практически никогда не «придумывает», не изобретает чего-то принципиально нового, но *уклоняется* от чего-то имеющего истинную природу, искажает эту природу. Так и в данном случае: ереси обоготворяют наличное состояние твари, поклоняются земле, обремененной нашим грехом и проклятием Господним, а не благой Земле, явившей начало исцеления твари.

<sup>12</sup> Митрополит Сурожский Антоний. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Проповеди, Клин, 1999, с. 27.