

**О.С. СОИНА, В.Ш. САБИРОВ**

**ЧИТАЕМ ДОСТОЕВСКОГО**



**НОВОСИБИРСК**

**«Наука»**

**2005**

ББК 83.3 (2 Рос = Рус)1+87.3 (2)  
УДК 821.0  
С 54

**Соина О.С.**

**С 54 Читаем Достоевского: (Опыт философского осмысления мировоззрения и творчества писателя) / О.С. Соина, В.Ш. Сабилов - Новосибирск: Наука, 2005. – 304 с.  
ISBN 5-02-032382-9.**

Данная книга представляет собой сборник статей, опубликованных авторами в разные годы в центральных журналах («Человек», «Бежин луг»), разделов монографий, вышедших в издательствах Москвы и Санкт-Петербурга, а также ранее не публиковавшихся материалов. В ней предпринята попытка реконструкции философского мировоззрения Ф.М. Достоевского в целом и дано авторское толкование ряда его произведений на основе новых подходов и оригинальной методологии. В книге анализируются воззрения писателя на проблемы философской антропологии и философии религии, этики и философии права, философии истории и культуры. Среди рассматриваемых произведений писателя: «Легенда о Великом инквизиторе», «Сон смешного человека», «Село Степанчиково и его обитатели», Пушкинская речь и др.

Книга адресована философам, культурологам, литературоведам, всем интересующимся творчеством Ф.М. Достоевского.

ББК 83.3 (2 Рос = Рус) 1+87.3 (2)  
УДК 821.0

Книга издана при финансовой поддержке  
НГАСУ (Сибстрин) и за счет средств авторов.

ISBN 5-02-032382-9

© О.С. Соина, В.Ш. Сабилов, 2005

## ДОСТОЕВСКИЙ – БЕЗ ПРЕДВЗЯТОСТИ

### (Вместо предисловия)

О Федоре Михайловиче Достоевском и его творчестве написано огромное количество самой разной по тематике и специализации литературы. К сожалению, значительная часть исследований была подвержена разного рода конъюнктурным влияниям, детерминирована идеологическими установками, искажающими существо мировоззрения и творчества писателя.

Известно, что советские литературоведы относили русскую литературу XIX – начала XX веков к направлению критического реализма, подчеркивая ее обличительный социальный пафос. «Большая литература есть *всегда* литература обличительная»<sup>1</sup>, – утверждал также И.Л. Солоневич – известный политический публицист русского зарубежья. В то же время И.Л. Солоневич называл русскую литературу «кривым зеркалом», в котором, по его мнению, не нашла адекватного отражения реальная Россия и реальные русские. С нашей точки зрения, и советское литературоведение, и И.Л. Солоневич рассматривали великую русскую литературу в таком ракурсе, который не позволяет увидеть в ней главное: ее духовное содержание. Нельзя художественное творчество русских гениев сводить исключительно к социальной проблематике. В таком случае эта литература просто не дождалась бы наших дней, не получила бы всемирного признания, не стала бы эталоном художественного творчества для многих поколений отечественных и зарубежных писателей и поэтов.

Характеризуя своеобразие своего художественного творчества, Ф.М. Достоевский писал: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, т.е. изображаю все глубины души человеческой»<sup>2</sup>. Этим высказыванием великий писатель, по сути дела, определил не только качество своего дарования, но и самую глубокую суть русской литературы в целом. По нашему мнению, величие русской литературы заключается именно в том, что в своих лучших образцах она не только смогла художественно изобразить социальную реальность, быт дореволюционной России, но подняла проблемы всемирно-исторического значения и вечные проблемы человеческого бытия. Вот отчего она может и должна определяться как *духовный реализм*.

Духовный реализм творчества самого Ф.М. Достоевского раскрывается как многомерное понятие.

Во-первых, оно означает, что писатель был *наделен даром созерцать сверхчувственную реальность*. Этот дар наиболее ярко обнаруживается в пророческих предвидениях автора «Бесов» и «Братьев Карамазовых». В этом плане совершенно иной смысл приобретает и обличительный пафос его произведений: они не просто критикуют социальную несправедливость и изобличают дурные нравы, но призывают человека к духовному преображению, чтобы человечество не пошло по ложному пути развития. К сожалению, эти призывы Ф.М. Достоевского, даже если и были услышаны, все же не стали руководством к действию.

Во-вторых, духовный реализм Достоевского обнаруживается в постановке и решении метафизических проблем: «В историю русской философии Достоевский входит не потому, что он построил философскую систему, но потому, что он широко раздвинул и углубил самый метафизический опыт...»<sup>3</sup>. Имелись удачные попытки представить философию Ф.М. Достоевского и как нечто вполне систематическое. Сошлемся, в частности, на монографию современного немецкого ученого Р. Лаута «Философия Достоевского в систематическом изложении» (М., 1996).

В-третьих, Ф.М. Достоевский так глубоко проникал в человеческую душу, что через нее внимательному читателю открывается высшая реальность: духовный мир человека, сквозь который просвечивает мир Божественный. Он действительно дал новое откровение о человеке, обнажил предельную глубину человеческого сердца, в котором происходит борьба дьявола с Богом. С нашей точки зрения, невозможно понять многие произведения писателя, их основную коллизию и поступки персонажей, если не увидеть в них борьбу не столько морального, сколько духовного добра и зла. Иначе как можно объяснить, предположим, внутренний мир и мотивы поступков таких, ставших уже нарицательными, персонажей его сочинений, как князь Мышкин, Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов и др. Ф.М. Достоевский был решительным критиком мыслителей, видевших источник зла лишь в социальных условиях существования человека. «Ясно и понятно до очевидности, что зло таится в человечестве глубже, чем предполагают лекаря-социалисты, что ни в каком устройстве общества не избежите зла, что душа человеческая останется та же, что ненормальность и грех исходят из нее самой и что, наконец, законы духа человеческого столь еще неизвестны, столь неведомы науке, столь неопределенны и столь таинственны, что нет и не может быть еще ни лекарей, ни даже судей *окончательных*, а есть Тот, Который говорит: “Мне отмщение и аз воздам”»<sup>4</sup>.

Таким образом, именно благодаря тому, что Ф.М. Достоевский был *духовным реалистом*, он и стал великим художником слова и оригинальным мыслителем, открывшим многие тайны человека и истории. Авторы

<sup>1</sup> Солоневич И.Л. Народная монархия. М., 1991. С. 160.

<sup>2</sup> Достоевский Ф.М. Из записной тетради 1880 – 1881 гг. // Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1970 – 1986. Т. 27. С. 65.

<sup>3</sup> Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 300.

<sup>4</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. // Полн. собр. соч. Т. 25. С. 201.

пытаются провести эту мысль, касаясь мировоззрения писателя в целом и его отдельных произведений.

\*\*\*

В этой книге В.Ш. Сабирову принадлежат следующие разделы: «Достоевский – без предвзятости. Вместо предисловия», «Идея почвы в творчестве Ф.М. Достоевского», «Два пути спасения (анализ «Поэмы о Великом инквизиторе)», «Откровение сердца (опыт философского осмысления «Сна смешного человека)», «Судьба пророка». Все остальное написано О.С. Соиной.

## **Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ**

### ***Идея почвы в творчестве Ф.М. Достоевского***

Благодаря трудам русских философов (В.В. Розанова, Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского, Д.С. Мережковского, К.В. Мочульского, Ф.А. Степуна, С.Л. Франка, Л. Шестова и др.), исследованиям западных ученых (Р. Лаута, Р. Гвардини, Д. Барсотти и др.) Ф.М. Достоевский по праву занял место одного из величайших мыслителей человечества. И это несмотря на то, что писатель не написал ни одного собственно философского трактата. Ф.М. Достоевский, по сути дела, заложил новую парадигму в области философской антропологии, этики, философии истории и культуры. Однако если сделать попытку спецификации философского наследия великого писателя, то мы будем вынуждены соединить ряд прочно устоявшихся в историко-философской науке утверждений, которые в существе своем исключают друг друга. Во-первых, в истории русской философии Ф.М. Достоевский рассматривается как религиозный (христианский) мыслитель. Во-вторых, Ф.М. Достоевского по праву причисляют к основоположникам экзистенциальной философии. В-третьих, он квалифицируется как философ-почвенник, создавший некую социально-историческую утопию мессианского толка. Какие же противоречия можно здесь констатировать? Обозначим их. Если Ф.М. Достоевский действительно христианский мыслитель, утверждающий евангельские истины, то он не может быть представлен как одиозный адепт идеи национальной исключительности русских (для Христа все люди равны, независимо от их этнического происхождения). Если автор «Записок из подполья» – философ-экзистенциалист, раскрывающий универсальные законы человеческого бытия, то как уместить их в прокрустово ложе представлений о некоей уникальной особенности русского народа-богоносца. Если Ф.М. Достоевский – религиозный мыслитель, переводивший на язык художественных произведений и публицистики свой глубокий опыт откровения христианских истин, то его можно только с рядом существенных оговорок причислить к ряду философов-экзистенциалистов (типа Л. Шестова, Н.А. Бердяева, М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, А. Камю и т.п.). На основании вышесказанного можно сделать два вывода относительно существа философского мировоззрения Ф.М. Достоевского. Во-первых, можно утверждать, что оно является эклектичным, в какой-то степени диффузным, не поддающимся строгой логической фиксации, и потому мы вынуждены отказать великому писателю в целостности и целостности его воззрений на Бога, человека и мир. Во-вторых, можно, наоборот, предположить, что в историко-философской науке в отношении взглядов и мирозерцания Ф.М. Достоевского в целом сложились не совсем точные представления, которые нуждаются в некотором переосмыслении. Мы склоняемся ко второму выводу и полагаем, что в основании отмеченных выше кажущихся противоречий в воззрениях писателя лежит одностороннее истолкование почвенничества Ф.М. Достоевского, которое, с нашей точки зрения, не сводимо ни к национальной идее, ни к мессианизму и тем более к шовинизму. «Мы вовсе не такие почвенники, – писал Ф.М. Достоевский, – чтоб отвергать общечеловеческий идеал и, призывая к почве, – тупить людей, суживать их горизонт и стеснять горизонт. Мы потому, главное, не таковы, что христиане, вполне христиане. А первый догмат христианства – общность закона для всех, общность идеала, все братья»<sup>5</sup>. Итак, зададимся целью осмыслить *идею почвы* в творчестве русского писателя и на основании этого концептуализировать его философское мирозерцание, представив его как оригинальное, цельное и целостное видение мира и человека.

### ***Достоевский как философ***

Каковы же основания для того, чтобы рассматривать великого писателя в качестве философа? Во-первых, это связано с тем, что Ф.М. Достоевский в большинстве своих художественных произведений обращается к *метафизическим* вопросам, составляющим важнейшую характеристику философского знания. Метафизические вопросы в качестве предметной основы имеют сверхчувственную реальность и представляют собой рефлексию над смыслом человеческой жизни, культуры, истории, бытия в целом. К метафизическим относятся также так называемые роковые, или вечные, вопросы о Боге, бессмертии, свободе, природе и происхождении зла и т.д. Ф.М. Достоевский поднял в своих произведениях очень много тем с метафизическим измерением и глубиной,

<sup>5</sup> **Неизданный Достоевский.** Записные книжки и тетради 1860 – 1881 гг. М., 1971. С. 256.

которые и придают его творчеству философский смысл и философскую значительность.

Во-вторых, еще М.М. Бахтин говорил о том, что для художественного мира Достоевского характерен диалогизм. В силу того, что философия есть *мысль о мысли*, или *знание о знании*, то она также диалогична по своей природе. Чем значительнее мыслитель, тем более он способен вовлекать в общение с собой других людей, других мыслителей. Философия есть по большей части рефлексия по поводу чужих мыслей, она не может не вопрошать и не отвечать на вопросы. В своих произведениях Ф.М. Достоевский много вопрошает, вопрошают его герои, постоянно полемизируя друг с другом. На многие вопросы в его произведениях нет явленных, рационально оформленных ответов, хотя решение их содержится в глубине самого произведения, в его символической структуре. Вот отчего так востребованы герменевтические штудии его рассказов, повестей и романов: писатель постоянно вовлекает нас в диалог со своими героями и с самим собой. Еще раз повторимся, что диалогизм – это важный, существенный признак философского знания, благодаря которому творчество мыслителей прошлых эпох всегда актуально, всегда живет в горизонте культуры, будоражит умы и сердца мыслящих людей. Ф.М. Достоевский в этом плане один из наиболее актуальных мыслителей прошлого, побуждающий нас задумываться над многими вопросами человеческого бытия, истории и культуры.

В-третьих, общепризнанно, что Ф.М. Достоевский не просто художественно запечатлел жизнь, но создал целую галерею образов-идей. Ни у одного писателя в мире нет такого множества разнообразных идей, как у Ф.М. Достоевского. Одни его герои персонифицируют те или иные идеи, другие же излагают их в своих «теориях». В этом плане художественное наследие русского писателя также вполне естественно соотносится с философией, поскольку идеи составляют важнейший конституирующий признак и форму выражения последней. Таковы формальные признаки, по которым идейно-художественное наследие Ф.М. Достоевского может быть причислено именно к философскому знанию.

Поскольку Ф.М. Достоевский излагал свои философские идеи преимущественно в художественной форме, то для реконструкции его взглядов требуется тонкая герменевтическая проработка текстов писателя, проникновение в сокровенные глубины созданного им символического мира, актуализация иногда только намеченных и порой едва различимых движений его мысли, а также разгадка и дешифровка таких его высказываний и реплик, внутренний смысл которых нередко противоречит их вербальному выражению. Авторы исходят из посылки, что нельзя конструировать философское мирозерцание Ф.М. Достоевского на основе буквального прочтения его высказываний. Мы целиком солидарны с С.А. Левицким, писавшим, что «для нас важны не “головные” взгляды Достоевского, в которых он не раз грубо ошибался, а его гениальная пророческая интуиция»<sup>6</sup>. В то же время необходимо учитывать основания и предпосылки гениальных интуиций писателя, чтобы понимать источник его идей и логику развертывания его мыслей. Здесь важно хорошо себе представлять уровень богословской эрудиции Ф.М. Достоевского, прекрасное знание им библейских и евангельских книг, сюжеты из которых часто встречаются в его произведениях, а также глубокое понимание им святоотеческой литературы. Существенное значение имеют также драматичные религиозные коллизии автора «Братьев Карамазовых», его опыт церковной жизни. Ф.М. Достоевский был также достаточно эрудирован в области новейших течений философской мысли в Европе, которая, несомненно, оказала на него определенное влияние. Нельзя упускать из виду и то обстоятельство, что Ф.М. Достоевский дружил с Вл. Соловьевым, был знаком с трудами и идеями современных ему отечественных мыслителей и публицистов. Огромное количество мыслей философского характера встречается в дневниках, подготовительных материалах, черновых набросках, письмах, пометках на полях читанных им книг. Все это требует тщательного текстологического изучения. Опираясь на учение А.А. Ухтомского о *доминанте*, авторы, придав ему более широкий гуманитарный смысл, исходят из посылки, что *приоритетной* темой всего творчества и, следовательно, всего мирозерцания Ф.М. Достоевского была антропологическая проблема, сквозь призму которой он воспринимал проблемы истории, культуры, религии и морали. Они убеждены также и в том, что именно к Ф.М. Достоевскому, как ни к кому другому из русских мыслителей, применим *персонологический* подход, предполагающий глубокое проникновение в *личностный логос* мыслителя и художника. В исследовании философского мирозерцания писателя необходимо учесть сложные диалектические отношения между доминантой (которую приблизительно и не совсем точно можно соотнести с рационально фиксированными намерениями) и личностным логосом Ф.М. Достоевского, включающим в себя все богатство и многообразие бессознательных и сознательных мотивов его поведения, его объективное место в культуре и истории, метафизику его жизни и творчества.

В чем, однако, заключается своеобразие философского дарования писателя, оригинальность его интеллектуальной парадигмы? Укажем здесь на три очень важных момента.

1. Как мы уже отмечали выше, Ф.М. Достоевский является мыслителем экзистенциального плана. Многие западные и отечественные историки философии и культуры считают его одним из первых экзистенциальных мыслителей. Как это понимать? Несомненно то, что Ф.М. Достоевский в своем творчестве обращается к экзистенциальной проблематике и необычайно глубоко и точно изображает её в своих художественных произведениях. Какие же феномены относятся к экзистенциальной проблематике? По словам Н.А. Бердяева, к ним могут быть отнесены глубокие (онтологические, по сути дела) переживания личности в виде тоски, страха небытия, метафизического ужаса, любви, тотального одиночества и т.п. Экзистенция как философское понятие означает предельную глубину человека, его подлинное уникальное лицо, способное раскрыться в особых пограничных ситуациях (К. Ясперс). По выражению Ф.М. Достоевского, «бытие тогда только и есть, когда ему

<sup>6</sup> Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии // Соч.: В 2 т. М., 1996. Т.2. С. 150.

грозит небытие. Бытие тогда и начинается, когда ему грозит небытие»<sup>7</sup>. Экзистенциальный характер философствования Ф.М. Достоевского обнаруживается не только в обращении к соответствующей проблематике, но и в качественно новом понимании человека и его бытия. Великий русский писатель вводит целый комплекс понятий и идей, которые, по существу, заложили новую антропологическую парадигму и дали мощный творческий импульс всей последующей философии в постижении феномена человека. К этим понятиям и идеям можно отнести следующие: «выделка в человека», «подполье (подпольный человек)», «двойничество», «всечеловек», «общечеловек», «человекобог», «живая жизнь». Сюда же можно отнести ряд идей-образов, представляющих особые социальные типы и феномены общественной жизни: «шигалеващина», «карамазовщина», «смердяковщина» и т.д. В то же время следует признать, что квалификация Ф.М. Достоевского как экзистенциального мыслителя не охватывает все содержание и форму его философского творчества. Вот почему мы должны вводить еще какие-то более важные понятия, позволяющие зафиксировать уникальность его философского дарования и его места в мировой культуре.

2. Сам Ф.М. Достоевский определял свое не только художественное, но и философское кредо следующим образом: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, т.е. изображаю все глубины души человеческой»<sup>8</sup>. Если уточнить это высказывание, то можно без большой натяжки утверждать, что Ф.М. Достоевский как художник и мыслитель есть *духовный реалист*, т.е. он усматривает тайну человека в его духовном бытии. Прекрасно сказал об этом качестве художественного творчества Ф.М. Достоевского В.В. Вейдле: «Достоевский – первый изобразитель человека ... витающего где-то между небом и землей, перенесшего всю напряженность живой жизни в область чисто духовных столкновений, мук и радостей»<sup>9</sup>. Но каким образом можно постичь тайну человека? Эта тайна может раскрыться в религиозном откровении. По словам о. Василия (Родзянко), повторяющего высказывание митрополита Антония (Храповицкого), Федор Михайлович Достоевский – *мыслитель откровения*, по масштабу дарования сравнимый с великими каппадокийцами: Василием Великим, Григорием Нисским и Григорием Богословом. Ф.М. Достоевский действительно переживал некие духовные, религиозные откровения и из них черпал свои художественные образы и философские идеи. Он поэтому не философ-доктринер, рационально выстраивающий систему хотя бы и экзистенциальных категорий, а мыслитель редчайшей духовной интуиции и пророческого дара. Подчеркнем, что Достоевский – философ именно религиозного откровения. Можно подискутировать с Р. Лаутом, который говорит о визионерстве Достоевского. Необходимо проводить четкую границу между феноменом визионерства и духовным, религиозным откровением. Кто такой визионер? Это человек, которому в чувственном виде даны сверхчувственные вещи. Визионерами были, например, Вл. Соловьев («видевший» Божественную Премудрость), Э. Сведенборг (ему якобы являлся Сам Христос). Факты чувственного явления сверхчувственных вещей в православной христианской традиции определяются как прелесть, прельщение человека демоническими духовными силами. Именно поэтому Ф.М. Достоевского нельзя считать визионером. Ему дано было действительно откровение: он духовными очами созерцал сверхчувственную реальность. Человек, который переживает религиозное, духовное откровение, преображается духовно, в нем происходит пресуществление его личности, т.е. духовное созерцание сверхчувственной реальности ведет к глубокому онтологическим изменениям природы человека. Ф.М. Достоевский, безусловно, может быть отнесен к мыслителям откровения, а не к визионерам, которые, как правило, не претерпевают духовного преображения, а, напротив, склонны к интеллектуальной и моральной деградации, к тяжелым психическим расстройствам. Достоевский признавался многим людям, в том числе и оптинскому старцу Макарию, что он переживал религиозные откровения, изменившие все его существо. Преподобный старец оптинский Варсонофий, общавшийся с великим писателем, рассказывал: «Достоевский, который бывал здесь и сживал на этом кресле, говорил о. Макарию, что раньше он не верил. “Что же заставило вас повернуть к вере?” – спрашивал его батюшка о. Макарий. “Видел Рай. Ах, как там хорошо, как светло и радостно! И насельники его так прекрасны, так полны любви. Они встретили меня с необычайной лаской. Не могу забыть я того, что пережил там, и с тех пор повернул к Богу!”»<sup>10</sup>. Как же могут быть охарактеризованы эти откровения? Р. Лаут пишет следующее: «О реальности видения Достоевский говорит следующее: 1. Интуитивное, сильнейшее и совершенно исключительное какое бы то ни было сомнение, уникальное чувство реальности: “Все это не могло не быть” (из «Сна смешного человека»). 2. Содержание переживания настолько сильно превосходит опыт и знания любого возможного осознанного образа и чувства, что его происхождение остается невыясненным. “Разве одно сердце мое в силах было породить ту ужасную правду, которая потом случилась со мной. Как мог бы я ее один выдумать или пригрезить сердцем? Неужели же мелкое сердце мое и капризный, ничтожный ум мой могли возвыситься до такого откровения правды?” (из «Сна смешного человека»). 3. Переживаемая в видении реальность в высшей степени упорядочена. Сущность, смысл и ценность ее так непротиворечиво связаны, что они значительно превосходят мир нашего обычного сознания. Все, что видится, кажется истинным, т.е. одновременно полностью правдивым и в высшей степени существующим»<sup>11</sup>. Вот какого рода откровения переживал Ф.М. Достоевский.

<sup>7</sup> **Неизданный Достоевский.** С. 618.

<sup>8</sup> **Достоевский Ф.М.** Из записной тетради 1880 – 1881 гг. // Полн. собр. соч. Т. 27. С. 65.

<sup>9</sup> **Вейдле В.В.** Мысли о Достоевском // Умирание искусства. М., 2001. С. 114.

<sup>10</sup> **Преподобный старец оптинский Варсонофий.** Поучения // Оптина Пустынь. Русская православная духовность. М., 1997. С. 209 - 210.

<sup>11</sup> **Лаут Р.** Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996. С. 325.

Они-то и являлись источником его философских идей о человеке, истории, культуре и т.д. Таким образом, причисление Ф.М. Достоевского к *философам откровения* является более глубокой констатацией, чем включение его в ряд экзистенциальных мыслителей. Однако и эта констатация еще не в полной мере раскрывает подлинной оригинальности философского мирозерцания писателя.

3. Действительная оригинальность и уникальность философии Ф.М. Достоевского, с нашей точки зрения, сконцентрирована вокруг идеи почвы. По сложившейся в нашей литературе традиции принято обозначать термином «почвенничество» социально-исторические взгляды писателя и квалифицировать их как консервативные или даже национал-шовинистические. Справедливости ради необходимо отметить, что в публицистике Ф.М. Достоевского иногда встречаются высказывания, оскорбительные для представителей различных этнических групп. Однако нельзя из подобных суждений, сказанных в пылу полемики и раздражении, выводить систему философских воззрений Ф.М. Достоевского. Они остаются на совести писателя, но не касаются существа его видения мира и человека. Как же в таком случае понимать почвенничество Ф.М. Достоевского? Прежде всего, мы должны исходить из основной, *доминантной*, мировоззренческой и творческой установки писателя. Вот что он писал, будучи восемнадцатилетним юношей: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время. Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»<sup>12</sup>. Н.А. Бердяев верно угадал этот основной нерв философско-художественного творчества Ф.М. Достоевского: «Достоевский, прежде всего, великий *антрополог*, исследователь человеческой природы, ее глубин и ее тайн»<sup>13</sup>. Вот почему, с нашей точки зрения, всю философию Ф.М. Достоевского, в том числе и почвенничество, необходимо рассматривать под углом зрения его антропологии. При таком подходе снимутся и те противоречия в интерпретации философского мирозерцания Ф.М. Достоевского, о которых мы говорили выше.

### *Три смысловых пласта идеи почвы у Ф.М. Достоевского*

Оттолкнемся от самого понятия почвы. Почва – это то, из чего что-то произрастает. Для Ф.М. Достоевского почва – это прежде всего то, из чего растет человек. Что в таком случае у него понимается под почвой? «Почва» у Достоевского – многомерное понятие, которое не может быть сведено к какой-то одной формуле, поэтому мы будем говорить о нескольких смысловых значениях понятия почвы. Во-первых, для Достоевского почва – это укорененность человека в Боге или в духовном, трансцендентном мире. Старец Зосима говорит в своих поучениях: «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял их на земле и взрастил сад Свой и возшло все, что могло взойти, но взращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным миром иным, если ослабеет или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и взращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и возненавидишь ее»<sup>14</sup>. Первый смысл понятия почвы – это духовная основа человеческого бытия, то, из чего произрастает человеческая личность. По Достоевскому, вне связи с этим духовным основанием, с трансцендентным миром жизнь человеческой личности невозможна, либо она вырождается в кошмар разрушительного для человека своеволия («Если Бога нет, то все позволено»). Во-вторых, у Достоевского очень часто почва соотносится с понятием земли, которой придается некий сакральный смысл. Многие герои Достоевского (как, например, Алеша Карамазов после смерти старца Зосимы) падают на землю, омывая ее слезами, а затем встают преображенными. Земля дает силы человеку, питает его духовно. Земля мыслится Достоевским многомерно: и как планета, «колыбель человечества» («Сон смешного человека»), и как природа, естественная жизнь растений, животных и человека («Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах»<sup>15</sup>, - поучает старец Зосима в романе «Братья Карамазовы»), и как сама русская земля как таковая. У Ф.М. Достоевского было глубокое переживание метафизики русской земли. В этом плане ему были особенно близки и созвучны строки знаменитого стихотворения Ф.И. Тютчева:

Удрученный ношей крестной,  
Всю тебя, земля родная,  
В рабском виде Царь Небесный,  
Исходил благословляя.

Всякое посрамление, попираание, презрение по отношению к русской земле не просто имеет негативный моральный смысл, но глубоко порочно в духовном смысле. В-третьих, почва понимается Достоевским и как народ, конкретно русский народ. Откровение о русском народе возникло у него во время заточения в сибирском остроге. В «Письмах из мертвого дома» Достоевский говорит с уважением и любовью о представителях разных народов, оказавшихся в неволе (об еврее Исае Фомиче, семье кавказских горцев и т.д.), почтительно отзывается

<sup>12</sup> Цит. по: Мочульский К.В. Достоевский. Жизнь и творчество // Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 227.

<sup>13</sup> Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // Творчество Достоевского в русской мысли 1881 – 1931 годов. М., 1990. С. 216.

<sup>14</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 362.

<sup>15</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы.. С. 360.

об их вере и ценностях. Но именно о русском народе он стал говорить как о народе-богоносце. Нужно подчеркнуть, что в этой формуле нет никакой идеализации русского народа. Суть ее заключается в том, что несмотря на все мерзости, преступления, тяжкие пороки и греховное бытие, ему свойственное, (а отчасти, как это ни парадоксально, и благодаря им), в русском народе жива вера в то, что есть, реально существует Высшее Совершенное Существо, есть Бог, есть Христос, с Которым связаны все его упования, надежды на избавления от греха и зла вообще. Русский осознает свою греховность, свою низость и переживает чувство вины постольку, поскольку верит в существование и духовную достоверность Совершенного Бога. Достоевский именно в остроге, под влиянием непосредственных впечатлений о своем народе, пережил духовный переворот и обратился в веру народную, в православное христианство.

Таким образом, понятие почвы приобретает у Достоевского значение сложной и многоаспектной философской идеи, требующей детального анализа и установления ее подлинного места и значения в мирозерцании писателя и, если угодно, во всей системе его философских интуиций, открытий и идей. Как мы уже показали выше, «почва» в творческом наследии Ф.М. Достоевского, по сути дела, является полисемантическим понятием. В то же время оно, несомненно, обладает концептуальной целостностью и выступает в качестве смыслообразующей идеи, на которой и строится, как мы предполагаем, философское мировоззрение писателя. Необходимо установление иерархии и субординации этих смысловых значений с целью реконструкции философского мирозерцания Ф.М. Достоевского как цельного и целостного видения им мира и человека.

### *Драматизм человеческого бытия*

Обращение Ф.М. Достоевского к идее почвы не является самоцелью: она нужна ему для того, чтобы посредством ее показать драму и трагедию человеческой личности.

В чем заключается драма человека в контексте его духовного бытия? Что противостоит укорененности человека в Боге и каковы последствия утраты его связи с Ним? Формула этой драмы звучит у Достоевского так: «Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей»<sup>16</sup>. Если в этой борьбе побеждает враг рода человеческого, то жизнь человека превращается в ад здесь на земле и в посмертном его бытии. По словам старца Зосимы, ад есть «страдание о том, что нельзя уже более любить»<sup>17</sup>. Любовь есть онтологическая связь человека с Богом и людьми, а жизнь на земле дана ему именно для осуществления жертвы любовной, которая невозможна в будущей жизни, если ее не было здесь. «Ныне уже знание имею и хоть возжаждал любить, но уже подвига не будет в любви моей, не будет и жертвы, ибо кончена жизнь земная и не придет Авраам хоть каплею воды живой (то есть вновь даром земной жизни, прежней и деятельной) прохладить пламень жажды любви духовной, которою пламенею теперь, на земле ее пренебрегши; нет уже жизни, и времени более не будет! Хотя бы я жизнь свою рад был отдать за других, но уже нельзя, ибо прошла та жизнь, которую возможно было в жертву любви принести, и теперь бездна между тою жизнью и сим бытием»<sup>18</sup>. Итак, корень и суть духовной беспочвенности человека – отсутствие любви и радикальная неспособность к ней падшего человека.

Величие Ф.М. Достоевского заключается в том, что он изображает целую галерею персонажей, фокусирующих в себе некие социальные типы, в каждом из которых обнаруживается своя специфическая драма беспочвенности. В частности, он обращает внимание на разновидность образованных людей, пытающихся изображать из себя верующих в высшие ценности, а может быть, и искренне захваченных какими-либо благородными целями и идеалами. Однако все эти усилия в итоге оказываются тщетными, ибо игра в веру и ценности несопоставимы с истинной верой, которая всегда есть подвиг и испытание, которое необходимо выдержать во что бы то ни стало. Писатель дает следующий комментарий по поводу такого рода людей – игроков в ценности: «Идеал, присутствие его в душе, жажда, потребность во что верить, что обожать и отсутствие всякой веры. Из этого рождаются два чувства в высшем современном человеке: безмерная гордость и безмерное самопрезирание. Смотрите его адские муки, наблюдайте их в желаниях его уверить себя, что и он верующий...

А столкновения с действительностью, где он оказывается таким смешным и мелочным... и ничтожным. Он догадывается, что надо работать над собой, смирять себя и что это стоит безмерного труда. И вот он возлагает на себя долг самосовершенствования и рад ему, и в восторге... выбирает смешные вериги. Чувства мучительного неверия и скептицизма посещают его иногда, но он стоит твердо и наконец как будто достигает цели... и вот при столкновении с действительностью падает ужасно, страшно, немощно... Почему? Оторван от почвы, дитя века...»<sup>19</sup>.

Великий писатель дал образцы людей, приверженных христианской истине, укорененных в Боге, живущих во Христе (Макар Долгорукий, Соня Мармеладова, старец Зосима, Алеша Карамазов). Но в произведениях Достоевского изображено также много персонажей, олицетворяющих людей демонизированных, помраченных идеями (Раскольников, Ставрогин, Верховенский, Иван Карамазов), но при этом без какого-либо подобия любви

<sup>16</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. С. 125.

<sup>17</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. С. 364.

<sup>18</sup> Там же. С. 364 – 365.

<sup>19</sup> Незданный Достоевский. С. 314.



в их сердцах. Принципиально важно отметить, что Достоевский проводит водораздел между упомянутыми типами людей не по моральным, а именно по духовным основаниям. Моральность, не укорененная религиозно, отвергается автором «Братьев Карамазовых»: «Совесть без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного»<sup>20</sup>. Согласитесь, что ни Раскольников, ни Ивана Карамазова нельзя назвать бессовестными людьми. Напротив, именно совесть (пусть и извращенная) толкает их на преступные мысли и деяния, она же их потом безжалостно судит. Трагедия Раскольникова и Ивана Карамазова заключается как раз в том, что они, отвергнув религиозные начала жизни, взяли на себя непосильную миссию суда над людьми, т.е. по существу возвеличили себя, чтобы судить и карать других людей. Они являют собой типичные примеры людей духовно беспочвенных.

Вместе с тем Достоевский был убежден в том, что, как это ни парадоксально, к Истине, ко Христу можно подняться через какой-то моральный срыв и даже через преступление. Преступление очень часто вытекает из духовной беспочвенности человека, которую преступник осознает только с совершением преступления. И с момента этого страшного нравственного падения может начаться его духовное возрождение, действительное (а не мнимое) обращение к Богу. У писателя этот путь проходит Дмитрий Карамазов, таинственный посетитель из воспоминаний старца Зосимы, а также, возможно, Раскольников.

Но драма человеческого существования может быть обусловлена беспочвенностью другого рода: оторванностью от природы, земли, в том числе и родной земли. Достоевского не оставляло всю жизнь глубоко переживаемое им чувство святости русской земли. Земля вообще и русская земля в особенности противопоставляется им городской цивилизации. Действия многих произведений Достоевского происходят в Петербурге, городе, символизирующем бездушные цивилизации, тотальное одиночество человека. Городская среда – это место, в котором происходят разрывы человеческих связей и отчуждение человека от духовных основ существования, отрыв от природы, понимаемой в самом широком смысле этого слова. У писателя фактически противостоят друг другу человек цивилизации и человек, сакрально переживающий природу. Однако Достоевский в отличие от Л.Н. Толстого не отвергает цивилизации, не зовет нас в архаическое состояние, отказывая в праве на существование науке, гражданскому обществу, культуре. Именно ему, как никому другому, был чужд подобный радикализм. Но какие же пути разрешения противоречий между цивилизацией и природой, человеком, преклоняющимся перед природой, и человеком, отчужденным от нее, предлагает русский писатель? Эти вопросы чрезвычайно актуальны в контексте современных экологических проблем.

Достоевский связывает цивилизацию с индивидуализмом, развившимся на Западе на основе отчуждения от христианских ценностей. «Это состояние, т.е. распадение масс на личности, иначе цивилизация, есть состояние болезненное. Потеря живой идеи о Боге тому свидетельствует. Второе свидетельство, что это есть болезнь, есть то, что человек в этом состоянии чувствует себя плохо, тоскует, теряет источник живой жизни, не знает непосредственных ощущений и все сознает»<sup>21</sup>. Цивилизация, по Достоевскому, есть переходная ступень, через которую необходимо пройти человечеству: «Патриархальность было состояние первобытное. Цивилизация – среднее, переходное. Христианство – третья и последняя ступень человека, но тут кончается развитие [кончается], достигается идеал, след. уж по одной логике, // по одному лишь тому, что в природе все математически (?) верно, след. и тут не может быть иронии и насмешки – есть *будущая жизнь*»<sup>22</sup>.

Достоевский хорошо понимал природу капитализма, утвердившегося на Западе: «Промышленность и капитал действуют развратительно; отторгнувшись от земли, стало быть, от родины и от своих, надо, чтоб каждый работник имел землю. Ergo: не в земле ли уж дело»<sup>23</sup>. Однако он был решительным противником отчуждения собственности: «Полное уничтожение собственности ужасно»<sup>24</sup>. Беда коренится не в собственности, а в отрыве от земли. «Всякий должен иметь право на землю, хотя бы ее обрабатывали и другие (умереть в саду) (душных фабрик не надо). Наш атеизм есть только разъединение с народом, оторванность от земли. Если б вы сидели на земле и ее обрабатывали, вы бы верили в Бога»<sup>25</sup>. Современная экологическая ситуация – прекрасное подтверждение тому, насколько прозорлив был русский писатель. Думается, с ним согласились бы практически все владельцы дачных участков, которые не просто заготавливают там овощи и фрукты на зиму, но, действительно, живут полной жизнью, духовно и физически питаются от земли, ими обрабатываемой. Нельзя не обратить внимание также на тот факт, что в России в последнее десятилетие наблюдается медленный, но неуклонный процесс миграции части городского населения (преимущественно образованного) в сельскую местность. Не говоря уже о «новых русских», строящих коттеджи в пригородах больших городов.

Ф.М. Достоевский остро ощущал беспочвенность значительной части русской интеллигенции, которую видел в оторванности ее от жизни своего народа. Не без влияния русского писателя Г.П. Федотов дал свое знаменитое определение интеллигенции: «...русская интеллигенция есть группа, движение и традиция,

<sup>20</sup> Там же. С. 675.

<sup>21</sup> **Неизданный** Достоевский. С. 248.

<sup>22</sup> Там же. С. 250.

<sup>23</sup> **Неизданный** Достоевский. С. 314.

<sup>24</sup> Там же. С. 353.

<sup>25</sup> Там же. С. 555.

объединяемые идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей»<sup>26</sup>. Ф.М. Достоевский одним из первых русских мыслителей подверг критике мессианские претензии интеллигенции, ее стремление осчастливить народ на основе различного рода идеологий. В то же время здесь возникает много вопросов относительно самого русского народа. Как оценить убежденность Ф.М. Достоевского в том, что русский народ – народ-богоносец, имея в виду нашу трагическую историю и реалии сегодняшнего дня? Все тот же Г.П. Федотов писал: «К 1917 году народ в массе своей срывается с исторической почвы, теряет веру в Бога, в царя, теряет быт и нравственные устои»<sup>27</sup>. Вспомним в этой связи злобную тираду Мышлаевского из булгаковской «Белой гвардии» по поводу «мужичков-богоносцев Достоевских». Если брать эмпирический пласт современной народной жизни, то есть достаточно оснований для горьких констатаций. Г.П. Федотов вслед за Н.А. Бердяевым предсказывал грядущее обуржуазивание русского народа: «Гибель коммунизма, можно думать, не только не остановит, но еще более подвинет этот рост буржуазного сознания. Интеллигентские “идеи” находят свою настоящую... почву: в новом мещанстве».

Тем самым вековое противостояние интеллигенции и народа оканчивается: западничество становится народным, отрыв от национальной почвы – национальным фактом»<sup>28</sup>, ставшим сейчас, в начале XXI столетия, повсеместной и горестной реальностью. Именно данный аспект почвенничества Ф.М. Достоевского является, вероятнее всего, наиболее сложной, запутанной и неоднозначной проблемой. Попробуем в ней разобраться.

Как мы уже говорили выше, Ф.М. Достоевский отнюдь не идеализирует духовное и моральное состояние русского народа: «Народ развратен; но дело в том, что он свое злое не считает за хорошее, а мы свою дрянь, заведшуюся в сердцах и уме нашем, считаем за культурную прелесть и хотим, чтоб народ пришел у нас учиться...»<sup>29</sup>. Более того, писатель провидел возможность отрыва народа от своей национальной почвы. Образ Смердякова есть тому убедительнейшее подтверждение. Ф.М. Достоевский прекрасно осознавал, насколько губителен этот путь и для самого русского народа, и для русского государства, и для русской культуры в целом, поэтому самоубийство Смердякова имеет глубокий символический смысл. Если же русскому народу суждено будет продолжить свое историческое существование, то оно возможно только как существование народа, приверженного христианским истинам и ценностям. «Я принадлежу частию не столько к убеждениям славянофильским, сколько к православным, т.е. к убеждениям крестьянским, т.е. к христианским убеждениям. Я не разделяю их вполне – их предрассудков и невежества не люблю, но люблю сердце их и все то, что они любят. Еще в каторге»<sup>30</sup>.

Важно подчеркнуть, что Ф.М. Достоевский, наблюдая русских людей в разных обстоятельствах, мыслил не позитивистски, не калькулировал плюсы и минусы народа в их эмпирической достоверности, но созерцал именно душу народа в ее духовной глубине. Определяя себя как «реалиста в высшем смысле этого слова», писатель дает нам указание на то, что он созерцал глубины не только души человеческой, но и народной души. Душа же народа – это понятие метафизическое и требует глубочайших духовных интуиций. Нет сомнения в том, что автор «Братьев Карамазовых» имел такие интуиции и созерцал душу народную не только в ее статике, но и в ее исторической перспективе.

Здесь необходимо понять, что же в русском народе пленяло и вдохновляло Ф.М. Достоевского? Если мы правильно ответим на этот вопрос, то поймем и суть почвенничества писателя в рассматриваемом нами аспекте. Еще на каторге Ф.М. Достоевский обнаружил, что русских отличает не племенная солидарность, решающее значение для них имеет не столько национальная, сколько человеческая суть. Потом в знаменитой Пушкинской речи он разовьет эту идею до понятия всечеловечности русских. «Я просто только говорю, что русская душа, что гений народа русского, может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия»<sup>31</sup>. Ну, а человеческая суть русского народа питается прежде всего его христианскими корнями. «Я говорю лишь о братстве людей и о том, что ко всемирному, ко всечеловечески-братскому единению сердце русское, может быть, из всех народов наиболее предназначено, вижу следы сего в нашей истории, в наших даровитых людях, в художественном гении Пушкина. Пусть наша земля нищая, но эту нищую землю “в рабском виде исходил благословляя” Христос. Почему же нам не вместить последнего слова Его? Да и Сам Он не в яслях ли родился?»<sup>32</sup>.

Насколько прав был Ф.М. Достоевский относительно русского народа, нельзя судить только по трагическому для русских опыту XX века. Жизнь продолжается, и Россия продолжает свое историческое движение, в котором зримо наметилась тенденция возврата русского народа к своим святыням. На этом пути рождаются и новые мученики за веру (например, простой русский солдат Евгений Родионов отказался снять свой нателный крест, за что и погиб от рук чеченских боевиков). Здесь уместно привести слова Н.А. Бердяева, сказавшего, что «Достоевский видит русскую почву в самых глубоких пластах земли, какие обнаруживаются и после землетрясений и провалов. Это – не бытовая почвенность. Это – онтологическая почвенность, знание

<sup>26</sup> Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // Грехи и судьба России. СПб., 1991. Т.1. С. 71- 72.

<sup>27</sup> Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции. С. 99.

<sup>28</sup> Там же. С. 99 - 100.

<sup>29</sup> Неизданный Достоевский. С. 525.

<sup>30</sup> Неизданный Достоевский. С. 400.

<sup>31</sup> Достоевский Ф.М. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине // Полн. собр. соч. Т. 26. С. 131.

<sup>32</sup> Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк) // Полн. собр. соч. Т. 26. С. 148.

народного духа в самой глубине бытия»<sup>33</sup>. Таким образом, можно констатировать некий круг мысли, который явно обозначается в почвенничестве Ф.М. Достоевского: духовный аспект понятия почвы и его народный аспект фактически сливаются. И этот синтез осуществляется не иначе как в Церкви. В своей знаменитой статье Г.П. Федотов предсказал, что в ее лоно народ придет, ведомый той частью интеллигенции, которая оказалась верной христианским истинам: «Народ пойдет путем интеллигенции – хотя бы опаздывая на столетие – через Толстого в Церковь. Раз исцелен дух страны, он будет животворить и тело»<sup>34</sup>.

Итак, почвенничество Ф.М. Достоевского представляет собой комплекс идей, основной пафос которых заключается в том, чтобы придать человеческому существованию подлинную основу и высший духовный смысл.

## ***О религиозных откровениях***

### ***Ф.М. Достоевского***

О, вы, напоминающие о Господе!  
не умолкайте!

*Исайя. 62; 6*

Ф.М. Достоевский – не только великий художник и мыслитель. Его жизнь, личность и творчество, несомненно, имеют и религиозное значение. Причем диапазон оценок этого значения весьма широк. Например, Константин Леонтьев отзывался о великом писателе как о проповеднике «розового христианства». Сдержанно или весьма критично восприняли в свое время образ старца Зосимы из «Братьев Карамазовых» некоторые иерархи Русской Православной Церкви. Многие русские религиозные мыслители (Вл. Соловьев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, К.В. Мочульский и др.), напротив, были высокого мнения о Достоевском как выразителе сути и смысла христианства. А митрополит Антоний (Храповицкий), по словам о. Василия (Родзянко), считал Ф.М. Достоевского продолжателем дела великих каппадокийцев (Василия Великого, Григория Нисского, Григория Богослова). О религиозных откровениях и исключительной роли русского писателя в религиозном обновлении человека писали многие зарубежные мыслители и художники. Так, Романо Гвардини, выдающийся германский философ и культуролог XX века, писал: «Сколько бы раз ты ни возвращался к “Идиоту”, тебя снова и снова охватывает ощущение колоссальной религиозной интенсивности этого мира, сопоставимой лишь с той, что присутствует в творениях Рембрандта. Здесь ощущаешь могучее и глубокое присутствие Бога и без того, чтобы было потрачено много слов. Он здесь, Он встает во весь рост, Он правит. <...> Как творцу человеческих образов, Достоевскому присуще такое величие, которое постигается не сразу. Чем с большей четкостью различаешь целое и в то же время – отдельные черты его персонажей, тем непостижимее становится его величие. Кажется, что пред этим писателем раскрывается чрево самой действительности, выпуская наружу одну фигуру за другой. Но, быть может, самое загадочное – это его способность реализовать нечеловеческое существование, будь оно под-, или вне-, или над-человеческим, в человеческом бытии. Но не так, чтобы при этом возникали такие фантастические существа, как у многих романтиков; напротив, перед нами – человек во всем своеобразием его реально существующей структуры, человек со своей жизнью, своими поступками, своей судьбой – и все же из всего этого проступает картина такого бытия, которое само по себе уже не может считаться человеческим»<sup>35</sup>. Сходные мысли мы находим также у современного итальянского богослова и литератора Диво Барсотти: «Читая Достоевского, я познакомился с этой глубиной жизни, которая имеет, по сути, религиозный характер, понял, что Бог – живой и что в жизни человек непременно с Ним имеет дело. Мир не ирреален, и люди не призраки, но, как я узнал, за событиями, происходящими с людьми, стоит более истинная и тайная реальность. Каждое событие соотносится с вечностью, каждый человек являет Бога»<sup>36</sup>. В чем же религиозное значение Ф.М. Достоевского для людей, живущих в XXI веке?

Прежде укажем на то, что глубокое духовное перерождение Достоевский пережил благодаря испытаниям на каторге и непосредственным впечатлениям от своего народа, с которым он и претерпевал все эти испытания. Он постиг душу русского народа и открыл для себя глубочайшую пропасть, разделявшую народ и интеллигенцию. По Достоевскому, глубочайшее различие между ними заключается в том, что люди из народа в своем большинстве искренне верили в Бога, в то время как интеллигенция была по преимуществу безрелигиозной. Первые через грех, падение и сознание своей падшести открывали тайну Божественного присутствия. Вторые, напротив, страдали мессианской манией величия. Ф.М. Достоевский с почти эмпирической достоверностью обнаружил, что в падшем человеке (т.е. фактически преступнике) жив образ Божий. Падший, но при этом сознающий свою падшесть человек парадоксальным образом ближе к Богу, нежели вполне порядочный обыватель из образованных слоев общества, уверенный в своей нравственной состоятельности. Именно поэтому христианство Достоевского – это христианство *мытарей*, а не фарисеев, отверженных, несчастных,

<sup>33</sup> Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Н. Бердяев о русской философии / Сост. Б.В. Емельянов, А.И. Новиков. Свердловск, 1991. С.115.

<sup>34</sup> Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции. С. 101.

<sup>35</sup> Гвардини Р. Человек и вера. Брюссель, 1994. С. 263 - 264.

<sup>36</sup> Барсотти Д. Достоевский. Христос – страсть жизни. М., 1999. С.12.

попираемых всеми и вся и в предельной абсолютности своего унижения вопиющих к Богу как к последнему прибежищу и спасению. *Такое* христианство, мучающееся вместе с преступником, изнывающее вместе с пьяницей, рыдающее вместе с проституткой, тоскующее вместе с блудником, ноющее от обиды, сотрясающееся от «надрыва» и целующее родную землю в священном восторге, *абсолютно неморалистично* в самом прямом и категорическом значении этого слова. Оно не поучает, не проповедует, не резонерствует, не указывает перстом на грех и неправду людские, не формулирует правил поведения и уж тем более не провозглашает безусловных нравственных законов. Прибежище его – не хорошо «организованная» социальность, где все неправильности человеческого бытия должны быть сглажены и подчищены, а горе и несчастье устранены с глаз долой и спрятаны в самый дальний угол; но – нагое и извечно незащищенное сердце человеческое, изверившееся в людях и доверчиво открывающее себя Богу через страдание и скорбь.

Именно в *падшести* человека Достоевский, вопреки всем и всему, а главное *фарисействующей* морали, декларируемой слишком многими социальными институтами, увидел единственную возможность его духовного спасения, и в этом *откровении* о путях человека в мире «горнем и вышнем» он действительно был, быть может, единственным подлинным провозвестником значения христианской сотериологии в эпоху все более и более ветшающего земного жизнеустройства. И, наверное, как никому другому ему был близок и понятен сложный символический подтекст евангельской притчи о «моральном» фарисее, благодарящем Бога за свое нравственное совершенство («Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики и прелюбодеи, или как этот мытарь»<sup>37</sup>), и *аморальном* мытаре, до такой степени подавленным собственной греховностью, что уже не имеющем сил даже поднять глаза на Бога: «Мытарь же, стоял вдали, не смая даже поднять глаз на небо; но, ударя себя в грудь, говорил: Боже! Будь милостив ко мне грешному»<sup>38</sup>. Вся земная моральность с ее сложными расчетами и выверениями границ добра и зла, калькуляцией должного и недолжного в душе человека, разумеется, весьма необходимая в эмпирических условиях человеческого общежития, оказывается *ничем* перед силой Божественного пристрастия, парадоксальным образом предпочитающего сознающую себя падшесть самопревозносящейся праведности: «Сказываю вам, что сей пошел оправданным в дом свой более, нежели тот: ибо всякий, возвышающий себя сам, унижен будет, а унижающий себя, возвысится»<sup>39</sup>. Познавший как никто другой во всей мировой культуре онтологическую униженность человека на земле, Достоевский, это русское дитя библейского Иова, постиг, что «падшесть» вовсе не является «последним» и «абсолютным» его состоянием. Наоборот, предельная падшесть, осознаваемая и переживаемая творчески и духовно, есть источник великой жизненной мощи, подъема и преображения всей страстной природы человека. «Христианин – не хороший человек, – утверждает Диво Барсотти, – он человек искупленный. Отцы-пустынники говорят, и все великие учения христианской духовности повторяют, что основание духовной жизни христианина – в том, чтобы быть попираемым всеми и осознавать себя худшим из грешников. Таким чувствовал себя апостол Павел. Это чувство не было бы христианским, если бы не соответствовало истине. Если человек – христианин, он не может чувствовать, что он лучше кого-то. Каждый человек сам по себе способен на любой грех; и если он избегает падений – то исключительно по Божьему милосердию. <...> Грех становится условием милосердия, и отношения Бога с человеком не имеют иного основания, кроме Его бесконечного милосердия. Поэтому-то свидетель Христов – тот, кто по благодати Христовой оказывается по ту сторону бездны зла. Достоевский это осознавал»<sup>40</sup>. Только осознание человеком своей греховности всецело и до конца, без уловок и самооправданий, сделок с совестью и людьми – словом, без всякой «моралистики» дает ему возможность быть искупленным, т.е. спасенным как в этой жизни, так и после смерти. Все другие пути лишь усиливают состояние падшести, делая его воистину непреодолимым. Вот почему главнейшая тема религиозных откровений Достоевского – это, так сказать, *антропология падшести* в самых разнообразных ее видах и состояниях. Воспроизведенная в художественно-образной форме и предъявленная миру с величайшим дерзновением, она, несомненно, является и своеобразным *откровением* о человеке, предельно беспощадным к порокам и аномалиям его внутреннего мира и вместе с тем столь же предельно милосердным к страданиям, сопровождающим многообразные способы их изживания.

### **От греха – к искуплению: типология падших сознаний у Достоевского**

Будучи вплоть до настоящего времени предметом сложных богословских споров, *грехопадение* человека в основном трактуется Святыми Отцами как вполне *сознательное* преступление праотцом Адамом Божественных заповедей. Вот что писал по этому поводу известный богослов, патриарх константинопольский Фотий: «Совет лукавого духа был содействующей, но не первой причиной нашего падения; он был принят не по необходимости или принуждению, а по свободному избранию»<sup>41</sup>. Это вполне сознательное и, подчеркнем, совершенно свободное отречение Адама от подчинения Богу как Высшему оказалось в действительности не чем иным, как сложной системой порабощений и зависимостей человека от низшего (падших духов,

<sup>37</sup> Лк. 18; 11.

<sup>38</sup> Лк. 18; 13.

<sup>39</sup> Лк. 18; 14.

<sup>40</sup> Барсотти Д. Достоевский. Христос – страсть жизни. С. 16.

<sup>41</sup> Цит. по: Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 284.

эмпирического мира, плотской природы и пр.), полностью изменившего его онтологический состав. Именно падший человек впервые опытно *познал* сущность греха («После свершения греха прародителей, - утверждал патриарх Фотий, - появилось сознание величины греха и степени их дерзости»<sup>42</sup>), усмотрев в нем прежде всего «страсть», т.е. неодолимое и порабошающее всю его природу влечение к многообразию потребностей чувственного бытия, не подавленное никакими запретами и побуждениями извне, за исключением ограничений, исходящих из глубин его внутреннего существа. Поразительно свидетельство на эту тему такого великого подвижника христианства, как апостол Павел: «Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?»<sup>43</sup>. Вполне канонически понимая *падшесть* как *страстное* состояние (рабство миру «вещей и привычек», как говорит «тайственный посетитель» в «Братьях Карамазовых»), Достоевский вместе с тем показал, что в реалиях «действительной жизни» она есть именно хроническая духовно-душевная *болезнь* человека; извращенное восприятие бытия в целом и в частности, подменяющее фундаментальные жизненные его качества (ум, волю, сердце и пр.) некими суррогатными состояниями. Будучи чрезвычайно устойчивой и трудно исцеляемой, как и всякая серьезная болезнь, падшесть, однако, не абсолютна и не всецельна. В идеале, по Достоевскому, даже на грешной земле человек может быть совершенным и жить, как в раю, если только не изменяет Христу-Спасителю, а стало быть – и своей онтологической подлинности. Эта высшая метафизическая честность есть не только «пропуск» в рай в будущем, но, быть может, единственная в своем роде гарантия обретения его в настоящем. Каждый человек прекрасен, только роковым образом ничего не знает об этом, а если и смутно догадывается, все равно не может решиться вернуть себя в совершенное состояние («...Беда ваша в том, что вы сами не знаете, как вы прекрасны! – восклицал Достоевский в статье с характернейшим названием «Золотой век в кармане». – Знаете ли, что даже каждый из вас, если б только захотел, сейчас бы мог осчастливить всех в этой зале и всех увлечь за собой? И эта мощь есть в каждом из вас, но до того глубоко запрятанная, что давно уже стала казаться невероятною»<sup>44</sup>), ибо просто не желает впустить в себя Бога. Никакие призывы свыше уже не ощущаются человеком; более того, во всем его существе просто нет «органа», способного их воспринимать; и эта *порабощенность* человека миром, доходящая до крайнего духовного аутизма, имеет самые разные формы и проявления.

Есть все основания полагать, что только Достоевскому и удалось представить, быть может, единственную в своем роде типологию падших сознаний, различающихся по степени порабощенности человека разнообразными стихиями бытия – от подчиненности миру материальности («власть вещей») и собственной страстной натуре («власть привычек») – до рабствования низшим эманациям своей же извращенной природы. В ряду всех этих состояний нас особенно интересуют *три типа падшеести* – падшесть ума, падшесть сердца и падшесть воли. Достаточно редко встречающиеся в действительности в виде конкретных жизненных феноменов, именно в романистике Достоевского они доведены до «последней черты», до экстремы, до своего абсолютного выражения – и этим особенно значительны и интересны. Согласно учению Святых Отцов, *падшесть ума* есть следствие антропологической катастрофы, потрясшей все человеческое существо и трагически изменившей весь его иерархический состав. «...Вместо того, чтобы следовать своей естественной расположенности к Богу, - отмечает Вл. Лосский, - человеческий ум обратился к миру; вместо того, чтобы одухотворять тело, он сам отдался течению животной и чувственной жизни, подчинился материальному»<sup>45</sup>. Это *рабствование* миру материальных форм изошрило и углубило ум человека особым образом: «...проклятые возделанной землей, впитавшей в себя кровь Авеля, они (люди. – О.С.) становятся первыми горожанами, изобретателями техники и искусства. С ними появляется и цивилизация – эта огромная попытка восполнить отсутствие Бога. Люди стараются забыть Бога или заменить Его: забыть в ковке металлов, отдав себя в плен земной тяжести и сообщаемому ею непроницаемому могуществу... или же заменить Его праздником искусства... <...> Эти изобретения человеческого духа полагают начало культуре как культу некой абстракции, в которой нет Того Присутствующего, к Которому должен быть обращен всякий культ...»<sup>46</sup>.

Безоглядная уверенность в своем новом могуществе придала уму чрезвычайные силы. Обезбоженный ум, так сказать, поверил в себя, осознал свои преимущества и из этого само-довольства извлек особую изошренную гордыню, новый вид самоупоения, для которого даже обладание благами материального мира уже не являлось особенно привлекательным. Обособившись и углубившись в себя, этот «новый» человеческий ум стал вполне сознательно предпочитать власти над бытием материальных форм *власть над душами людей*, а изобретениям науки и техники – изобретательность все более и более утонченной интеллектуальной тирании. Именно *интеллектуальное тиранство* как важнейшее качество и характеристика *падшего ума* есть магистральная тема романистики Достоевского, его религиозное откровение и своего рода пророчество о трагических путях человеческого интеллекта в настоящем и будущем, и надо сказать, что в изображении этой новой, невиданной в европейской культуре мистерии обезбоженного разума писатель решительно не имел себе равных. Только Достоевскому и дано было увидеть это страшное качество падшего ума – «зараженность» интеллектуального

<sup>42</sup> Там же. С. 255.

<sup>43</sup> Рим. 7; 22 - 24.

<sup>44</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 год // Полн. собр. соч. Т. 22. С. 13.

<sup>45</sup> Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 180.

<sup>46</sup> Лосский Вл. Догматическое богословие // Там же. С. 310.

пространства человека идеями – заимствованными, взятыми напрокат или же своими собственными, самостоятельно изобретенными и выношенными; парализовавшими не только первейшее и приоритетное его (ума) качество – способность к объективному отражению реальности, но и (и это весьма важно!) даже субъективную избирательность интеллекта как такового.

Вообще следует заметить, что сознание доктринера как особого идеологического мономана парадоксальным образом напоминает сознание больного паранойей в клинике мании преследования. Как показывает, к примеру, жизненная драма героя «Преступления и наказания» Родиона Раскольникова, поселившаяся в уме идея постепенно забирается во все уголки бытия человека, перекраивает их на свой собственный лад, судит и оценивает, разделяет и властвует и затем – уже как бы не вмещаясь в нем – постепенно «заражает» сферу социума, где и производит поистине ошеломляющие разрушения, – ну, как тут не вспомнить пророчество Достоевского в эпилоге «Преступления и наказания» о микроскопических «паразитах мозга» – трихинах, вселяющихся в тела людей. «...Эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда они не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествывали»<sup>47</sup>. Здесь не место рассуждать о том, насколько сбылись эти пророчества гения в XX и XXI веках: новая и, в особенности, новейшая история человечества свидетельствует сама за себя и в пространных комментариях не нуждается. Другое дело, что это болезненное состояние падшего ума, своего рода психопатия интеллекта есть, по Достоевскому, не столько общечеловеческое явление вообще, сколько характернейшее свойство умственного хозяйства отечественного интеллигента по преимуществу. Вспомним, к примеру, целую галерею «больных» умом доктринеров Достоевского – «подпольного человека», Родиона Раскольникова, Ипполита Терентьева, Николая Ставрогина, Кирилова, Шатова, Петрушу Верховенского, Версилова, Ивана Карамазова и др., в жизненной реальности которых сомневались слишком многие из современников писателя, по крайней мере до тех пор, пока эти «носители идей» не стали грозной силой, распространив пожирившие их «трихины» на все остальные слои общества.

Будучи чрезвычайно сложным состоянием, падшестъ ума как *особый вид духовной болезни* вместе с тем есть свидетельство некоей Богоизбранности человека, особой таинственной приобщенности его к непостижимым рационально законам Божественного домостроительства. «Идея... еще не решена в вашем сердце и мучает его, – говорит Ивану Карамазову старец Зосима. – <...> Но благодарите Творца, что дал вам сердце высшее, способное такую мукой мучиться, “горняя мудрствовать и горних искати, наше бо жителство на небесех есть”»<sup>48</sup>. Именно в глубинах падшего гнозиса, казалось бы, навсегда лишившегося способности постигать мир «горний и высший», и происходит, по Достоевскому, таинственное сретение «эвклидовского» человеческого ума с Божественным Логосом, преобразующим рациональное знание в ту самую неподдельную «живую жизнь», которая заведомо выше любой рефлексии, ибо живет и питается истиной совсем из другого источника., Болезненному состоянию падшего ума – интеллектуальной мономании, весьма распространенной в среде русской леворадикальной интеллигенции XIX – XX веков, противостоит другой духовный недуг – *падшестъ сердца*, причем нельзя не заметить, что эти два жизнеощущения зачастую глубоко антагонистичны друг другу, друг друга знать не желают и друг другу не доверяют принципиально, – вспомним хотя бы взаимоотношения Раскольникова и Свидригайлова или Ивана и Дмитрия Карамазовых. В противоположность интеллектуальной мономании, поражающей слишком рассудочные и склонные к резонерству натуры, падшестъ сердца довольно часто встречается у искренних, пылких, непосредственных, не склонных к рационализму людей и потому в житейском плане она представляет собой явление обычное, если не сказать заурядное. В сущности, и там, и тут мы встречаемся с особыми типами *мученичества в миру*, скорбными и горестными изживаниями человеком своих дурных страстей, и отличие между ними лишь в том и состоит, что он претерпевает истязания в первом случае от поработившей его сознание и волю его же собственной умозрительной креатуры; а во втором – от чрезмерности тех душевных переживаний, которые почему-то вызывают у него психофизический склад другого человеческого существа – будь то мужчина или женщина, чьим добровольным рабом он согласен стать безраздельно и безвозвратно. По сути дела, падшестъ сердца являет собой напряженнейшее по драматизму ристалище страстей – и хороших, и дурных в равной мере, борющихся как друг с другом, так и с различными обстоятельствами жизни (вспомним, к примеру, хрестоматийно известную фразу Мити из «Братьев Карамазовых»: « Я иду и не знаю: в вонь ли я попал и позор или в свет и радость. <...> Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей»<sup>49</sup>).

Именно эта, хаотическая, расшатанная и избыточная чувствительность человека, не сдерживаемая никем и ничем и постоянно тяготеющая к абсолютной беспредельности своих проявлений, в конечном счете порабощает и всю его сердечность как таковую. Вместо того чтобы быть основой духовной жизни человека, централизованной и укреплять ее, падшее сердце начинает существовать исключительно самим собой, из себя исходить и собой самоуслаждаться и, как следствие, доводить до крайности, до абсолютного значения вполне заурядные чувства и пристрастия. «Грянула гроза, ударила чума, *заразился и заражен доселе*, и знаю, что уж все

<sup>47</sup> Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Полн. собр. соч. Т.6. С. 419.

<sup>48</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 65 - 66.

<sup>49</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 100.

кончено, что ничего другого и никогда не будет. Цикл времен совершен»<sup>50</sup> (курсив наш. – О.С.), - говорит Митя Карамазов о переживаемом им любовном чувстве к Грушеньке. Обратим внимание читателя на схожесть эпитетов, применяемых Достоевским к различным духовным состояниям падшести ума и падшести сердца. По Достоевскому, всякая «болезнь» такого рода есть сложное *отношение захвата и подчинения*, вследствие которых человек уже как бы не принадлежит самому себе и вполне добровольно соглашается на порабощение себя какой-то чуждой, извне вторгшейся в него сущностью, отождествившейся с ним вплоть до почти абсолютного его поглощения. В богословии этот феномен давно опознан и соответствующим образом квалифицирован. Так, здесь мы имеем дело именно со злом, предстающим как «болезнь ... паразит, существующий только за счет той природы, на которой паразитирует. <...> Зло в человеке, а через человека в земном космосе, представляется, таким образом, связанным с *заражением*, в котором нет, однако, ничего автоматического: оно могло распространиться только с свободного согласия человеческой воли. Человек согласился на это господство над собой»<sup>51</sup> (курсив наш. – О.С.). Это аномальное состояние порабощенных души и духа трагически усугубляет положение человека на земле; даже любовь, призванная соединять всех и вся, становится страшной силой, разобщающей его не только с миром себе подобных, но и с источником высшей полноты бытия, где самые совершенные чувства и состояния уже «не знают убыли и тлена»<sup>52</sup>.

И коль скоро в антропологическом составе индивида как раз сердце и «отвечает» за полноту и чистоту любовного при-страстия, то отказываясь от соподчинения иерархически высшим формам духовной жизни («... возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, всею душою твоею, всем разумением твоим»<sup>53</sup>) и довлея над своей собственной природой, любовное чувство становится источником особенно мучительных страданий. Обезбоженная, «слишком человеческая» любовь уже не принадлежит ни самой себе, ни даже предмету своего влечения, но преимущественно – его постоянно меняющимся прихотям и капризам, какими бы унижительными они не казались другим людям. «Буду мужем ее (Грушеньки. – О.С.), - исповедует Митя Карамазов Алеше, - в супруги удостоюсь, а коль придет любовник, выйду в другую комнату. У ее приятелей буду калоши грязные обчищать, самовар раздувать, на посылках бегать...»<sup>54</sup>. Не зная меры в любви, падшее сердце не знает меры и в унижении, не испытывает стыда и даже гордится своими несчастьями: «Есть своя правда, свое бытие в рабовладении и рабствовании, хотя и бытие ущербное, ограниченное, - утверждал Л.П. Карсавин. - И то и другое два как бы разъединившихся лика единой любви, живых в ее единстве»<sup>55</sup>.

Именно драма падшего сердца, изнемогающего в гневе и страстях, явственно проступает в отношениях наиболее «роковых» пар Достоевского – Настасьи Филипповны и Рогожина, Грушеньки и Мити Карамазова. «Избыточная» любовь падших сердцем героев Достоевского к своим избранницам такова, что в итоге полностью ломает их судьбы. Знаменательно, что, уже будучи арестованным, Митя просит у Грушеньки прощения... за любовь, ставшую в силу фатального стечения обстоятельств несчастьем для них обоих: «Прости, Груша, меня за любовь мою, за то, что любовью моею и тебя сгубил»<sup>56</sup>. Вместе с тем эта предельная несдержанность и иступленность падшего сердца, горящего неизбывной мукой любви и сжигающего себя в этом страдании, таит в себе исключительно важный момент религиозного смысла и значения. Изнемогающее от чрезмерности любовных переживаний, измученное человеческое сердце, несомненно, переживает некий особый экстаз, таинственным образом открывающий ему доступ в «миры иные». Предельно униженному раздавившими его страстями и пороками и парадоксальным образом сознающему почти непреодолимую степень этого унижения, падшему сердцу Мити Карамазова, как, быть может, никому другому из героев великого романа, за исключением Алеши Карамазова и старца Зосимы, дано переживать исключительно сильные озарения Божественной любви и радости разом, *одномоментно*, просветляющие все его убогое бытие: «И вот в самом-то этом позоре я вдруг начинаю гимн. Пусть я проклят, пусть я низок и подл, но пусть и я целую край той ризы, в которую облачается Бог мой; пусть я иду в то же самое время вслед за чертом, но я все-таки и Твой сын, Господи, и люблю Тебя, и ощущаю радость, без которой нельзя миру стоять и быть»<sup>57</sup>. Эта потрясающая способность грешника к духовному вознесению, позволяющему ему, подобно библейскому Давиду, быть с Богом в самых что ни на есть доверительных отношениях, почти накоротке, почти фамиллярно (вспомним знаменитые воззвания псалмопевца: «По всему велик Ты, Господи мой, Господи! Ибо нет подобного Тебе и нет Бога, кроме Тебя, по всему, что слышали мы своими ушами»<sup>58</sup>) есть глубоко *апофатический* аспект религиозных откровений Достоевского, и именно в этом своем качестве он заслуживает самого пристального внимания и изучения. Более подробно об этом мы скажем ниже, а теперь коснемся еще одной особенности антропологии Достоевского – падшести воления человека и связанных с ним обстоятельств его духовного бытия. «Падшесть» воли есть не просто ее слабость в обыденном понимании этого слова, но скорее именно

<sup>50</sup> Там же. С. 109.

<sup>51</sup> Лосский Вл. Догматическое богословие. С. 305.

<sup>52</sup> Шекспир В. Сонеты. СПб., 1992. С. 118.

<sup>53</sup> Мф. 22; 37.

<sup>54</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 110.

<sup>55</sup> Карсавин Л.П. Федор Павлович Карамазов как идеолог любви // Творчество Достоевского в русской мысли 1881 – 1931 гг. М., 1990. С. 239.

<sup>56</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 460.

<sup>57</sup> Там же. С. 99.

<sup>58</sup> 2-я Царств. 8; 22.

порабощенность деятельной и созидательной энергетики человека влечениями его же собственной низшей природы. В наибольшей степени подвержены этому состоянию иногда очень тонко чувствующие, даже глубокие, но эмоционально невыдержанные натуры, способные вмещать в себя весь необъятный диапазон человеческих влечений и чувствований – и безотчетно и беспорядочно покоряться им без малейшей борьбы и сопротивления. Природу *падшей воли* как аномального феномена, провоцирующего *болезненное* состояние человеческой духовности, прекрасно объясняет антропология Святых отцов. Так, согласно Вл. Лосскому, св. Максим Исповедник «очень тонко анализирует понятие “воли”. Он различает две категории волений, первая ... “воля природная” есть тяготение природы к тому, что ей подобает. <...> Воля совершенной природы сознает добро и, следовательно, принадлежит добру. Но грехопадение затуманило это сознание; теперь природа тяготеет чаще всего к «противоприродному»; ее желания погрязают в грехе. Однако человеку дана и другая воля, ... воля, присущая личности. Это *воля выбора*, тот личный суд, которым я сужу природную волю, принимая ее, отвергая или направляя к другой цели, и, очищая ее от греха, превращаю в волю подлинно естественную» (курсив наш. – О.С.)<sup>59</sup>.

В этом смысле *падшесть воли* означает не отсутствие воли как таковой, но именно неспособность человеческого сознания принимать и деятельно осуществлять *волю выбора*, обуздывающего спонтанно возникающие потребности оргиастического порядка (пьянство, наркоманию, гедонистическое «ниченеодоление», эротоманию и пр.), как раз и являющиеся следствием противоприродного уклонения воли, извратившей свое истинное предназначение. Поэтому без-волие есть, по существу, не атрофия воли, но ее болезненное состояние, своего рода деградация самой природы воления, тяготеющего к злу как к норме, как к подлинной основе вещей в наиболее «натуральном» их проявлении. Если же это так, то упрекать человека с заведомо испорченной волей в неумении ее «проявлять», чтобы обуздать свои дурные качества, - значит попросту ничего не понимать в первопричинах его духовного недуга. «Безвольный» пьяница Мармеладов прекрасно осознает, что поддаваясь влечению к выпивке, пропивает последние деньги своего несчастного семейства, и тем не менее, будучи не в силах сопротивляться охватившему все его существо противоестественному порыву, вновь крадет их, проявляя в этом проступке отнюдь не утрату воли, но прежде всего зло-намеренную ее изощренность.

«...Ну-с, а на другой же день, после всех сих мечтаний... к вечеру, я хитрым обманом, как тать в ночи, похитил у Катерины Ивановны от сундука ее ключ, вынул что осталось из принесенного жалованья, сколько всего уж не помню, и вот-с, глядите на меня, все! Пятый день из дома, и там меня ищут, и службе конец... и всему конец!»<sup>60</sup>.

Будучи бессильной руководить и направлять человека в жизни, падшая воля постоянно распыляет его энергетический состав, и эта, ставшая совершенно привычной и естественной, вошедшая в плоть и кровь человека блокировка его высших потребностей низшими зачастую является причиной чрезвычайно глубоких и экзистенциально насыщенных страданий. «Пью, ибо сугубо страдать хочу!»<sup>61</sup> - заявляет у Достоевского все тот же Мармеладов, и в этой по-своему *гениальной* фразе действительно заключена вся духовная драматургия падшего воления, вся его скорбная и страстная сущность.

В чисто человеческом плане Мармеладову уже ничем «нельзя помочь», житейское положение его совершенно безнадежно, и он вполне осознает это. Превосходно понимая, что его духовная болезнь неисцелима, он откровенно потенцирует ее, доводит до совершенно невыносимых проявлений, и это безблагодатное существование, не имея в бытии не единой точки опоры, становится невероятно тягостным и невыносимым самому себе: «...нет, нет все сие втуне, и нечего говорить!.. ибо и не один уже раз жалели меня, но... такова уже черта моя, а я прирожденный скот!»<sup>62</sup>. По существу, именно в падшей воле особенно явственно проступает извращенность человеческой природы, «заболевшей» грехом и «заразившей» им все мироздание в целом. «...Грех, этот паразит природы, - говорит Вл. Лосский, - укоренившись в воле, становится своего рода “противоблагодатностью”, проникает в тварь, живет в ней, превращает ее в пленницу дьявола, который сам является пленником своей воли, навсегда застывшей в зле. В мире появляется новый полюс, призрачный сам по себе, но реальный благодаря воле. (Таков парадокс: иметь свое бытие в самом небытии, как говорит св. Григорий Нисский). По воле человека, зло становится силою, заражающей тварь (“проклята земля за тебя”, говорится в книге Бытия)»<sup>63</sup>.

Однако даже это ужасное состояние падшей воли по непостижимому рационально Божественному милосердию оказывается чреватым рядом «счастливых» преимуществ. Знаменательно, что только падшей воле несчастного пьяницы Мармеладова, расточившейся в неистовом желании обрести удовлетворение в поглотившей ее страсти и лишенной его до конца и безвозвратно, дана возможность вновь себя обрести в стремлении к *страданию*, восстанавливающем в нем, безмерно попранном и униженном, полноту духовных прав и человеческое достоинство. «Жалеть! зачем меня жалеть! – вдруг возопил Мармеладов, вставая с протянутой рукой, в решительном вдохновении... - <...> Да! меня жалеть не за что! Меня распять надо, распять на кресте, а не жалеть! Но распни, Судия, распни и, распяв, пожалей его! И тогда я сам к Тебе пойду на

<sup>59</sup> Лосский Вл. Догматическое богословие. С. 325.

<sup>60</sup> Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Полн. собр. соч. Т. 6. С. 20.

<sup>61</sup> Там же. С. 15.

<sup>62</sup> Там же. С. 20.

<sup>63</sup> Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 181 -182.



пропятие, ибо не веселья жажду, а скорби и слез!...»<sup>64</sup>. Эта странная, почти нелепая у такого обнищавшего существа чрезмерность страдания не только парадоксальным образом приближает его к Божественной любви и милосердию, но и косвенным образом указывает на возможность искупления всех его грехов, если и не в этой, так в будущей жизни. «Пьяненькие» Достоевского, все эти Мармеладовы, Лебедевы, Келлеры, Лебядкины и капитаны Снегиревы, от которых с безгласностью и недоумением отворачивается «цивилизованное» общество не только «узрят» Бога в хаосе и распаде страстей человеческих, но и в самой за-предельности своего унижения на земле прозревают возможность благодатного спасения в Царстве Божием.

Там, где есть грех, каким бы страшным и неискупимым не представлялся он сознанию человека, обязательно есть и спасение, но лишь в том особом случае, если в душе человека живо и глубоко *сознание греха*. Падшие волей «пьяненькие» Достоевского осознают свою греховность как никто другой, а потому не лишены ни благодати Божьей, ни Слова Его, и именно в этом удивительном обстоятельстве, как бы попирающем права «умных» и «нравственных», заключен исключительно глубокий, подлинно *апофатический* аспект религиозных откровений Достоевского. Попытаемся сколько-нибудь приблизиться к его пониманию.

### Апофатическое богопознание Достоевского

Как мы уже отмечали, митрополит Антоний Храповицкий, с чрезвычайным пиететом относившийся к творчеству Достоевского, считал его великим *каппадокийцем*. Суждение такого рода слишком значительно и неординарно, чтобы быть случайным. Однако, несмотря на всю его исключительную духовную глубину, оно несомненно нуждается в некоторых комментариях и требует очень корректного истолкования – не столько с точки зрения его «проверки», сколько именно в плане еще более обстоятельного его удостоверения – как в сфере собственно богословской, так и в области художественного творчества со всеми соприисущими ему законами и смыслами.

Как известно, великие каппадокийцы – Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский – вошли в историю Восточной Церкви разработкой основоположений христианского вероучения, важнейшими из которых являются: догмат Троичности как учение о происхождении Лиц Святой Троицы и Их Божественных свойствах; учение о порядке Божественного домостроительства, охватывающего время и вечность, космос и земное бытие человека; учение о человеке как об Образе и Подобию Божию, единственном из всех тварных существ, способном к реализации планов Божественного Промысла – не по принуждению или давлению «свыше», а совершенно свободно, в активном и творческом соработничестве Богу, в любви и согласии. Именно христианская антропология, с исключительной силой и проникновенностью разработанная Святыми Отцами восточно-христианской традиции, раскрыла как величайшие возможности человека в усовершенствовании бытия согласно Божественному замыслу, так и степень безмерности его падения, способности быть бесконечно ниже не только своего прямого предназначения, но и даже самой своей природы. Эту уникальную особенность человека выходить за свои пределы – к высотам святости и к безднам падения – прекрасно осознавали все великие христианские подвижники. Однако только каппадокийцам дано было в полной мере осмыслить, что страшная тяжесть падшести, изуродовавшая природу первого Адама, может быть облегченной, а затем и полностью преодоленной лишь в *тайне личности* Христа, спасающего человечество от ужаса вечной смерти: «Второй Адам предпочтет Бога именно там, где первый Адам предпочел самого себя: сатана приступит к Христу после Его крещения и предложит Ему то же искушение, но искушение трижды разобьется о соединенные в Нем волю Божественную и волю человеческую»<sup>65</sup>.

Однако теологические завоевания каппадокийцев утверждали себя не только в догматах, но прежде всего и в самом способе Богопознания – как пути к Богу человеческого гнозиса, дерзающего постичь непостижимое совершенно особым образом. Различая два пути Богопознания – *катафатический* и *апофатический*, Дионисий Ареопагит утверждает, что положительные суждения о Божестве, представляемые *катафатическим* богословием, не выражают Его сущность в полной мере. Более глубокий способ Богопознания – *апофатический* отказывается составлять представление о Боге на основании свойств и предпочтений человеческого ума и предлагает познавать Бога *отрицательным образом* именно вследствие принципиальной за-предельности Его человеческой природе: «...Бог познается во всем и вне всего, ведением и неведением, и если, с одной стороны по отношению к Нему возможны мышление, разумение, познание, осязание, чувственное восприятие, предположения, воображение, именование и тому подобное, то с другой – Он непознаваем, неизглаголан и неименуем, поскольку не есть что-либо сущее и не познается в чем-либо сущем... <...> ...Наиболее Божественное познание Бога – это познание неведением, когда ум, постепенно отрешаясь от всего сущего, в конце концов выходит из себя самого и сверхмысленным единением соединяется с пресветлым сиянием, и вот тогда, в непостижимой бездне Премудрости, он и достигает просветления»<sup>66</sup>.

Будучи своего рода «выходом» за границы человеческого существа, *апофатическое Богопознание* открывает широкие возможности аскетическому подвижничеству, особенно серьезному и значительному у исихастов, а также у многих других великих представителей восточно-христианской традиции, прославлявшихся подвигами веры вплоть до недавнего времени. Тем не менее (и это чрезвычайно важно

<sup>64</sup> Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Полн. собр. соч. Т. 6. С. 20 - 21.

<sup>65</sup> Лосский Вл. Догматическое богословие. С. 397.

<sup>66</sup> Псевдо-Дионисий Ареопагит. Из «Божественных имен» // Мистическое богословие. С. 71.

применительно к религиозным откровениям Ф.М. Достоевского) апофатическое Богопознание, как убедительнейшим образом свидетельствует Дионисий Ареопагит, никоим образом не является ни *теорией*, ни даже практикой в прямом значении этого слова, но представляет собой нечто более значительное и всеобъемлющее. По существу, оно есть особый модус бытия человека в Боге, исключительное, рационально непостижимое состояние человеческого духа, дерзающего подниматься к высотам Богопознания не «позитивным» способом – посредством разного рода «совершенств» и «положительных» состояний, будь то социальные или же моральные преимущества, усилия интеллекта, крепость и устойчивость воления, но в основном *предельным истощением* онтологической качественности человека, не значащей перед Лицом Божиим решительно ничего или значащей очень мало. Путь апофатического Богопознания – это устремление к Богу тех, кто навсегда отринул все превосходства и статусы этого мира, отвергнутых и презираемых им настолько, что они, подобно библейскому Иову, начинают сомневаться даже в своем праве на место на земле, но при всем том – в экзистенциальной абсолютности этого унижения, в великой пустоте бытия Божия, достоверного не умоглядно, но совершенно осязательно и конкретно – вплоть до веяния «тихого ветра» или же голоса, отвечающего «из бури»<sup>67</sup>.

В этом особом состоянии человек уже не способен «познавать» Бога как нечто объективно ему противостоящее, не в силах умствовать и рассуждать, теоретизировать и мыслить логически, но исполнен непреодолимого стремления соединиться с Ним, дабы *спастись*, если и не на земле, так хотя бы на небе. В сугубо рациональном плане никакая слишком большая печаль, как и чрезмерная, превосходящая все человеческие представления радость в равной мере не объяснимы, в особенности там, где они обрушиваются на человека, не подготовленного к такого рода воздействиям, как это и случилось с библейским Иовом. Для того чтобы *принять* подобные испытания и научиться к ним относиться духовно и творчески, нужно изначально отказаться от всяких «понятий» о Боге, морализации и философствования и научиться жить и мыслить антиномиями, *соединениями несоединимостей*, парадоксально восполняющими во всеблагой воле Провидения по отношению к человеку страдание и радость, скорбь и надежду на спасение, отчаяние и самое полное, абсолютное счастье, какое только может вынести и вместить в себя человеческая душа. «Апофатизм... это прежде всего расположенность ума, отказывающегося от составления понятий о Боге, - утверждает Вл. Лосский, - при такой установке решительно исключается всякое абстрактное и чисто рациональное богословствование, желающее приспособить к человеческому мышлению тайны Божественной Премудрости. Это – экзистенциальная позиция, при которой человек целиком захвачен: нет богословия вне опыта: нужно меняться, становиться новым человеком»<sup>68</sup>.

Рационально непостижимая до конца, парадоксальная и абсурдная для всех ревнителей здравого смысла тайна «захваченности» человека Богом, являющим Свою Славу исключительно *отрицательным образом* - в умалении и истощении – и составляет основание богословствования Достоевского, предмет его собственно религиозных откровений и самых сокровенных духовных упований. Именно Христос в кенозисе, нисходящий в крестной муке к обезбожившемуся человечеству и проникающий в него до последних духовных глубин, до самого «дна» души, и есть подлинное «исповедание веры» Достоевского; и мы возьмем на себя смелость утверждать, что этот *путь Бога к человеку*, захватывающий и преображающий придавленных всю тяжестью мира мытарей, блудниц и разбойников, действительно ставит богословие Достоевского рядом с богословскими трудами великих каппадокийцев с той только (правда, весьма существенной!) разницей, что отцы Восточной Церкви жили и творили во времена величайшего расцвета христианского вероучения, хотя и достаточно нелегкие в житейском плане, а русский писатель – в эпоху относительного материального благополучия, но все более и более скудеющую духом вследствие почти повсеместного индифферентизма к истине Христовой.

Ни в коей мере не считая себя богословом по призванию, Достоевский был одним из немногих, кто сумел постичь, что бытие Бога не только невыразимо в человеческих понятиях, но даже более того: несмотря на то, что человек есть образ и подобие Божие, сама Божественная сущность отнюдь не антропоморфна; у Бога – другая природа, другой закон бытия и другие, запредельные человеку, формы существования. По Достоевскому, Бог *иноприроден* человеку на земле, но парадоксальным образом *соприроден* ему в вечности, и тайна этого уподобления человека Богу (как сказали бы богословы: «обожения») заключается в готовности каждого живущего на земле поступиться своей «земностью» и хоть какой-то частицей своего существа войти во всеобщее тело Христово, причастившись тем самым вечной жизни.

«Атеисты, отрицающие Бога и будущую жизнь, ужасно склонны представлять все это в человеческом виде, тем и грешат, - писал Ф.М. Достоевский в переломные для его мирозерцания 60-е годы. – Натура Бога прямо противоположна натуре человека. Человек, по великому результату науки, идет от многообразия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия... саморассматривающий Себя в многообразии, в Анализе.

Но если человек не человек – какова же будет его природа?

<sup>67</sup> Именно в «тихом ветре» открылся Господь Своему великому пророку Илии Фесвитянину, преследуемому людьми настолько, что он сам молил Бога о даровании ему смерти, а в «голосе из бури» - несчастному праведнику Иову, спорившему с Богом из-за чрезмерности обрушившихся на него житейских скорбей и тягот.

<sup>68</sup> Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 119.

Понять нельзя на земле, но закон ее может предчувствоваться и всем человечеством в непосредственных эманациях. <...>

Это слитие полного “я” и синтеза “со всем”, “*возлюби все, как себя*”. Это на земле невозможно, ибо противоречит закону... развития личности и достижению окончательной цели, которым связан человек. Следовательно, это закон не идеальный, как говорят антихристы, а нашего идеала.

...Итак, все зависит от того: принимается ли Христос за окончательный идеал на земле, т.е. веры христианской. Коли веришь в Христа, то веришь, что и жить будешь вовеки»<sup>69</sup>.

Вопреки желаниям людей, зачастую требующих от Бога прямых и конкретных способов «удостоверения» Его присутствия в мире и откровенного вмешательства в земную жизнь в совершенном согласии со все теми же человеческими представлениями, «захваченность» человека Богом также открывается у Достоевского вполне апофатически. «...Доказать тут нельзя ничего, убедиться же возможно»<sup>70</sup>, - говорит старец Зосима госпоже Хохлаковой, изнывающей в жажде доказательств «реальности» посмертного бытия человека. Однако таинственные законы Божественного домостроительства, равно как и тайны вечной жизни, по Достоевскому, опять-таки решительно невозможно уразуметь «в понятиях». При всем том они вполне доступны всем, даже не слишком мудрствующим простецам и обывателям, ибо там, где есть движение человеческой души навстречу Христу, обязательно возникает благодатное влияние Божественных энергий, преобразующих падшее бытие человека Словом, Содействием и Любовью.

### Слово Божие у Достоевского: апофатический аспект

Согласно М.М. Бахтину, практически каждый герой Достоевского есть персонифицированное *слово о мире*, а отнюдь не «...безгласный предмет авторского слова»<sup>71</sup>. Задумаемся, однако, над вопросом: кому из своих персонажей доверяет Достоевский быть носителем Слова Божия? Кто представляет Его и выносит в мир? Каждый непредубежденный читатель и комментатор творчества Достоевского вправе умозаключить: Всесовершенное должен представлять совершенный, т.е. и богословствовать, и тем более возноситься духом – «горняя мудрствовати и горних искати» – имеет право если и не абсолютный праведник, достойный служитель Божий, то хотя бы человек положительный в светском смысле – моралист, уважаемый общественный деятель и отличный семьянин, а также ревностный поклонник всего «прекрасного и высокого». Тем не менее, как это ни удивительно, таких вполне безупречных людей, дерзающих свидетельствовать о Боге и проповедовать Слово Божие, в романах Достоевского до странности мало, за исключением почти святого старца Зосимы или же благообразного крестьянина Макара Долгорукого. Что же касается «моралистов», то пример Фомы Фомича Опискина из «Села Степанчиково...», проповедника всех возможных добродетелей, убеждает нас в том, что он вообще непредставим в качестве носителя религиозных истин... именно вследствие избыточности его «моральных» инициатив, крайне разрушительно действующих на все его окружение<sup>72</sup>. И все же в произведениях Достоевского достаточно много подлинно Боговдохновенных героев, однако по какой-то непостижимой до конца рационально, но исключительно достоверной – и духовно, и даже эмпирически – антилогике все они – крайне непрезентабельные люди, по всем житейским канонам не имеющие права не то что рассуждать о Боге, но без стыда и стеснения даже пребывать в обществе себе подобных.

Как это ни парадоксально, но у Достоевского богословствуют и свидетельствуют о Господе преимущественно... *мытари* – не сборщики налогов в буквальном значении этого слова, но ничтожнейшие представители «мира сего», «мытарящиеся» в нем самым унижительным образом: пьяницы, проститутки, полусумасшедшие, вроде хромоножки из «Бесов», чиновники с самыми неопределенными видами на будущее, «отцы семейств», ютящиеся в каких-то «недрах», книгоноши, бредущие с Евангелием по непролазной русской грязи, «подростки», выброшенные на широкую дорогу жизни без гроша в кармане, наконец, вообще странные люди без статуса и места в жизни, без чина и звания, вроде «смешного человека», которому вопреки всему и всем доверено нести в мир откровение о величайшей Истине и являть Ее миру без малейших сомнений в Ее достоверности.

Именно пьянице Мармеладову, обезволившемуся до потери человеческого облика, стоящему на «последней точке» человеческого существования, дано уже в абсолютном отрешении от всего земного свидетельствовать о тайне *парусии* – второго пришествия Христа. Потрясающий апофатизм *такого Богопознания*, к сожалению, оставшийся без внимания со стороны многих исследователей творчества Достоевского, утверждается здесь не рассуждениями, не проповедью, но ощутимой до физического содрогания и духовного озноба невыносимой *реальностью* происходящего, в которую невозможно не поверить, ибо она открывается буквально на наших глазах. «...Пожалее нас Тот, Кто всех пожалел и Кто всех и вся понимал, Он единый, Он и судия. Приидет в тот день и спросит: “А где дочь, что мачехе злой и чахоточной, что детям чужим и малолетним себя предала? Где дочь, что отца своего земного, пьяницу непотребного, не ужасаясь зверства его, пожалела?” И скажет: “Прииди! Я уже простил тебя раз... <...> Прощаются же и теперь грехи твои мнози, за то, что возлюбила много...” И простит мою Соню, простит, я уже знаю, что простит... <...> И

<sup>69</sup> **Неизданный** Достоевский. С. 174.

<sup>70</sup> **Достоевский Ф.М.** Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 52.

<sup>71</sup> **Бахтин М.М.** Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 108.

<sup>72</sup> См. об этом: **Сонна О.С.** Моралист // Человек. 1995. № 4.

всех рассудит и простит, и добрых и злых, и премудрых и смиренных... И когда уже кончит над всеми, тогда возглаголет и нам: “Выходите, скажет, и вы! Выходите, пьяненькие, выходите, слабенькие, выходите соромники”! И мы выйдем все, не стыдась, и станем. И скажет: “Свиньи вы! Образа звериного и печати его; но приидите и вы!” И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: “Господи! почто сих приемлеш!” И скажет: “Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего...” И прострет к нам руке свои, и мы припадем... и заплачем... И все поймем! Тогда все поймем!.. и все поймут... Господи, да приидет Царствие Твое!»<sup>73</sup>.

Заметим, однако, что в том, что жалчайшему открывается Высочайшее, нет, по Достоевскому, ничего слишком уж поразительного. Любой духовно чуткий человек, но, разумеется, отнюдь не моралист и не скептик, способен усмотреть здесь *акт Божественной справедливости*, перераспределяющей дары земные и дары небесные совершенно особым образом – не по заслугам, чинам, знатности или величию, но исключительно в силу духовного пристрастия, зачастую избирающего именно малых и попирающего сильных и значительных. Глубоко *апофатические аспекты* этого таинственного избрания, явленные уже в Ветхом Завете в знаменитой истории двух сестер-соперниц – Лии и Рахили, в полноте обнаружили себя только в провозглашенных Спасителем *заповедях блаженств*, как бы отменяющих за ненужностью всю земную шкалу оценок и предпочтений: «Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь. Блаженны плачущие ныне, ибо возмеетесь»; «Напротив, горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение. Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете. Горе вам, смеющиеся ныне, ибо восплачете и возрыдаете»<sup>74</sup>.

Замечательно, что это поразительное «Христово мнение» (как говорит устами Лары Б. Пастернак в «Докторе Живаго») имеет вполне конкретную житейскую реализацию. Не имеющие воли к устройению на земле вопреки всему и всем получают духовные дары такой силы и значительности, что заново восстанавливают свое достоинство и разом оказываются в иерархии высшего порядка. Герой «Идиота», незначительный чиновник Лебедев, отнюдь не отличающийся положительными моральными качествами и презираемый даже князем Мышкиным, толкует Апокалипсис и именно благодаря этому осознает себя в самом серьезном значении этого слова «на своем месте». «Я... в толковании Апокалипсиса силен и толкую пятнадцатый год. <...> Ибо нищ и наг, и атом в коловращении людей. И кто почит Лебедева? Всяк изощрается над ним и всяк вmale не пинком сопровождает его. Тут же, в толковании сем, я равен вельможе. Ибо ум! И вельможа затрепетал у меня... на кресле своем, осязая умом»<sup>75</sup>. Причем толкование это отличается такой богословской убедительностью и историософской глубиной, что невольно заставляет задуматься уже нас, далеких потомков Достоевского, переживающих события новейшей исторической эпохи. «...Мы при третьем коне, вороном, и при всаднике, имеющем меру в руке своей, так как все в нынешний век на мере и на договоре, и все люди своего только права и ищут: “Мера пшеницы за динарий и три меры ячменя за динарий”... да еще дух свободный и сердце чистое, и тело здоровое, и все дары Божии при этом хотят сохранить. Но на едином праве не сохраняют, а за сим последует конь бледный и тот, кому имя Смерть, а за ним уже ад...»<sup>76</sup>.

И коль скоро столь скромным людям доверены такие высочайшие откровения, то сам собой возникает вывод: для Бога ничего ничтожного нет, и потому богословствующий мытарь есть явление достойное особого уважения, на которое он даже при всей жалкости своего житейского положения, несомненно, «имеет право». Все пресловутые рассуждения о так называемом «маленьком человеке», которыми так богата социологизировавшаяся отечественная литературная критика, попирается этим великим и бесспорным в духовном отношении выбором гения: Слово Божие снисходит не на того, кто изготовился различными способами «подсесть» поближе к Господу как на земле, так и на небесах, но преимущественно на тех, кто предельно сознавая свою *падшесть*, изначально не считает себя достойным никаких даров и уж тем более подобных откровений. Именно самому Достоевскому дано было ощутить всю силу и непобедимость этого избрания, непоколебленного никакими дурными качествами его натуры и его пороками – мнимыми или настоящими. «Прямой источник христианского свидетельства в творчестве Достоевского – победа, которую одержала над ним благодать Христова, - утверждает Диво Барсотти. – Если угодно, именно то, что писатель по натуре был велик и во зле, придает величие его религиозному свидетельству. Он бесконечно возлюбил Иисуса Христа, и Иисус его спас. Достоевский не просто не был добр; в нем как будто сосредоточились все зло и весь грех. Но из этой бездны злобы и извращенности его вызволила благодать, обретенная в страстной любви ко Христу. Иван Сергеевич Тургенев мог возмущаться тем, что русские архиереи служили панихиды по Достоевскому, но что знал Тургенев о христианстве? В действительности именно Достоевский – один из величайших свидетелей христианства в мировой литературе»<sup>77</sup>. Разумеется, вынести непостижимое благородство такого избрания не каждому дано, но тем реальней, почти физически ощутимее присутствие Бога в романистике Достоевского, о котором так проникновенно писал Романо Гвардини, а значит и достовернее Его прямое участие в делах и поступках человеческих.

#### Апофатика содействия человеку у Достоевского

<sup>73</sup> Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Полн. собр. соч. Т. 6. С. 21.

<sup>74</sup> Лк. 6; 21, 24, 25.

<sup>75</sup> Достоевский Ф.М. Идиот // Полн. собр. соч. Т. 8. С. 167.

<sup>76</sup> Там же. С. 168.

<sup>77</sup> Барсотти Д. Достоевский. Христос – страсть жизни. С. 17 - 18.

Задумаемся над «странным» вопросом: кто же действительно помогает человеку в романах Достоевского? Кто спасает, поддерживает и укрепляет духом всех этих беспредельно несчастных и изверившихся в Боге и людях Мармеладовых, генералов Иволгиных и капитанов Снегиревых со всеми их семьями, которым зачастую уже некуда больше пойти? Кто просто, без всяких «теорий» и благородных порывов не на словах, а на деле помогает всем этим людям выжить в совершенно безнадежной ситуации? Вглядевшись и вдумавшись в драму жизни, разворачивающуюся буквально на наших глазах в великих романах Достоевского (и, кстати сказать, оказавшуюся удивительно современной почти через полтора столетия после их написания!) мы не без удивления можем констатировать: как правило, самое реальное и серьезное содействие несчастным приходит отнюдь ни со стороны людей солидных и обеспеченных и – главное – высокоморальных, ни тем более – от социальных организаций, различных «обществ милосердия», призванных «по долгу службы» профессионально обеспечивать такого рода поддержку. В реальной жизни, когда нужна быстрая, энергичная и очень действенная помощь, ни благородных спасателей с толстыми кошельками и добрыми чувствами, ни благонадежных социальных союзов, где в равной мере наличествуют и добродетель, и деньги, рядом с отчаявшимся человеком, как правило, не обнаруживается, и ему приходится погибать в одиночку – страшно, глухо и беспощадно. Возможность почему-либо оказаться в безднах жизни не заказана никакому человеку (вспомним гениальную отечественную пословицу: «От сумы и от тюрьмы не зарекайся»), и Достоевский это прекрасно понимал. И тем не менее, казалось бы вопреки всему и вся, без помощи и поддержки человек не остается; до конца погибнуть ему не дают; вот только помощь и поддержка являются со стороны совершенно иных инстанций, нежели те, на которые он по наивности или по привычке полагался и рассчитывал. Именно этот великий парадокс жизни и составляет предмет глубочайших религиозных прозрений Достоевского - и в этом смысле он для нас особенно интересен и значителен.

По существу вещей, вся сложная духовно-нравственная основа романистики Достоевского есть, возможно, единственное в своем роде убедительнейшее опровержение воззрений многих великих моралистов, считающих единственной институциональной основой жизни абсолютные *принципы добра*, «внедряемые» в нее с категоричной непреклонностью закона. И, пожалуй, более всего противостоял здесь Достоевский, разумеется, и сам того не подозревая, рационалистической этике долга Иммануила Канта с его широко известной идеей о *благотворении по принципу* как единственном критерии морального достоинства личности.

Не имея возможности детально и обстоятельно осуществить сравнительную аналитику представлений двух великих мыслителей *о сущности и содержании человеческой взаимопомощи*, мы все же считаем необходимым указать, что даже самое приблизительное их рассмотрение, несомненно, дает представление об исключительно сложных *путях добра* в этом мире, независимо от того, кто является его непосредственным источником – трансцендентные ли инстанции или же самые обычные земные, грешные люди, точно такие же несчастные и «падшие», как и те, кто отчаянно нуждается в их поддержке.

Точка зрения немецкого философа касательно этой очень серьезной этической проблемы достаточно хорошо известна и в обстоятельных комментариях не нуждается. По Канту, благо-творение только тогда может быть признано моральным, если осуществляется исключительно *из принципов*, и никаких отступлений от этого императива быть не должно, даже в том особом случае, когда перед нами возникает, так сказать, *факт добра*, ясно и живо свидетельствующий о себе самом в поступке той или иной личности. «...Когда речь идет о моральной ценности, - утверждал он в «Основах метафизики нравственности», - то суть дела не в поступках, которые мы видим, а во внутренних принципах их, которых мы не видим»<sup>78</sup>. И далее еще более категорично: «...нельзя было бы придумать для нравственности ничего хуже, чем если бы хотели вывести ее из примеров. Ведь о каждом приводимом примере нравственности следует сначала судить согласно принципам моральности, достоин ли еще он служить первоначальным примером, т.е. образцом, и такой пример никак не может предоставить в наше распоряжение само высшее понятие моральности»<sup>79</sup>.

Что касается Достоевского, исходившего в противоположность немецкому философу не из «теории», а из самой что ни на есть реальной жизни с ее неписанными, но весьма достоверными законами, *подлинное добро* никогда не производится на основе *принципов*; оно именно *творится* в душах людей, казалось бы, совсем к нему не подготовленных, беспредпосылочно и нелогично, без предварительных обоснований и мотиваций, в полном смысле этого слова «из ничего», на пустом месте или даже на пепелище; сразу и навсегда – как растут цветы и поют птицы. Нищий Раскольников, замышляющий к тому же страшное преступление, провожает домой погибающего от пьянства и отчаяния Мармеладова, и при виде ужаса, в котором живет семья несчастного пьяницы, «...успел просунуть руку в карман, загреб сколько пришлось медных денег... и неприметно положил на окошко. Потом уже на лестнице он одумался и хотел было воротиться.

“Ну что за вздор такой я сделал, - подумал он, - тут у них Соня есть, а мне самому надо”. Но рассудив, что взять назад уже невозможно и что все-таки он и без того бы не взял, он махнул рукой и пошел на свою квартиру»<sup>80</sup>. Ни соображения элементарной целесообразности, ни житейский расчет, ни уж тем более высокоморальные понятия о долге, милосердии, любви к ближнему и пр. здесь как бы вообще не имеют места и кажутся нелепыми и абсурдными; и все же единожды совершив этот «глупый» поступок, Раскольников, уже

<sup>78</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 71.

<sup>79</sup> Там же. С. 72.

<sup>80</sup> Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Полн. собр. соч. Т. 6. С. 24 - 25.

убийца и вор, вновь повторяет его через некоторое время и отдает уже на похороны все того же Мармеладова последние свои двадцать рублей. Мало того, будущее малолетних сирот Мармеладова, равно как и будущее его старшей дочери, проститутки Сони, последовавшей за Раскольниковым на каторгу, оказывается обеспеченным деньгами... шулера, развратника, преступника, а затем уже и самоубийцы Свидригайлова, не только не имеющего никаких понятий об абсолютных моральных принципах, но всю свою жизнь бессознательно их попиравшего – по капризу или своеволию. Аналогичным же, совершенно абсурдным с точки зрения великого немецкого моралиста образом ведут себя все подлинные «творцы добра» в романах Достоевского: и князь Мышкин, помогающий всем и вся, в полном смысле этого слова «без разбора»; и Катерина Ивановна, спасающая несчастное семейство капитана Снегирева, жестоко оскорбленного бросившим ее саму женихом; и «грешница» Грушенька, непонятно почему пожалевшая и приютившая бездомного поручика Максимова; и гуляка и мот Митя Карамазов, готовый жизнь свою положить, лишь бы не страдало «дитё»; и мальчишки, сначала третировавшие, а потом возлюбившие Илюшечку... - один лишь анализ этих *абсолютно моральных поступков*, совершаемых не слишком моральными людьми, отнюдь не из *принципа*, но почти инстинктивно, по какому-то внерациональному *надприродному* (или же, наоборот, естественному) *влечению* к добру, мог бы стать материалом для самостоятельного исследования.

И все же не добрые поступки сами по себе, несомненно смягчающие безысходность человеческой жизни и придающие ей смысл и оправданность, являются здесь для нас предметом особого интереса. Куда важнее и значительнее другое – особый *статус добра* в человеческом бытии, существующего вне рационально осмысленной нормативности – канонов и правил, принципов и норм, понятий и определений - и вместе с тем достоверного *абсолютно и безоговорочно*. То, что у Достоевского *мытари спасают мытарей*, а падшие – падших, взаимно искупая тем самым как свои собственные грехи, так и грехи друг друга, лишь подтверждает представление об *апофатической природе* всякого подлинного добра, входящего в мир, как и Сам Божественный Спаситель, исключительно *отрицательным образом* – в «рабском виде», прикровенно и исподволь, без опоры на авторитеты и без санкций со стороны влиятельных социальных институтов. Конструировавший всеобщую морально-правовую республику, где императив долга есть единственная легитимная основа жизни, Иммануил Кант, по-видимому, отказал бы в праве на вход туда таким социальным аутсайдерам, как убийца Родион Раскольников и проститутка Соня Мармеладова, спасающих друг друга, именно потому, что каждому из них в отдельности «уже некуда больше пойти». Будучи, так сказать, отрицательными величинами в сфере гражданской жизни, в области духовных отношений вместе и неразрывно они составляют тот совершенно неучтенный моралистами великий и вечный «плюс» жизни, на котором держится, сохраняет и приумножает себя Божественное добро.

Именно этот аспект романистики Достоевского позволяет нам дать хотя бы приблизительное определение общему содержанию его умонастроений. По сути дела, Достоевский – не моралист, провозглашавший необходимость нравственного самосовершенствования человека через страдание, не философ, разрабатывавший особый вариант теонормативной этики, хотя и то и другое в равной мере представлено в его творчестве<sup>81</sup>, но преимущественно и в основном – *великий религиозный мыслитель*. Вопреки воззрениям Канта, запрещавшего вводить антропологию в этику, Достоевский был, возможно, единственным в истории мировой культуры, кто обратил внимание не на писанные и неписанные «правила добра», но на *метафизическую глубину* нравственной жизни человека, где сходятся и обнаруживают себя все основные вопросы его бытия – от проблемы Бога и бессмертия души до права на кровь «по совести» и принципа «все дозволено». Поэтому суть и смысл *этической метафизики* Достоевского есть не что иное, как *нравственная жизнь человека под знаком спасения*<sup>82</sup>, и мы вправе полагать, что именно сейчас, когда весь мир оказался в буквальном смысле «на аршине пространства» над бездной ужаса и отчаяния, это неформализованное, живое, не отвергающее никого и ничего Добро имеет некоторый шанс быть и понятным, и услышанным.

Именно *спасение* как непосредственная данность жизни, в равной мере сопрягающая метафизику и этику, Благодать и поступок, заповедь и свободу, есть единственный, вечный и безусловный критерий добра, вне зависимости от того, от кого оно приходит в мир – от «высших» или от «низших» инстанций – Сил небесных, спасающих душу человека, или же сил земных, спасающих его жизнь. Знаменательно, что в своих духовных прозрениях о природе Добра Достоевский следовал не за земными авторитетами, но за Самим Богочеловеком, показавшем в притче о добром самаритянине *глубоко апофатический* характер добра в земном бытии человека, как правило, исходящем совсем «не от тех», кто, казалось бы, предызбран к добру моралистами и законниками, и «не так», т.е. не по заблаговременно сформированным правилам и предписаниям, но совершенно непредсказуемым образом – непреднамеренно и произвольно. «...Сказал Иисус: некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам, которые сняли с него одежду, изранили его и ушли, оставивши его едва живым.

По случаю один священник шел тою дорогою и, увидев его, прошел мимо.

Так же и левит, быв на том же месте, подошел, посмотрел и прошел мимо.

Самарянин же некто, проезжая, нашел на него и, увидев его, сжалился.

<sup>81</sup> См., например: **Сонина О.С.** Этика самосовершенствования: Толстой, Достоевский, Вл. Соловьев. М., 1990.

<sup>82</sup> О сотериологических основаниях нравственной жизни человека см. работы **В.Ш. Сабирова**: Жизнь. Смерть. Бессмертие. Обзор основных религиозно-философских парадигм // Человек. 2000. № 5 - 6; Проблема добра и зла в христианской этике // Человек. 2001. № 5 - 6; Любовь как откровение личности: Божественной и человеческой // Человек. 2003. № 5 - 6; 2004. № 1.

И подошел, перевязал ему раны, возливая масло и вино; и посадив его на своего осла, привез его в гостиницу и позаботился о нем.

А на другой день, отъезжая, вынул два динария, дал содержателю гостиницы и сказал ему: позаботься о нем; и если издержишь что более, я, когда возвращусь, отдам тебе»<sup>83</sup>.

Содержание этой притчи ошеломляет своей значительностью даже искушенных читателей: привыкшие вполне моралистически воспринимать добро как *положительное качество* отношений и характеров, степеней и рангов, стимулов и мотивов, люди зачастую просто не могут примириться с тем, что, согласно Спасителю, подлинное добро «живет» в этом мире вне институций и статусов, правил и законов («по закону» благоверному израильтянину было «позорно» принимать помощь от язычника) и потому в реальной жизни между возможностью смерти и помощью от «плохого» самаритянина выбирать человеку уже не приходится. Более того, бесспорность и немотивированность этой помощи, ее почти избыточная щедрость, совершенно непереносимая для калькулирующего сознания любого моралиста, лишь подтверждают парадоксальность вполне закономерно возникающего суждения: добро «*плохих*» - мытарей и блудниц, разбойников и язычников нередко бывает чище, великодушнее, благороднее, а главное – действеннее и своевременнее, нежели добро «*хороших*» - нравственно положительных и религиозно безупречных людей, никогда не знавших ужаса падения, а следовательно, и не получавших в полной мере Благодати спасения. Очень многие недалековидные критики Достоевского, глубоко солидарного с этим «Христовым мнением», упрекали его в чрезмерном превознесении греховности человека и в апологетизации преступления как основания святости. Однако ни в коей мере не следует забывать, что именно Достоевский был одним из тех немногих, кто предостерег человечество от соблазна оправдания преступления «особыми качествами» натуры преступника, якобы ставящими его над добром и злом; другое дело, что провозглашаемая им версия *отрицательного добра*, исходящего от любого человеческого существа, независимо от его собственных положительных моральных качеств, слишком явно противоречила воззрениям многих известных мыслителей, но зато почти буквально совпадала с суждениями Самого Спасителя, в безупречности которых усомниться было бы просто невозможно. Да и вообще, если бы добро утверждалось в этом мире исключительно по Канту и исходило бы только от хороших людей с самыми что ни на есть благими намерениями, жизнь давно прекратилась бы или же стала сущим адом. Моралистическая селекция добра *на добро по разумному обоснованию* с выявленными «положительными» намерениями и *на добро по побуждению* без предварительно фиксируемой позитивной мотивации неизбежно разрушила бы духовно-нравственную целостность человечества, и моральное бытие людей мало-помалу превратилось бы в систему утонченнейшего этического сыска и почти юридического *принуждения* к добрым делам, венчающегося, впрочем, крайне пессимистическим выводом: «...да и не нужно быть врагом добродетели, а просто хладнокровным наблюдателем, не принимающем желанья добра тотчас за его действительность, чтобы... в какие-то моменты сомневаться в том, есть ли действительно в мире истинная добродетель»<sup>84</sup>. Это законническое, морально-правовое отношение к добру в высшей степени противоречит духу и букве христианского вероучения, такого, каким видели его величайшие отцы Церкви, запрещавшие осуществлять над человеком *процедуру дознания* глубинных оснований его моральной мотивации. Вот что говорил по этому поводу архиепископ Константинопольский Иоанн Златоуст: «Сколько бы стали говорить многие и негодовать, если бы Бог повелел прежде с точностью разведывать жизнь, узнавать поведение и поступки каждого, а потом уже подавать милостыню? А теперь мы освобождены от всего этого труда. Для чего же навлекаем на себя излишние заботы? Иное – судия, иное – подающий милостыню. Милостыня потому так и называется, что подаем ее и недостойным. <...> Так прошу, будем делать и мы, ничего не разведывая сверх надлежащего. Ибо все достоинство бедного составляет одна нужда; кто бы ни пришел к нам с нею, не станем ничего разыскивать более, потому что мы подаем не по нраву, а по человеку, и жалеем его не за добродетель, но за несчастье, дабы и самим нам привлечь на себя великую милость от Господа, дабы самим нам, недостойным, сподобиться Его человеколюбия»<sup>85</sup>.

Уже со своей стороны достаточно близкий к Достоевскому во временном плане о. П. Флоренский утверждал, что быть автономным в добре – «это не значит чинить Богохульство, а означает уничтожение жизни в Боге»<sup>86</sup>. И только потому, что все падшие Достоевского «блудники и грешники не знали за собой никаких ценностей, а только надеялись на Бога...»<sup>87</sup>, добро «узкими путями» все-таки приходит в мир и, казалось бы, без всяких на то оснований укрепляется в нем. Именно в силу этой парадоксальности добра в сфере человеческих отношений оно действительно может быть названо «даром Божиим» – *любовью* Спасителя к несчастному человеку, на какой бы степени греха он ни находился и какие бы проступки ни совершал.

#### Антиномии Божественной любви в произведениях Достоевского

Попытаемся, как и в предшествующих разделах вновь задать себе очередной «странный» вопрос: а в

<sup>83</sup> Лк. 10; 30 - 35.

<sup>84</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 72.

<sup>85</sup> Святитель Иоанн Златоуст. Избранные поучения. М., 2001. С. 463.

<sup>86</sup> Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского мировоззрения // Соч.: В 4 т. М., 1999. Т. 3. С. 459.

<sup>87</sup> Там же. С. 460.

чем же выражается действительное благоволение Бога к человеку? Всегда ли Божественная любовь, как и вполне конкретное земное пристрастие выражается исключительно «позитивным» образом – как забота, помощь, хранение, милостыня, спасение в бедствиях и утешение в скорбях? Если мы дерзнем приписать Божественной любви только положительные качества, несомненно в ней наличествующие, то сразу же обнаружим, что помимо них существуют и многие другие, «отрицательные» Ее проявления, возникающие как бы вопреки движению человеческого духа навстречу Богу и никаким образом не могущие быть расцененными как награды или воздаяния. Сюда могут быть отнесены явления величайшей духовной самоотверженности многих мучеников за веру, которыми так богата история Церкви; исключительная личная праведность (вспомним библейского Иова, подвергнутого Господом жесточайшим испытаниям); трагические миссии ветхозаветных пророков и новозаветных апостолов, претерпевших «ради Христа» неисчислимые страдания и, подобно апостолу Павлу, даже гордившихся ими; наконец, Самого Спасителя, вся земная жизнь Которого «была исполнена скорбей». «Он часто слышал, - говорил Иоанн Златоуст, - как называли Его беснующимся, обманщиком, чародеем..., говорили, что Он одержим бесом и безумствует... как смеялись над Его происхождением... и над отечеством Его смеялись. <...> Хочешь ли видеть и те оскорбления, которые были наносимы Ему при самом кресте? Кланялись ему в насмешку, били и заушали Его... <...> Издеваясь над Ним, одели Его в хламиду и плевали Ему в лицо, и постоянно ругались над Ним, искушая Его. Хочешь ли видеть обвинения против Него, и тайные и явные, и искушения со стороны учеников? <...> Не от пелен ли подвергался Он многим искушениям?»<sup>88</sup>.

Столь невероятная, даже по земным меркам интенсивность страданий Самого Сына Божия, несомненно, никак не укладывается в сугубо человеческие, «моральные» представления о Божественном милосердии; и все же сомневаться в особом благорасположении Господа к Иисусу и Его последователям никак не приходится, в особенности если иметь в виду метафизический аспект бытия человека не на земле, но в вечности: «...не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его»<sup>89</sup>.

По-видимому, и *страдание*, равно как и *взыскание вечности* вообще имманентно сущности любви как таковой, и это странное обстоятельство заметили еще античные мыслители. Так, в знаменитом «Пире» Платона, по сути дела, впервые усматривается подлинно *антиномическая* природа любовного чувства: будучи страстной привязанностью людей друг к другу, оно вместе с тем является и острейшей экзистенциально напряженной формой страдания, возникающей из-за эмпирической невозможности «слиться и сплавиться с возлюбленным в единое существо. Причина этому та, что такова была изначальная наша природа и мы составляли нечто целостное»<sup>90</sup>. И вполне естественно, что эта антропологическая целостность возлюбленных, не имеющая возможности осуществиться на земле, тяготеет к вечности как единственному восполнению ими своей духовной незавершенности и преодолению бытийной тяжести страдания: «...если любовь... есть стремление к вечному обладанию благом, то наряду с благом, нельзя не желать и бессмертия. А значит, любовь – это стремление к бессмертию»<sup>91</sup>.

Усмотренные античными мыслителями эти глубочайшие и в своем роде трагические антиномии любви – страдания и счастья, стремления к целостности и утраты ее, экстатического переживания блаженства и жажды вечной жизни – были также восприняты христианской культурой. При этом, не утратив своих основных характеристик, они *пресуществили* их духовно-эмпирический состав, явив миру нечто совершенно новое и небывалое. Вместо античного Эроса, посредника между людьми и богами, нищего и богача, бездомного бродяги и мудреца-философа, балансирующего между смертностью и бессмертием, вечно умирающего и вечно воскресающего<sup>92</sup>, в мир вошла совсем особенная любовь, не возделующая вечности, но дарующая ее; не расточающая себя в страстном стремлении к единению с возлюбленным, но преодолевающая эту извечную безысходность чувства в радостной готовности пожертвовать ради него решительно всем, даже самую жизнь, лишь бы спасти не одного-единственного избранника, а весь несчастный род человеческий от ужаса и безысходности неизбежно предстоящей смерти. Не вполне постижимая рационально и, как и все подлинно великое, не вмещающаяся в границы земного, «эвклидовского» разума человека, эта новая «формула» любви нашла свое адекватное воплощение лишь в крестном подвиге Спасителя. «Многомилостиве и Всемилоостиве Боже мой, Господи Иисусе Христе, многия ради любви сшел и воплотился, яко да спасеши всех»<sup>93</sup>, - обращается в молитве православный христианин к Господу Богу, вполне осознавая, что в этом речении – «...многия ради любви сшел и воплотился» - содержится то единственное, что действительно гарантирует самое высшее и неподдельное благо – новую *жизнь*, как на земле, так и на небесах, преодолевающую все муки его земного бытия в радостно-счастливом («блаженном») соединении с вечным и абсолютным.

Но нелепо было бы предполагать, что христианская любовь есть преимущественно благодать и прекраснодушие, т.е. сплошная «осанна», как иронизирует черт в романе «Братья Карамазовы». Как и языческому Эросу, ей также присуще страдание, но с той лишь существенной разницей, что оно не составляет

<sup>88</sup> Святитель Иоанн Златоуст. Избранные поучения. С. 423 - 424.

<sup>89</sup> 1 Кор. 2; 9.

<sup>90</sup> Платон. Пир // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 101.

<sup>91</sup> Платон. Пир. С. 117.

<sup>92</sup> См., например, поучения Диотимы в платоновском «Пире» (Платон. Пир. С. 113).

<sup>93</sup> Молитвослов с приложением. М., 1994. С. 14.



*потенциальность любви*, как в античности, когда вслед за утоленным вождением неизбежно приходит скорбь; но открывает ее постоянное, живое, актуальное, мучительно-радостное состояние, воспринимающее как *дар* любую оказанную человеку милость. Более того, если в античности страдания любви есть прихоть богов, осчастливливающих или карающих как людей, так и друг друга, то в христианстве главной страдающей стороной является уже Сам Господь, сотворивший в человеке предмет Своей любви и особого ревностного попечения, но не отказавший ему при этом в свободной воле, т.е. в праве на уклонение от влияния Всеблагого Промысла. Это парадоксальное *право на измену*, имманентно сопутствующее всякой человеческой любви и привязанности, непостижимым образом входит, по удивительному суждению Вл. Лосского, в общий замысел Бога о мире и человеке: «Вершина Божественного всемогущества таит в себе как бы бессилие Бога, некий Божественный риск. Личность есть высочайшее творение Божие именно потому, что Бог вкладывает в нее способность любви – следовательно, и отказа. Бог подвергает риску вечной гибели совершеннейшее Свое творение именно для того, чтобы оно стало совершеннейшим»<sup>94</sup>. Именно в этом парадоксе более чем в чем-либо другом ощутимо *апофатическое* содержание христианской любви. Образ страдающего Бога, стремящегося в муках и скорбях вновь вернуть к себе свое же собственное творение не по принуждению, но по доброй воле, не по приказу, но по любви есть сокровеннейшее упование всей христианской культуры, поэтому, как замечает все тот же Вл. Лосский, «классический образ педагога покажется весьма слабым каждому, кто почувствовал в Боге просящего подаяния любви нищего, ждущего у дверей души и никогда не дерзающего их взломать»<sup>95</sup>.

Поэтому все страдания людей, так или иначе почтенных милостью Божественного избрания, никогда не почитались христианской культурой как знак Богооставленности, свидетельство нечестия, суд или воздаяние. Любая скорбь «ради Бога» – дело достойное величайшего уважения, если не сказать более. Если Христос «шел по скорбному пути, а ты идешь по радостному, – поучал Иоанн Златоуст, – то ты идешь не по тому пути, по которому Он шел, а по другому. Какой же ты последователь, когда не следуешь? Какой ты ученик, когда не подражаешь учителю? Великое благо – скорбь, возлюбленные; она производит два величайших дела: очищает грехи и делает нас мужественными»<sup>96</sup>.

Стремясь в идеале охватить всех и вся, любовь Бога к человеку в христианской культуре тем не менее в высокой степени избирательна. Как свидетельствует бывший мытарь, евангелист Матфей, из всех своих чад Господь предпочитает именно тех, кто, обладает даром страдания ввиду чрезвычайной жалкости своего удела на земле и потому способен понять и простить таких же несчастных, как и он сам. «И когда Иисус возлежал в доме, многие мытари и грешники пришли и возлегли с Ним и учениками Его. Увидевши то, фарисеи сказали ученикам Его: для чего Учитель ваш ест и пьет с мытарями и грешниками? Иисус же, услышав это, сказал им: не здоровые имеют нужду во врачах, но больные; пойдите, научитесь, что значит: “милости хочу, а не жертвы?” ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию»<sup>97</sup>.

И точно так же, как и Сам Спаситель, избравший предметом Своей особой любви и попечения *мытарей и грешников*, отверженных и презираемых миром людей, христианская мысль Достоевского почти с буквальной точностью воспроизводит ценностную иерархию этого парадоксального предпочтения. Во всех великих романах писателя грешники и «падшие» и лично более интересно, и духовно значительнее, нежели так называемые благополучные люди; более того, эти страдалцы и мученики, истязающие и себя, и других, настолько несчастны, что уже не могут быть спасены ни сугубо моральными, ни социально действенными способами. По существу, их может исцелить только любовь, причем любовь особенная, в которой воссоединяются все, казалось бы, непримиримые противоречия духовного бытия человека и все конфликты и отрицания его земной жизни. Будучи антиномичной по своему содержанию, зарождающаяся в душе человека вопреки всем понятиям и смыслам социального жизнеустройства в какой-то экзистенциальной точке абсолютного страдания, эта любовь как *отчаивающееся блаженство и радующаяся скорбь* заставляет человека Достоевского заново пересмотреть все то, на что он опирался в жизни.

Подобно первым христианам, чей путь к Богу был тернист и сложен и проходил через все трясины и впадины «мира сего», герои произведений писателя переживают разные состояния Божественной любви, постепенно раскрывающиеся в глубинных коллизиях их духовного бытия. Так, первой «ступенью» этой любви, несомненно, является призыв Господа к человеку отречься «от себя», навсегда забыть о потребностях своего чувственного «я», питавшего и поддерживавшего чувственную любовь, и отдать все свое человеческое существо другим людям – безраздельно, безвозвратно и бескомпромиссно. Эта *апофатика* Божественной любви, избирающей малых и убогих для того, чтобы в беспредельном сострадании к ближним они смогли явить миру *смысл подлинного величия*, с потрясающей силой запечатлена Достоевским в образе несчастной проститутки Сони Мармеладовой, презираемой даже теми, кому она от души помогает.

Что касается второй, совершенно особой стадии любви Бога к человеку, то помимо отречения «от себя», она взывает к отречению «от мира» как сферы дурных страстей, эмпирического и чувственного «безудержа», зачастую весьма поляризованного в чисто личностных проявлениях, но весьма единообразного в своих негативных качествах. Этот сложный путь Божественной, *отрицающей* мирскую «похоть» любви

<sup>94</sup> Лосский Вл. Догматическое богословие. С. 299.

<sup>95</sup> Там же.

<sup>96</sup> Святитель Иоанн Златоуст. Избранные поучения. С. 425.

<sup>97</sup> Мф. 9; 10 - 13.

проходит еще один великий страдалец Достоевского – Дмитрий Карамазов, безвинно «мытарящийся» и в ходе следствия, и в заключении, и в суде и, возможно, на предстоящей ему каторге.

И, наконец, третий и последний, наиболее глубокий духовно и оттого самый трагический в жизненном плане аспект Божественной любви предполагает *отрицание смерти* как неизбежного финала жизненного пути человека. Будучи величайшим проявлением Божественного милосердия, эта любовь изливается в основном на подлинных подвижников духа, отдавших Господу буквально «все» в самом полном и абсолютном значении этого слова и потому удостоенных чрезвычайных и исключительных почестей. Однако парадокс христианского мироощущения, глубоко и проникновенно воспринятый Достоевским, как раз и проявляется в том, что *такая любовь*, любовь как *отрицание смерти и знамение воскресения* по самой своей природе имманентна крестной муке Спасителя. Именно в этом смысле она вполне апофатически допускает самую крайнюю степень унижения праведника, обретающего благодаря этому обстоятельству прямой и непосредственный доступ в Кану Галилейскую. Именно такая, *отрицающая* все земные понятия, привязанности и предпочтения, Божественная любовь представлена у Достоевского житием старца Зосимы, оказавшегося, подобно Спасителю, преданным почти всеми его почитателями, даже любимым учеником Алешей, хоть на миг да усомнившимся в благости Божией.

Несомненно, что все эти проявления Божественной любви к человеку в произведениях Достоевского так значительны, глубоки, разнообразны и так мало исследованы, что требуют особого внимания и рассмотрения. По ряду причин здесь мы не имеем возможности остановиться на них в полной мере и потому вынуждены ограничиться предельно обобщенным их изложением.

### Любовь как страдание искупающее

Усматривая в радостной готовности людей на страдание из-за своих возлюбленных истинное основание христианской любви («Слезы и скорбь любви приятнее всякого смеха и всякой радости; не столько чувствуют наслаждение смеющиеся, сколько плачущие о любимых. Если не веришь, то удержи их слезы, и они огорчатся как потерпевшие что-нибудь крайне неприятное»<sup>98</sup>), св. Иоанн Златоуст в своем толковании первого послания апостола Павла к Коринфянам указывает, что великая и непобедимая *сила* любви заключается в том, что она согласно слову апостола, *«все покрывает»*. «Любовь, говорит, *все покрывает* (ст. 7) по своему долготерпению и кротости, чтобы ни случилось прискорбное и тяжкое, хотя бы то были обиды, хотя бы побои, хотя бы смерть или что-нибудь другое подобное. *Все покрывает»*<sup>99</sup>. Ни в коей мере не являясь покорством греху и рабством перед пороками возлюбленных, *эта любовь* настолько милосердна в своем величайшем снисхождении ко всем несчастным и заблудшим, что как бы действительно *прикрывает* всю скверность их дел и поступков чистым и светлым покровом сострадания к их судьбе без какого-либо различия степеней порока и ужасов падения. Являясь земным аналогом благодетельного попечения Матери Божией о человечестве (вспомним великую духовную интуицию православных христиан, особенно почитающих праздник *Покрова* Божией Матери и в своих покаянных молитвах обращающихся к Ней следующим образом: «...Яко не имам иные помощи, разве Тебе, ни иные предстательницы, токмо Тебе, о Богомати, яко да сохраниши мя и *покрыеши* во веки веков»<sup>100</sup>), в реальной жизни такая вся и вся *покрывающая любовь* встречается исключительно редко.

И тем удивительнее, что в «Преступлении и наказании» Достоевский в полном согласии с основоположениями апофатического богословия доверил быть ее земным носителем жалчайшей из всех смертных – женщине, занимающейся самым презренным ремеслом на свете и тем не менее сумевшей поставить себя так, что и грех, и порок уже совершенно не имеют к ней доступа. «Как это ни парадоксально, из всех персонажей Достоевского самым высоким образцом святости является проститутка»<sup>101</sup>, – замечает итальянский знаток творчества Достоевского о. Диво Барсотти, не комментируя, к сожалению, что этот парадокс лишь подтверждает удивительную верность Достоевского духовным традициям святоотеческого богословия. Далекая от аскетических подвигов, проповедей и поучений святость Сони целиком и полностью осуществляет себя «в миру», в самых что ни на есть обыденных действиях и поступках; оказываясь при этом настолько достоверной и жизненно-конкретной, что обращает и привлекает к себе решительно всех, в ком еще жива и теплится искра Божия – от интеллигента-убийцы Раскольникова до преступников из народа, прозревающих в этом скромнейшем существе, несчастной «блуднице» поневоле Мать-Заступницу рода человеческого. «"Матушка Софья Семеновна, *мать ты наша*, нежная, болезная", – говорили эти грубые, клейменные каторжные этому маленькому и худенькому созданию. Она улыбалась и откланивалась, и все они любили, когда она им улыбалась. Они любили даже ее походку, оборачивались посмотреть ей вслед, как она идет, и хвалили ее; хвалили даже за то, что она такая маленькая, даже уж не знали, за что похвалить. К ней даже ходили лечиться» (курсив наш. – О.С.)<sup>102</sup>.

Однако эта *исключительность почитания*, ни в коей мере не являющаяся ни идолопоклонством, ни тем более суетным земным пристрастием, совершенно заслужена Соней и лишь подтверждает особую значимость

<sup>98</sup> Святитель Иоанн Златоуст. Избранные поучения. С. 412.

<sup>99</sup> Там же. С. 420.

<sup>100</sup> Молитва ко Пресвятой Богородице // Молитвослов с приложениями. С. 64.

<sup>101</sup> Барсотти Д. Достоевский. Христос – страсть жизни. С. 43.

<sup>102</sup> Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Полн. собр. соч. Т. 6. С. 419.

ее духовного призвания. Словно *покрывая* общим в несчастном семействе Мармеладовых *зеленым* драдедамовым платком проступки окружающих ее обезображенных грехами людей, Соня своим *ненасытимым страданием* за всех и за вся как бы действительно искупает их у Господа, становясь, быть может, единственным во всей мировой культуре *персонифицированным* воплощением великого изречения Спасителя: «Если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный»<sup>103</sup>.

Всепокрывающая, щедрая, не признающая исключений и различий, абсолютная в своем беспредельном великодушии любовь ее не только *метафизически* запечатлевает поистине *соборное единство* людей в грехе и в покаянии – по проникновенному слову старца Зосимы «греха единичного нет»<sup>104</sup>, но и в чисто эмпирическом плане оказывается вознагражденной сверх всякого ожидания: прямым и непосредственным улучшением жизненных обстоятельств и самой Сони и всех близких ей людей. Вопреки провокационным вопрошаниям Раскольникова, усмотревшего в ее искренней вере подступающее безумие («Что она, уж не чуда ли ждет? И наверно так. Разве это не признаки помешательства?»<sup>105</sup>), жизнь Сони устраивается почти чудесным образом. Отданные на ее попечение дети Катерины Ивановны находят себе покровителей; сама она благополучно выбирается из ямы проституции, и, оказавшись вместе с Раскольниковым на каторге, неожиданно для себя самой понимает, что этот озлобленный и самолюбивый человек любит ее той самой «бесконечной любовью», которая с лихвой «искупит... все ее страдания»<sup>106</sup>.

В духовном смысле финал «Преступления и наказания» чрезвычайно поучителен. Зачавшаяся в безмерном страдании, эта *всепокрывающая сила* Божественной любви разрешается, однако, не в слезах и скорби, но в абсолютной всепоглощающей радости счастливо исполнившейся жизни, торжестве сбывшихся надежд и добрых упований. Вообще же судьба Сони Мармеладовой с почти математической точностью убеждает нас, что для Божественной любви к человеку нет решительно ничего невозможного, даже тогда, когда Ей противостоит особая форма духовного «безудержа» – неистовство в гневе и страстях Дмитрия Карамазова.

### Любовь как страдание исцеляющее

Далее апостол Павел говорит, что любовь «всему верит, всего надеется, все переносит»<sup>107</sup>. В этом суждении, согласно св. Иоанну Златоусту, выражается преимущественно *доброта* любви: «Что значит: *всему верит*? Не отчаиваясь, ожидает от любимого человека всего доброго и, хотя бы он был худ, не перестает исправлять его, печься и заботиться о нем. *Всему верит* – не просто надеется, но с уверенностью, потому что сильно любит; и хотя бы сверх чаяния не происходит добра, и даже любимый становился бы еще хуже, она переносит и это: *все*, говорит, *терпит*»<sup>108</sup>. Тем не менее встречаются люди, извечно искушающие это великое и *вседоброе* терпение Божественной любви, и эти постоянные провокации дурного нрава, характера или привычек тем безобразнее и неожиданнее, чем меньше согласуются они с чистой и благородной в своих основаниях душой человека. Именно таким, раздражающим всех и вся существом, является у Достоевского отставной поручик Дмитрий Карамазов, воистину сокрушивший провинциальный Скотопригоньевск своими беспрерывными скандалами.

Аттестуя себя самого как «хама в офицерском мундире», сосредоточенный на мысли о деньгах, но при этом беспредельно непрактичный, остро чувствующий любую подлость и при этом часто совершающий весьма неблагоприятные поступки, исходящий в самом диком кипении страстей и при этом благородно целомудренный, этот мятущийся человек точно так же, как и «блудница» Соня Мармеладова, есть страстотерпец поневоле, остро осознающий не столько свои личные несчастья, но и, так сказать, глобальную онтологическую *уничиженность* бытия человека на земле. «Страшно много человеку на земле терпеть, страшно много ему бед! <...> Я, брат, почти только об этом и думаю, об этом униженном человеке, если только не вру!»<sup>109</sup>, - рыдая, исповедуется он брату Алеше, и все эти откровения, странно диссонирующие с забубенным обликом этого человека, лишь подтверждают удивительную верность Достоевского своим основным религиозным предпочтениям.

Во все той же исповеди Митя с помощью брата Алеши совершает и своего рода открытие, от которого не отказался бы любой философ. Почти так же, как и в античности, люди христианской культуры продолжают страдать и мучиться, однако эта неизбежность скорбей, тяжесть греха и восстающей из его глубин святости знаменуют вовсе не распад и хаос человеческой души, но, напротив, – *динамическую целостность* духовной жизни человека, единую и в «падшем» Мите, и в почти безгрешном Алеше: «...я тебе любопытнее вещь расскажу; но не удивляйся, что не стыжусь тебя, а как будто даже и рад.

- Это ты оттого, что я покраснел, - вдруг заметил Алеша. – Я не от твоих речей покраснел, и не за твои дела, а за то, что я то же самое, что и ты. <...> Всё одни и те же ступеньки. Я на самой низшей, а ты вверху, где-нибудь на тринадцатой. Я так смотрю на это дело, но это все одно и то же, совершенно однородное»<sup>110</sup>. Именно

<sup>103</sup> Мф. 6; 14.

<sup>104</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 292.

<sup>105</sup> Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. С. 248.

<sup>106</sup> Там же. С. 422.

<sup>107</sup> 1 Кор. 13; 7.

<sup>108</sup> Святитель Иоанн Златоуст. Избранные поучения. С. 420.

<sup>109</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 99.

<sup>110</sup> Там же. С. 101.

поэтому, несмотря на всемерно акцентируемую христианством *персональную* ответственность каждой человеческой души перед Господом, никакой праведник не должен обособляться в *деле спасения* от злодея, противопоставляя свою святость чужой греховности, ибо, как замечает современный исследователь, «каждый человек, если суммировать его реальные и потенциальные человеческие качества, обладает единой и неизменной душой, которая равным образом присутствует и в праведнике, и в злодее»<sup>111</sup>. Почти совершенно неприемлемая для моралистического сознания эта парадоксальная мысль находит свое подтверждение в евангельском сюжете о *благоразумном разбойнике*, воздавшем на кресте хвалу Господу и только за одно это спасенном Иисусом. «Один из повешенных злодеев злословил Его и говорил: если ты Христос, спаси себя и нас. Другой же, напротив, унимал его и говорил: или ты не боишься Бога, когда и сам осужден на то же? <...> И сказал Иисусу: помяни меня, Господи, когда приидешь во Царствие Твое! И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю»<sup>112</sup>.

Многие личные качества Мити поражают даже не слишком наблюдательных людей, не говоря уже о прозорливом старце Зосиме. Большая проницательность при скверной жизни и духовные дары в сочетании с омерзительными поступками не могут не иметь соответствующего духовного аналога; и Достоевский не был бы Достоевским, если бы не сделал соответствующих намеков и легко прочитываемых аллюзий. В келье у старца Зосимы увлекаемый своим «глупым дьяволом» Федор Павлович Карамазов указывает на обоих своих сыновей и при этом самым зловещим образом путает их друг с другом, непостижимо угадывая, однако, их основное жизненное предназначение. «Божественный и святейший старец! – вскричал он, указывая на Ивана Федоровича. – Это мой сын, плоть от плоти моя, любимейшая плоть моя! Это мой почтительнейший, так сказать, Карл Мор, а вот этот сейчас вошедший сын, Дмитрий Федорович, и против которого у вас управы ишу, – это уж непочтительнейший Франц Мор, – оба из “Разбойников” Шиллера...»<sup>113</sup>.

Однако реминисценция из Шиллера, да еще из уст Федора Павловича Карамазова здесь не вполне достоверна. По существу, перед нами таинственным образом возникает великая евангельская мистерия: два брата-разбойника и незримо присутствующий между ними извечно распинаемый Спаситель, в равной мере готовый принять их обоих, но в гордыне и злоречии отвергаемый одним и радостно, в скорбях и страдании воспринятый другим, чей будущий крестный путь символически предугадан земным поклоном старца Зосимы.

Но *доброта* Божественной любви, которая *верит* в духовное воскресение Мити, *надеется* на его исправление и терпеливо *переносит* все его страсти и пороки проявляется у Достоевского отнюдь не в виде снисходительного всепрощения и благодушной готовности примириться решительно со всеми дурными качествами человека ради одного лишь его духовного порыва. Наоборот, в случае с Митей Карамазовым мы явственно ощущаем *апофатическую* сущность Божественной любви, испепеляющую дотла всю его падшую природу. «Любовь Божия беспощадна»<sup>114</sup>, – говорит митрополит Сурожский Антоний, и, пожалуй, это суждение более чем к кому бы то ни было применимо именно к этому герою Достоевского. Стремясь во что бы то ни стало *исцелить* Митю, Господь прибегает к *терапии огня и меча*, что, кстати сказать, прекрасно осознает и сам главный персонаж карамазовской трагедии: «Каждый день моей жизни я, бия себя в грудь, обещал исправиться и каждый день творил все те же пакости. Понимаю теперь, что на таких, как я, нужен удар, удар судьбы, чтоб захватить его как в аркан и скрутить внешнею силою. Никогда, никогда не поднялся бы я сам собой! Но гром грянул. Принимаю муку обвинения и всенародного позора моего, пострадав хочу и страданием очишусь!»<sup>115</sup>.

И смирение Мити оказывается вознагражденным. В самый, казалось бы, безнадежный и отчаянный момент своей жизни он увенчан таким ярким и ослепительным счастьем, о котором даже и помышлять не смел, когда был и свободен, и независим. Своенравная, капризная и мстительная Грушенька *вдруг* почти чудесным образом обнаруживает в себе любовь к безвинному страдальцу, причем любовь такой глубины и такой *абсолютной* самоотверженности, что перед ней меркнут и отступают все земные препятствия. Подобно Соне Мармеладовой, она готова без малейших колебаний идти за своим возлюбленным в заключение, о чем и говорит ему с самым чистосердечным простодушием: «Сказала тебе, что твоя, и буду твоя, пойду С тобой навек, куда бы тебя ни решили. Прощай, безвинно погубивший себя человек!»<sup>116</sup>. Эта бескомпромиссная готовность всецело и безвозвратно положить «душу свою за друзей своих»<sup>117</sup> есть не что иное, как спасительная любовь Христова, то великое «чудо промысла Божия», на которое так надеялся несчастный, пытаясь последний раз примириться с отцом, – ожидаемое и никак не дающееся, вымаливаемое и не получающее санкцию свыше, и все-таки благодатным образом сбывающееся именно тогда, когда Митя меньше всего его ожидал.

Боле того, уже находясь в тюрьме и переживая муку и счастье любви, Митя неожиданно прозревает духовно. Именно в месте заключения на него снисходит откровение исключительной силы и значения, парадоксальным образом утверждающее истину Христову в *отрицающем* ее, обезбожившемся мире. Апофатика нового «гимна» Мити зиждется на еще одном новом неподдельном чуде *пресуществления* падшего

<sup>111</sup> Гончаров И.А. Классическая теодицея и христианские представления о провидении в «Ипостасях зла» Исаака Себастократора // Исаак Себастократор. Об ипостасях зла. СПб., 2002. С. 70.

<sup>112</sup> Лк. 23; 39 - 43.

<sup>113</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 66.

<sup>114</sup> Митрополит Сурожский Антоний. Школа молитвы. Клин, 2001. С. 197.

<sup>115</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 458.

<sup>116</sup> Там же. С. 460.

<sup>117</sup> Ин. 15; 13.

земного бытия человека со всеми кошмарами тюрьмы, суда и каторги в какую-то почти за-предельную, таинственным образом обновленную жизнь, где уже нет никаких социальных ограничений, законов и правил, но царствует вечная радость *сретения* Бога и человека: «О да, мы будем в цепях, и не будет воли, но тогда, в великом горе нашем, мы вновь воскреснем в радость, без которой человеку жить невозможно, а Богу быть, ибо Бог дает радость, это Его привилегия, великая...»<sup>118</sup>. В «гимне» Мити, взывающем к Господу, как пророк Иона, в полном смысле этого слова «из чрева преисподней»<sup>119</sup>, как бы соединяются все начала и концы падшего человечества, Ветхий и Новый заветы, прошлое и будущее всей христианской культуры. Смутно прозревая страшные тайны существования без Христа, предстоящую апостасию и катакомбное бытие последних христиан на земле («...если Бога с земли изгонят, мы под землей Его сретим!»<sup>120</sup>), именно Митя осознает, что мир находится в преддверии великой эпохи *мытарей во Христе*, свидетельствующих о Боге из не знающего себе равных по ужасу ада земной жизни: «И тогда мы, подземные человеки, запоем из недр земли трагический гимн Богу, у Которого радость! Да здравствует Бог и Его радость! Люблю Его!»<sup>121</sup>.

Предугадывая в своем тюремном «гимне» какие-то загадочные, невиданные ранее пути человека к Богу, Митя, находясь в тюрьме, где постоянно подвергается разного рода нападкам, подозрениям, обидам и унижениям, вдруг неожиданно для себя переживает никогда им ранее не ощущаемый подъем *силы жизни* («Ты не поверишь, Алексей, - вновь исповедуется он брату, - как я теперь жить хочу, какая жажда существовать и сознать именно в этих облезлых стенах во мне зародилась!»<sup>122</sup>), знаменующий новый, возможно, чрезвычайно благоприятный исход его жизненной драмы. Как любовь и откровение о Боге, этот благодатный дар иного, более совершенного бытия предугадывает самые неожиданные повороты судьбы Дмитрия Карамазова, явно непредусмотренные никакими «позитивными» ее истолкователями. В финале «Братьев Карамазовых» Достоевский оставил судьбу своего героя незавершенной, и планировавшееся продолжение романа, не состоявшееся из-за смерти писателя, лишь усугубило ее непредсказуемость. Самый русский по духу из всех героев Достоевского, Митя Карамазов открыт всем ветрам времени и всем возможностям перемен, точно так же, как и его Родина – многострадальная Россия, то ли еще раз наказанная Богом, то ли все-таки помилованная Его безмерной любовью и снисхождением... Именно это милосердное содержание Божественной любви дано воплотить другому, не менее значительному персонажу «Братьев Карамазовых» - старцу Зосиме.

### Любовь как страдание милующее

Согласно суждению апостола Павла, любовь обладает поистине великими дарами: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, но сорадуется истине»<sup>123</sup>. Совершенно особым образом комментирует эти *добродетели* любви св. Иоанн Златоуст: «...не радуется неправде (ст. 6), т.е. не радуется, когда другие терпят зло; и не только это, но есть в ней и гораздо большее: *сорадуется истине*, то есть радуется о тех, которые благоустроены в жизни, как и в другом месте он (апостол Павел. – О.С.) говорит: радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими (Рим. 12; 15). Потому она и не завидует, потому она и не гордится: радуя других она признает своими. Видишь ли, как любовь делает питомца своего почти ангелом? Ибо если он не имеет гнева, чужд зависти и чист от всякой пагубной страсти, то очевидно, что он уже выше природы человеческой и достиг бесстрастия ангелов»<sup>124</sup>.

Именно такими личными качествами и обладает у Достоевского великий подвижник Христов – старец Зосима, любящий всех и вся этой, *сорадующейся истине любовью*, в великом порыве милосердия обнимающей весь тварный мир в его вечно живой онтологической целостности: «...не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие Божеской любви и есть верх любви на земле. Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь 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»<sup>125</sup>. Сорадующая истине любовь ко всему Божественному миропорядку в старце Зосиме настолько велика и необъятна, что помимо прозрения судеб человеческих, дара целить и прощать, учить и укреплять духовно, он, по существу, награжден *откровением о рае* как о потенцированной жизни, охваченной великой любовью Божией, и *жительствоющей*, согласно «Слову Огласительному» св. Иоанна Златоуста<sup>126</sup> во славу Господа во веки веков.

И тем удивительнее, непостижимее и непереносимее для человеческого сознания, что этот прекрасный человек, так любимый всеми и вся, овеванный уже при жизни различными чудесами и легендами, от которого и

<sup>118</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 15. С. 31.

<sup>119</sup> Иона. 2; 3.

<sup>120</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т.15. С. 31.

<sup>121</sup> Там же.

<sup>122</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т.15. С. 31.

<sup>123</sup> 1 Кор. 13; 4 - 6.

<sup>124</sup> Святитель Иоанн Златоуст. Избранные поучения. С. 42.

<sup>125</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т.14. С. 289.

<sup>126</sup> Читается ежегодно в конце пасхальной утрени.

по смерти ожидаются великие чудотворения, не только не являет их на деле, но почему-то подвергнут величайшему поношению, особенно нестерпимому для строгих ревнителей традиции. Вопреки всем ожиданиям «от гроба стал исходить мало-помалу, но чем далее, тем более замечаемый тлетворный дух... все постепенно усиливавшийся»<sup>127</sup>. Этот необъяснимый «позор» праведника, лишь углубивший давно копившиеся зависть и недоверие к его духовным дарам, оказывается столь вопиющим диссонансом по отношению к благородному созвучию всей его жизни, так мучительно противостоит всем делам и поступкам почившего старца, что уже не вмещается в душах всех тех, кто еще совсем недавно благоговел перед ним. В этот страшный миг в святости и Богоизбранности Зосимы усомнились почти все, даже его любимейший ученик Алеша, и духовная символика этого события настолько ясна и прозрачна, что уже не требует специального комментария.

Тем не менее сам феномен «тлетворного духа», несомненно, нуждается в своеобразной аналитике и, возможно, даже вызывает к ней. Можно усмотреть здесь (и это будет отчасти справедливо) не столько «позор» праведника, сколько недостаток веры у всего его окружения, испрашивающего у Господа «материального» подтверждения благодатности духовных даров старца ... вполне конкретным фактом нетления его останков и вследствие этого наказанного за свое нечестие. Или, наоборот, «тлетворный дух» и есть нечто иное, как смердение душ самих маловеров, не поднявшихся до подлинного понимания святости и обнаруживших, таким образом, свою неисправимую греховность. Или же, что еще более вероятно, можно усмотреть здесь своеобразную аллюзию по поводу евангельского предания о первом искушении Христа диаволом, предлагавшем Спасителю *чудо* как наиболее устойчивую гарантию прочности духовной власти и отвергнутою Им в ознаменование приоритета свободы в исповедании истин вероучения.

Однако все эти суждения, в той или иной степени правдоподобные, предлагаемые знатоками и критиками творчества Достоевского, не могут удовлетворить нас в полной мере, ибо не берут в расчет самое главное и значительное – *апофатический характер* богословия Достоевского, выстраивающего свою систему доказательств безусловной праведности старца Зосимы исключительно *отрицательным способом*, вопреки всем человеческим представлениям о Божественной благодати и справедливости. Усмотренный некогда И. Кантом поразительный конфликт между доброй и святой волями приобретает у Достоевского такую завершенность и остроту и такую богословскую точность, что вполне может быть отнесен к истинным шедеврам духовной классики. По нашему глубочайшему убеждению, столь странное для обыденного сознания «наказание» праведника может быть адекватно истолковано лишь в контексте всей святоотеческой традиции, давно усмотревшей в многочисленных явлениях такого рода некий особый аналог крестной мук Спасителя как знамение Божественной любви и как знак величайшей и исключительной *милости*. Как свидетельствует преподобный Серафим Саровский, во многих подобных обстоятельствах присутствует не наказание, не суд и уж тем более не отвержение праведника, но непостижимая человеческим сознанием на земле «*беспричинная причина*», «по которой благодать всесвятого Духа изволит иногда *оставлять* даже человека *богоносного*. И это уже попускается от Самого Господа Бога – испытывать сим *лишь только крайне укрепившихся* в благодати Божией людей как необычайным подвигом для необычных и наград за то: как то и было Самому Господу Иисусу Христу от Бога Отца Его допущено...»<sup>128</sup>.

В случае же со старцем Зосимой, парадоксальным образом сораспинающемуся вместе со Спасителем не при жизни, но уже после смерти, апофатическая сущность «беспричинной причины» еще более углубляется как в символическом, так и в духовном аспектах. Так в «тлетворном духе» перед нами предстает сложная реминисценция знаменитого стиха из Евангелия от Иоанна, который, являясь эпитафией к этому великому роману, есть вместе с тем предельно обобщенное, символическое воплощение всего его содержания: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода»<sup>129</sup>. Тление плоти старца Зосимы, согласно глубокой духовной символике этой христианской притчи, есть не что иное, как *духовный посев* в плоть земную всего благодатного человеческого существа праведника; то неизбежное тление павшего в людские души зерна Истины Христовой, без которого не может состояться великое торжество воскресения. Только безмерно уничиженное, не жалеющее для Господа ни плоти своей, ни славы своей, достойно Его любви и призвания, и потому истлевшая на земле плоть старца Зосимы есть то самое благодатное «пшеничное зерно», долженствующее принести в срок по обетованию свыше добрый урожай крепкой и обновленной жизни.

Однако, помимо символики «павшего зерна», тление плоти старца Зосимы имеет и еще один, чрезвычайно глубокий духовный смысл, прикровенно указывающий на тайны православной эсхатологии. Знаменитая «беспричинная причина» преподобного Серафима Саровского заявляет здесь о себе с почти пугающей точностью и непрерываемостью. Так, казалось бы, претерпевая «наказание» на земле, старец Зосима оказывается *помилованным* Божественной любовью на небесах до такой превосходящей всякое вероятие степени, что в посмертии попадает прямо в лоно Авраамово, к источнику вечной жизни и вечной радости. Именно в тот самый момент, когда тленная плоть старца так постыдно унижается на земле, сам он, во всей целостности своей личности и во всей полноте так щедро отпущенных ему духовных даров, удостоен стать гостем на великом Пире Царствия, в самой Кане Галилейской, о чем и дано было откровение Алеше Карамазову. «Ах да... ведь это брак, свадьба... да, конечно. <...> Но кто это? Опять раздвинулась комната... Кто

<sup>127</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т.14. С. 289.

<sup>128</sup> Цит. по: Россия перед вторым пришествием. М., 1994. С. 395.

<sup>129</sup> Ин. 12; 24.

встает там из-за большого стола? Как... И он здесь? Да ведь он во гробе... Но и он здесь... встал, увидел меня, идет сюда... Господи!

Да, к нему, к нему подошел он, сухенький старичок, с мелкими морщинами на лице, радостный и тихо смеющийся. Гроба уже нет, и он в той же одежде, как вчера сидел с ними, когда собрались к нему гости. Лицо все открытое, глаза сияют. Как же это он, стало быть, точно на пире, тоже званный на брак в Кане Галилейской...

- Тоже, милый, тоже зван и призван, - раздается над ним тихий голос. — Зачем сюда схоронился, что не видать тебя... пойдём и ты к нам»<sup>130</sup>.

Этот эсхатологический финал жития старца Зосимы и есть *подлинное чудо*, счастливо и милосердно венчающее всю его земную жизнь и награждающее ее теми самыми безмерными наградами, о которых вот уже более двух тысячелетий свидетельствуют все великие подвижники христианского вероучения. Сорадующаяся истине любовь Зосимы встретила ответную *милующую* любовь Христову, и в этом благодатном *сретении* падшая человеческая природа причастилась немеркнущему свету вечной жизни.

\*\*\*

Завершая этот раздел, мы полностью отдаем себе отчет в том, что здесь представлен всего лишь фрагмент поистине неисчерпаемой темы творческого наследия Ф.М. Достоевского. Чрезвычайно значительные духовно, *религиозные откровения* великого писателя особенно интересны для нас еще и тем, что они, как и многое другое в его творчестве, были вкоренены в самую интимную глубину его личности, в святая святых его внутреннего мира и в самый напряженный, болевой нерв его жизненного бытия. Являясь своеобразным *личностным логосом* писателя, мысль о Боге наполняла никогда не ослабевающей страстью все пространство его творчества, заставляя всех его героев от мала до велика переживать, возможно, те же самые духовные коллизии и потрясения, которыми так мучился и болел сам их создатель. Но, как и все подлинно великое, она была добыта и явлена миру не тщеславной «игрой ума», не философскими спекуляциями, не честолюбивой готовностью реализовать неведомо откуда появившуюся идею, но чрезвычайно мучительными и экзистенциально углубленными страданиями.

Свою веру в Христа-Спасителя Достоевский действительно *выстрадал* в самом серьезном и глубоком значении этого слова, о чем и собирался написать в предполагаемом ответе либералу Кавелину, сомневавшемуся в искренности его умонастроений: «Кавелину. Инквизитор и глава о детях. В виду этих глав вы бы могли отнестись ко мне хотя и научно, но не столь высокомерно по части философии, хотя философия и не моя специальность. И в Европе такой силы атеистических *выражений* нет и *не было*. Стало быть, не как мальчик же я верую в Христа и Его исповедую, а через большое *горнило сомнений* моя *осанна* прошла...»<sup>131</sup>.

К этим непрерывным страдальческим исканиям Бога, продолжавшимся всю сознательную жизнь писателя, Достоевского влекло еще одно его очень характерное личное качество, к сожалению, не вполне замеченное и осмысленное многими серьезными биографами писателя — полнейшая неспособность к предательству — в большом и малом, в делах и идеях, в любви и служении. «Во мне много есть недостатков и много пороков. Я оплакиваю их, особенно некоторые, и желал бы, чтоб на совести моей было легче, - писал он в черновом наброске ответа одному из своих предполагаемых оппонентов. — Но что я вилял, чтобы Федор Достоевский сделал что-нибудь из выгоды или из самолюбия, - вы никогда этого не докажете и факта такого не представите. <...> С гордостью повторю это. Не стану защищать себя фактами. Об этом другие за меня засвидетельствуют, что я не предал ни разу в жизни — за выгоду, на это есть фактические доказательства...»<sup>132</sup>.

Это отсутствие права на измену в онтологической структуре его личности прикровенно указывает на особую духовную миссию писателя в великом и вечном деле исповедания Истины Христовой. Не могший лично лицезреть Спасителя, Достоевский, несомненно, был преданнейшим учеником Христа, никогда не изменявшим Ему ни при каких обстоятельствах — как по личным качествам своей натуры, так и по величайшей любви к Господу, ставшей делом всей его жизни. И то, что эта жизнь, исполненная скорбями, тяготами, болезнями и мучительными утратами, была ознаменована самым большим творческим подвигом, который только может быть уготован человеку на земле, есть самое полное и абсолютное свидетельство ответной Божественной любви и всепрощения, слишком значительных, чтобы они могли уложиться в пределы только земного существования писателя.

<sup>130</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т.14. С. 327.

<sup>131</sup> *Неизданный* Достоевский. С. 696.

<sup>132</sup> *Неизданный* Достоевский. С. 232.

# ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ

## Пушкинская речь Ф.М. Достоевского (опыт современного прочтения)

### Статья первая

У нас – великое наше счастье, великая гордость наша – есть двое величайших: Пушкин – Достоевский, одно – двое. От них-то, познанных до возможного, пойдет новая русская, наука – наука о России и человечестве: в данной ими гармонии. Оба вышли из дальних далей, из беспредельного, из общей начальной точки, как бы дочеловеческой – из Духа Господня, - для откровения России. И принесли откровение.

И. Шмелев

Россия – страна неограниченных духовных возможностей.

В. Шубарт

Есть литературные произведения с судьбой столь сложной и противоречивой, что споры о них, начавшись с самого их появления на свет, не прекращаются в течение всей их последующей исторической жизни. Именно так и обстоит дело со знаменитой Пушкинской речью Ф.М. Достоевского. Необычное воодушевление, охватившее самые разные идейные направления российского общества, энтузиазм и *всепримирение* позиций – вплоть до экстаза, до духовного восторга сразу после прочтения ее Достоевским на Пушкинском празднике в Москве 8 июня 1880 года – и рефлектирующее раздражение чуть позже, причем сразу с главенствующих точек зрения, со стороны западнической и со стороны славянофильской одновременно, со все нарастающими нетерпимостью, желчью и негодованием. Число незаурядных (в самом серьезном смысле этого слова!) современников Достоевского, посчитавших своим долгом откликнуться на его речь *как на крупное общественное событие* до сих пор поражает своей значительностью: И. Аксаков, И. Тургенев, Я. Полонский, Г. Успенский, Н. Михайловский, А. Градовский, К. Леонтьев, К. Кавелин, А. Суворин, М. Салтыков-Щедрин и это еще далеко не все!

Очень скоро в общем тоне полемики выявились партийные разногласия, выразившиеся в ожесточенных нападках на самого Достоевского и уже в пылу борьбы не считавшиеся решительно ни с чем. Некоторое представление о газетной травле писателя в связи с Пушкинской речью дают воспоминания его супруги: «... Прошло десять дней (после возвращения Достоевского с Пушкинского праздника – О.С.), и настроение Федора Михайловича резко изменилось; виною этого были отзывы газет, которые он ежедневно просматривал в читальне минеральных вод. На Федора Михайловича обрушилась целая лавина газетных и журнальных обвинений, опровержений, клевет и даже ругательств. Те представители литературы, которые с таким восторгом слушали его Пушкинскую речь и были ею поражены до того, что горячо аплодировали чтецу и шли позвать ему руку, - вдруг как бы опомнились, пришли в себя от постигшего их гипноза и начали бранить речь и унижать ее автора. Когда читаешь тогдашние рецензии на Пушкинскую речь, то приходишь в негодование от той бесцеремонности и наглости, с которою относились к Федору Михайловичу писавшие, забывая, что в своих статьях они унижают человека, обладающего громадным талантом, работающего на избранном поприще тридцать пять лет и заслужившего уважение и любовь многих десятков тысяч русских читателей»<sup>133</sup>.

Не поправил существа дела и автокомментарий самого писателя к Пушкинской речи в августовском номере «Дневника писателя» за 1880 год<sup>134</sup>. Ответ Достоевского на критические отзывы по поводу его речи вновь вызвал всплеск полемики и разного рода суждения «по поводу», словом, - оказавшись незавершенным в эпоху Достоевского, спор перешел в новое историческое время, где и обрел самостоятельное духовное бытие. И хотя осмысление Пушкинской речи было достаточно интересным и в XX веке, отнюдь не оно является целью настоящей работы. Принципиальная авторская установка ее – именно в возможности *продолжения* этого спора через 120 лет после его начала, актуализация его смыслов в современности, дабы они позволили нам понять самих себя, а из *понимания* (как это ни дерзновенно!) родилась возможность *ответа* Достоевскому не только по поводу творчества Пушкина, но и касательно судеб Европы и России, отечественной и европейской цивилизаций.

Хотела бы подчеркнуть, что подобная «методологическая» установка не является чем-то из ряда вон выходящим и не претендует на чрезмерную оригинальность. В отечественном литературоведении

<sup>133</sup> Достоевская А.Г. Воспоминания. М., 1971. С. 365 – 366.

<sup>134</sup> См.: Достоевский Ф.М. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине, а также Приписка к случаю // Полн. собр. соч. Т. 26. С. 129 – 136. Четыре лекции на разные темы по поводу одной лекции, прочитанной мне г-ном А. Градовским. С обращением к г-ну Градовскому. Там же. 149 – 174.



принципиальная *диалогичность* авторской позиции Ф.М. Достоевского, чутко улавливавшего живые голоса своей эпохи и проецировавшего их в будущее, прекрасно освещена М.М. Бахтиным<sup>135</sup>, а в области философской мысли – итальянским философом Романо Гвардини, увидевшим в изумительной диалогичности произведений Достоевского не только своеобразие творческого склада писателя, но самую что ни на есть реальную возможность ответа ему, *встречи* с ним непосредственно один на один «в диалоге о различных аспектах человеческого бытия – *salva reverentia*, в том смысле, в каком диалог как раз служит одной из форм духовной жизни в целом»<sup>136</sup>. Пытаясь по мере своих сил продолжить эту традицию, я хочу отметить, что предполагаемые диалогические взаимоотношения с Достоевским ни в коей мере не могут быть истолкованы отвлеченно-рационалистически и, таким образом, восприняты как очередное «суждение» по поводу тех или иных откровений великого писателя. Поскольку речь идет о ценностях, имеющих жизненно-конкретное и самое что ни на есть *живое* содержание (судьба Пушкина, судьба России, судьба русской и европейской культур, судьба всей христианской цивилизации – ни одна из этих проблем с течением времени не утратила своей остроты и актуальности!), то и в своем творческом отношении к ним последователь также вынужден быть *пристрастным*, избирая и утверждая одни ценности и отвергая и разоблачая другие. Как некогда полагал М.М. Бахтин, ценности также имеют свою историю, и история эта не менее событийна и драматична, чем история человеческого общества. «Отвлеченная точка зрения не знает и не видит событийного движения бытия, – писал он в одной из своих работ, – его еще не открытого ценностного свершения. В едином и единственном событии бытия нельзя быть нейтральным. Только с моего единственного места может уясниться смысл совершающегося события, и чем я напряженнее укореняюсь на нем, тем яснее и яснее»<sup>137</sup>.

### *Достоевский о личности Пушкина: тайна творческого пристрастия*

Так что же сказал Достоевский о Пушкине? Что в его знаменитой речи заставило так взволноваться многих любителей российской словесности? Был ли это действительный анализ творчества поэта, или Достоевский, так сказать, «воспользовался» гением Пушкина в своих целях, для иллюстрации собственных взглядов и умонастроений, как предположил опытный в околολитературных интригах Салтыков-Щедрин? Или перед нами действительно некая разгадка феномена Пушкина, тайны его исключительного влияния на отечественную культуру в целом?

И в начале и в конце своей речи Достоевский акцентирует внимание слушателей на двух аспектах личности и гения великого поэта: на *пророческом* значении его *самосознания* и *тайне* его творческого *метода*, в котором это самосознание проявило себя с удивительной достоверностью и совершенством. Причем, как это ни парадоксально, Достоевского совсем не интересовали особенности житейской судьбы поэта, факты его биографии и даже отчасти его индивидуально-творческое самоощущение. Главное для него – Пушкин как умопостигаемая личность, как *persona*, как единственный в своем роде, уникальный по гармоничности склад национального самосознания, *пророчески* возникший «в самом начале правильного самосознания нашего, едва лишь начавшегося и зародившегося в обществе нашем после целого столетия с петровской реформы...»<sup>138</sup>. В эмпирическом, жизненно-конкретном воплощении это самосознание уже не существует на земле, оно отошло в вечность, и именно в вечности, очищенное от всего житейски-мелкого и случайного, в бесконечном духовном своем совершенстве оно есть не что иное, как «пророчество и указание»<sup>139</sup> и для ближайших современников, и для отдаленных потомков.

Но как же раскрылся Достоевскому этот умопостигаемый образ личности Пушкина? Каким явил себя и в какие смыслы воплотился? Ответить на эти вопросы не так-то просто, ибо в них – *тайна* творческой избирательности *обоих* гениев сразу: один, уже из вечности, *пожелал* открыть себя другому, другой же, пребывая во временном бытии, сумел *воспринять* открывающееся и духовно дополнить его. Для Достоевского правда о Пушкине не укладывается в границы творчества поэта; она значительно больше, чем все оно в совокупности, поскольку включает в себе до конца нереализованные поэтом при жизни высшие духовные смыслы, пророчески объясняющие своеобразие исторического бытия России и непосредственно с ним связанную сущность национального художественного гения, еще только начавшего определять себя в человечестве. Однако ни один из этих смыслов, ни одна из великих идей Пушкина не могли быть восприняты Достоевским прямо, непосредственно, не облекшись в только одному ему присущую предметно-содержательную форму. По сути дела, осмыслить творческий феномен Пушкина Достоевский мог исключительно через себя самого, через особый склад своего мироощущения и связанную с ним интеллектуальную избирательность. Многие знаменитые художественные образы Пушкина предстают у него

<sup>135</sup> «Достоевский обладал гениальным даром слышать диалог своей эпохи, – писал М.М. Бахтин – или, точнее, слышать свою эпоху как великий диалог, улавливать в ней не только отдельные голоса, но прежде всего именно *диалогические отношения* между голосами, их диалогическое взаимодействие. Он слышал и господствующие, признанные громкие голоса эпохи... и голоса еще слабые, идеи еще полностью не выявившиеся, и идеи подспудные, никем еще, кроме него не услышанные, и идеи еще только начинающие вызревать, эмбрионы будущих мировоззрений» (Бахтин М.М. Проблемы Достоевского. М., 1972. С. 150 – 151).

<sup>136</sup> Гвардини Р. Человек и вера. Брюссель, 1994. С. 321.

<sup>137</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 121.

<sup>138</sup> Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк) // Полн. собр. соч. Т. 26. С. 137 – 138.

<sup>139</sup> Там же. С. 137.

именно как *идеи*, как версии и варианты национального самосознания, обладающие своей судьбой, историей, способом социального бытия и вследствие этого могущие быть предметом самого пристрастного рассмотрения. В противоположность многим своим современникам, воспринимавшим Пушкина с некоторым высокомерием и видевшим в нем исключительно лирического поэта без каких-либо «идей» и «гражданского чувства», Достоевский исследует именно *самосознание* поэта в живой динамике порожденных им первообразов (интеллигент, русская женщина, народ и пр.), парадоксально продолжающих свое бытие в современной писателю действительности («В Алеко Пушкин уже отыскал и гениально отметил того несчастного скитальца в родной земле, того *исторического русского скитальца*, столь исторически необходимо явившегося в оторванном от народа обществе нашем. <...> Тип этот верный и схвачен безошибочно, тип постоянный и надолго у нас, в нашей Русской земле, поселившийся» (курсив наш. – О.С.)<sup>140</sup>), и, быть может, обреченных продолжать его в далеком будущем. Будучи однажды явленными гению великого поэта, эти идеообразы не умирают, не завершают себя в том или ином историческом времени, но в каждой новой переживаемой Россией эпохе оказываются чреватými новыми смыслами, новыми неожиданными духовными потенциями. От того, насколько адекватно мы их поймем, а поняв, сумеем творчески *преобразовать* сознанием и волей, и зависит, по мысли Достоевского, судьба будущего национального характера, а соответственно и судьба страны в целом.

#### *Русский интеллигент как отрицательный тип*

Согласно Достоевскому, открытие русского интеллигента как *духовно отрицательного* явления, разлагающего историческую жизнь, культуру и нравственные устои России, осуществлено именно Пушкиным. «...Пушкин *первый* (разрядка наша – О.С.) своим глубоко прозорливым и гениальным умом и чисто русским сердцем своим отыскал и отметил главнейшее и болезненное явление нашего интеллигентного, исторически оторванного от почвы общества, возвысившегося над народом. Он отметил и выпукло поставил перед нами *отрицательный тип наш*, человека, беспокоящегося и не примиряющегося, в родную почву и родные силы ее не верующего, Россию и себя самого (то есть свое же общество, свой же интеллигентный слой, возникший над родной почвой нашей) в конце концов отрицающего, делать с другими не желающего и искренно страдающего» (курсив наш. – О.С.)<sup>141</sup>. Причем, по мысли Достоевского, которую он конкретизирует и развивает в «Дневнике писателя» и в «Записных книжках 76 – 80 гг.», отрицательное самосознание русской интеллигенции *внепартийно* и затрагивает все идейные направления современной ему России, в равной мере удаленные от понятий и принципов зрелого гражданского общества. «Общество, которому запрещена всякая *самодетельность* гражданина, не только не сложилось, но и разложилось до заразы собою даже низших слоев. Не выработалось ничего. <...> Фантастические споры западников и славянофилов, начавшиеся в то время, когда и те, и другие уже перестали быть русскими»<sup>142</sup>. Объединившись в нигилистическом отрицании национальных традиций, российская интеллигенция и правого и левого толка тяготеет, по Достоевскому, к *кастовой обособленности*, к превращению в особый социальный слой, узурпирующий властные инициативы государства в свою пользу и из своего мнимого избранничества сделавший вполне устойчивое общественное положение. «Сами не замечают, что, отделяясь все далее и далее от народа, становятся аристократами и образуют касту, уже не мыслями только, а действием. Ибо, разорвав с убеждениями и духом народа, образуют явно *status in statu* с презрением к низшим, к необразованной черни, к черной кости. <...> Потом и захотят сохранить свой раскол, свою касту, захотят удержать в государстве свое первенство, свою власть. <...> Образованный не захочет заседать с мужиком, потому что они разных воззрений и образования. Захотят себя гарантировать, оградить, и неужели они не понимают, что действительно к тому идет, к тому клонит?»

Все это сбудется мало-помалу, теперь более, чем прежде, потому что прежде разнились лишь в мыслях и духе, а теперь уже сталкиваются практически и возненавидят одни других. Образуется вроде нового феодального права. И эти-то считают себя либералами, демократами»<sup>143</sup>. Это культивирование интеллигенцией своей социокультурной *обособленности*, начавшееся, по убеждению писателя, с Петровских реформ, со временем привело к возникновению у представителя «образованного сословия» некоторых типологических качеств, инвариантных к разным эпохам и неумолимо заявляющих о себе всякий раз, когда волею Провидения российский интеллигент в очередной раз выходит на авансцену исторической жизни. Именно эти качества в их *отрицательном* для России содержании и дано было понять Пушкину в обобщенно-образной форме, в характерах своих героев и их своеобразно-неповторимых судьбах. Дело же Достоевского – как он его сам понимал – отнюдь не в добавлении к этой отрицательной характеристике отечественного интеллигента новых понятий или определений, но именно в *рефлексии* по поводу уже имеющихся, введении их в некий устойчивый духовный ареал, в *традицию* (у Достоевского это, конечно же, духовно-нравственные ценности православия), где им и можно было бы дать объективную оценку, а следовательно (хотя бы в первом приближении), наметить пути их изживания.

Однако всякое сознательное размежевание с традицией, *антитрадиционность* как способ миропонимания и мирочувствия, как принцип жизни и нравственное *сгедо*, несомненно, интересно само по себе и требует

<sup>140</sup> Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк) // Полн. собр. соч. Т.26. С. 138.

<sup>141</sup> Достоевский Ф.М. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине // Полн. собр. соч. Т. 26. С. 129

<sup>142</sup> Незданный Достоевский. С. 603.

<sup>143</sup> Там же. С. 613.

определенной философской оценки. В области европейской философской мысли этот феномен с редкой степенью достоверности и убедительности был исследован немецким философом Максом Шелером в его знаменитом эссе «Ресентимент в структуре моралей».

По Шелеру, *ресентимент*<sup>144</sup> есть сложное единство переживания и действия, как правило, возникающее у тех социальных слоев, которые в силу определенных обстоятельств не имели соответствующего общественного признания и вследствие этого слишком долго вынуждены были довольствоваться своей «второсортностью». Длительное социальное унижение чревато местью особого рода, местью не действия, но *сознания*, когда подавленное негодование систематически *отравляет* моральное чувство человека, побуждая его усматривать *злонамеренность* во всех окружающих его обстоятельствах общественной жизни. В сфере ценностей, в духовно-нравственном бытии этот психологический аффект систематически подавляемого человеком недовольства и самим собой и своим социальным статусом осуществляет подлинную революцию. Суть ее – в радикальном отрицании индивидом *иерархии* духовно-нравственных устоев современного ему типа культуры (в нашем случае – восточно-христианской традиции); последующей их фальсификации в противоположность апологетически воспринимаемым ценностям других народов и цивилизаций; уничтожении любого *авторитета* как сакрального, так и общественно-гражданского; критико-нигилистическом состоянии сознания и воли, понимаемом как *творческая сила*; и в итоге – универсальном ценностном негативизме<sup>145</sup>, выражающемся в ничем не мотивированном внешне раздражении на всех и вся (на природу, погоду, пейзаж, обстоятельства, страну, родных и близких, народ, общество и государство, Провидение и т.д.)<sup>146</sup>, тем более неожиданном, чем меньше оно связано с конкретными житейскими ситуациями. «Зависть, недоброжелательность, злоба, тайная жажда мести наполняет глубины души находящегося во власти ресентимента человека, - читаем у Шелера, - не имея никакой связи с определенными объектами: они уже стали твердыми установками, направляющими инстинктивное, не зависимое от сферы произвольных желаний внимание на такие явления окружающего мира, которые могут дать материал для *типичных форм* выражения указанных выше аффектов»<sup>147</sup>. И далее: «В нем (ресентиментном человеке. – О.С.) рождается нечто такое, что побуждает желание хулить, ниспровергать, унижать, и он цепляется за любой феномен, чтобы через его отрицание хоть как-то себя проявить. Так, оправдывая внутреннюю конституцию своего ценностного переживания, ресентиментный тип произвольно "обесценивает" бытие и мир»<sup>148</sup>.

Как явствует из рассуждений Шелера, ресентимент есть последовательно *модернистское* жизнеощущение, *антихристианское* по своей магистральной духовной установке и релятивистское по отношению к конкретным нравственным ценностям, в которых оно предпочитает усматривать нечто отвлеченное, не имеющее четкой предметной фиксации и поддающееся самому произвольному толкованию<sup>149</sup>. Особенно часты всплески ресентиментных настроений, по Шелеру, в странах со слабо развитой политической системой, ибо парламентские институты при всех их недостатках, «все же имеют огромное значение как средство выхода массовых и групповых эмоций такого рода»<sup>150</sup>. «Ни одна литература так не переполнена ресентиментом, как молодая русская литература, - утверждает он в частности, - книги Достоевского, Гоголя, Толстого просто кишат героями, заряженными ресентиментом. Такое положение вещей, - несколько наивно замечает он далее, - есть следствие многовекового угнетения народа самодержавием и невозможности из-за отсутствия парламента и свободы печати дать выход чувствам, возникающим под давлением авторитета»<sup>151</sup>.

Несомненно, что и Пушкин и Достоевский были бы совершенно иного мнения о первопричинах появления такого рода умонастроений в отечественной интеллигентской среде, нежели известный немецкий философ: русское «горе от ума», возникающее вследствие его (ума) роковой невостребованности обществом или же неумения его отвечать первостепенным социальным нуждам, отнюдь не исчерпывается слабостью парламентаризма или же дефицитом демократических свобод. Извечное профанирование умственных возможностей российской интеллигенции как властью, так и обществом, порождающее у нее ресентиментные комплексы, есть в высшей степени серьезная проблема, требующая очень глубоких социокультурных обобщений. Ни Пушкин, ни тем более Достоевский не имели намерений заходить столь далеко; они всего лишь обратили свое внимание на *данность*, т.е. на те качества отечественного интеллигента, которые уже вошли в социальный обиход, стали узнаваемы и заставили заговорить о себе. Что же привлекло внимание писателей в первую очередь?

<sup>144</sup> Ресентимент (от фр. *ressentiment*) – злопамятность (ср. с нем. "Grollen" – злоба, злобность). Основываясь на ряде суждений Ницше, М. Шелер видит в ресентименте устойчивое нравственно-психологическое состояние, разлагающее позитивные моральные качества как человека, так и общества. Будучи необычайно емким в духовном, социокультурном и философском смысле, оно не имеет соответствующего аналога в русском языке и потому употребляется как «сложившееся понятие» («Примечание и комментарии» к книге: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999. С. 207 – 208).

<sup>145</sup> Выражение Шелера. (Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. С. 52).

<sup>146</sup> Вспомним весьма характерную в этом плане знаменитую сентенцию Евгения Онегина, аттестующего «красоты» родного пейзажа: «... как эта *глупая* луна на этом *глупом* небосклоне...» (курсив наш. – О.С.).

<sup>147</sup> Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. С. 59.

<sup>148</sup> Там же. С. 60.

<sup>149</sup> Шелер имеет в виду понятия, усвоенные гуманитарной интеллигенцией Европы и России, нивелирующие основные постулаты христианской морали. (Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. С. 70 – 147).

<sup>150</sup> Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. С. 49.

<sup>151</sup> Там же.

Во-первых, как указывает Достоевский в Пушкинской речи, интеллигент, в особенности если он «благородного» происхождения, т.е. рожден и воспитан в среде, живущей за счет других и не имеющей понятия о добывании хлеба насущного, весьма рано обнаруживает в себе исключительное духовное беспокойство, выражающееся не столько в блуждании по местам, сколько в *скитальчестве по идеям*, бескомпромиссном и максималистском, зачастую продолжающемся всю сознательную жизнь человека. «И если они (русские скитальцы. – О.С.) не ходят уже в наше время в цыганские таборы искать у цыган в их диком своеобразном быте своих мировых идеалов..., то все равно ударяются в социализм... ходят с новою верою на другую ниву и работают на ней ревностно, веруя, как и Алеко, что достигнут в своем фантастическом делании целей своих и счастья не только для себя самого, но и всемирного»<sup>152</sup>. Эта тоска по абсолютному общечеловеческому идеалу («...русскому скитальцу необходимо именно всемирное счастье, чтоб успокоиться, - замечает Достоевский, - дешевле он не примирится...»<sup>153</sup>) имеет совершенно *антитрадиционалистский* характер, и в духовном плане она не может быть утолена никем и ничем, в особенности же возможностями родной земли, ее бытом, укладом и культурой. Отношения с Родиной здесь принимают последовательно *отрицательный* характер: чем более тоскует скиталец по всемирной гармонии, тем сильнее профанирует отечественные формы жизни из-за их явного несоответствия внешним очертаниям его мечтаний. В наиболее радикальных случаях тоска доходит до *страдания*, зачастую принимающего вид скуки и разочарования во всем и вся, но от этого не менее мучительного. «Фантастический и нетерпеливый человек жаждет спасения пока лишь преимущественно от явлений внешних, да так и быть должно: “Правда, дескать, где-то вне его, может быть, где-то в других землях, европейских, например, с их твердым историческим строем, с их установившеюся общественною и гражданскою жизнью”»<sup>154</sup>.

Это второе качество российского интеллигента органически дополняется третьим, быть может, самым выдающимся. Тоска по далекому совершенству как-то сама собой переходит здесь в третирование близкого как несовершенного *принципиально*, извечно, до конца времен и потому не могущего быть исправленным никаким социально-приличным образом<sup>155</sup>. Серьезные улучшения здесь невозможны, а реформы, если они и затеваются, принимают карикатурный характер, следовательно, лучше не делать ничего вообще или же делать что-нибудь *в отрицательном смысле*, разрушая «до основания» дух и строй родной культуры с самой что ни на есть благой целью: возведения на ее обломках нового исторического здания. В достойное будущее своей страны «русский скиталец» решительно не верит, а «верит лишь в невозможность какой бы то ни было работы на родной ниве, а на верующих в эту возможность, - и тогда, как и теперь, немногих, - смотрит с грустною насмешкой»<sup>156</sup>. Но атрофия воли к созиданию в традициях национального бытия отнюдь не является ленью, как не является романтикой тяга к разрушению во что бы то ни стало. Зараженный ею интеллигент может быть весьма активным, активным до мономании, но это беспокойство былинки, «носимой ветром»<sup>157</sup>, свидетельствует лишь об отсутствии у него подлинной самостоятельности – как духовно-нравственной, так и социальной. «...В этих мировых страдальцах так много подчас лакейства духовного»<sup>158</sup>, - не без иронии констатирует Достоевский. Однако заметить это «лакейство» и отнести к нему соответствующим образом дано лишь гению, поскольку, соприкасясь со страдальцем такого рода, обычный человек поражен великолепием его житейской постановки – будь то его мировоззрение, костюм, переживания, стиль общения, поведение и пр.

Как показывают многочисленные хроники русской жизни XIX – начала XX века, будучи убежденным антипатриотом, отечественный «тип всемирного боления за всех» отчаянно пытался походить на европейца, но, к сожалению, европеизм этот в основном касался внешнего лоска, был подражательным, лишенным чувства меры и сознания собственного достоинства, что не замедлило проявиться при реальных контактах с Западом. «Русские за границей не порядочного тона, - замечает Достоевский в «Записной тетради 1876 – 1877 гг.». - Порядочный тон в искренности и честности. Этого нет, потому что интеллигенты русские безнравственны. За границей и преступники – нравственнее»<sup>159</sup>. Эти шокирующие заметки имеют развернутую систему аргументации. Деморализация отечественного интеллигента, полагал Достоевский, есть печальный результат утраты им представлений о должном, укорененных в любой великой традиции и прежде всего – в христианстве. Будучи исторически отчужденным от православия, не понимая зрелой, нормативно-организующей культуры Европы, он трактует общественную жизнь как воплощенное своекорыстие и в разрыве всех естественных связей видит «последнее слово» мировой цивилизации. «Сравнение с заграничным: тут нет заведомого злодейства, тут и в злодеях убеждение в чести и честность, - продолжает Достоевский те же рассуждения. – У нас же не только нет честности, но и мысли о ней. Безнравственно прямо. Голый разврат эгоизма, не стыдящийся своей скверной наготы и боящийся только палки, но и той не боящийся. Это все картины интеллигентного необразованного общества. <...> Собака грызет кость, другая ворчанье. Вот эмблема: стащить

<sup>152</sup> Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк). С. 137.

<sup>153</sup> Там же.

<sup>154</sup> Там же. С. 138.

<sup>155</sup> Вспомним знаковое выражение «эта страна», появившееся в интеллигентской среде постперестроечной России XX века.

<sup>156</sup> Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк). С. 140.

<sup>157</sup> Там же. С. 143.

<sup>158</sup> Там же. С. 140.

<sup>159</sup> Нензванный Достоевский. С. 550.

кость и сгрызть ее одному. Дикие! дикие!»<sup>160</sup>.

При таком положении вещей, казалось бы, надеяться не на что. Но Достоевский не был бы Достоевским, если бы не провидел выхода в безвыходности: несмотря на все свои отрицательные качества, интеллигентское сознание имеет-таки шанс восстановиться и вновь обрести себя в культуре, истории и традиции.

### **«Русский скиталец» и русский народ – конфронтация или примирение?**

Анализируя творчество Пушкина, Достоевский пришел к выводу о том, что отрицательные качества «русского скитальца» решительно чужды по меньшей мере двум представителям российского общества, сумевшим в той или иной степени отождествиться с его культурно-историческими традициями и потому не подверженных ресентиментному искажению своей сущности: человеку из народной среды, живущему естественно-трудовой жизнью, и русской женщине, независимо от ее социального статуса и происхождения (аристократка или простолюдинка, образованная или необразованная, богатая или бедная – в данном случае это не имеет абсолютно никакого значения). Будучи противоположными отечественному интеллигенту по представлениям о ценностях, по мироощущению, по образу жизни, наконец, и русская женщина, и русский народ (в отдельности и в совокупности) есть для него некая общая, единственная в своем роде *духовная альтернатива* негативному восприятию родной стихии, возможность иного бытия на своей земле вопреки ее недавнему беспощадному отрицанию. «Отметив тип русского скитальца... - писал Достоевский в Пушкинской речи, - первый угадав его гениальным чутьем своим, с исторической судьбой его и с огромным значением его и в нашей грядущей судьбе, рядом с ним поставив тип положительной и бесспорной красоты в лице русской женщины, Пушкин, и, конечно, тоже первый из писателей русских, провел пред нами в других произведениях этого периода своей деятельности целый ряд положительно прекрасных русских типов, найдя их в народе русском»<sup>161</sup>. Однако взаимоотношения русского интеллигента и русской женщины, с одной стороны, и русского интеллигента и русского народа – с другой ни в коей мере не могут быть рассмотрены исключительно в эмпирико-социологической плоскости (как полагала народническая и социал-демократическая публицистика второй половины XIX века, совершенно исказившая существо подхода Достоевского к этому вопросу), но представляют собой чрезвычайно сложные, духовно многомерные явления русской жизни, до сих пор не вполне изученные и требующие особого внимания философов и культурологов.

По ряду причин я не считаю возможным обращаться в настоящей работе к первому аспекту этой проблемы, ибо любовь русского интеллигента и русской женщины есть магистральная тема отечественной культуры, слишком большая и значительная, чтобы быть рассмотренной поверхностно. Замечу лишь, что именно в русской женщине, стоящей твердо «на своей ниве»<sup>162</sup>, Достоевский усмотрел некую бесспорную духовную антитезу мужскому мироощущению в его беспощадном отрицании России. Именно ей, полагал писатель, дано со временем победить его отвлеченность и идеальность, ибо естественно-природный круг семейных обязанностей, уже сам по себе являясь традицией, неизбежно потребует традиционности более высокого плана – культурной, нравственной и сакральной. Замечательно, что эти предположения в полной мере разделял известный немецкий культуролог и философ Вальтер Шубарт, писавший незадолго до Второй мировой войны: русская женщина «это одна из немногих счастливых случайностей на нашей планете. <...> Женщина – смертельный враг большевизма, и она его победит. В этом мировое предназначение русской женщины. Это развитие идет уже полным ходом. Ведь это именно женщины первыми и наиболее горячо отдаются пробуждающейся религии и затем пытаются передать новую веру мужчинам в своем окружении»<sup>163</sup>.

Что же касается отношений «русского скитальца» и русского народа, то в противоположность отечественным мыслителям как правого, так и левого толка, воспринимавшем народ высокомерно-просветительски, главным образом из-за отсутствия у него образования и цивилизованных привычек, Достоевский понимал его *метафизически и духовно* как носителя высшего сакрального смысла, древнего архетипа Святой Руси, не утраченного им за девять веков своей трагической истории. Именно народ, сумевший сохранить в непрерывных войнах, испытаниях и тяжком опыте государственного строительства свои представления о святом и греховном, фактически «носит в себе христианские добродетели как постоянные черты»<sup>164</sup>. Вопреки всем тяготам своего национального становления, он, по убеждению автора Пушкинской речи, продолжает верить в Христа-Спасителя, пришедшего на Русь не в Славе, но в унижении, «в рабском виде» (вспомним знаменитую, обожаемую Достоевским строфу Ф. Тютчева!), и в страданиях, в муке нового голгофского (русского!) крестного пути, благословляющего ее<sup>165</sup>.

<sup>160</sup> **Неизданный** Достоевский. С. 551.

<sup>161</sup> **Достоевский Ф.М.** Пушкин (Очерк). С. 143 - 144.

<sup>162</sup> Там же. С. 140.

<sup>163</sup> **Шубарт В.** Европа и душа Востока. М., 1997. С. 183, 185.

<sup>164</sup> Там же. С. 169.

<sup>165</sup> Пророческое значение известного стихотворения Ф. Тютчева может быть наиболее очевидно сейчас, в XXI веке, пришедшему на смену роковому для России XX столетию:

Эти бедные селенья,  
Эта скучная природа,  
Край родной долготерпенья

Хроническая нищета и моральное «неблагообразие»<sup>166</sup> народа отнюдь не означает его убожества («Народ *развращен*, - не без горечи констатировал Достоевский в «Записных тетрадах», - но дело в том, что он свое злое не считает за хорошее, а мы свою дрянь, заведшуюся в сердцах и уме нашем, считаем за культурную прелесть и хотим, чтобы он пришел у нас учиться»<sup>167</sup>), скорее, наоборот, они есть знак особого избрания. Только скорбящий от сознания своего несовершенства, постоянно унижаемый, но парадоксальным образом вовсе не униженный народ способен не стать рабом даже в рабских условиях жизни, что само по себе есть свидетельство его исключительной духовной силы. По глубочайшему убеждению Достоевского, честь открытия этого феномена (быть может, единственного во всей мировой культуре) принадлежит опять-таки Пушкину. «Пушкин первый объявил, что русский человек *не раб* и никогда не был им, несмотря на многовековое рабство. Было рабство, но не было рабов (в целом, конечно, в общем, не в частных исключениях) – вот тезис Пушкина. <...> Он признал и высокое чувство собственного достоинства в народе нашем..., чего не понимали, например, замечательнейшие образованные русские европейцы уже гораздо позднее Пушкина и ожидали совсем другого от народа нашего»<sup>168</sup>. Народ же, бытие которого *антиномично* по внутренней сути своей («...мы нищи, но многих обогащаем, - читаем у апостола Павла, - мы ничего не имеем, но всем обладаем»<sup>169</sup>), призван как никто другой к познанию Христа нисшедшего, Христа в кенозисе, дабы затем утвердить Его как основное содержание культуры, средоточие особого (православного) воззрения на мир и на человека. «Знает народ Христа своего потому, - писал Достоевский, - что во много веков перенес много несчастий и в последнем горе своем слышал об этом Христе от святых своих, тогдашних представителей веры и народа, работавших для него и положивших за него голову»<sup>170</sup>. Такой народ нельзя «образовывать» в общепринятом значении этого слова, равно как не нужно заимствовать у него архаичные формы быта с целью нравственного оздоровления. Если «русскому скитальцу» и следует «идти в народ», то только в интересах обретения им своей собственной идентичности, органичной его особому статусу в обществе и при этом вполне традиционной, т.е. отвечающей духу, морали и гражданским понятиям национального самосознания в целом. Таким образом, согласно Достоевскому, избавиться от рецидивов репрессивного сознания и в полной мере восстановить свою человеческую природу, отечественный интеллигент может только через постижение духовных оснований своей родной культуры (православия), которые, в свою очередь, требуют от него очень сложной работы над его же собственной личностью.

#### **«Выделка в человека»:**

##### ***положительный вывод из отрицательного результата***

Нельзя не заметить, что это было весьма непростое решение, противоречившее буквально всем направлениям современной Достоевскому общественной мысли, оттолкнувшее от писателя не только левых радикалов, но и благожелательно настроенных к нему консерваторов, требовавших от него более внятной позиции. Особенно характерен в этом смысле пример К.Н. Леонтьева, попрекавшего Достоевского этизацией христианства, ложногуманистическим пафосом и антинациональным космополитическим эвдемонизмом, помешавшими ему в полной мере оценить «чувственный, воинственный, демонически-пышный гений Пушкина»<sup>171</sup>.

Но, озадачив в равной мере и врагов и друзей, Достоевский скорее предпочел остаться непонятым, чем изменить самому себе. И хотя писатель неоднократно пытался «дешифровать» свои идеи, общий мировоззренческий рисунок их до сих пор оказывается неясным и требует некоего нового смыслового дополнения.

Так что же предлагает писатель отечественному интеллигенту, пытающемуся так или иначе обрести себя в России, но роковым образом не умеющему примириться с ней? Знаменитые внушения Достоевского: «"Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость" <...> "Не вне тебя правда, а в тебе самом; найди себя в себе, подчини себя себе, овладей собой – и узришь правду. Не в вещах эта правда, не вне тебя и не за морем где-нибудь, а прежде всего в твоём собственном труде над собою. Победишь себя, усмиришь себя – и станешь свободен как никогда и не воображал себе, и начнешь великое дело, и других свободными сделаешь, и узришь счастье, ибо наполнится жизнь твоя..."»<sup>172</sup>, понимаемые не как абстракция, но как конкретное руководство к действию, по сути дела, столь же непонятны и загадочны сейчас, как и 120 лет назад.

Край ты русского народа!

<...>

Удрученный ношей крестной

Всю тебя, земля родная,

В рабском виде Царь небесный

Исходил, благословляя.

(Тютчев Ф.И. Полное собрание стихотворений. Л., 1987. С. 191).

<sup>166</sup> Выражение Ф.М. Достоевского, особенно часто используемое им в романе «Подросток».

<sup>167</sup> **Неизданный** Достоевский. С. 525.

<sup>168</sup> **Достоевский Ф.М.** Пушкин, Лермонтов и Некрасов // Полн. собр. соч. Т. 26. С. 115.

<sup>169</sup> 2 Коринф. 6; 10.

<sup>170</sup> **Неизданный** Достоевский. С. 521.

<sup>171</sup> **Леонтьев К.Н.** О всемирной любви // Русская идея. М., 1992. С. 149.

<sup>172</sup> **Достоевский Ф.М.** Пушкин (Очерк). С. 139.

Я рискну высказать предположение, что эти суждения великого писателя могут быть адекватно истолкованы только в контексте очень значительной, духовно и философски многомерной идеи «выделки в человека», общие контуры которой начали обозначаться в его творчестве еще в 60-е годы, в мучительный для Достоевского послекаторжный период утрат, скорбей и надежд на лучшую жизнь. Весьма сложная по своему содержательному «наполнению», вначале она предстает как мысль об онтологической *незавершенности* человеческой природы, занимающей вследствие грехопадения *переходное* положение между крайними формами морального зла и абсолютным духовным совершенством, персонифицированным в Богочеловеке Иисусе Христе. Ни в коей мере не являясь каким-то непостижимым артефактом, *переходность* человека представляет в своем роде закон природы, «жизнь развивающуюся»<sup>173</sup>, вовлеченную в общий замысел Творца о миропорядке. По Достоевскому, в условиях земного бытия человек лишен возможности «завершить себя до конца; это означало бы перерождение его совсем в другое существо, без половых различий и инстинкта размножения»<sup>174</sup>, что фактически есть не что иное, как прекращение земной жизни как таковой. Таким образом, всемирно-историческое торжество христианства откладывается до конца времен, поскольку и не может быть осуществлено без новой креации мира и человека. «...Человек, достигая, и оканчивает свое земное существование, - писал Достоевский в рабочей тетради. - Итак, человек есть на земле существо только развивающееся, след., неоконченное, а переходное»<sup>175</sup>.

Будучи постоянным онтологическим качеством человека, «переходность» укоренена и в его социальном бытии. Если на ранних стадиях своего развития (в патриархальном состоянии) он не ощущает ее, ибо живет *непосредственно*, без анализа и рефлексии над самим собой и своим местом в мире, то с наступлением цивилизации («Цивилизация есть время переходное»<sup>176</sup>, - замечает Достоевский) происходит неизбежная автономизация сознания индивида с сопутствующим ей рационалистическим критицизмом, а затем разрыв его со всеми формами традиционной культуры и прежде всего с религией, вплоть до откровенного глумления над нею. «Человек, как личность, всегда в этом состоянии своего общегенетического роста – становился во враждебное отрицательное отношение к авторитетному закону масс и *всех*. Терял поэтому *всегда* веру в Бога. <...> Это состояние, т.е. распадение масс на личности, иначе цивилизация, есть состояние болезненное. Потеря живой идеи о Боге тому свидетельствует»<sup>177</sup>.

Как правило, этот конфликт между сознанием и определенной культурной традицией (в нашем случае – с христианством) принимает крайне ресентиментные формы, в особенности у представителей образованных сословий. Систематически отрицая сакральный Авторитет, человек разлагает свою собственную природу. Нет ничего удивительного в том, что при этом он «чувствует себя плохо, тоскует, теряет источник живой жизни, не знает непосредственных ощущений»<sup>178</sup> и все сознает»<sup>179</sup>. Такой нисходящий (ресентиментный) *переход* человека к негативным духовным состояниям чрезвычайно губителен как для него самого, так и для цивилизации в целом. По существу, он может быть преодолен только восхождением (т.е. опять-таки *переходом*) его личности к качественно иным ценностным переживаниям, абсолютно исключая разрушительные эксцессы богоборчества, своеволия, эгоизма, ничем не мотивированной злобности и пр. «Если б не указано было человеку в этом его состоянии цели, - замечает Достоевский, - мне кажется, он бы с ума сошел всем человечеством. Указал Христос. (Ни один атеист, оспаривающий божественное происхождение Христа, не отрицал того, что Он – идеал человечества)»<sup>180</sup>.

Однако парадокс *перехода* личности к этому идеалу как раз в том и заключается, что к нему нельзя вернуться испытанными рационально-рассудочными способами: ни интеллектуальные усилия, ни моральная рефлексия, ни социально-альтруистические порывы здесь решительно ничего не дают, и чем больше человек их практикует, тем все дальше и дальше уходит от полноты и ясности христианского жизнеощущения. К Богу нельзя приблизиться мирскими путями, подобно тому как нельзя возлюбить народ «из идеи», из барского каприза, поверхностного, аффективного и не имеющего ничего общего с подлинно христианским состраданием. Единственное, что здесь необходимо и возможно, это совершенно свободное, смелое, не опосредованное никакими внешними впечатлениями перенесение своего «Я» из эмпирической плотности «мира сего» в другую ценностную реальность, где все житейское, объективно-принудительное хотя и продолжает существовать, но как бы уже не затрагивает личность в полной мере, не имеет к ней прямого доступа и потому не подавляет ее безусловно и всецело. Иной порядок вещей и управляет человеком иначе, по-другому, нежели тот, который обычно принят в условиях социума. Парадоксальным образом он требует от него не самопревознесения в гордыне, но самоумаления в любви, и это новое существование настолько отличается от всех принципов и понятий его прежней жизни, что в человеческом языке для него просто нет иных слов, чем «рождение свыше». «Перед лицом установившейся в мире склонности считать распределение людей по сословиям, размеру

<sup>173</sup> Достоевский Ф.М. Записная книжка 1864-1865 гг. // Полн. собр. соч. Т. 20. С. 174.

<sup>174</sup> «... Когда из мертвых воспрянут, тогда не будут ни жениться, ни замуж выходить, но будут как Ангелы на небесах» (Мк. 18; 25).

<sup>175</sup> Достоевский Ф.М. Записная книжка 1864 - 1865 гг. С. 174.

<sup>176</sup> Там же. С. 192.

<sup>177</sup> Достоевский Ф.М. Записная книжка 1864 – 1865 гг. С. 192.

<sup>178</sup> Т.е. любви, ненависти и других переживаний, не опосредованных рефлексией и вследствие этого не подверженных ресентиментному искажению.

<sup>179</sup> Достоевский Ф.М. Записная книжка 1864 - 1865 гг. С. 192.

<sup>180</sup> Там же.

собственности, власти и жизненной силы отражением их нравственной и личностной ценности, - утверждал М. Шелер, - открытие новой и более высокой *сферы* бытия и жизни – “Царства Божьего” с его иерархией ценностей, - независимой от мирского уклада жизни, можно было сделать всеобщим достоянием только самым радикальным образом указав на ничтожность позитивных ценностей старого порядка по сравнению с ценностями нового, более высокого порядка»<sup>181</sup>.

Возникающая на этой основе особая человеческая солидарность (солидарность в любви и жертве есть солидарность в вине и искуплении) оказывается результатом совершенно иного строения личности, сознательно заменяющей один тип волевого поведения другим, органичным открытому ей бытию абсолютных ценностей, где каждый отдельный индивидуум в своем роде не менее значителен, чем весь народ в целом. «Человек возвращается в массу, в непосредственную жизнь, след., в естественное состояние, но как? – размышлял Достоевский еще в середине 60-х годов. – Не авторитетно, а напротив, в высшей степени самовольно и сознательно. Ясно, что это высшее самоволие есть в то же время высшее отречение от своей воли. В том моя воля, чтоб не иметь того, ибо идеал прекрасен.

В чем идеал?

Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое *я* – и отдать это *все* самовольно *для всех*. В самом деле: что станет делать лучший человек *все* получивший; все сознавший и всемогущий? Если вы оставите его в раздробленном на личности состоянии, то дальше *брюха* ничего не получите. <...>

А по Христу получите.

Есть нечто гораздо высшее бога-чрева. Это – быть властелином и хозяином даже себя самого, своего *я*, пожертвовать этим *я*, отдать его – всем. В этой идее есть нечто неотразимо-прекрасное, сладостное, неизбежное и даже необъяснимое»<sup>182</sup>.

Этот фрагмент черновых записей великого писателя не только наводит на мысль о серьезном знакомстве его с православной патристикой, но и косвенным образом подтверждает (даже без текстовых сопоставлений), что основные положения Пушкинской речи возникли у Достоевского задолго до их публичного высказывания. По существу, именно он и показывает на деле, как из конспективных рассуждений о *переходности* человеческой природы возникла ясная, целостная и вполне достоверная практически идея духовного самоизменения человека, «выделки» его в новый культурно-исторический тип, живущий не в обычном мире с его жесткими социальными законами, но *внутри* христианской традиции, где присутствует совершенно иная (сверхразумная) шкала оценок и предпочтений. Представляя, с одной стороны, нечто вроде программы возвращения ресентиментного сознания к христианским формам жизни (в равной степени пригодной для русских и для европейцев), с другой – она выступает как пропедевтика духовного порядка, необходимая именно отечественному интеллигенту, вынужденному в силу обстоятельств заново постигать себя и свое жизненное предназначение.

«...Сделаться человеком нельзя разом, а надо выделаться в человека. Тут дисциплина»<sup>183</sup>, – заявил Достоевский в одном из выпусков «Дневника писателя» и тут же счел возможным пояснить, что под «дисциплиной» здесь понимается не моральная или административная дрессура, не соответствие поведения человека той или иной идеологии, но нечто совсем иное, находящееся как бы вне правил и нормативов обычной общественной жизни. «...Мыслители провозглашают общие законы, то есть такие правила, что все вдруг сделаются счастливыми, безо всякой выделки, только бы эти правила поступили. Да если б этот идеал и возможен был, то с *недоделанными* людьми не осуществились бы никакие правила, даже самые очевидные»<sup>184</sup>. Решающим свойством этой *дисциплины* становится восстановление способности человека различать добро и зло («...что хорошо и что дурно – вот ведь чего, главное, мы не знаем»<sup>185</sup>), т.е., в сущности, духовной основы его личности. Являясь не средством принуждения, но неким обуздывающим началом, возможностью подчиняться и выбирать, эта дисциплина как особая аскеза в миру требует от человека вообще и русского интеллигента в частности благоговейной покорности Авторитетам, составляющим суть и смысл любой зрелой культуры, независимо от ее этнической принадлежности: Богу, земле и народу. Именно смирение перед ними (вспомним знаменитый призыв из Пушкинской речи: «смирись, гордый человек!»), предполагающее отказ от намерения подчинить их своей воле, своему идейному замыслу, а также готовность умалиться до них естественно и свободно, без гордости и сомнений, отвечает глубинному содержанию христианского домостроительства, Божественному кенозису, открывающему свою славу через уничижение и скорбь. «...Истощание только еще больше являет Божество Сына для всех тех, кто умеет узнавать величие в уничижении, богатство в оскудении, свободу в послушании, - указывает Вл. Лосский. – Потому что только очами веры можем мы узнавать личность – не только Личность Божественную, но и всякую личность человеческую, сообразную Богу»<sup>186</sup>.

Однако для того, чтобы стать мощной духовной силой, смирение, как неоднократно подчеркивал сам Достоевский, предполагает особый склад волевого поведения человека, решительно не похожий на то, что в

<sup>181</sup> Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. С. 93.

<sup>182</sup> Достоевский Ф.М. Записная книжка 1864 - 1865 гг. С. 192 - 193.

<sup>183</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1878 г. // Полн. собр. соч. Т.25. С. 47.

<sup>184</sup> Там же.

<sup>185</sup> Там же.

<sup>186</sup> Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 190.



обычной жизни традиционно именуют «развитием воли». «Одолей себя, овладей собой!» – постоянно вызывает к отечественному интеллигенту великий писатель, к сожалению, не поясняя при этом, что же понимается под этим «самоодолением» и почему результатом его оказывается подавленная гордыня, этот злейший враг христианского мирозерцания.

Есть все основания полагать, что смысловым «ключом» к этим и многим другим рассуждениям Достоевского является аскетическая литература Восточной Церкви, с которой писатель был знаком не понаслышке и чьи основания он самым внимательным образом изучал<sup>187</sup>.

Согласно принципиальному положению православной аскетики, в условиях земного бытия природа человека, т.е. характер со всеми его устремлениями, обозначаемыми общим термином «страсти», как правило, довлеет над его личностью. Потакая желаниям эмпирического человека («власти вещей и привычек», как говорит у Достоевского старец Зосима), воля порабощает его личность, подчиняя ее его же собственной низшей природе и, таким образом, отнимает у него возможность стать самим собой. Будучи образом и подобием Божиим, личность человека онтологически выше его естества, однако парадоксальным образом вынуждена быть у него в подчинении до тех пор, пока его воля не отречется от служения своей природе. «Индивидуальное, самоутверждающееся, в котором личность смешивается с природой и теряет свою истинную свободу, должно быть сокрушено. В этом – основной принцип аскезы: свободный отказ от собственной воли, от видимости индивидуальной свободы, чтобы вновь обрести истинную свободу – свободу личности, которая есть образ Божий, свойственный каждому человеку»<sup>188</sup>. Поднявшийся же над своей природной волей («одолевший» ее), человек способен подняться и над своей страстной природой («овладеть» ею) и потому уже не ставит ни во что преимущества мирского порядка (сословность, богатство, образованность, интеллект и пр.), некогда питавшие и поддерживавшие его гордость. Само собой разумеется, что это овладение человеком своей природной сущностью предполагает отнюдь не подавление ее особенных качеств, но как бы волевое *дисциплинирование* их согласно степеням духовной значительности. Как справедливо заметил еще Б.М. Энгельгардт, «стать совершенным должен был тот слишком широкий человек, об уничтожении которого так скорбел Митя Карамазов, и стать им, не отрекаясь от жизни, не на путях самоистязания, но на путях преображения всего себя через достижение чистоты и духовности своих желаний и полной внутренней свободы»<sup>189</sup>.

#### ***Парадоксы «широкости»***

##### ***«Русский скиталец» между величием и падением***

Так возникает проблема «широкости» как особого ментального свойства, присущего очень многим русским в той мере, в какой они способны осознавать себя таковыми, и зачастую, как это ни парадоксально, почти не зависящего от их конкретной этнической принадлежности. Не укладываясь ни в какие внешние формы (поведение, быт, привычки и пр.), «широкость» есть чрезвычайно сложный, быть может, даже уникальный в своем роде способ самоощущения и самовыражения человека, поражающий исключительной открытостью его всем самым смелым возможностям, которые встречаются ему в эмпирическом и трансцендентном бытии: Богу и дьяволу, добру и злу, добродетели и пороку, любви и ненависти и пр. Эти антиномические колебания натуры человека, свидетельствуя об исключительно большом диапазоне его душевных переживаний, в то же время указывают на крайнюю дезорганизованность его духовного мира, где решительно всем стихиям предоставлено и время, и место: «...тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут»<sup>190</sup>. Являясь негативным выражением жизненной силы, «широкость», как и всякая избыточность, воспроизводит в России дискретное состояние культуры. Не успев исчерпать себя, одни формы жизни чрезвычайно быстро сменяются другими, оставляя человека в полном смысле слова наедине с самим собой: вне устойчивых социальных институтов, моральных и гражданских понятий, семьи и религии. Не веря ни во что, кроме очередной «идеи», отечественный интеллигент практикует крайне опасный вид «широкости» – интеллектуальное доктринерство, сутью и смыслом которого становится безудержное социальное экспериментаторство – вплоть до откровенно пропагандируемого разрушения России. Неподражаемо описанное Достоевским в «Бесах», оно привлекло к себе внимание многих отечественных мыслителей. Но, пожалуй, наиболее ядовито высказался по его поводу В.В. Розанов, не позволивший обольстить себя никакими «идейными» прожектами: "Страна поворачивается по нужде, по голоду, по холоду, по завоеванию ее соседями (Петр Великий), - по бессилию или избытку силы: но она не «поворачивается» ни ради какой книги, пусть самой истинной и великолепной: п.ч. что же это за чудовищный деспотизм и чудовищное книжничество, если бы народы «бежали» сюда и «бежали» туда, когда «написана такая-то книга...»<sup>191</sup>.

Однако, по убеждению автора Пушкинской речи, с «широкостью» российского интеллигента невозможно справиться *разом*, одномоментным волевым порывом, заставив его «перепрыгнуть» из состояния духовного негативизма в сферу христианской традиции с ее ясным и глубоким видением Высшего и Совершенного.

<sup>187</sup> О серьезном знакомстве писателя с православной патристикой свидетельствуют подготовительные материалы к романам «Бесы», «Подросток» и др. См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 11, 16, 17.

<sup>188</sup> Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 174.

<sup>189</sup> Энгельгардт Б.М. Идеологический роман Достоевского // Достоевский. Статьи и материалы. М.; Л., 1922. С. 104.

<sup>190</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т.14. С. 105.

<sup>191</sup> Розанов В.В. Мимолетное // Русская идея. С. 271.

Особенно интересна в этом плане следующая запись Достоевского в подготовительных материалах к «Бесам»: «Архирей доказывает, что прыжка не надо делать, а восстановить человека в себе надо (долгой работой, и тогда делайте прыжок.)

- А вдруг нельзя?

- Нельзя. Из ангельского дела будет бесовское»<sup>192</sup>.

Будучи характернейшей особенностью национального самосознания, «широкость» чрезвычайно глубоко укоренена в личности «русского скитальца» и прежде всего в том, что составляет ее основное жизнеопределяющее содержание: в психике (чувствах, страстях, эмоциях – всем том, что обычно называют «душою»), в моральном сознании (нормах, оценках, идеалах), в духовности (представлениях об абсолютной ценности – Боге и связанных с ним метафизических проблемах смысла жизни, свободы, бессмертия). О душевной «широкости» русских писали очень многие исследователи, но, на мой взгляд, наиболее точно сказал о ней В. Шубарт, показавший, как из эмоциональной разбросанности возникают репрессивные переживания, а из избытка чувств – жестокость: «В русском человеке контрасты – один к другому впритык, и их жесткое трение раздирает душу до ран. Тут грубость рядом с нежностью сердца, жестокость рядом с сентиментальностью, чувственность рядом с аскезой, греховность рядом со святостью. <...> Русский – это каскад чувств. Одна эмоция внезапно и беспричинно переходит в другую, противоположную. Как много русских песен и танцев, в которых резко сменяют друг друга веселье и грусть! <...> Смена крайностей придает русскому характеру нечто капризно-женственное. Это облегчает обращение к Богу, но одновременно – и вероотступничество, и измену»<sup>193</sup>.

Весьма привлекательная в художественном творчестве, такая «широкость» есть враг житейской устойчивости, серьезных человеческих отношений и всего того, что зовется делом, поступком, любовью. К ее преодолению и призывает автор Пушкинской речи отечественного интеллигента: «найди себя в себе», т.е. отыщи свою основную эмоцию, свою настоящую страсть, свой главный жизненный нерв, наконец, - и поймешь (хотя бы через скорбь и страдание) свое подлинное душевное ядро и останешься ему верным в самых тяжелых испытаниях. Знающий же свою душу поймет душевное строение своего народа в горе и радости – и разделит их с ним естественно и свободно.

Что касается «широкости моральной», то она выступает как радикальная неспособность слишком многих «русских скитальцев» отличить добро от зла и в сфере мирозерцания и в области эмпирических отношений. Подобно пушкинскому Онегину, убившему Ленского «просто от хандры» («...Почем знать, может быть, от хандры по мировому идеалу, - иронизировал Достоевский, - это слишком по-нашему, это вероятно»<sup>194</sup>), они желают сосуществовать и в добре и в зле в одинаковой мере, переходя из одного морального состояния в другое «просто так» – по порыву или своеволию. Эти колебания нравственной амплитуды могут совершаться без всякой рефлексии, но с холодным и гордым сознанием своего *права* на них как свидетельства своей особой личностной исключительности. «Правда ли, - допрашивает Шатов Ставрогина, - будто вы уверяли, что не знаете различия в красоте между какою-нибудь сладострастною зверскою штукой и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвой жизнью для человечества? Правда ли, что вы в обоих полюсах нашли совпадение красоты, одинаковость наслаждения?»<sup>195</sup>.

Трагической особенностью этого типа «широкости» является полнейшая невозможность «дисциплинировать» его какими-либо внешними приемами: педагогическими воздействиями в детстве и ранней юности, общественным остракизмом в зрелые годы или еще того более – участием родных и близких во время всей жизни человека. Очень хорошо понимавший моральную поляризованность отечественного интеллигента, Достоевский полагал, что она может быть преодолена только обращением его нравственного самосознания к абсолютному духовному Авторитету как единственному критерию дозволенного и недозволенного в области человеческих отношений. Выступая в форме некоего *запроса* к высочайшей инстанции («Как поступил бы Христос в моем случае?»), оно затрагивает сферу воображения, умозрительно допускающего возможность свершения Авторитетом того или иного поступка, а в случае же решительной невозможности даже представить себе нечто подобное следует однозначная квалификация поступка как *безнравственного*<sup>196</sup>. Полемизируя с К. Кавелиным, опубликовавшим критический разбор Пушкинской речи, где он вполне позитивистски утверждал, что нравственность есть верность человека своим убеждениям, автор «Братьев Карамазовых» отстаивал свой принцип обоснования морали: «Сожигающего еретиков я не могу признать нравственным человеком, ибо не признаю ваш тезис, что нравственность есть согласие с внутренними убеждениями. Это лишь *честность* (русский язык богат), но не нравственность. Нравственный образец и идеал есть у меня один, Христос. Спрашиваю: сжег бы он еретиков, - нет. Ну так значит сжигание еретиков есть поступок безнравственный»<sup>197</sup>.

Несмотря на расхождение этих суждений с тенденциями современной философской мысли, нельзя не

<sup>192</sup> Достоевский Ф.М. Бесы. Подготовительные материалы // Полн. собр. соч. Т. 11. С. 195.

<sup>193</sup> Шубарт В. Европа и душа Востока. С. 84-85.

<sup>194</sup> Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк). С. 140.

<sup>195</sup> Достоевский Ф.М. Бесы // Полн. собр. соч. Т. 10. С. 96.

<sup>196</sup> К сожалению, в России нет обстоятельной истории нравов, подтверждающей это положение. Однако многие из нас, живущие уже в другой эпохе, прекрасно помнят, как оперировала им коммунистическая теория нравственного воспитания. Особенно характерна в этом смысле знаменитая педагогическая сентенция: «Ну, Павка Корчагин бы так не поступил!».

<sup>197</sup> Незданный Достоевский. С. 675.

признать, что Достоевский, по существу, был одним из немногих, кто понимал, что усвоение каждым народом тех или иных моральных понятий глубоко опосредовано его ментальным складом и потому не может быть внедрено «сверху» как некая единая «цивилизующая» программа. Так, в области «различия добра и зла» русский (к сожалению или к счастью) не может руководствоваться ни утилитарными соображениями, ни безусловностью долга, ни идеей универсального морального закона, какими бы значительными они не казались другим народам. Устойчивость нравственных понятий поддерживается здесь только на духовном уровне<sup>198</sup> (коль скоро есть Абсолютный Идеал на небе, значит, как бы вопреки всему, существует и возможность подражать ему на земле – святостью, воинской доблестью, гражданским подвигом, семейными и личными добродетелями). Следовательно, знаменитое обращение автора Пушкинской речи к отечественному интеллигенту «подчини себя себе» означает: подчини свою моральную широкость своему же собственному духовному идеалу и научись различать добро и зло, как это делал народ, воспринявший великие традиции восточного христианства. «Вы потеряли различие зла и добра, потому что перестали свой народ узнавать»<sup>199</sup>, – заявляет Шатов Ставрогину и пророчествует: «Идет новое поколение прямо из сердца народного...»<sup>200</sup>, дел и поступков которого ни одному из «русских скитальцев» не дано будет «узнать» в реальности...

Преодолевший «широкость» моральную стоит перед еще более сложной задачей – преодоления «широкости» духовной. Представляя собой весьма распространенное явление, духовная «широкость» есть одновременное подчинение человека двум поляризованным духовным инстанциям – духовности *восходящей*, ведущей в Божественные сферы, и духовности *нисходящей*, опускающей сознание и волю человека к inferнальным мирам. Согласно христианской апологетике, подобное состояние духа есть свидетельство его распада, и в известном смысле оно может быть квалифицировано как особый вид болезни, крайне тяжелой по своим жизненным последствиям. «Перенести я притом не могу, – исповедуетя Алеше Митя Карамазов, – что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы»<sup>201</sup>.

Принимая весьма причудливые формы, духовная «широкость» отнюдь не является антиномическим состоянием сознания, колеблющимся между Богом и Дьяволом, с непременным *выбором* либо той, либо другой духовной альтернативы. Наоборот, человеческий дух здесь ведет себя как истинный диалектик, как хитрец-философ, не утверждающий ничего в полной мере и не отрицающей ничего слишком радикально, а значит, сослужающий двум различным господам по мере надобности. От всех призывов «разобраться в себе» («Какое соглашение между Христом и Велиаром? – читаем у апостола Павла. <...> – Какая совместность храма Божия с идолами?»<sup>202</sup>) он решительно уклоняется и кончает тем, что практикует откровенное идолопоклонство, избирая в качестве божества продукты человеческого разума. Именно в обоготворении кумиров отечественный интеллигент не знает себе равных, о чем с горьким сарказмом писал М. Волошин:

На дне души мы презираем Запад,  
Но мы оттуда в поисках богов  
Выкрадываем Гегелей и Марксов,  
Чтоб, взгромоздив на варварский Олимп,  
Куриль в их честь стираксою и серой  
И головы рубить родным Богам,  
А год спустя – заморского болвана  
Ташить к реке, привязанным к хвосту<sup>203</sup>.

Как никто другой из своих современников, Достоевский предчувствовал, что именно этот тип «широкости» станет первопричиной целого цикла социокультурных катастроф, которые суждено будет пережить России в XX столетии. Недисциплинированная, хаотичная, мятущаяся духовность «русского скитальца» роковым образом влияет на судьбу страны, ибо следуя ей, он не только изменяет своему историческому предназначению, но и искажает пути родной культуры, лишая ее традиций, норм и устоев, а главное – преемственности во всех областях человеческих отношений. Подменяя высшее низшим и путая духовность с идейностью, он обесценивает продукты своей творческой деятельности, а вместе с ними свой статус в обществе и свое человеческое достоинство. Растянутое на долговременную историческую перспективу, такое положение дел рискует стать нестерпимым, если, по глубочайшему убеждению автора Пушкинской речи, отечественный интеллигент не «овладеет», наконец, необъятным пространством своего же собственного духа. Согласно основаниям православной аскетики, такое «овладение собой» есть медленное, упорное, неуклонное до категоризма оформление духа волей, воспитание у него способности *избирать* и *служить*, снисходить и повиноваться.

<sup>198</sup> Это убеждение разделял И.А. Ильин. Особенно убедительно представлено оно в его трактате «О сопротивлении злу силою».

<sup>199</sup> Достоевский Ф.М. Бесы // Полн. собр. соч. Т. 10. С. 98.

<sup>200</sup> Там же.

<sup>201</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 106.

<sup>202</sup> 2 Коринф. 6; 15, 16.

<sup>203</sup> Волошин М. Россия // Стихотворения и поэмы. Екатеринбург, 1992. С. 249.

О необходимости волевой закалки русского духа писали многие отечественные философы, но, пожалуй, особое внимание уделили ему именно правоведы (Б.А. Кистяковский, И.А. Ильин, Н.Н. Алексеев и др.), указавшие, в частности, что бесценностная и беспредметная духовность, извращая представления человека о высшем и должном, дезорганизует содержание его правосознания – в идее справедливости, порядка, вины, воздаяния и пр. «"Метафизическая бездна", "беспредельное" отнюдь не являются высшими метафизическими стихиями, - указывал Н.Н. Алексеев. <...> – Хаотическое и беспредельное есть стихия различных возможностей, не воплотившихся еще в действительности, не достигших актуализации; это есть неопределенная *полнота возможностей* – и только. <...> И тот процесс поднятия и очищения русской хаотической души, о котором с такой любовью говорит Достоевский, есть несомненно процесс преодоления хаоса. Это есть процесс "самосохранения", "самоспасения", "восстановления"»<sup>204</sup>.

Само собой разумеется, что речь здесь идет не только о восстановлении природы человека, но и о *восстановлении* всей отечественной культуры в целом как едином духовном задании, в той же мере обращенном к Европе, в какой принадлежащем самой России. Посвятив значительную часть Пушкинской речи мировосприятию отечественного интеллигента и наметив возможности возвращения его в христианскую традицию, преодолевающую рессентиментные комплексы и переживания, Достоевский обратился к анализу одной замечательной особенности художественного дарования Пушкина - его исключительной «всемирной отзывчивости»<sup>205</sup>, заключающей в себе, именно вследствие его феноменальности, нечто вроде пророчества о характере взаимоотношений Европы и России в весьма широкой исторической перспективе. Представляя собой совершенно особый, самостоятельный ракурс размышлений писателя о судьбах русской и европейской цивилизаций, эта проблема «всемирного и всеевропейского»<sup>206</sup> значения национального гения вообще и русского человека в частности явно нуждается в специальном рассмотрении.

## *Статья вторая*

Пушкин есть явление чрезвычайное и, быть может,  
единственное явление русского духа: это русский человек в  
его развитии, в каком он, может быть, явится чрез двести лет.  
*Н.В.Гоголь*

...Непонимание Пушкина есть величайшая неблагодарность.  
*Ф.М.Достоевский*

Эпоха русского Возрождения, духовного, социального  
и государственного, должна начаться под знаком Силы  
и Ясности, Меры и Мерности, под знаком Петра Великого,  
просветленного художническим гением величайшего  
певца России и Петра, гением трезвости и ясной тишины,  
за которой высится и чуется таинственная Правда Божья.  
*П.Б.Струве*

В предыдущей статье, посвященной анализу Пушкинской речи Ф.М. Достоевского, я сознательно обошла молчанием, быть может, самый значительный ее аспект – констатацию Достоевским *всемирного* значения творческого гения Пушкина, заключающего в себе именно вследствие этой *всемирности* некое пророческое указание на будущую историческую *судьбу* России и ее значение для всей европейской цивилизации в целом. «...Не было поэта с такою всемирною отзывчивостью, как Пушкин, - с потрясающей уверенностью в своей правоте утверждал Достоевский, - и не в одной только отзывчивости тут дело, а в изумляющей глубине ее, в перевоплощении своего духа в дух чужих народов, перевоплощении почти совершенном, а потому и чудесном, потому что нигде ни в каком поэте целого мира такого явления не повторилось. Это только у Пушкина, и в этом смысле, повторяю, он явление невиданное и неслыханное, а по-нашему, и пророческое, ибо... тут-то и выразилась наиболее его национальная русская сила...»<sup>207</sup>. Однако, будучи единственным в своем роде, как подчеркивал Достоевский, это феноменальное качество русского гения отнюдь не является самодовлеющим. «Всемирность» Пушкина, как ее понимал Ф.М. Достоевский, есть именно пророческое указание на особое значение России в судьбе европейской цивилизации, дошедшей в своем развитии до некоей роковой черты и уже не имеющей возможности разрешить свои противоречия самостоятельно.

В этом смысле ослепительная, почти фантастическая «всечеловечность» Пушкина есть именно *русскость* в ее предельном развитии, утвердившаяся не как сугубо этническая характеристика, но как особое качество национального духа, его исключительная и только одному ему вверенная социокультурная миссия. «...Будущие

<sup>204</sup> Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб., 1999. С. 104.

<sup>205</sup> Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк). С.145.

<sup>206</sup> Там же. С. 147.

<sup>207</sup> Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк). С. 146 - 147.

грядущие русские люди поймут уже все до единого, - пророчествовал Достоевский, - что стать *настоящим русским* и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловеческой и всесоединяющей...»(курсив наш. – О.С.)<sup>208</sup>. Но являясь весьма лестными для национального самосознания, эти пророчества великого писателя не только требуют сейчас своего нового истолкования (сложен и темен смысл любого, заслуживающего внимания пророчества, не говоря уже о пророчествах Достоевского, который обладал в этом смысле несомненным даром), но и явно нуждаются в некоем контекстуально-творческом «обрамлении». Поскольку писатель отнюдь не претендовал на безусловное раскрытие феномена Пушкина, заключавшего в себе некую *тайну* влияния судьбы России на будущность европейской цивилизации («Пушкин умер в полном развитии своих сил и бесспорно унес с собою в гроб некоторую великую тайну, - заключил он свою Пушкинскую речь. – И вот мы теперь без него эту тайну разгадываем»<sup>209</sup>), то перед нами в свою очередь возникает ряд вопросов, в той же мере относящихся к судьбе и творчеству великого поэта, в какой они могут быть обращены к суждениям о нем и самого Достоевского.

Так как же следует понимать сейчас «всемирность» (или «всечеловечность») Пушкина, и почему в этой «всемирности» парадоксальным образом заключается именно наша европейская историческая судьба?<sup>210</sup> Имеет ли эта «всемирность» какое-либо отношение к индивидуально-личностной *судьбе* поэта, или она укоренена лишь в его творчестве? И каким же образом связана *судьба* европейской цивилизации с *судьбой* русского поэта, отчужденного от нее и духовно, и социально, и географически? Не является ли, наконец, идея о «всечеловечности» творчества Пушкина, осмысленной Достоевским как некое провиденциальное указание именно европейской цивилизации, творческим заблуждением самого писателя, которое (в силу его явной фантастичности) не следует воспринимать уж слишком серьезно?

В общем контексте настоящей работы эти вопрошания отнюдь не являются излишними, ибо фиксируют, к сожалению, практически не замеченную многими внимательными критиками Достоевского *антиномическую коллизию* в восприятии писателем *личности и творчества* великого поэта. Так, с одной стороны, Достоевский отмечает «всемирность» («всечеловечность»!) гения Пушкина, а с другой - ни мало не колеблясь, объявляет его, как это ни парадоксально, преимущественно... *европейским* достоянием, заключающим в себе некое сложное духовное предназначение, столь же значительное для европейцев, сколь и для самих русских. Дистанцированные друг от друга и рассматриваемые *автономно* оба эти подмеченные Достоевским качества пушкинского гения, вызвали чрезвычайное раздражение у многих значительных отечественных мыслителей. К примеру, И.А. Ильин, согласившись с Достоевским в том, что всемирная отзывчивость несомненно присуща гению великого русского поэта, отнюдь не счел возможным рассматривать ее как определяющую характеристику его творчества, ибо увидел в ней опаснейшую угрозу духовному единству личности Пушкина, а вместе с ним – *национальной идентичности* самосознания русских в целом. «И что за плачевная участь была бы у того народа, главное призвание которого состояло бы не в *самостоятельном созерцании и самобытном творчестве*, - восклицал И. Ильин в негодовании, - а в вечном перевоплощении в чужую национальность, в целини чужой тоски, в примирении чужих противоречий, в созидании чужого единения!? Какая судьба постигнет русский народ, если ему Европа и “арийское племя” в самом деле будут столь же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли!»<sup>211</sup>.

В противоположность И.А. Ильину К.Н. Леонтьев счел совершенно неприемлемым именно указание Достоевского на открытость пушкинского гения... европейской цивилизации ввиду радикального уклонения ее от ценностей и постулатов христианской культуры. Между великим поэтом-страдальцем, благородным, порывистым, рыцарски жертвенным в заботе о личной чести, утонченно-аристократическим в дружбе, любви, гражданском служении, и европейской цивилизацией, расчетливой, эгалитарной и мелкобуржуазной, провозгласившей в качестве непререкаемых оснований своего бытия гедонизм, утилитаризм и эвдемонистическую «гуманность», нет и не может быть, по К.Н. Леонтьеву, решительно ничего общего, и одна лишь возможность допущения этого для здравомыслящего русского почти оскорбительна. Именно в этом смысле и могут быть истолкованы его гневные филиппики по поводу одного из широко известных фрагментов Пушкинской речи Достоевского: «как мне хочется теперь в ответе на странное восклицание г. Достоевского: “О, народы Европы и не знают, как они нам дороги!” – воскликнуть не от лица всей России, но гораздо скромнее, прямо от моего лица и от лица немногих мне сочувствующих: “О, как мы ненавидим тебя, *современная Европа*, за то, что ты погубила у себя самой все великое, изящное и святое и уничтожаешь и у нас, несчастных, столько драгоценного твоим заразительным дыханием!”»<sup>212</sup>.

<sup>208</sup> Там же. С. 148.

<sup>209</sup> Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк). С. 149.

<sup>210</sup> Согласно Достоевскому, европеизировав Россию, Петр Великий придал ей именно всемирное значение, что со временем в полной мере сумел постичь национальный инстинкт русских: «...Русский народ не из одного только утилитаризма принял реформу, а несомненно уже ощутив своим предчувствием почти тотчас же некоторую дальнейшую, несравненно более высшую цель, чем ближайший утилитаризм... <...> Ведь мы разом устремились тогда к самому жизненному воссоединению, к единению человеческому! Мы не враждебно..., а дружественно, с полной любовью приняли в душу нашу гении чужих наций, всех вместе... умея инстинктом... различать, снимать противоречия, извинять и примирять различия и тем уже выказали готовность и наклонность нашу... ко всеобщему общечеловеческому воссоединению со всеми племенами великого арийского рода» (Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк). С. 147).

<sup>211</sup> Ильин И.А. Пророческое призвание Пушкина // Одинокий художник. М., 1993. С. 46.

<sup>212</sup> Леонтьев К.Н. О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // Восток, Россия и славянство. М., 1996. С.

Тем не менее, как это ни удивительно, именно влияние Европы отозвалось в творчестве Пушкина, никогда не пересекавшего границы России, столь ослепительными шедеврами, столь многообразными в различных культурно-исторических проявлениях картинами – от эллинистических безумств в «Египетских ночах» до почти шекспировских коллизий в «Пире во время чумы», нарождающегося буржуазного духа в «Скупом рыцаре», мрачной назойливости подлинно испанской страсти в «Дон Гуане», гетевского холодного «олимпийства» в набросках к «Фаусту», протестантского фанатического энтузиазма в знаменитом отрывке «Однажды шествуя среди долины дикой...» и пр., что подвергать сомнению *органичность* его русского гения именно *европейской культуре* решительно невозможно, если оставаться, как любил выражаться Достоевский, «на почве действительности». Поражая богатством творческих возможностей и артистически легким «вчувствованием» в ментальный строй разных западных народов, эта феноменальная пушкинская «европейскость» вовсе не растворяется в них всецело, не тщеславится и не гордится собой как носителем самой совершенной «всечеловеческой» культуры, а главное – вовсе не стремится быть «всемирной» в смысле экспансии своих идеалов и ценностей на чужие культурные территории. «Европеец» в Пушкине безукоризненно *толерантен*, толерантен той восхитительной снисходительностью гения, которая (подобно Моцарту) без зависти и мелочных придириков самолюбия стремится распространить свои дары на всех и вся<sup>213</sup>. Чужое слово, если оно достойно выражено, всегда найдет отклик в его душе, будет понято, истолковано, творчески пережито и, после духовного освоения, отпущено «с миром», предоставлено самому себе и своему творческому предназначению. Не стремясь превосходить и господствовать, насиловать склад чужой души и прививать ей свое мировосприятие, этот парадоксальный европеизм великого русского поэта легко и непринужденно выходит за свои собственные пределы, становясь подлинно *всечеловеческим*. Есть все основания полагать, что *всечеловечность* эта проявляется не только в даре эмпатии (как полагал Достоевский и вслед за ним в негативном смысле утверждал И.А. Ильин), но скорее в поистине универсальной и потому в высшей степени русской, никакими трагическими обстоятельствами существования России неизживаемой потребности со-переживания и со-чувствия племенам и народам, судьбам и ситуациям, временам и нравам. Такому «европейцу», вопреки всем ожиданиям, становятся понятны и духовно близки смысл и строй религиозных откровений пророка Мухаммада<sup>214</sup>, жизненный уклад и верования западных славян, быт и привычки кавказского горца и, наконец, загадочные даже для этнических русских духовные основания родной страны, бесконечно разнообразные и одновременно внутренне единые в сложных формах социокультурной жизни и неписаных законах государственного строительства.

#### *А.С. Пушкин как «всечеловек» и «всеевропеец»*

Но кто же более убедительно представлен в творчестве Пушкина: «всечеловек» или «всеевропеец»? И которому из этих двух, казалось бы, взаимоисключающих начал его творческой личности дано, по слову Достоевского, *пророчески предугадать* логику культурно-исторического развития России, характер взаимоотношений ее с западной цивилизацией именно в период переживаемого ею острейшего кризиса, а через нее – и со всем остальным человечеством? Напомню: в изумительной «отзывчивости» художественного гения Пушкина, способного как никто другой в мире понять все и вся, Достоевский усмотрел пророчество не жизнеустроительного, а *духовного порядка*, некое таинственное обещание будущих возможностей национального духа, призванного разрешить неразрешаемое и примирить непримиряемое отнюдь не экономическими или военными усилиями («...Разве я про экономическую славу говорю, про славу меча или науки?»<sup>215</sup>), но исключительно «по Христову евангельскому закону»<sup>216</sup>. Более того, осуществлять эту странную миссию духовно-устроющего водительства дано будет не сильной России, уверенно законодательствующей во всех формах европейской общественно-политической жизни, но скорее России ослабленной (или временно ослабшей), претерпевшей какие-то исторические потрясения, а потому в эмпирическом плане по-прежнему остающейся «нищей» и «грубой». Однако, по Достоевскому, эта внешняя социальная неустроенность России и ее, казалось бы, бедственное положение парадоксальным образом лишь усилит *непреодолимость* ее нового духовно-исторического задания: «Пусть наша земля нищая, но эту нищую землю “в рабском виде исходил, благословляя” Христос. Почему же нам не вместить последнего Слова Его? Да и Он Сам не в яслях ли

328.

<sup>213</sup> Вспомним удивительно легкую, «всепримиряющую» самоаттестацию пушкинского Моцарта, в равной мере обращенную и к Сальери, и к Бомарше, и ко многим, многим творцам различных эпох и народов: "Он же (Бомарше. – О.С.) гений, как ты да я» (Пушкин А.С. Моцарт и Сальери // Собр. соч.: В 10 т. М., 1975 - 1977. Т. 4. С. 286.).

<sup>214</sup> Согласно Вл. Соловьеву, именно Пушкину в знаменитом первом «Подражании Корану» (1824 г.) принадлежит наиболее полное, глубокое и образно-емкое воспроизведение сути мусульманской религии:

Мужайся ж, презирай обман,  
Стезю правды бодро следуй,  
Люби сирот и мой Коран  
Дрожащей твари проповедуй.

«Вот это действительно то, что нужно, - замечает Вл. Соловьев. – Это действительно близко к мысли и языку Мухаммеда. “Презирай обман”, “люби сирот” - это буквально» (Соловьев В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С. 59).

<sup>215</sup> Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк). С. 148.

<sup>216</sup> Там же.

родился?»<sup>217</sup>.

В этих парадоксальных, сбивчивых, невнятных, как и всякое пророчество, рассуждениях Достоевского просматривается некая общая констатация, конгениальная как личности и творчеству Пушкина, так и кровно с ним связанной России, неотделимой от него исторически и духовно. По сути дела, согласно Достоевскому, будущее «новое слово» России должно явить себя миру как «правда Христова», *персонифицированная* в творческом складе и духовно-душевных качествах ее величайшего поэта, непостижимым образом заключившего в себе некий сложный синтез основных европейских типов культуры с отечественной культурной традицией, «снимающей» и преодолевающей их жесткость и агрессивность. Выступая как гармонизирующее равновесие, казалось бы, поляризованных стихий, это удивительное единство как некий сложноорганизованный космос объединяет их, не растворяя друг в друге; *примиряет*, не унижая и не подавляя. Будучи подлинно *всемирным* по своей содержательной глубине, по форме оно остается вполне национальным, в высшей степени *русским*, то есть не эгоистичным и индивидуалистически-самодостаточным, знающим только «себя» и «свое», но бесконечно открытым и в открытости этой обращенным ко всему человечеству в целом и прежде всего к Европе, как возможность иного исторического пути, как надежда и указание.

Если перевести это пророчество на язык современных представлений, то становится несомненным, что у Достоевского речь идет о возникновении в России особой христианской культуры, соединившей в себе многообразие созидательных усилий отечественного гения с творческими возможностями европейского культурно-исторического типа в их сложной исторической динамике – от античности до разнообразнейших проявлений так называемой фаустовской культуры. Подобно своему величайшему поэту, сумевшему на протяжении своей очень короткой 37-летней земной жизни побывать в юности и ранней молодости человеком античности, гедонистом до безудержа и скептиком до цинизма; в зрелости – откровенным «фаустианцем» (атеистом, жуиром, вольтериянцем, байронистом, денди, республиканцем и конституционалистом, приобретателем-буржуа, живущим на доходы со своего «дела» и пр.); во время трагических изломов своей судьбы – в высшей степени русским, безупречно национальным по ментальному складу и типу поведения; и наконец, убежденным христианином в горе и страдании, православным в сокровенно-духовном *самочувствии* и в основных жизненных предпочтениях, – Россия, согласно сокровенным упованиям Достоевского, вынуждена будет ассимилировать основные культурные достижения христианского Запада, сохранив при этом, однако, автономность собственного духовного и культурного задания. И только при условии взаимопроникновения своего «старого» и европейского «нового», *пересозданного* страдальческим напряжением национального духа, станет возможным появление совершенно оригинального типа культуры, в той же мере *русского*, в какой и *европейского*.

В контексте этих предположений возникает совсем иная версия «всеевропейскости» и «всемирности» художественного гения Пушкина. Расходясь с суждениями на этот счет многих значительных отечественных мыслителей и, как это ни парадоксально, с самим Достоевским, я рискну утверждать, что «европейскость» Пушкина отнюдь не исчерпывается столь присущим ему своеобразным творческим «протеизмом», но скорее представляет собой поистине уникальную способность поэта вмещать в своем самосознании основные культурно-исторические и национально-художественные типы Европы в их творческой одномоментности<sup>218</sup>, ни в коей мере не утрачивая при этом избирающей самостоятельности творческой воли, неподкупности мысли и духа.

Действительно, вышедшие на арену европейской жизни лишь благодаря реформам Петра Великого, испытавшие множество влияний со стороны западных народов и государств, русские, дабы окончательно не потеряться перед Европой, не стать жалкими эпигонами ее нравов, образа жизни и привычек, просто вынуждены были взять на себя почти невозможное духовное бремя – стать носителями всех возможностей европейской культуры, но не в самодостаточности и обособленности их друг от друга, а в *синтезе*, в счастливой гармонии всех положительных качеств «европеизма», понять и практически осуществить который в России в полной мере было дано только гению Пушкина. Весьма показательны в этом плане суждения С.Л. Франка: «Пушкин остро осознавал, что вся русская культура XIV-го и XIX-го веков и все начатки науки и искусства в России имеют своим источником ту европеизацию России, начало которой положил Петр Великий. Он чувствовал самого себя органически связанным с этим европейским элементом, насажденным в России Петром. Можно сказать, что он бессознательно ощущал то, что позднее о том самом так метко сказал Герцен: “На призыв Петра Великого образоваться Россия через 100 лет ответила колоссальным явлением Пушкина”»<sup>219</sup>.

Тем не менее при всем богатстве своих возможностей «европеизм» Пушкина не представлял «последней» сути и смысла его творческого гения. Парадоксальным образом национальный гений в Пушкине должен был вместить в себя *все самое лучшее в Европе*, дабы суметь сохранить *свое неповторимое творческое лицо в России* – в свободе и достоинстве, неподвластных никому и ничему. Многие духовно чуткие современники поэта (тот же Гоголь, например) прекрасно осознавали, что вместе с универсальной (почти возрожденческой!) одаренностью на него было возложено некое *колоссальное сверхличное задание*, уклониться от исполнения которого он не мог ни при каких обстоятельствах. Осмелюсь предположить, что эта особая миссия Пушкина,

<sup>217</sup> Там же.

<sup>218</sup> «Нам *внятно* все, – писал А. Блок в «Скифах», – и острый галльский смысл и сумрачный германский гений...» // Блок А.А. Соч.: В 2 т. М. 1955. Т.1. С. 454. (курсив наш. – О.С.).

<sup>219</sup> Франк С.Л. Пушкин об отношениях между Россией и Европой // Пушкин в русской философской критике. С. 455.

кстати, вполне осознаваемая им самим, заключалась в созидании поэтом *своеобразного культурного феномена*, почти не имевшего себе равных по качественному разнообразию своих проявлений в настоящем и вместе с тем наделенного изумительной способностью духовно-творческого предвидения будущего. Будучи персонифицированным воплощением души своей страны, ее вещей «психеей», Пушкин в образной форме в своих знаменитых, наиболее «европейских» произведениях – «Пире во время чумы», «Фаусте», «Моцарте и Сальери», «Каменном госте» и др. – сумел как никто другой предсказать многие роковые коллизии западной цивилизации, ее тоску по новым формам жизни и поистине фатальное неумение осуществить их практически. Более подробно о провиденциальном даре Пушкина я скажу ниже, но уже сейчас не могу не заметить, что именно в последний трагический период своей жизни страдающий и мучительно одинокий русский поэт действительно стал явлением «всечеловеческим» и «всемирным». Многие современники великого поэта отмечали, что именно смерть придала особое величие его личности, завершив ее духовно и тем самым сделав подлинно совершенной. И действительно: роковой финал его жизни был столь значителен исторически, столь богат впечатлениями и смыслами, столь нравственно поучителен и столь таинственен событийно, что не мог не войти, по прекрасному выражению отечественного историка Церкви А.В. Карташева, в состав «светской библии народов». «Разве в силах кто-нибудь развенчать потрясающую трогательность истории Авраама, Иосифа, Руфи, Давида, Илии? Кто посягнет на умаление трагической смерти Сократа, чудесности Александра Македонского, священности любви Данте к Беатриче, благородства Вильгельма Телля, феноменальности Наполеона? Их не вырвать из памяти наций. Это образы из светской библии народов. <...> Также “житийно” влечет нас и приковывает к себе и ослепительный образ Пушкина»<sup>220</sup>.

Но, как указывает А.В. Карташев далее, этот почти «житийный» поздний Пушкин, ставший первой (и, возможно, единственной) *всеобщей* любовью русских, был отмечен провиденциальностью особого рода. Сейчас уже совершенно очевидно, что мученическая кончина поэта, озаренная светом Божественной благодати и христианской любви, есть не только факт его личной биографии или исторической хроники. Сама роковая непреложность ее, как бы предначертанная свыше и ставшая *непреодолимой*, по сути дела, символизирует *судьбу* целого цикла отечественной культуры, призванной заново обрести свое духовное предназначение и стать совершенной через разложение и смерть.

#### *Идея судьбы в творчестве Пушкина и в европейской культуре*

«...В появлении его (Пушкина – О.С.) заключается для всех нас, русских, нечто бесспорно пророческое»<sup>221</sup>, - настаивал Достоевский. Зададимся, однако, вопросами: в *каком смысле* пророческое? к кому или к чему может быть обращено пророчество, если оно претендует стать таковым? Как свидетельствует сложный опыт человеческих изысканий в этой области от древнейших времен до наших дней включительно, любое мало-мальски значительное пророчество, как правило, обращено к судьбе – будь то судьба целого народа, страны, государства или же отдельной личности, скромной или значительной – смотря по обстоятельствам. Пророчествуя, предрекая, предсказывая *нечто* конкретное, люди пытаются пред-угадать возможный строй жизненных отношений своего ближайшего (или отдаленного) будущего, дабы суметь тем или иным способом избежать непредвиденных осложнений или по крайней мере смягчить их нежелательные последствия.

Будучи одновременно областью *запретного* и *заповеданного*, пророчество дерзает прикоснуться к той сфере человеческого бытия, которая издревле принадлежала влиянию сакральных сил (безличных или персонифицированных), ревностно охраняющих от излишнего любопытства свои замыслы и намерения. Поэтому любое стремление человека предугадать свою судьбу без высшего на то произволения не может быть воспринято благосклонно и карается без промедления – вплоть до смерти вопрошателя. Вспомним хотя бы историю библейского царя Саула, обратившегося к аэндорской волшебнице за предсказанием своей судьбы накануне решающего сражения с филистимлянами и бесславно погибшего от рук своих же собственных оруженосцев. «Так и умер Саул за свое беззаконие, которое он сделал пред Господом, за то, что не соблюл слова Гоподня и обратился к волшебнице с вопросом, а не выискал Господа. За то он и умертвил его и передал царство Давиду, Сыну Иисееву»<sup>222</sup>.

Тем не менее в истории время от времени встречаются люди, которым как бы дозволено свыше вольное обращение с судьбой – и в попытках предугадать ее дальнейший ход, и в готовности противостоять ему любой ценой – вплоть до жертвования собственной жизнью. Будучи своего рода *любимцами рока*, эти носители *amor fati* (любовь к року – лат.) в полном смысле этого слова заключают в себе свою судьбу как некую непреодолимую *силу вещей* или сцепление событий, обнаруживающих свое действие в самых разных обстоятельствах жизни – дружбе, любви, отношениях с родными и близкими, властями, сторонниками и противниками, в творчестве, карьере и пр. Весьма различные по положению в обществе, по дарованиям, по исторической миссии, наконец, *люди судьбы* явно отличаются от всех прочих смертных как несомненным знанием своего жизненного призвания, своей фатальной *сверхзадачи*, так и совершенно особым отношением к своей собственной судьбе как таковой. Для них в равной степени характерны как *сверхпредупредительность*,

<sup>220</sup> Карташев А.В. Лик Пушкина // Пушкин в русской философской критике. С. 307.

<sup>221</sup> Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк). С. 136.

<sup>222</sup> 1 Паралипменон. 10; 13, 14.



готовность предугадать очередной ее удар и уклониться от него, так и *сверхдержанность*, как правило, выражающееся в стремлении поиграть с этой грозной силой, встретиться с ней в поединке лицом к лицу, дабы быть либо уничтоженным ею, либо уничтожить ее самому вопреки всему на свете. Согласно Пушкину, порывы такого рода были в высшей степени свойственны гению Наполеона, особенно значительные и исторически памятные в момент посещения им чумного госпиталя в Яффе.

...Он  
Не бранной смертью окружен,  
Нахмурясь ходит меж одрами  
И хладно руку жмет чуме  
И в погибающем уме  
Рождает бодрость... Небесами  
Клянусь: кто жизнью своей  
Играл пред сумрачным недугом,  
Чтоб ободрить угасший взор,  
Клянусь, тот будет небу другом,  
Каков бы ни был приговор  
Земли слепой...<sup>223</sup>

Осмелюсь предположить, что, пожалуй, более чем кому бы то ни было другому из великих представителей европейской и отечественной культур эти странные переживания были интимно родственны и душевно близки лишь гению Пушкина. Суеверный в частной жизни до монomanии и мелочно внимательный к разного рода приметам благого и дурного свойства, он еще в ранней юности постиг исключительность своего жизненного поприща, где странная игра различных, на первый взгляд, случайных житейских ситуаций неизбежно предстает жестокой неумолимостью рока. Семнадцатилетним юношей он писал о себе в послании к своему лицейскому товарищу кн. А.М. Горчакову:

Душа полна невольной, грустной думо;  
Мне кажется: на жизненном пиру  
Один с тоской явлюсь я, гость угрюмый,  
Явлюсь на час – и одинок умру<sup>224</sup>.

Достойно удивления, что в этом небольшом отрывке поэтом с поразительной ясностью и почти *математически точно* воспроизведены все горестные обстоятельства его будущей зрелости: мучительная тоска, изводившая его в годы семейной жизни и общественного становления, отсутствие собственного дома, «гнезда», «очага», скитальчество и неприютность («гость угрюмый»), короткая жизнь («явлюсь на час»), безвременная смерть и поистине фатальное одиночество среди множества друзей перед трагическим финалом. Примечательно, однако, что эта поразительная особенность творческой биографии поэта достаточно долгое время находилась вне внимания серьезных исследователей. Одним из первых заметил ее Вл. Соловьев, написавший статью с весьма характерным названием «Судьба Пушкина». «...Есть лица и события, - утверждал он категорически, - на которых действие судьбы особенно явно и *ощутительно*: их прямо и называют *роковыми* или фатальными, и, конечно, на них нам всего легче рассмотреть настоящую сущность этой преобладающей силы. <...> Острее всего такое впечатление производила смерть Пушкина»<sup>225</sup>. Тем не менее, справедливо указав на наличие в жизни Пушкина судьбы как "*преобладающей силы*", Соловьев, на мой взгляд, был совершенно не прав, когда вполне моралистически усмотрел ее первопричину в нравственных недостатках поэта, несомненно свойственных ему как и всякому человеческому существу. В этом смысле совершенство художественного гения в Пушкине имманентно предполагало столь же безупречное совершенство его морального склада, распространяющегося решительно на все сферы его частной жизни – от взаимоотношений с друзьями и вышестоящими до кабинета и спальни включительно. Только будучи носителем абсолютного нравственного идеала, поэт смог бы, по Соловьеву, укротить враждебную ему стихию судьбы и восторжествовать над нею как в жизни, так и в смерти. Однако в случае с Пушкиным эмпирическое несовершенство личности поэта, открытое действие разного рода фатальных влияний явно находятся за пределами сугубо этических суждений философа, частичных и неполных и вследствие этого неизбежно ограниченных. Как свидетельствуют многочисленные произведения самого поэта, в отношении со своей судьбой он руководствовался не принципом долженствования или ригоризмом морального чувства, но исключительно и прежде всего *силой духа*, в равной мере непреклонного как в борении с негативными обстоятельствами жизни, так и в готовности *претерпевать* их без уныния и скорби. Вот как писал он об этом сам в замечательном стихотворении «Предчувствие»:

Снова тучи надо мною

<sup>223</sup> Пушкин А.С. Стихотворения // Собр. соч. Т. 2. С. 250.

<sup>224</sup> Пушкин А.С. Стихотворения // Собр. соч. Т. 1. С. 484.

<sup>225</sup> Соловьев В.С. Судьба Пушкина // Пушкин в русской философской критике. С. 17 - 18.

Собралися в тишине;  
Рок завистливый бедою  
Угрожает снова мне...

Сохраню ль к судьбе презренье?  
Понесу ль навстречу ей  
Непреклонность и терпенье  
Гордой юности моей?<sup>226</sup>

В этом сложном переживании в равной мере соединяются мироощущения представителей различных европейских культур: античное, глубоко стоическое противостояние судьбе («непреклонность») и христианская мудрость в обращении с неподвластными человеку силами («терпенье»). Дерзновение и смирение здесь как-то парадоксально уживаются вместе, выступая уже не как антиномические начала, но как некий *всесоединяющий* духовный смысл, феномен новой культуры, возникшей в истории как бы совершенно беспредпосылочно, *из ничего*, но уже явно требующей к себе особого отношения. «Гонимый рока самовластьем», живущий сложно и трудно Пушкин, этот, возможно, единственный в России носитель «...трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия»<sup>227</sup>, непостижимым образом заключал в себе свою собственную судьбу как *особое историческое задание*, направляющий вектор которого обращал истомившуюся в противоречиях культуру Европы в новое русло – к осознавшей, наконец, свое подлинное историческое предназначение и духовную самобытность *христианской России*.

«Но какое же отношение имеет *судьба* Пушкина, пусть даже величайшего поэта России к судьбе самой страны, ее будущему историческому призванию?» – с сомнением спросит меня читатель. Действительно, мы живем в высшей степени критическое время, когда не принято верить на слово решительно никому, и любое суждение, пусть даже исходящее от самого Достоевского, необходимо доказывать – либо ссылками на него самого, либо на другие авторитеты, развивающие и укрепляющие, пусть даже на иных мировоззренческих основаниях, уже заявленные писателем позиции. В данном случае нам, как это ни парадоксально, может помочь немецкий мыслитель О. Шпенглер, выдвигавший не только весьма оригинальные философские и культурологические идеи, но и обладавший особой широтой воззрений на проблему взаимоотношения *судьбы и истории*.

Согласно Шпенглеру, в жизни человечества иногда возникают эпохи, когда история утрачивает свой поступательный («линейный») характер и как бы взрывается изнутри. Привычный «порядок вещей», ранее представлявшийся незыблемым, вдруг загадочным образом разрушается; все его взаимосвязи и взаимозависимости начинают демонстрировать полнейшую непредсказуемость, развиваясь уже не по законам причинности и целесообразности, но по некой, никем не предусмотренной *антилогике*, почти непостижимой рационально, но тем не менее вполне достоверной эмпирически. Эти катастрофические переломы эпох замечательны не только рождением нового типа культуры, но также и тем, что вместе с ним в жизнь людей вторгается некий древний *прафеномен*, полностью изменяющий их мироощущение и уклад жизни. Назвав этот прафеномен *судьбой*, Шпенглер в своей скандально известной книге «Закат Европы» утверждал, что *история начинает восприниматься как судьба* в те достойные всяческого сожаления времена, когда предельно рационализовав свое бытие и всецело погрузившись в материальную стихию, люди полностью утрачивают доверие к трансцендентным силам и начинают надеяться только на самих себя. Будучи своеобразной мстью жизни чересчур возмнившему о себе человеческому рассудку, судьба, по Шпенглеру, особенно влиятельна и беспощадна в зловещие периоды человеческой беспечности – во время краха античного Рима или же в еще только предстоящую человечеству эпоху так называемого «падения Запада» (у Шпенглера это первые века III тысячелетия новой эры). Наиболее глубоко ощущают эти роковые ритмы истории, иногда задолго до их появления на свет, только величайшие художники слова или же очень крупные мыслители, творцы новой метафизики, «адекватной новым историческим реалиям»<sup>228</sup>.

По Шпенглеру, лишь только гений, в полной мере ощутивший «как окружающий нас... мир сполна растворяется в глубокой бесконечности таинственных связей»<sup>229</sup>, действительно является подлинным выразителем судьбы как сугубо эмпирически – в своем интимно-личном бытии, где действует сложная система роковых зависимостей, приобретающая зачастую трагический характер; так и в символическом плане – в сфере культуры, объективирующей духовные самоощущения художника и придающей им достоверность и глубину. Поэтому, по Шпенглеру, нет гения, который не выражал бы в своем творчестве судьбу той или иной культуры, как равным образом нет сколько-нибудь значительной культуры без своей собственной судьбы, имманентной некой общей *идее* ее существования. «...Каждая культура неизбежно должна иметь свою *собственную* идею судьбы, даже более того, этот вывод заложен уже в ощущении, что всякая большая культура есть не что иное, как осуществление и образ одной определенной души»<sup>230</sup>.

<sup>226</sup> Пушкин А.С. Стихотворения // Собр. соч. Т.2. С.150.

<sup>227</sup> Достоевский Ф.М. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине. С. 131.

<sup>228</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993. С. 182.

<sup>229</sup> Там же. С. 229.

<sup>230</sup> Шпенглер О. Закат Европы. С. 196.

Как мы можем судить на основании этого и других подобных суждений Шпенглера, судьба отнюдь не есть нечто универсальное, раз и навсегда заданное и потому бесконечно воспроизводящее самое себя в разные исторические эпохи. Каждая великая культура обладает своей индивидуально-неповторимой судьбой, и *парадокс истории*, по утверждению Шпенглера, как раз в том и заключается, что помимо культуры античности свою собственную *идею судьбы* имеет также и культура Западной Европы, казалось бы, с принятием христианства навсегда покончившая с разного рода роковыми силами и влияниями. Одним из немногих европейских гениев, кто в полной мере сумел понять это потрясающее обстоятельство, был, по убеждению Шпенглера, именно Гете, показавший, как в сцене перетолкования Фаустом Евангелия от Иоанна

(«В начале было Слово». С первых строк  
Загадка. Так ли понял я намек?  
Ведь я так высоко не ставлю слова  
Чтоб думать, что оно всему основа  
<...>  
Я был опять, как вижу, с толку сбит.  
«В начале было Дело» – стих гласит<sup>231)</sup>

человеческий рассудок отрекается от Божественной благодати (Христа-Логоса) и пытается основать свое бытие исключительно на воле к *деянию*, *абсолютном* в своем могуществе и уничтожающем малейшее сопротивление. При таком положении вещей Божественное вмешательство в ход земных дел как бы отменяется «за ненадобностью». Милость небес не нужна, когда «...глубокий рассудок побеждает глубокую душу»<sup>232</sup>. Усомнившись в бытии Божиим, человек западной культуры утверждает автономию своей личности от всего и вся, однако независимость эта иллюзорна и тщетна. Изгнанная из внешних форм жизни, никому не нужная и всеми забытая древняя идея судьбы исподтишка (контрабандой) внедряется в мир христианской культуры Запада, подобно тому как Мефистофель проникает в келью Фауста через дурно нарисованный знак пентаграммы.

Следуя своей теории о *физиогномическом* строении исторических реальностей, Шпенглер выделяет два извечных лика европейской культуры – *аполлоновский* и *фаустовский*, которым, в свою очередь, соответствуют два аналогичных типа судьбы, определяющих мироощущение, стиль и принципы творчества наиболее значительных художников, принадлежавших к этим разным историческим эпохам. Пытаясь дать весьма интересную типологию этих культурных феноменов (более подробно об этом я скажу ниже), Шпенглер тем не менее отмечает, что нет ничего более противоположного друг другу, чем аполлоновская и фаустовская версии судьбы, представляющие два антагонистических мира разных культурных традиций с диаметрально противоположным ощущением временного и вечного, Божественного и человеческого, сиюминутного и непреходящего. И хотя в истории иногда возникали попытки их интеграции в творчестве гениев Возрождения или же «олимпийца» Гете, несмотря на всю свою внешнюю привлекательность, они поражали искусственностью соединения разных духовных оснований, расходящихся буквально во всем и не связанных ничем, кроме прихоти художника. Тем удивительнее, что именно в жизни и творчестве А.С. Пушкина, этого первого настоящего русского европейца, обладавшего, по слову Достоевского, даром «изумляющей полноты перевоплощения» в чужую национальную стихию, принадлежащим «...из всех всемирных художников ему только одному...»<sup>233</sup>, мы встречаемся с уникальным в своей неповторимой органичности соединением аполлоновской и фаустовской судеб – сначала в сокровенных глубинах творческого «я», на *персоналистическом уровне*, а затем – в сфере житейских отношений, в многосложных изгибах жизненного пути поэта. Есть все основания предполагать, что как «всеевропеец» Пушкин действительно смог не только пережить и испытать на себе два различных типа судьбы, соответствующих двум великим европейским культурам, но и отождествиться с ними духовно, перевоплотиться в их мир и атмосферу, в их особый *habitas*, и это перевоплощение было настолько значительным, что явно выходило из разряда сугубо биографических явлений. По существу, оно есть нечто глубоко символическое, и именно в этом своем качестве оно несомненно требует особых подходов и толкований.

#### ***Реминисценции аполлоновской и фаустовской версий судьбы в жизни поэта***

По Достоевскому, творческую биографию Пушкина можно условно разделить на три периода: «байронический» (или европейский), представляющий драматизм положения «русского скитальца» в родной стране в самых различных жизненных ситуациях с неизбежными его душевными спутниками – всеобъемлющим отрицанием, скепсисом, циническим равнодушием и холодным потребительским эгоизмом; национально-патриотический (или русофильский), «когда Пушкин нашел уже свои идеалы в родной земле,

<sup>231</sup> Гете И.В. Фауст // Избр. произв.: В 2 т. Т.1. СПб., 1999. С. 48.

<sup>232</sup> Шпенглер О. Закат Европы. С. 218.

<sup>233</sup> Достоевский Ф.М. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине. С. 130.

воспринял и возлюбил их всецело своею любящею и прозорливою душой»<sup>234</sup>, и, наконец, третий, «всемирный» (или *всечеловеческий*), к которому «можно отнести тот разряд его произведений, в которых... засияли идеи всемирные, отразились поэтические образы других народов и воплотились их гении. <...> И в этот-то период своей деятельности наш поэт представляет собою нечто почти даже чудесное, неслыханное и невиданное до него нигде и ни у кого»<sup>235</sup>. Однако, несмотря на ряд безусловно верных положений, предложенная Достоевским периодизация творческой деятельности поэта не может считаться бесспорной и несомненно требует некоторых поясняющих дополнений. Сейчас уже совершенно очевидно, что *всемирность* была присуща гению не только зрелого, но именно молодого Пушкина, вобравшего в себя вместе с лицейским воспитанием все необъятное богатство европейской культуры – от античности до XIX века включительно – и при этом совершенно не чуждавшегося различных восточных влияний. Вспомним, к примеру, что знаменитое «Подражание Корану» было написано 24-летним поэтом, отнюдь не изжившим еще ни английского байронизма в душевных порывах, ни французского свободомыслия в политических воззрениях, ни подлинно эллинистического гедонизма в быту и привычках. Что касается «русской темы», то впервые представ в раннем творчестве поэта романтической стилизацией народных сказаний в «Руслане и Людмиле», она затем не оставляла его до конца жизни, повлияв на мирозерцание и художественный склад Пушкина и в частности, и в целом – в особенности же на отношение поэта к истории своего народа, его нравам и религии. И как это ни парадоксально, но байронизм как особое состояние ума и души человека также сопровождал Пушкина на всем его жизненном пути и, по существу, так и не был преодолен им окончательно ни в поступках, ни в творчестве, о чем свидетельствует хотя бы последняя трагическая дуэль поэта, замысленная и осуществленная им с подлинно байроническим пафосом борьбы с судьбой, с холодной решимостью отомстить обидчику во что бы то ни стало и с гордым презрением к последствиям рокового порыва. И потому, коль скоро мы пытаемся исследовать феномен Пушкина как явление *пророческое* в судьбах отечественной и европейской культур, то и периодизация его жизни и творчества должна в той или иной степени соответствовать как самой *идее судьбы*, так и связанным с ней культурологическим обобщениям, которые достаточно хорошо известны сами по себе, но почти никогда не рассматривались применительно к личности русского поэта.

Общеизвестно, что Пушкин и как человек, и как поэт вполне осознанно строил свою жизнь под знаком судьбы, которую он, подобно героям античных мифов Ахиллу и царю Эдипу, предугадывал еще в ранней молодости и за осуществлением которой, то страшаясь ее, то, наоборот, приближая всеми возможными способами – вплоть до самых радикальных, следил самым пристальным образом. Вот как повествует об этом брат поэта Л.С. Пушкин: «Известность Пушкина и литературная, и личная, с каждым днем возрастала. <...> Одно обстоятельство оставило Пушкину сильное впечатление. В это время находилась в Петербурге старая немка по имени Кирхгоф. В число различных ее занятий входило и гадание. Однажды утром Пушкин зашел к ней с несколькими товарищами. <...> Г-жа Кирхгоф предсказала Пушкину его изгнание на юг и на север, рассказала разные обстоятельства с ним впоследствии сбывшиеся, предсказала его женитьбу и наконец преждевременную смерть, предупредивши, что должен ожидать ее от руки высокого, белокурого человека. Пушкин, и без того несколько суеверный, был поражен постоянным исполнением этих предсказаний и часто об этом рассказывал»<sup>236</sup>. Интересна символика этого предсказания в воспоминаниях друга поэта С.А. Соболевского: «В многолетней моей приязни с Пушкиным я часто слышал от него самого об этом происшествии, он любил рассказывать его в ответ на шутки, возбуждаемые его верою в разные приметы. <...> Предсказание было в том... что он проживет долго, если на 37-м году возраста не случится с ним какой беды от белой лошади, или белой головы, или белого человека (*weisser Ross, weisser Korf, weisser Mensch*), которых и должен он опасаться»<sup>237</sup>. Как свидетельствует Соболевский, Пушкина особенно поразило почти буквальное совпадение предсказаний о наиболее значительных событиях в его жизни с реальными происшествиями: «...как же ему, человеку крайне впечатлительному, было не ожидать и не бояться конца предсказания, которое дотоле исполнялось с такой буквальной точностью???»<sup>238</sup>.

И действительно: будучи в высшем смысле этого слова человеком *amor fati*, Пушкин и в жизни, и в творчестве постоянно ощущал на себе дыхание этой роковой стихии, более того, он жил и творил, сроднясь с ней интимно, так сказать, одомашнив ее почти до панибратства, в котором, впрочем, не было ничего истинно дружеского, за исключением грусти и терпения:

К печалям я привык, расцелся я с судьбою  
И жизнь перенесу стоической душою<sup>239</sup>.

Однако, справедливости ради, нельзя не заметить, что далеко не всегда судьба была к поэту суровой. В жизни Пушкина неоднократно бывали случаи, когда судьба благоволила к поэту и сама спасала его от

<sup>234</sup> Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк). С. 137.

<sup>235</sup> Там же. С. 145.

<sup>236</sup> Цит. по: Вересаев В.В. Пушкин в жизни // Соч.: В 4 т. Т.2. М., 1990. С. 90.

<sup>237</sup> Там же. С. 91.

<sup>238</sup> Там же. С. 92.

<sup>239</sup> Пушкин А.С. Стихотворения // Собр. соч. Т. 1. С. 151.

необдуманного шага. Вот что писал близко знавший поэта М.П. Погодин: «Известие о кончине императора Александра I и происходивших вследствие одного колебаниях о престолонаследии дошло до Михайловского около 10 дек. Пушкину давно хотелось увидеться с его петербургскими приятелями. <...> Итак, Пушкин приказывает готовить повозку, а слуге собираться с ним в Питер; сам же едет проститься с Тригорскими соседками. Но вот, на пути в Тригорское, заяц перебегает через дорогу; на возвратном пути из Тригорского в Михайловское, – еще раз заяц! Пушкин в досаде приезжает домой; ему докладывают, что слуга, назначенный с ним ехать, заболел вдруг белой горячкой. Распоряжение поручается другому. Наконец, повозка заложена, трогаются от подъезда. Глядь, в воротах встречается священник, который шел проститься с отъезжающим баринном. Всех этих встреч не под силу суеверному Пушкину; он возвращается от ворот домой и остается у себя в деревне»<sup>240</sup>.

Но судьба не только вела себя с Пушкиным по-разному – то суровым, то милосердным образом; в действительности она приходила к нему в различных обликах, соответствующих циклам его духовного становления. Так, в ранней юности и молодости, когда поэт пережил настолько бурное увлечение античностью, что силой своего гения буквально оживил богов и муз языческой Греции, в его жизнь вошла *аполлоновская судьба* со всеми ее роковыми атрибутами: неизбежной «завистью богов» (в случае с Пушкиным это – раздражение сильных «мира сего», дважды приговаривавших поэта к ссылке), слепой игрой случайностей, внезапностью скорбей и несчастий, обрушивающихся на чувственно-телесное гедонистическое бытие молодого поэта, не желающего знать ничего ни в прошлом, ни в будущем, за исключением полноты и силы настоящего момента.

«...Античное существование, эвклидовское, стоящее вне всяких связей, подобное точке, было все заключено в текущем моменте, – утверждал Шпенглер. – Ничто не должно было напоминать о прошедшем и будущем»<sup>241</sup>. Эта странная «внеисторичность», лихорадочное опьянение минутой до оргазма, до забвения всего и вся, и в особенности – элементарной осторожности, было в высшей степени свойственно душевному складу молодого Пушкина. Прекрасно осознавая сродненность своего духа с миром античности, поэт уже в ранней юности понимал, что именно его роковые силы будут определять содержание его судьбы, а также подчинять ее своему влиянию. Вот как писал он сам об этом своему лицейскому товарищу Дельвигу:

Мы рождены, мой брат названный,  
Под одинаковой звездой.  
Киприда, Феб и Вахс румяный  
Играли нашею судьбой»<sup>242</sup>.

Однако любовь и поэзия, переживаемые экстатически пламенно, до молитвенного экстаза и самозабвения, отнюдь не сулили поэту спокойную и мирную жизнь. Чрезмерное погружение самосознания молодого Пушкина в эти стихии и своевольное, эгоистически-самодостаточное упоение ими, по существу, оторвали его от реального мира, от серьезных («взрослых») дел и отношений, превратив в гениального ребенка («поэтическое дитя»), совершенно никчемного в житейски-прагматическом плане (с точки зрения карьеры, социального преуспевания, чинов, почестей и пр.), но зато наделенного вешей душой, ощущающей живые струны бытия, и умеющего играть на них – по порыву или вдохновению. «Если мы хотим уяснить себе вполне наглядно настоящую идею судьбы, нам надо погрузиться в душевную жизнь нашего детства и в детский внешний мир, – писал Шпенглер. – В то время сознание сплошь было наполнено впечатлениями *живой действительности*, демонической, роковой, бесцельной в высоком смысле, исполненной постоянного движения и загадочного сверхъестественного содержания»<sup>243</sup>. Поразительную «детскость» молодого («античного») Пушкина, способного проникать в сокровенную глубину вещей, но не умеющего поладить с вышестоящими и потому обреченного претерпевать роковую зависть земных богов, прекрасно осознавали наиболее чуткие из современников поэта. Вот что писал ему А. Дельвиг в Михайловское: «Великий Пушкин, маленькое дитя! Иди, как шел, т.е. делай, что хочешь; но не сердись на меры людей и без тебя довольно напуганных! <...> Никто из писателей русских не поворачивал так каменными сердцами нашими, как ты. Чего тебе недостает? Маленького снисхождения к слабым. Не дразни их год или два, Бога ради! Употреби получше время твоего изгнания...»<sup>244</sup>.

Однако с переживанием античной идеи судьбы связан не только странный инфантилизм поэта, его поистине роковое неумение и нежелание устраиваться в этом мире согласно общепринятым меркам и шаблонам. Даже в так называемых политических воззрениях молодого Пушкина мы встречаемся с всеми теми же реминисценциями античного мироощущения: космополитизмом до цинизма, до бравады своей индифферентностью ко всему «родному»<sup>245</sup>, стихийным демократизмом артистической натуры, не признающей

<sup>240</sup> Цит. по: Вересаев В.В. Пушкин в жизни // Соч. Т.2. С. 271 - 272.

<sup>241</sup> Шпенглер О. Закат Европы. С. 119.

<sup>242</sup> Пушкин А.С. Стихотворения // Собр. соч. Т. 2. С. 482.

<sup>243</sup> Шпенглер О. Закат Европы. С. 222.

<sup>244</sup> Цит. по: Вересаев В.В. Пушкин в жизни // Соч. Т. 2. С. 232.

<sup>245</sup> «Святая Русь мне становится невтерпеж, - с раздражением писал поэт брату Льву. – Ubi bene, ibi patria (Где хорошо, там и отечество. – лат.). А мне bene там, где растет трын-трава, братцы! Были бы деньги, а где мне их взять? Что до славы, то ею в России мудрено довольствоваться» (Вересаев В.В. Пушкин в жизни // Соч. Т. 2. С. 194).

никакой иерархии ни во внутреннем мире человека, ни в сфере социальных отношений<sup>246</sup>, языческой профанацией христианских святынь, карнавально-вакхическим упоением «грязью» и, наконец, стремлением к абсолютной анархической свободе, царственно попирающей все изобретения человеческой принудительности. Тем удивительнее, что, несмотря на, казалось бы, полнейшее отождествление своего самосознания с античными стихиями<sup>247</sup>, Пушкин смог подняться над ними духовно и в конце концов отречься от них раз и навсегда. В рукописном варианте знаменитое стихотворение «Воспоминание» («Когда для смертного умолкнет шумный день...»), написанное уже 28-летним поэтом, имело продолжение, раскрывающее тайну преодоления им аполлоновской судьбы через горечь невосполнимых утрат, воспринятых им и как предостережение на будущее, и как вполне заслуженное наказание:

Я вижу в праздности, в неистовых пирах,  
В безумстве гибельной свободы,  
В неволе, бедности, в гонениях, в степях  
Мои утраченные годы.

Я слышу вновь друзей предательский привет  
На играх Вакха и Киприды,  
Вновь сердцу... наносит холодный свет  
Неотразимые обиды.

<...>

И нет отрады мне – и тихо предо мной  
Встают два призрака молодые,  
Две тени милые, - два данные судьбой  
Мне ангела во дни былые.

Но оба с крыльями и с пламенным мечом,  
И стерегут – и мстят мне оба,  
И оба говорят мне мертвым языком  
О тайнах счастья и гроба<sup>248</sup>.

И хотя поэт нигде не объясняет, кто были «эти две тени милые, две умершие женщины»<sup>249</sup>, перед которыми он осознает себя виновным, само наличие таких переживаний как бы знаменует новую эпоху в творчестве Пушкина. *Драматичность ситуаций*, терзавших внешнее, эмпирическое, чувственно-телесное бытие молодого поэта, само собой преобразуется во внутреннюю *драму его личности*, почти смилившейся с житейскими обстоятельствами существования и обеспокоенной теперь состоянием своей собственной души. Будучи совершенно противоположным восприятию жизни молодого поэта, сравнивавшего свою судьбу с судьбой Овидия и не находившего в них большого различия<sup>250</sup>, это новое ощущение бытия, охватившее Пушкина в 26 - 28-летнем возрасте и не покидавшее его до конца жизни, отличалось обостренным осознанием им автономности своей личности, потребностью в постоянном самонаблюдении, рефлексии по поводу своей творческой индивидуальности, стремлением к одиночеству, обособленности от «толпы», *profanum vulgus*, а

<sup>246</sup> Общеизвестно, что в своих эпиграммах молодой Пушкин не щадил никого – ни представителей светской власти от вельмож до императора, ни тем более властей духовных (иерархов церкви).

<sup>247</sup> Пожалуй, никто из отечественных и европейских поэтов, за исключением Пушкина, не сумел так чувственно-конкретно, так естественно-пластически передать *реальность* языческих богов, открывавшихся ему в самых различных воплощениях. См., например, знаменитую пушкинскую «Нереиду»:

Скрытый меж дерев, едва я смел дохнуть:

Над ясной влагою полубогия грудь

Младую, белую как лебедь, воздымала

И пену из волос струею выжимала –

или «Музу», наградившую юного поэта даром стихосложения:

...Прилежно я внимал урокам девы тайной,

И, радуя меня наградою случайной,

Откинув локоны от милого чела,

Сама из рук моих свирель она брала.

Тростник был оживлен божественным дыханьем

И сердце наполнял святым очарованьем

(Пушкин А.С. Стихотворения // Собр. соч. Т. 1. С. 123, 136).

<sup>248</sup> Пушкин А.С. Стихотворения // Собр. соч. Т.2. С. 570.

<sup>249</sup> Там же. С.571 (комментарии).

<sup>250</sup> См. Строфы из стихотворения «К Овидию»:

Да сохранится же заветное преданье:

Как ты, враждующей покорствуя судьбе,

Не славой – участью я равен был тебе.

Здесь, лирой северной пустыни оглашая,

Скитался я в те дни...

(Пушкин А.С. Стихотворения // Собр. соч. Т. 1. С. 169).

главное — готовностью принять и разделить со своими современниками условия «мира сего» (неизбежное сотрудничество с властями, необходимость зарабатывать деньги и приобрести социальный статус, семью, стать вполне лояльным членом общества). Более того, в этот новый период своей жизни поэт постигает грозную неотвратимость духовных сил, стоящих над миром языческих стихий, способных либо укротить их по мере надобности, либо смягчить их роковое воздействие на человека. Любопытно в этом смысле сопоставление двух известных стихотворений по поводу лицейской годовщины от 1825 и 1827 гг. Так, если в первом, знаменитом «Роняет лист багряный свой убор...», мы встречаемся с явно фиксированным мотивом судьбы во всех его возможных вариантах: от пророчества поэта самому себе по поводу счастливого окончания ссылки и будущей встречи с друзьями через год<sup>251</sup> и жалоб на неблагоприятность к нему роковой силы, играющей им безраздельно и беспощадно, до предчувствия в самом недалеком будущем трагического исхода жизни для себя и для многих своих однокашников<sup>252</sup>, то в стихотворении от 19 октября 1827 г. Пушкин передоверяет заботу о своих близких уже совершенно иным Инстанциям:

Бог помочь вам, друзья мои,  
В заботах жизни, царской службы,  
И на пирах разгульной дружбы,  
И в сладких таинствах любви!

Бог помочь вам, друзья мои,  
И в буднях, и в житейском горе,  
В краю чужом, в пустынном море  
И в мрачных пропастях земли!<sup>253</sup>

Согласно Шпенглеру, упования такого рода в высшей степени свойственны представителям западно-европейской («фаустовской») культуры, понимающим судьбу как Божественное Предопределение, которое «проходит невидимую нитью через чью-нибудь жизнь и отличает ее от всех остальных»<sup>254</sup>. Там, где безраздельно властвует «зависть богов», ущерб терпит в основном чувственно-телесное естество человека. Если же речь идет о вмешательстве в человеческую жизнь Божьей воли («святого Провидения»), на передний план бытия выходят экзистенциальные переживания большого масштаба, особенно значительные, когда мы имеем дело с личностью, символизирующей в себе целую эпоху. «Фаустовская судьба есть *предопределение*, — констатировал Шпенглер. — Она ставит характер лицом к лицу с решением. ...”Божья воля” — в противоположность греческой “зависти богов” — в этом понятии лежит основное чувство *исторической логики* вселенной как целого, которая распространяется также и на отдельную биографию»<sup>255</sup>.

В этом смысле особенно интересен второй, подлинно *всеевропейский* период жизни и творчества Пушкина, начавшийся во время его ссылки в Михайловское. Как свидетельствует неопубликованное заключение стихотворения «Вновь я посетил...», молодой Пушкин приехал в родное захолустье в состоянии предельного отчаяния и крайнего разочарования в людях и жизни:

...Я еще  
Был молод, но уже судьба и страсти  
Меня борьбой неравной истомили.  
Я зрел врага в бесстрастном судии,  
Изменника — в товарище, пожавшем  
Мне руку на пиру, — всяк предо мной  
Казался мне изменник или враг<sup>256</sup>.

Однако скоро все изменилось самым счастливым образом:

<sup>251</sup> ...Пируйте, о друзья!  
Предчувствую отрадное свиданье;  
Запомните ж поэта предсказанье:  
Промчится год, и с вами снова я...  
(Пушкин А.С. Стихотворения // Собр. соч. Т. 2. С. 40).

<sup>252</sup> Увы, наш круг час от часу редееет;  
Кто в гробе спит, кто дальний сиротеет,  
Судьба глядит, мы вянем; дни бегут;  
Невидимо склоняясь и хладея,  
Мы близимся к началу своему...

(Там же. Предчувствия не обманули поэта. Вскоре из лицейстов первого выпуска умер Дельвиг, а за ним, через несколько лет, и сам Пушкин).

<sup>253</sup> Пушкин А.С. Стихотворения // Собр. соч. Т. 2. С. 120.

<sup>254</sup> Шпенглер О. Закат Европы. С. 414.

<sup>255</sup> Там же. С. 445.

<sup>256</sup> Пушкин А.С. Стихотворения // Собр. соч. Т. 2. С. 610.

Но здесь меня таинственным щитом  
Святое Провиденье осенило,  
Поэзия как ангел-утешитель  
Спасла меня, и я воскрес душой<sup>257</sup>.

Это новое для поэта ощущение интимной близости к себе Божественного единоначалия, заботящегося о нем самым отеческим образом, парадоксально совпало у Пушкина с глубочайшим интересом к многообразию форм современной ему европейской культуры, которую он именно в деревне начал осваивать с неподдельным энтузиазмом неопита. Здесь в духовный мир поэта действительно вошел Запад во всем могуществе его цивилизаторских возможностей – от поэм Байрона, сочинений Вальтера Скотта, мемуаров Фуше и Наполеона, романов Гюго, записок Ламартина и m-me Жанлис, - драм Шиллера и «Фауста» Гете. В ссылке, на родной земле поэт в полном смысле этого слова стал учиться Европе, овладел ее интеллектом и волей и, что самое удивительное, до сих пор сокрытым от многих русских духовно-творческим основанием ее исторического бытия – абсолютной (фаустовской) готовностью к созиданию, - воспринимаемым как веление высших сил. Более того, эта типично европейская идеализация цели и работы неизбежно предполагала более прочную укорененность их в жизненном пространстве человека, чем это мог гарантировать молодой и беспечный мир античной культуры. От своих внимательных приверженцев она требовала подлинно *исторического отношения* как к своему творческому заданию в целом, так и к прошлому и будущему своей страны, пренебрежение которыми и в этой культурной традиции было равнозначно отсутствию культуры как таковой.

Пожалуй, сейчас можно без всяких натяжек утверждать, что как творческая индивидуальность зрелый Пушкин развивался именно под знаком фаустовской культуры, ибо как никто другой в России из его современников, за исключением Н.М. Карамзина, был одарен глубочайшим *чувством истории*, ощущающей поэтом в высшей степени *лично*, т.е. пристрастно и артистически-избирательно. «Видел ли ты Н.М. (Карамзина)? – тоскуя писал он Дельвигу из Михайловского. – Идет ли вперед История? Где он остановится? Не на избрании ли Романовых? Неблагодарные! Шесть Пушкиных подписали избирательную грамоту! да двое руку приложили за неумением писать! А я, грамотный потомок их, что я? где я...»<sup>258</sup>. Надо сказать, что значение Пушкина как первого русского исторического человека, открывшего своей стране духовную значительность ее прошлого, сейчас совершенно несомненно. Так он не только приучил русских мыслить исторически как в отношении своей страны, так и европейской истории в целом, вводя в литературный обиход разного рода хроники, мемуары, исторические записки, дневники, анекдоты и пр., но и сам создал несколько историко-художественных картин «времен минувших» - «Бориса Годунова», «Полтаву», «Арапа Петра Великого», «Капитанскую дочку», написал, основываясь на архивных данных и личных впечатлениях от общения со свидетелями, историю пугачевского восстания и намеревался осуществить такой же замысел в отношении Петра Великого, а также впервые в отечественной культуре задался вопросом *о ее европейских основаниях*, на который сам же и ответил – с высочайшей степенью исторической точности и духовно выверенной ответственности.

Согласно Пушкину, единственное, что действительно объединяет Россию и Европу, есть не что иное, как... общность религии. Несмотря на конфессиональные различия, и европейцы, и русские продолжают оставаться христианами, и этот факт следует признать определяющим при характеристике культурно-исторического предназначения России. «Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие, - писал поэт в широко известном неотосланном письме П.Я. Чаадаеву. – Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, *оставив нас христианами*, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру, так что нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех» (курсив наш. – О.С.)<sup>259</sup>. Но, несмотря на уникальность духовного задания восточного христианства, придавшего отечественной культуре исключительное своеобразие<sup>260</sup>, оно, к сожалению, не стало основой подлинной христианской «цивилизованности» страны в целом. Именно в эпоху социальных преобразований Петра Великого духовная и гражданская жизнь русских оказались разъединенными и противопоставленными друг другу, что не только привело к печально известному *историческому нигилизму* у образованных сословий, но и к поистине роковому для России систематическому уничтожению властью и обществом *духовного достоинства* творческой личности, дерзнувшей тем или иным способом возвыситься над окружающими. «Что же касается нашей исторической ничтожности, - писал Пушкин далее в том же письме, - то я решительно не могу с вами согласиться. <...> Разве не находите вы чего-то значительного в теперешнем положении России, чего-то такого, что поразит будущего историка? Думаете ли вы, что он (Николай I. – О.С.) поставит нас вне Европы? <...> Пospорив с вами, я должен вам сказать, что многое в вашем послании<sup>261</sup> глубоко верно. Действительно, нужно сознаться, что наша

<sup>257</sup> Там же.

<sup>258</sup> Вересаев В.В. Пушкин в жизни // Соч. Т. 2. С. 252 - 253.

<sup>259</sup> Пушкин А.С. Письма // Собр. соч. Т. 10. С. 287.

<sup>260</sup> См. следующее суждение поэта: «...Греческое вероисповедание, отдельное от всех прочих, дает нам особый национальный характер» (Пушкин А.С. О русской истории XVIII века // Собр. соч. Т.7. С. 164).

<sup>261</sup> Имеется в виду знаменитое первое «Философическое письмо» П.Я. Чаадаева, напечатанное им в журнале «Телескоп» в 1836 году.



общественная жизнь – грустная вещь. Что это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всему, что является долгом, справедливостью и истиной, это циничное презрение к человеческой мысли и достоинству – поистине могут привести в отчаяние. Вы хорошо сделали, что сказали это громко»<sup>262</sup>.

Эти горестные суждения Пушкина, подтверждающие его самооценку как представителя западной культуры (уточним: не мировоззренчески, а экзистенциально), особым образом отразились в его поэзии. Именно во втором, *всеевропейском* периоде своего творческого пути он ощутил, насколько чужд утонченно-сложному (элитарному) миру его зрелой лирики ложнодемократический пафос «обслуживания» творческой индивидуальностью сиюминутных интересов «толпы», начавший приобретать особую популярность в России. Мучительным и по-видимому тягостным для него, как для человека, самосознанием гения он постиг, что то, что принадлежит большой культуре, не может быть достоянием «всех», что совершенство обладает правом самозаконотворчества и, следовательно, извечно чуждо грубо-утилитарным вкусам отдельных отечественных «ценителей» слова, их моралистическим претензиям подчинить творческую свободу личности разного рода «педагогическим» влияниям. Вспомним знаменитый диалог поэта и черни в стихотворении «Поэт и толпа» с характернейшим эпиграфом: «*Procul este, profane*» (прочь, непосвященные - лат.).

Чернь

Нет, если ты небес избранник  
Свой дар, божественный посланник,  
Во благо нам употребляй:  
Сердца собратьев исправляй.

<...>

Поэт

Подите прочь – какое дело  
Поэту мирному до вас!  
В разврате каменейте смело,  
Не оживит вас лиры глас!

<...>

Во градах ваших с улиц шумных  
Сметают сор, - полезный труд! –  
Но, позабыв свое служенье,  
Алтарь и жертвоприношение,  
Жрецы ль у вас метлу берут?<sup>263</sup>

Само собой разумеется, что подобных переживаний аполлоновская культура не знала, да и знать не могла. «Как раз знаток, равно как и его противоположность – профан, совершенно отсутствуют в античности, где всякий знает все, - отмечал О. Шпенглер. – Для нас эта поляриность знатока и профана имеет значение большого символа, и где начинается ослабление напряженности этого отдаления, там угасает фаустовское жизненческое»<sup>264</sup>. Это глубоко фаустовское противоречие между обществом и подлинным творчеством, имеющим сакральное предназначение и потому неподвластным никаким человеческим предписаниям, преобразовалось у Пушкина в обостренное ощущение собственного одиночества, страшной дистанции между собой и близкими, между своим внутренним миром и веком, людьми и обстоятельствами. Есть все основания полагать, что противостояние это было настолько сильно, что никак не могло разрешиться мирным способом. (Замечу, что это высокомерие гения, эту горечь, эту сардоническую усмешку зрелого Пушкина над самим собой и окружающими, пожалуй, лучше, чем кто бы то ни было, передал Ю.И. Селиверстов в своем знаменитом графическом портрете поэта).

И действительно: фаустовский человек в Пушкине не был счастливым. Многократно предсказанное ему «счастье» после долгих лет изгнания, по существу, оказалось все той же, не пожелавшей отстать от него *судьбой*, правда, представшей теперь в совершенно ином житейском облачении. К обласканному вниманием властей, любимому соотечественниками и женатому на самой блистательной красавице своего времени Пушкину его новая судьба явилась в виде *фортуны*, разных благоприятных случайностей, и это непостижимое благоволение к поэту роковых сил в действительности оказалось гораздо более страшным, чем все житейские неурядицы его молодости. Так если в молодые годы, как я уже неоднократно отмечала выше, судьба затронула в основном гедонистическое телесно-чувственное бытие поэта и лишь в очень малой степени коснулась его духовного строя, то сейчас с хладнокровием опытного в своем деле палача она начала терзать именно его душу, заставляя испытывать разнообразные, новые и неожиданные для него виды страданий.

Столь привычное ему с ранней молодости *memento mori* (память о смерти – лат), сопровождавшее поэта в полном смысле этого слова всегда и везде:

Кружусь ли я в толпе мятежной,  
Вкушаю ль сладостный покой,

<sup>262</sup> Пушкин А.С. Письма // Собр. соч. Т. 10. С. 287 - 288.

<sup>263</sup> Пушкин А.С. Стихотворения // Собр. соч. Т. 2. С. 167.

<sup>264</sup> Шпенглер О. Закат Европы. С. 428.

Но мысль о смерти неизбежной  
Всегда близка, всегда со мной...<sup>265</sup> —

сменилось теперь неожиданным для него устойчивым и тягостным переживанием *taedium vitae* (отвращение к жизни, пресыщенность — лат.), начавшим преследовать Пушкина во всех перипетиях его нового существования — в семье, быту, общественном служении и даже в сокровенных глубинах его творческого призвания. Особенно интересна в этом смысле первая и единственная сцена из пушкинского «Фауста», где поэт, по прекрасному выражению И.С. Шмелева, выступает как «мира сего провидец», предугадавший многие роковые духовные коллизии фаустовской культуры, к несчастью, оказавшиеся в недалеком будущем весьма близкими и ему самому. Так, у Пушкина Фауст терзается странной, не находящей ни в чем удовлетворения, безысходной *метафизической скукой* («Мне скучно, бес»<sup>266</sup>), от которой не спасает ни холодный рефлектирующий гедонизм («...на жертву прихоти моей гляжу, упившись наслаждением, с неодолимым отвращением...»<sup>267</sup>), ни тем более страсть к разрушению, беспощадная и своевольная, как сама судьба («Все утопить»<sup>268</sup>). Многочисленные биографы поэта с полным беспристрастием отмечают, что все эти странные (фаустовские) переживания оказались удивительно близки вроде бы «счастливому» Пушкину, так и не сумевшему преодолеть их окончательно. «С первого года женитьбы Пушкин узнал нужду, и хотя никто из самых близких не слышал от него ни единой жалобы, беспокойство о существовании омрачало часто его лицо. <...> Вспоминаю, как он, придя к нам, ходил печально по комнате... и уныло повторял: “грустно! тоска!” Шутка, острое слово оживляли его электрической искрой; он громко захохочет... И вдруг снова, став к камину, ...запоет протяжно: “грустно! тоска!” Я уверен, что беспокойствия о будущей судьбе семейства, долги и вечные заботы о существовании были главной причиной той раздражительности, которую он показал в происшествиях, бывших причиной его смерти»<sup>269</sup>.

Именно в период так называемого житейского устройства *холод мира* вошел в творческую психею поэта, подчинив ее своему омертвляющему влиянию. Станным образом, казалось бы, неплохо устроенный в социальной сфере Пушкин начинает ощущать жизнь как *бремя*, как мучительную ношу, освобождение от которой, согласно непостижимому ходу вещей, сопряжено с... ужасом смертного приговора осужденному.

Дар напрасный, дар случайный,  
Жизнь, зачем ты мне дана?  
Иль зачем судьбою тайной  
Ты на казнь осуждена?<sup>270</sup>

Но стиснутый жизнью со всех сторон и поработенный ее вещественными стихиями, зрелый Пушкин постиг еще одну страшную силу фаустовского бытия, разрушающую духовную устойчивость практически всех приверженных к нему людей. По существу, к великому русскому поэту во всем жутком могуществе своих притязаний приблизилась Забота, этот неотъемлемый атрибут фаустовской культуры, в не меньшей степени покушающийся на автономность его творческой личности, чем «толпа», не признающая никакой духовной дистанции между собой и гением.

«Фауст... - утверждал Шпенглер, - весь предан исторической заботливости, будущему, воспринимаемому им как задача и цель, по сравнению с которыми счастье минуты достойно презрения»<sup>271</sup>. Действительно, в жизни зрелого Пушкина мы встречаемся с замечательным обстоятельством, до сих пор не привлечшим должного внимания исследователей. Парадоксальным образом вся зрелая жизнь поэта являлась наглядным подтверждением безусловной верности (во всяком случае применительно к нему самому) очень характерной русской поговорки: «женится — переменится». Став мужем и отцом, некогда беспечный и безответственный в житейском смысле Пушкин преобразился в самого *заботливого* и преданного семьянина из всех возможных. Будущее благополучие его семейства и в особенности его материальное положение стало для него некой *idea fix* его существования, дошедшей в последние годы жизни поэта чуть ли не до мономании. «Ты не можешь вообразить, - писал он жене из Михайловского, - как живо работает воображение, когда... никто не мешает нам думать, думать, до того, что голова кружится. А о чем я думаю? Вот о чем: чем нам жить будет? Отец не оставит мне имения; он его уже вполтину промотал; ваше имение на волоске от гибели. Царь не позволяет мне ни записаться в помещики, ни в журналисты. Писать книги для денег, видит Бог, не могу. У нас ни гроша верного дохода, а верного расхода 30000. Все держится на мне да на тетке. Но ни я, ни тетка не вечны. Что из этого будет, Бог знает. Покамест грустно»<sup>272</sup>.

<sup>265</sup> В первой редакции элегия «Брожу ли я вдоль улиц шумных...» имела именно вышеприведенное начало (Пушкин А.С. Стихотворения // Собр. соч. Т. 2. С. 581).

<sup>266</sup> Пушкин А.С. Стихотворения // Собр. соч. Т.2. С. 43.

<sup>267</sup> Там же. С. 45.

<sup>268</sup> Там же. С. 46.

<sup>269</sup> Вересаев В.В. Пушкин в жизни // Соч. Т. 2. С. 522.

<sup>270</sup> Пушкин А.С. Стихотворения // Собр. соч. Т. 2. С. 139.

<sup>271</sup> Шпенглер О. Закат Европы. С. 480.

<sup>272</sup> Пушкин А.С. Письма // Собр. соч. Т. 10. С. 237.

Множество биографических свидетельств о подобных переживаниях, изводивших Пушкина после женитьбы, не покидавших его печали и тревоге, неослабевавшем стремлении предузнать намерения судьбы посредством различных примет бытового характера и пр. – лишь подтверждают наше предположение о том, что приверженность поэта экзистенциальным основаниям фаустовской культуры оказалась чреватой для него роковыми жизненными последствиями. Ослепленный Заботой, Пушкин, подобно гетевскому Фаусту, не только не внял ее зловещим предостережениям:

Кто в мои попался сети,  
Ничему не рад на свете.  
Солнце встанет, солнце сядет,  
Но морщин он не разгладит.  
Все пред ним покрыто мраком,  
Все недобрым служит знаком.  
<...>  
У него на поддороге  
Могут подкоситься ноги.  
Положение все серьезней,  
Он повсюду видит козни.  
Злой, пришибленный, кургузый,  
Он себе и всем в обузу...<sup>273</sup>, -

но, к несчастью, позволил себе *забыть* и о великом завете Спасителя «не печетесь», и о знаменитом русском «авось», традиционно поддерживающим людей в куда более сложных ситуациях. Поэтому нет ничего удивительного в том, что полностью подчинившись своей судьбе и не желая передоверить попечение о своем существовании более значительным Инстанциям, поэт неизбежно должен был соприкоснуться с волею «властей небесных», избежать которую не дано никому на свете.

#### ***Пророческое значение судьбы Пушкина для России и Европы***

Приступая к последнему и, быть может, наиболее проблемному разделу этой главы, я хотела бы подчеркнуть, что применительно к Пушкину понятия «фаустовский человек», носитель «фаустовской культуры» и пр. ни в коей мере не следует рассматривать в качестве «идеологического» определения воззрений великого поэта, его мировоззренческих пристрастий или еще чего-нибудь в том же роде и духе. Так, пытаясь осмыслить значение судьбы поэта в контексте отечественной и европейской культур, мы не имеем права забывать, что по отношению к его жизни и творчеству образы и смыслы западноевропейского (фаустовского) мироощущения есть не более чем *метафоры*, в символической форме запечатлевающие экзистенциальное содержание переживаний поэта в период его душевного и творческого созревания, социального и личностного становления. Что же касается характеристики его социально-политических умонастроений, то как справедливо отмечают сейчас некоторые современные исследователи<sup>274</sup>, Пушкин, подобно П.Я. Чаадаеву, Ф.М. Достоевскому, К.Н. Леонтьеву и многим другим отечественным мыслителям, несомненно, принадлежал к тому редкому и весьма сложно живущему разряду независимых и самостоятельно мыслящих русских людей, который никоим образом не может быть подведен под какие-либо направления общественно-политической мысли России (будь то, к примеру, западники или славянофилы), и еще менее того – представлен как нечто общедоступное и потому легко классифицируемое. «Все эти славянофильства и западничества – все это лишь одно великое недоразумение, правда, исторически необходимое в просыпающемся русском сознании, но которое, конечно, исчезнет, когда русские люди взглянут прямо на вещи...»<sup>275</sup>, - утверждал Достоевский еще в 70-е годы XIX столетия, и хотелось бы надеяться, что хотя бы в отношении Пушкина эти упования все-таки сбудутся.

Более того, указывая на присутствие в жизни Пушкина аполлоновской и фаустовской версий судьбы как неких обобщенных оснований его мироощущения, я считаю необходимым отметить, что в творческом пути поэта вслед за вторым («европейским») его периодом несомненно присутствовал и *третий*, к сожалению, не вполне развившийся из-за его преждевременной смерти, но по-своему очень значительный и глубокий. Именно в этом *третьем периоде* (называемом Достоевским «всеевропейским» и «всемирным») и произошло, на мой взгляд, новое, неожиданное углубление поэтом своего творческого предназначения, представшего, однако, в несколько ином качестве, чем предполагал великий русский писатель. Только тогда, когда, согласно многочисленным пророчествам, личная судьба поэта начала неуклонно приближать его к последней черте земного бытия, состоялась важнейшее экзистенциальное событие его творческой биографии: подлинное, глубокое осознание

<sup>273</sup> Гете И.В. Фауст. С. 518 - 519.

<sup>274</sup> См., например: Кожин В.В. Пушкин и Чаадаев. К истории русского самосознания // Петр Чаадаев: pro et contra. СПб., 1998. С. 706 - 725.

<sup>275</sup> Достоевский Ф.М. Подготовительные материалы к «Дневнику писателя» за 1880 г. // Полн. собр. соч. Т. 26. С. 214.

Пушкиным творческого предназначения своего гения, уже не всеевропейского, но именно *русского* и в этой «русскости» действительно *всемирного*. В гордых строфах своего «Памятника» Пушкин с полным на то правом заявил миру о себе как о творце нового типа культуры, новой классики, где античное и западно-европейское творческое наследие «встречаются» и с народной художественной стихией русских и с восточно-христианской духовной традицией, смиряющей их мнимую самодостаточность и самоценность.

Веленью Божию, о муза, будь послушна,  
Обиды не страшась, не требуя венца,  
Хвалу и клевету приемли равнодушно  
И не оспаривай глупца<sup>276</sup>.

Решающим признаком этой вполне самобытной культуры, этого нового творческого пути поэта, возникшего когда он, возможно, еще осознавал себя вполне европейцем (Почти полтора века тому назад Достоевский высказал парадоксальную мысль: «...Пушкина мы еще и не начинали узнавать, это гений, опередивший русское сознание еще слишком надолго. Это был уже русский, настоящий русский, сам, силою своего гения переделавшийся в русского... и показавший на себе, как должен глядеть русский человек, - и на народ свой, и на семью русскую, и на Европу...»<sup>277</sup>), становится благородная и умиротворяющая готовность ее величайших творцов (поэтов, полководцев, политиков) к *всемирному* чужого и далекого со своим, родным и близким в акте высочайшей духовной свободы – где скорбь и благотворение едины. Согласно Пушкину, этим исключительным даром в полной мере обладал Петр Великий, определивший новую *европейскую* судьбу России:

Пирует Петр. И горд, и ясен  
И славы полон взор его.  
<...>  
В шатре своем он угощает  
Своих вождей, вождей чужих,  
И славных пленников ласкает,  
И за учителей своих  
Заздравный кубок поднимает<sup>278</sup>.

Что касается Достоевского, то по его глубочайшему убеждению, именно Пушкин оставил нам в наследство «слово всемирного, всеединения в великой и общей гармонии братства евангельского»<sup>279</sup>, и, быть может, наступает время, когда вопреки всему это упование имеет шанс осуществиться... В исторической жизни русских оно по большей части проявило себя в страдальческом напряжении национального духа, самозабвенно служившего (как пророчески указал сам же Пушкин) не столько самому себе, сколько задачам высшего жизнеустроительного порядка – «всеевропейским» и «всемирным».

Именно Пушкину, достигнувшему как никто другой сложную, богатую и исполненную таинственными возможностями *жизнь русского сердца*, дано было впервые в России понять сокровенную природу «русскости» не как этнического, но как *наднационального* духовного феномена, вместившего в себя, по слову Достоевского, «все духи и гении мира, не внешне, а органически, как бы свое родное...»<sup>280</sup>. Причем освоить и творчески пережить эту «русскость» величайший поэт России сумел в самых разнообразных формах, донные поражающих своей оригинальностью и совершенством - от мелочей бытового характера, детальным знанием которых он почти щеголял («Русский человек в дороге не переодевается, - поучал он свою молодую жену, - и, доехав до места свинья свиньею, идет в баню, которая наша вторая мать. Ты разве не крещеная, что всего этого не знаешь?»<sup>281</sup>), до очень глубоких, экзистенциально значительных переживаний, весьма характерных для самосознания русских во все времена и эпохи: «Пора, мой друг, пора, покоя сердце просит...». В этом удивительном стихотворении, обозначающем перелом в судьбе и жизненности Пушкина, для нас чрезвычайно важно устремление поэта к почти недостижимому в земной жизни, антиномическому соединению... покоя и воли:

На свете счастья нет, но есть покой и воля.  
Давно завидная мечтается мне доля –  
Давно, усталый раб, замыслил я побег

<sup>276</sup> Пушкин А.С. Стихотворения // Собр. соч. Т. 2. С. 385.

<sup>277</sup> Достоевский Ф.М. Самозванные пророки и хромые бочары, продолжающие делать луну в Гороховой. Один из неизвестнейших великих русских людей // Полн. собр. соч. Т. 26. С. 39 - 40.

<sup>278</sup> Пушкин А.С. Поэмы // Собр. соч. Т. 3. С. 207.

<sup>279</sup> Достоевский Ф.М. Подготовительные материалы к «Дневнику писателя» за 1880 г. С. 211.

<sup>280</sup> Достоевский Ф.М. Подготовительные материалы к «Дневнику писателя» за 1880 г. С. 217.

<sup>281</sup> Пушкин А.С. Письма // Собр. соч. Т. 10. С. 106.

обещающему долгожданное освобождение от всех способов социального принуждения, несовместимых с творчеством, достоинством и любовью. В этом переживании соединились, казалось бы, самые несоединимые вещи на свете: фаустовская воля к самоутверждению с русской волюшкой, бесшабашной и безмерной как стихия национального характера; стремление к независимой частной жизни «на покое», где «мой дом – моя крепость», с почти детской, трогательной нуждой в местопребывании за пределами эмпирического бытия, где есть защита и опека совсем особых, надчеловеческих сил и потому живется легко и спокойно, как «у Христа за пазухой». Разумеется, что подобное жилище поэту не могла предоставить никакая земная власть, за исключением власти духовной, воссоединяющая земной дом человека с его небесной обителью. Есть все основания полагать, что именно о таком пристанище мечтал поэт, когда набрасывал план предполагаемого продолжения стихотворения: «Юность не имеет нужды at home, зрелый возраст ужасается *своего* уединения. Блажен, кто находит подругу, - тогда удался он *домой*. О, скоро ли перенесу я мои пенаты в деревню – поля, сад, крестьяне, книги; труды поэтические – семья, любовь etc. – религия, смерть»<sup>283</sup>.

Этот автокомментарий поэта чрезвычайно интересен для нас, поскольку позволяет задаться вопросом: что же случилось в жизни с эпикурейцем, вольтерьянцем и байронистом Пушкиным, если он без всякого внешнего принуждения, сам осознал свою принадлежность к отечественной духовной традиции и пожелал воссоединиться с нею *на своей земле*?! И хотя, по всей вероятности, вполне достоверно об этом мы не узнаем никогда, тем не менее, согласно весьма сведущему в такого рода обстоятельствах К. Леонтьеву, *переход* от байронизма... к православию не только возможен, но у отдельных очень значительных и сильных личностей легко осуществим, ибо безмерность душевной боли имманентна здесь безмерности исканий духа, неутолимых никем и ничем, кроме Христа-Спасителя: «От некоторых мест Чайльд Гарольда можно перейти без всякого усилия и почти незаметно к иным местам Давидовых псалмов, а от псалмов Давида – ко всей христианской церковности.

Два величайших лирика всего мира могут легко примириться в больной и тоскующей русской душе. И вольно же было сухим умам *мировую тоску*, тоску безграничную ненасытной и широкой души (русской души. – О.С.) сводить на мелкое гражданское недовольство современностью, вместо того, чтобы *разрешить ее в Боге*?»<sup>284</sup>. Поэтому, по Леонтьеву, нет ничего удивительного в том, что недавний байронист Пушкин сумел написать подлинно православный шедевр: «Отцы пустынноики и жены непорочны...»; гораздо удивительнее здесь другое: как из этих разнородных начал возникла новая христианская культура, преодолевшая свою этническую и национальную обособленность и поднимавшаяся до всемирного значения. Более того, именно величайшему поэту России дано было отстоять духовное предназначение этой культуры – не в тишине кабинетных размышлений, не в полемике с друзьями и не в «теории», а в живом и мучительно-достоверном опыте изживания своей трагической судьбы – как *жертве и пророку одновременно*.

Особенно показательны в этом смысле дуэль и смерть поэта. Многочисленные биографы и хроникеры, буквально по минутам расписавшие поступки Пушкина в последние месяцы его жизни, дружно отмечают две поразившие их особенности: чрезмерную аффектированность переживаний поэта, явно не соответствующую ни житейской мелкости его семейной драмы, ни уж тем более откровенной человеческой ничтожности его врагов – Геккерена и Дантеса; а также поглотившую Пушкина потребность в испытании своей судьбы, не только не исключающую смерть, но, быть может, подсознательно устремляющуюся к ней. Вот что писал сам Пушкин в черновике преддуэльного письма к Геккерену: «Я добр, простодушен... <...> Дуэли мне уже недостаточно...»<sup>285</sup>. Весьма многозначительно описание преддуэльного поведения поэта гр. В.А. Сологубом в период написания им этого письма: «Тут он (Пушкин. – О.С.) прочитал мне всем известное письмо к голландскому посланнику. Губы его задрожали, глаза налились кровью. <...> Что я мог возразить против такой сокрушительной страсти?»<sup>286</sup>.

Эти настроения, столь частые у зрелого Пушкина, вмещавшие в себя весь необъятный диапазон национальной психеи – от беспредельной тоски до безудержной ярости, лишний раз свидетельствуют о том, насколько чужд был душевный склад поэта его ближайшему окружению, воспринимавшему *избыточность* его характера как дурной тон и неприличие. Многочисленные биографы Пушкина дружно указывают на весьма примечательное обстоятельство: чем больше искренности и непосредственности проявлял поэт в стремлении любой ценой отстоять свое достоинство, тем меньше он был уважаем в той среде, где прошла вся его сознательная жизнь. Однако в этом третировании *искренного* как бессмысленного (если не сказать, глупого) была и своя жестокая правда. Живущий под гнетом античного рока, притаившегося в недрах его «цивилизованного» существования, фаустовский человек вынужден обуздывать свои влечения и не давать ни малейшей уступки страстям, дабы не спровоцировать воздействие судьбы, которое может оказаться беспощадным. Однако расчётливость, этот кумир фаустовской культуры, была глубоко чужда свободному,

<sup>282</sup> Пушкин А.С. Стихотворения // Собр. соч. Т. 2. С. 315.

<sup>283</sup> Пушкин А.С. Стихотворения // Собр. соч. Т. 2. С. 603.

<sup>284</sup> Леонтьев К.Н. Четыре письма с Афона // Восток, Россия и славянство. М., 1996. С. 37.

<sup>285</sup> Вересаев В.В. Пушкин в жизни // Соч. Т.3. С. 176. См., например, весьма характерное свидетельство одного из современников поэта: «Встретившись за несколько дней до дуэли с баронессой Вревской в театре, Пушкин сам сообщил ей о своем намерении искать смерти. Тщетно та продолжала его успокаивать, как делала то при каждой с ним встрече. Пушкин был непреклонен» (Вересаев В.В. Пушкин в жизни. Т. 3. С. 201).

<sup>286</sup> Там же. С. 176.

артистическому жизнеощущению поэта, как в ранней юности, так и в зрелые годы («В Пушкине замечательно было соединение необычайной заботливости к своим выгодам с такою же точно непредусмотрительностью и растратой своего добра, - утверждал, в частности, П.В. Анненков. – В этом заключается и весь характер его»<sup>287</sup>), поэтому предвидение ближайших последствий своих поступков не только не входило в его замыслы, но даже и не рассматривалась как возможность. Захваченного своими переживаниями преддурного Пушкина было совершенно невозможно укротить испытанными житейскими способами, к сожалению, это слишком поздно осознали и власти, и друзья, и родные поэта. Увлечший его вихрь оказался настолько сильным, а вызванные им страсти до такой степени всепоглощающими, что поневоле возникает предположение о внезапном пробуждении в таинственных глубинах его личности уже, казалось бы, изжитой навсегда *аполлоновской судьбы*, сначала делающей человека слепым игралищем его же собственных страстей, а затем распоряжающейся им по своему усмотрению. О возможности переживаний такого рода Пушкин писал в поистине пророческих строфах своих «Цыган», где главный герой поэмы, Алеко

... жил, не признавая власти  
Судьбы коварной и слепой;  
Но Боже, как играли страсти  
Его послушною душой!  
С каким волнением кипели  
В его измученной груди!  
Давно ль, надолго ль усмирили?  
Они проснутся: погоди<sup>288</sup>.

Что же касается *фаустовской судьбы* с ее духом заботы, решимости и волевого порыва, пытающегося любой ценой восторжествовать над неблагоприятными обстоятельствами жизни, то нельзя не заметить, что накануне дуэли все эти устремления преобразовались у Пушкина в один-единственный мотив *попранного достоинства*, за возможность восстановления которого он в полном смысле этого слова *отдал жизнь*. Многие духовно чуткие современники поэта отмечали, что это стремление отстоять себя, свою репутацию, свое светское *имя*, наконец, в котором была не только слава первого поэта России, но и родовое достоинство 600-летней русской аристократии, доходили у Пушкина почти до умоисступления, разрушавшего природную гармонию его личности. Пушкин «вступался не за обиду, которой не было, - утверждал гр. В.А. Сологуб, - а боялся огласки, боялся молвы, и видел в Дантесе не серьезного соперника, не посягателя на его настоящую честь, а посягателя на его имя, и этого он не перенес»<sup>289</sup>. И хотя супружеская честь Пушкина оказалась незатронутой, аффект мелочной гордыни, так странно диссонирующей с величием его ума и свободой духа, был настолько силен, что поэт предпочел подчиниться *поработившим* его формам общественной жизни и культуры и добровольно пойти на смерть, нежели прибегнуть к другим, менее опасным способам самозащиты. Эта фатальная захваченность переживанием, духовно чуждым благородному и снисходительному в житейских проявлениях поэту, и была подлинной, настоящей причиной его гибели, что как никто другой сумел постичь младший современник Пушкина, поэт с не менее трагической судьбой: «Погиб поэт, *невольник чести...*» (курсив наш. – О.С.)

Однако нельзя не заметить, что в дуэли и смерти Пушкина было еще одно обстоятельство, к сожалению, до сих пор не вполне осмысленное многочисленными исследователями жизни и творчества поэта. Безусловно верная себе судьба поэта, прекратившая его земную жизнь в 37-летнем возрасте посредством самого заурядного представителя *фаустовской культуры*, трижды «белого» (согласно пророчеству), оказалась бессильной перед некоторыми событиями последних дней жизни Пушкина, настолько неожиданными, насколько и пророческими. Как свидетельствуют самые интимные друзья поэта, перед смертью Пушкин не только *сам* пожелал умереть *христианином*, со всем необходимым соблюдением таинств исповеди и причащения, но и (что особенно замечательно!) полностью простил и Дантеса, и всех своих недоброжелателей, вольно или невольно подтолкнувших его к смерти. «Данзас сказал ему (Пушкину. – О.С.), что готов отомстить за него тому, кто его поразил. – “Нет, нет, - ответил Пушкин, - мир, мир”»<sup>290</sup>. Более того, приближение смерти не только не устрасило поэта, не вызвало в нем ужаса или душевного содрогания, но скорее было воспринято Пушкиным как благое вмешательство в его судьбу Высших Сил, как призыв из иных миров, предуготовляющих его к иным формам существования. «Пушкин заставил всех присутствующих сдружиться со смертью, так спокойно он ее ожидал, так твердо был уверен, что роковой час ударил, - писал В.И. Даль. - <...> Пушкин положительно отвергал утешение наше и на слова мои: “все мы надеемся, не отчаивайся и ты”, отвечал:

“Нет; мне здесь не житье; я умру, да видно уж так и надо!”»<sup>291</sup>.

Есть все основания полагать, что это настроение не было случайным, как это желали бы представить некоторые недалёковидные биографы поэта. Примечательно также, что эти переживания отнюдь не являлись следствием смертельного ранения; наоборот, они посещали вполне здорового и полного сил Пушкина незадолго

<sup>287</sup> Вересаев В.В. Пушкин в жизни. Т.3. С. 88.

<sup>288</sup> Пушкин А.С. Поэмы // Собр. соч. Т.3. С. 145.

<sup>289</sup> Вересаев В.В. Пушкин в жизни // Соч. Т. 3. С. 144.

<sup>290</sup> Вересаев В.В. Пушкин в жизни // Соч. Т. 3. С. 237.

<sup>291</sup> Там же. С. 251.

до дуэли, о чем писал близко знавший поэта П.А. Плетнев: «Написать записки о моей жизни мне завещал Пушкин... за несколько дней до своей смерти. У него тогда было какое-то высоко-религиозное настроение. Он говорил со мной о судьбах Промысла, выше всего ставил в человеке качество благоволения ко всем, видел это качество во мне, завидовал моей жизни»<sup>292</sup>. Поэтому нет ничего удивительного в том, что предельная душевная усталость, своего рода изнеможение от жизни, не отвечающей высшим духовным запросам поэта, *пресуществились* у умирающего Пушкина в полнейшее смирение перед Высшей Волей, возвышающейся над всеми капризами и превратностями его судьбы и завершающей ее единственно-возможным образом. И это смирение было вознаграждено. Случилось то, что никто не мог предвидеть: в момент смерти Пушкина роковые силы, терзавшие поэта, отступили, и, согласно счастливому выражению о. Г. Флоровского, «Христос пришел, чтобы разрешить вопрос судьбы человека»<sup>293</sup>. Благодать Божественного спасения осенила Пушкина вместе с освобождением его от бремени жизни, и это поразительное событие оказалось столь достоверным, столь ощутимо-очевидным, что отрицать его было бы прямым кощунством по отношению к памяти великого поэта. «Когда все ушли, я сел перед ним (Пушкиным. – О.С.) и долго, один смотрел ему в лицо, - писал В.А. Жуковский. – Никогда на этом лице я не видал ничего подобного тому, что было в нем в эту первую минуту смерти. <...> Какая-то глубокая, удивительная мысль на нем развивалась, что-то похожее на видение, на какое-то полное, глубокое, удовлетворенное знание. Всматриваясь в него, мне все хотелось спросить: что видишь, друг? и что бы он отвечал мне, если бы мог на минуту воскреснуть? вот минуты в жизни нашей, которые вполне достойны названия великих. <...>... Никогда на лице его не видал я выражения такой глубокой, величественной, торжественной мысли. Она, конечно, проскакивала в нем и прежде. Но в этой чистоте обнаружилась только тогда, когда все земное отделилось от него с прикосновением смерти»<sup>294</sup>.

Можно сколько угодно сетовать на злокозненное стечение обстоятельств, подтолкнувших поэта к роковому финалу, но вместе с тем нельзя усомниться в том, что итог жизни Пушкина был бы совсем иным, если бы он не пошел на поводу у своей судьбы, толкавшей его к преждевременной смерти, а захотел превозмочь ее с помощью благодати. Однако в этом выборе между роковыми стихиями «мира сего» и Божественным вмешательством поэт оказался именно на стороне судьбы, чем она и не замедлила воспользоваться. «Чувствуя, что смерть близка, - писал кн. П.А. Вяземский, - он (Пушкин. – О.С.) хладнокровно высчитывал шаги ее... <...> ибо он желал этого исхода. <...> Он с нами не советовался, и какая-то судьба постоянно заставляла его действовать в неверном направлении»<sup>295</sup>. И надо сказать, что за это подчинение ложным фантомам бытия – судьбе, житейской магии, заботе, самолюбию, гордыне, - Пушкин заплатил непомерно большую цену. Царь русских поэтов, считавший *свободу* одной из главнейших тем своего творчества, «как отрок Библии, безумный расточитель»<sup>296</sup> сам отрешил себя от единственно возможной на свете духовной свободы – «царственной свободы Евангелия»<sup>297</sup>, предопределив тем самым не только свою собственную судьбу, но и судьбу своей страны, а вместе с ней – судьбу вверенного России культурно-исторического задания.

Подобно своим героям – Онегину и Ленскому – поэт так и не познал себя до конца и, быть может, сам того не желая, избрал для себя наихудший финал из всех возможных: негативизм воли и сознания отечественного интеллигента, отрицающего все на свете, кроме собственного своеволия. О необходимости познать самого себя, а вместе с собой и свою страну Пушкину писал... не кто иной, как П.Я. Чаадаев, чьи советы («погрузитесь в себя и извлеките из вашего собственного существа тот свет, который неизбежно находится во всякой душе, подобной вашей. Я убежден, что вы можете принести бесконечное благо этой бедной России, заблудившейся на земле...»<sup>298</sup>), почти текстуально совпадают с известными призывами Достоевского к «русскому скитальцу»: «Не вне тебя правда, а в тебе самом, найди себя в себе, подчини себя себе, овладей собой – и узришь правду»<sup>299</sup>. Само наличие таких суждений у проницательнейших и умнейших людей своего времени, предупреждавших деятелей отечественной культуры о необходимости преодоления ими духовных недугов, могущих стать для них *роковыми*, несомненно требует от них констатаций, не закрывающих проблему раз и навсегда, но, возможно, выводящих нас к новым идеям и решениям.

\* \* \*

1. «Пушкин умер в полном развитии своих сил и бесспорно унес с собою в гроб некоторую великую тайну, - утверждал Достоевский в финале своей Пушкинской речи. – И вот теперь мы без него эту тайну разгадываем»<sup>300</sup>. Действительно, личность великого поэта заключала в себе так много таинственного, что *все* ее тайны, очевидно, не будут разгаданы никогда. И все же, по моему глубочайшему убеждению, самая сокровенная тайна Пушкина как раз и заключается в совершенно особых, глубоко провиденциальных взаимоотношениях *его*

<sup>292</sup> Там же. С. 198.

<sup>293</sup> **Флоровский Г.В.** Этос православной Церкви // Православие: pro et contra. СПб., 2001. С. 462.

<sup>294</sup> **Вересаев В.В.** Пушкин в жизни // Соч. Т.3. С. .260.

<sup>295</sup> Там же. С. .263.

<sup>296</sup> **Пушкин А.С.** Стихотворения // Собр. соч. Т. .2. С. 192.

<sup>297</sup> **Митрополит Сурожский Антоний.** Человек перед Богом. М., 2000. С. 367.

<sup>298</sup> Цит. по: **Кожин В.В.** Пушкин и Чаадаев. С. 709.

<sup>299</sup> **Достоевский Ф.М.** Пушкин (Очерк). С. 139.

<sup>300</sup> Там же. С. 149.

самого со своей же собственной судьбой, а через нее и со всем необъятным миром западно-европейской и отечественной культуры в прошлом, настоящем и будущем. Разумеется, с моей стороны было бы большой смелостью утверждать, что в этой работе представлено исчерпывающее раскрытие этой «тайны», однако есть некоторые основания полагать, что какие-то аспекты ее, возможно, стали проявляться. Удалось это или нет – об этом представлю судить читателю, добавив лишь, что единственным и бесспорным «критерием истинности» здесь может служить *сама жизнь*, подтверждающая или опровергающая построения автора согласно своим прихотям и возможностям.

2. Как мы можем судить на основании всего вышеизложенного, в наиболее трудный и ответственный период своей жизни величайший поэт России – как глубоко несчастный в личной жизни человек – осуществил выбор между Богом и судьбой в пользу последней, и именно эта духовная ошибка и стала причиной его преждевременной гибели. По существу, Пушкин воспользовался Дантесом как предлогом, чтобы сдаться всю жизнь преследовавшему его року, для преодоления которого он уже не имел ни воли, ни желания, ни сил. И именно как Божью милость пострадавшему человеку следует понимать то, что из жизни поэт ушел не бунтарем и мстителем, а мучеником и жертвой, *искупителем* не только своей личной вины перед Богом, помощью и поддержку которого в этих трудных обстоятельствах он так и не смог принять, но и родовой вины всех своих будущих последователей, русских интеллигентов, также тяготеющих к погружению в метафизику судьбы и пренебрегающих свободой во Христе. Многие значительные деятели отечественной культуры неоднократно отмечали, что почти повсеместное обращение интеллигенции к языческим стихиям, житейской магии, суевериям, оккультизму и пр. было весьма распространено в наиболее сложные, переломные эпохи в истории страны, и, к сожалению, можно констатировать, что эта своеобразная (пророчески предугаданная поэтом!) *болезнь сознания* не изжита ею и до сих пор. Очень хорошо сказал об этом И.С. Шмелев, устами человека из народа, простой старушки няни, живущей у весьма «интеллигентных» хозяев, абсолютно противоположных ей по выбору основных духовных приоритетов: «В Бога не верили, а такие-то опасливые – судьбы боялись. За зеркала дрожали, как бы не треснуло. А я и посмеюсь: в Бога не верите, а зеркалу верите?»<sup>301</sup>.

3. Но избрав судьбу в качестве духовной основы своего существования, отечественная интеллигенция, быть может сама того не желая, приняла именно фаустовскую ее версию, что опять-таки пророчески предсказал Пушкин в сложном опыте своего соприкосновения с европейской культурой. Однако в противоположность Пушкину, отнесемуся к ней как к совокупности переживаний определенного рода, отечественная интеллигенция приняла ее преимущественно как *идею*, утопическую социальную доктрину, долженствующую преобразовать Россию на тех или иных теоретических основаниях. Подобно ослепшему Фаусту, мечтающему о социальном рае на земле и при этом томящемуся дурными предчувствиями из-за непонимания цели и смысла затеянных им преобразований, русская интеллигенция, как и великий поэт России, оказалась в плену у своих же собственных фантомов, на долгое время поработивших дух и волю народа и тем самым лишивших его возможности осмыслить перспективы своего дальнейшего исторического существования – в свободе, достоинстве и творческом самоопределении.

4. Но будучи подвластным судьбе как человек, *как творец* нового культурно-исторического типа, *всемирного* по своим духовным задаткам и художественной глубине, Пушкин, безусловно, находился вне ее власти и в высшем сокровенно-творческом плане был *свободен* от нее. Именно поэтому ему суждено было стать основателем великой культурной традиции, *благодатной* и по обилию ее творческих даров, и по значительности влияния на творчество многих художников слова как в Европе, так и за ее пределами. Одним из подтверждений подлинно *благодатной* основы творчества поэта может быть так же и то, что он сам пережил мистические озарения чрезвычайной силы и глубины, сопоставимые по силе воздействия лишь со Священным Писанием. Особенно замечателен в этом смысле знаменитый и чрезвычайно любимый Ф.М. Достоевским пушкинский «Пророк», где поэт, согласно суждению В.Ш. Сабирова, не только постиг «роковую судьбинную тяжесть пророческого дара, выпадающего человеку по воле Провидения», но и сам удостоился «откровения высшей духовной реальности и Боговдохновенной миссии пророка, несущего людям свет Истины»<sup>302</sup>. Как Пророку, удостоенному созерцания чудес Божьих, изменивших его духовное существо и тем самым обособивших его от обычных, земных людей, Пушкину дано было воплотить в своей творческой индивидуальности и *тайну* исторического бытия России, так же, как и ее величайший поэт, раздирающейся между велениями своей судьбы и действием Божественной благодати.

5. Являясь *персонифицированным* воплощением души своего Отечества, Пушкин, как никто другой, сумел экзистенциально пережить и духовно освоить потрясающую уникальность *судьбы* России, трагически колеблющейся между стремлением к европейским (фаустовским) формам социального существования и потребностью *выговорить* и *предъявить* миру собственное независимое культурно-историческое задание, смысл и назначение которого становились явными лишь в эпохи жесточайших потрясений – и почти никогда во времена относительного благополучия. Ощувив и восчувствовав как личность и как художник всю мощь и значительность пришедшей в Россию европейской культуры, Пушкин сумел постичь и ее таинственные антиномии, запечатленные им в феноменальной фигуре Петра I. Именно в пушкинском «Медном Всаднике» Петр Великий, этот «протестант» (как называл его сам поэт в своих набросках к «Истории Петра I»), впервые предстал как жуткая сила, не щадящая никого и ничего. Заявив себя в истории (опять-таки по слову поэта!) в

<sup>301</sup> Шмелев И.С. Няня из Москвы. М., 1995. С. 273.

<sup>302</sup> Сабиров В.Ш. Судьба пророка (опыт метафизического толкования стихотворения А.С.Пушкина) // Человек. 1997. № 5. С. 139.



качестве русского синтеза двух великих европейцев – тирана Робеспьера и завоевателя Наполеона, Петр Великий осуществил над Россией некий *метафизический эксперимент*, поставив ее *под знак судьбы*:

О мощный властелин судьбы!  
Не так ли ты над самой бездной  
На высоте, уздой железной  
Россию поднял на дыбы?<sup>303</sup>, -

что, по существу, и стало первопричиной многих зловещих аномалий в новой и новейшей истории нашего Отечества. Более того, оказавшись *по воле* Петра Великого *под судьбой*, Россия, так же, как и ее величайший поэт, стала жертвой разного рода нелепых и страшных *обстоятельств*, и эта роковая *случайность* ее культурно-исторического бытия (особенно драматическая в XX столетии) не только предельно истощила жизненные силы нации, но и сделала проблематичной возможность ее дальнейшего существования. И если воспринимать судьбу Пушкина как *явление пророческое* (на чем, как мы помним, настаивал Достоевский), то перед Россией рано или поздно встанет один из тех вопросов, которые принято называть *предельными*: а можно ли ограничить действие неблагоприятной исторической судьбы страны помощью и поддержкой Свыше (Волей Божью, благодатью)? Или, проще говоря, как повторить сейчас уникальный личный духовный опыт Пушкина, сумевшего соединить столь необходимые русским европейские формы жизни и культуры с православной духовностью? И хотя только дыхание смерти освободило в поэте христианина – и русского (что само по себе является для нас серьезным предупреждением!), все же можно предположить, что историческое бытие России не будет оборвано, если она, преодолев распад, хаос и разложение и овладев дарами фаустовской культуры и цивилизации, сумеет очистить их в покаянном огне восточно-христианской традиции. О возможности такого *благодатного* исторического исхода для страны писал наделенный несомненным провиденциальным даром И.А. Ильин: «...Нет народа с таким тяжким историческим бременем и с такою мощью духовною, как наш; не смеет никто судить временно павшего под крестом мученика; зато выстрадали себе дар – незримо возрождаться в зримом умирании, - да славится в нас Воскресение Христово!»<sup>304</sup>. И если этому всему все-таки суждено случиться, то *судьба России* (как и судьба ее величайшего поэта) будет являть собой некий сложный исторический *парадокс*, где движение вперед, к западной цивилизации будет как бы *ритмически* совпадать с возвращением назад, к себе, к родной христианской культуре, органичной 1000-летнему опыту духовно-гражданского становления нашего Отечества.

6. Что же касается значения *судьбы* русского поэта для судеб европейской цивилизации и культуры, то (как пророчески предчувствовал Ф.М. Достоевский и теоретически доказал О. Шпенглер) будущее развитие Запада в XXI и – в особенности – в XXII и XXIII веков будет представлять собой своего рода *параболу* истории, где современность окажется почти тождественной *эллинизму*, так сказать, «по всем пунктам»: мироощущением и образом жизни как элитарных слоев, так и париев общества, религиозными умонастроениями, нравами, состоянием человеческого сознания, бытом и привычками народа. И именно тогда, когда, по слову Достоевского, за неимением других ценностей «будущая Вавилонская башня...» станет «идеалом и... страхом всего человечества»<sup>305</sup>, а гениально описанные Пушкиным в «Египетских ночах» «земные боги... ставшие впрямь уединенными богами и обезумевшие в отъединении своем, в предсмертной скуке своей и тоске тешащие себя фантастическими зверствами...»<sup>306</sup>, навсегда забудут о сверхрациональной основе истории – «...живой, свободной и постоянно присутствующей милости»<sup>307</sup> Божьей, – в бытие исторического человека *постфаустовской* культуры ворвется во всем могуществе своих роковых возможностей *античная судьба*, от которой ему уже некуда будет укрыться. О том, что духовные основания фаустовской культуры хрупки и очень плохо защищены так называемыми достижениями цивилизации вслед за Достоевским, увидевшим в Европе... кладбище, где лежат «дорогие покойники», достаточно много говорили уже в XX столетии талантливейшие представители русского зарубежья: Н.А. Бердяев, И.А. Бунин, И.А. Ильин, В.В. Набоков, С.Л. Франк, И.С. Шмелев и многие другие, но, к сожалению, все их предостережения до сих пор так и остались не услышанными. И подобно тому, как утративший духовную свободу и поглощенный Заботой зрелый Пушкин *просмотрел* неожиданно явившуюся к нему судьбу и оказался не готов к встрече с нею, так и беспечный, рационалистический и склоняющийся к ложным формам мистицизма Запад рискует оказаться лицом к лицу с вызванными им же самим роковыми силами бытия без поддержки и опеки со стороны трансцендентных Инстанций, взывать к которым будет уже и поздно, и бесполезно.

7. Совпадая со Шпенглером в том, что западное «общество сложилось не... на Христе, а на Римской империи»<sup>308</sup>, Достоевский был одним из первых отечественных мыслителей, кто увидел, что «всеевропейское» и «всемирное» значение России заключается в призвании к духовному водительству, к которому, страдая и ошибаясь на своем жизненном пути, шел также и ее величайший поэт. Именно России и никому другому дано будет, по Достоевскому, в мученичестве и скорбях утверждать *всечеловеческие* идеалы христианского

<sup>303</sup> Пушкин А.С. Поэмы // Собр. соч. Т.3. С. 266.

<sup>304</sup> Цит. по: Шмелев И.С. Куликово поле // Собр. соч.: В 5 т. Т. 2. С. 133.

<sup>305</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. // Полн. собр. соч. Т. 26. С. 90.

<sup>306</sup> Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк). С. 143.

<sup>307</sup> Шпенглер О. Закат Европы. С. 207.

<sup>308</sup> Достоевский Ф.М. Подготовительные материалы к «Дневнику писателя» за 1880 г. С. 221.

общежития, где гражданское внутренне тождественно духовному, ибо и то и другое (пусть и по-разному!) служат единой и вечной правде Христовой. «У вас гражданские идеалы одно, а христианство другое, - писал он, сопоставляя западную Европу с Россией. – По нашему, по-русски это неделимо. Гражданским должно быть христианство, а христианин уже поневоле гражданином, ибо мы христианство принимаем в идее, а не в слове и не в букве, как вы»<sup>309</sup>.

Однако эта духовная рознь, фатальным образом установившаяся между европейцами и русскими, согласно Достоевскому, не может быть вечной. Подобно А.С. Пушкину, ставшему христианином не по букве, а по духу и преодолевшему благодаря этому тяготеющую над ним судьбу, «народ западный свергнет ту гнусную оболочку, в которую его заключили, и кончит тем, что найдет Христа. Может быть, к нам придет за Ним, к народу нашему великому, и тогда все обнимемся и запоем новую песнь»<sup>310</sup>.

И если мы все-таки «встретимся с Европой на Христе»<sup>311</sup>, как вопреки «злобе дня» предрекал Достоевский, то это огромное по своей духовной значимости событие по-видимому отменит или по крайней мере смягчит воздействие судьбы на бытие европейской цивилизации, и тогда весь ход новейшей мировой истории может быть совершенно иным, нежели предполагал О. Шпенглер. Сейчас, разумеется, трудно предугадать, кто был более прав в трактовке этой культурно-исторической коллизии – немецкий философ-фаталист или русский православный писатель, да и разрешение ее – дело отнюдь не сегодняшнего дня. И все же именно мучительный жизненный опыт великого отечественного поэта показал, что смирить судьбу можно только Божественной благодатью, для свободного и спасительного действия которой в мире не существует ни преград, ни ограничений, ни запретов.

## ЭТИКА

### И ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

#### *Исповедь как наказание в романе «Братья Карамазовы»*

Потребность в «исповедальном самовысказывании», как указал М.М. Бахтин, всегда присуща герою Достоевского<sup>312</sup>. Но этот акт самопознания немислим без участия другого человека, принимающего исповедь, или хотя бы незримого присутствия тех, к кому эта исповедь обращена. Исповедуясь, человек пытается самоопределиться относительно того, что ему известно о себе, и, вынося себе приговор, надеется на ответную реакцию со стороны собеседника, воспринимаемую им в контексте его собственных суждений о себе. Реакция слушающего не исключает, разумеется, ни взаимной откровенности, ни рассуждений по поводу исповеди, но само содержание этой исповеди-признания, где самым существенным становится факт анализа человеком своих деяний, не всегда является предметом спора, столкновения мнений, а потому и не требует от собеседника полемической активности. В такой форме общения более важен внутренний, духовный контакт, умение передать невыразимые словами мысли и чувства, поскольку один взгляд, жест может решить все: станет человек на путь греха или с этой минуты начнется его духовное перерождение. Сложность психологической ситуации, в которой находятся оба участника исповедального диалога, приоткрывает всю глубину духовно-нравственной проблематики, волновавшей Достоевского в связи со всегда актуальной для него темой вины и наказания человека. Исповедь грешника перед человеком, по своей духовной природе близким и даже родным исповедующемуся, вызвана не только его потребностью снять с себя бремя греха или преступления, искупив признанием хотя бы малую часть своей вины, но и страстным желанием обрести с принимающим исповедь некий особый союз, существующий вне обычных человеческих взаимосвязей как последняя встреча двух родственных душ накануне исчезновения в вечности. Не пустая патетика, а глубоко искренняя просьба звучит в словах Дмитрия к Алеше перед исповедью «горячего сердца»: «Слушай: если два существа вдруг отрываются от всего земного и летят в необычайное, или по крайней мере один из них, и пред тем, улетаая или погибая, приходит к другому и говорит: сделай мне то и то, такое, о чем никогда никого не просят, но о чем можно просить лишь на смертном одре, - то неужели же тот не исполнит... если друг, если брат?»<sup>313</sup>. Смотрите, например, следующее высказывание М.М. Бахтина по поводу особой функции «второго» в исповедальном диалоге: «Этот другой человек – “незнакомец, человек, которого никогда не узнаете”, выполняет свои функции

<sup>309</sup> Там же. С. 225.

<sup>310</sup> Там же.

<sup>311</sup> Там же. С. 185.

<sup>312</sup> «Только в форме исповедального самовысказывания, - писал ученый, - может быть, по Достоевскому, дано последнее слово о человеке. Действительно адекватное ему» (Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963. С. 83).

<sup>313</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т.14. С. 97.

в диалоге вне сюжета и вне своей сюжетной определенности, как “чистый человек в человеке”, представитель “всех других” для “я”. Вследствие такой постановки “другого” общение принимает особый характер и становится по ту сторону всех реальных и конкретных социальных форм»<sup>314</sup>.

Пробуждение сознания вины глубоко индивидуально, и потому характер исповеди зависит в первую очередь от нравственно-психологических особенностей исповедующейся личности. Однако, несмотря на все многообразие человеческих переживаний, существует, по убеждению Достоевского, общий закон, определяющий взаимоотношения людей, сблизившихся в момент исповеди. Особенно важно здесь то, что сама форма исповедального диалога возводилась Достоевским к христианской традиции покаяния грешника перед святым и праведным, который в зависимости от степени вины либо приговаривал виновного к публичному покаянию перед народом, либо отпускал ему грехи, принимая их на себя<sup>315</sup>. Горячий сторонник подобной исповеди в «Братьях Карамазовых» - старец Зосима, в духовный опыт которого его преемник Алеша привносит новое содержание, соответствующее тревожному времени всеобщего обособления. В своей предсмертной беседе Зосима предлагает ученикам в своем роде «классический» образец поведения в этой сложной ситуации. И все отступления от него, вольно или невольно сделанные Алешей, лишь подтверждают верность основному тезису: «...возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской... чуть только сделаешь себя за все и за всех ответчиком искренно, то тотчас же увидишь, что оно так и есть на самом деле и что ты-то и есть за всех и вся виноват»<sup>316</sup>. Подобная этическая позиция восходит к традициям раннехристианской культуры, и проникновение ее в поэтику Достоевского не только не случайно, но, наоборот, продиктовано особенностями мировосприятия самого писателя. Интересно в этом плане вспомнить замечание С.С. Аверинцева по поводу поэмы Романа Сладкопепца, известнейшего поэта ранневизантийской эпохи: «Отметим далеко не простое соотношение между словами и рефреном: проклиная Искарюта в основном тексте, автор (Роман Сладкопепец. - О.С.) отнюдь не молится за него в рефрене, что и было бы немислимо, - но, молясь за себя или, что то же, за всех предстоящих во храме (“милостив буди к нам”), он воспринимает Иудин грех как свой собственный, не отделяя себя от евангельского предателя в его виновности и ощущая развертывающуюся перед Иудой адскую бездну как заслуженную угрозу для себя самого»<sup>317</sup>.

Исповедь преступника требует от «второго» не только высокой моральной чистоты и способности к участию и состраданию, но прежде всего ответного чувства разделения вины с согрешившим человеком, без которого, по мысли автора «Братьев Карамазовых», невозможно нравственное возрождение грешника. Характерен в этом плане эпизод с «таинственным посетителем». Выслушивая его исповедь, Зосима приговаривает его к публичному покаянию, и это вмешательство в чужую судьбу требует и от него самого готовности пережить испытания, которые выпали на долю убийцы. Разделивший вину в момент сопереживания становится на место виновного и, являясь как бы соучастником совершенного им преступления, вынужден одновременно подняться до морального суда над ним, выступая как обвиняющая совесть преступника. Принцип «всякий человек за всех и вся виноват» основан именно на таком типе отношений между людьми, и нравственно-философское содержание последнего романа Достоевского, в сущности, является доказательством этого тезиса. По Достоевскому, каждый из людей привносит частицу зла в мир и тем самым безусловно виновен в отдалении мировой гармонии. Беда людей в том и состоит, что, отдаваясь своим страстям, они лишают себя счастья. «...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», - утверждает брат старца Зосимы<sup>318</sup>. Этим и объясняется сложность в определении вины человека. На свете нет невинных, т.е. не принимавших участия в увеличении зла, а потому каждый человек лично виновен в чужих грехах и в проступке отдельного человека. На соблюдении этой заповеди настаивает старец Зосима, завещая людям беречь и любить друг друга: «...каждый единый из нас виновен за всех и за вся на земле несомненно, не только по общей мировой вине, а единолично каждый за всех людей и за всякого человека на сей земле»<sup>319</sup>. Вследствие этой общности в грехе и в покаянии человек, знающий о преступлении своего ближнего, должен отвечать за него как за свое собственное, поскольку сам прямым или косвенным образом причастен к распространению зла в мире. Мысль о взаимосвязи всех со всеми в едином потоке бытия очень близка мировосприятию «позднего» Толстого<sup>320</sup>. Никто из людей, по убеждению писателя, не вправе по своему своему волю разрывать эту живую связь, а если это все же происходит, люди начинают испытывать страдания. «Мучительность страдания, - писал Толстой в трактате «О жизни», - это только та боль, которую испытывают люди при попытках разрывания той цепи любви к предкам, потомкам, к современникам, которая соединяет жизнь человеческую с жизнью мира»<sup>321</sup>. Каждый человек в поступках своих должен исходить из ощущения этого живого единства, иначе он рискует поплатиться за непонимание основного закона жизни. В сущности, трагическая вина человека Достоевского, приводящая его к страданиям и болезни и, наконец,

<sup>314</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Ф.М. Достоевского. С. 356.

<sup>315</sup> См. об этом: Ветловская В.Е. Поэтика романа «Братья Карамазовы». Л., 1977. С. 96 - 97, 180.

<sup>316</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 290.

<sup>317</sup> Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 216.

<sup>318</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т.14. С. 262.

<sup>319</sup> Там же. С. 149.

<sup>320</sup> Особый интерес и сочувствие Толстого вызвали в «Братьях Карамазовых» поучения старца Зосимы. См. об этом: Покровская И.А. Материалы о Достоевском в архиве Л.Н. Толстого // Яснополянский сборник. Тула, 1974. С. 85 - 88.

<sup>321</sup> Толстой Л.Н. О жизни // Полн. собр. соч.: В 90 т. М., 1928 - 1958. Т. 26. С. 430.

мучительной самоказни в момент исповеди, только в том и состоит, что он слепо следует голосу своих эгоистических страстей, нарушая тем самым духовно-нравственное равновесие мира, которое и есть основа всеобщей гармонии и сама гармония. Так, Дмитрий Карамазов виновен в том, что поддался духовному «безудержу» и фатуму страсти, Иван - честолюбивому желанию пересоздать человечество «по новому штату», Алеша - слишком личной любви к Зосиме, Грушенька - капризному желанию испытать могущество своего женского обаяния, Катерина Ивановна - озлоблению гордости и т.д. Все это делает карамазовскую трагедию неизбежной и в то же время лишает людей морального права перекладывать ответственность за всеобщее своеволие на какого-либо отдельного человека, хотя бы и самого грешного из всех.

Но вернемся к эпизоду с «таинственным посетителем». Горячее желание Зосимы разделить с убийцей его страдания («...сам бы разделил его участь, лишь бы облегчить его»<sup>322</sup>) вызывает в последнем ненависть к сострадающему как соучастнику преступления, обвиняющему судью и карающей совести. Для преступника непременным сознанием, что кто-то другой знает всю его душу, так же как и совершенное им злодеяние, и потому вправе требовать от него публичного покаяния перед людьми. «Возненавидел я тебя, будто ты всему причиной и всему виноват», - признается «таинственный посетитель» Зосиме и так объясняет мотивы своей ненависти: «Как я стану глядеть на него, если не донесу на себя?»; «...он единый связал меня, и судия мой, не могу уже отказаться от завтрашней казни моей, ибо он все знает»<sup>323</sup>. Именно духовные последствия признания вины становятся, по Достоевскому, самым тяжелым и страшным моментом в жизни человека, переживающего ощущение вины как величайшее наказание, посланное ему Богом, законы Которого он погрешил. И это наказание тем более справедливо, что ни в коей мере не является возмездием за грехи, уничтожающим человека, но наоборот, искуплением их, необходимым испытанием перед будущим возвращением к людям и возрождением к новой жизни. По Достоевскому, человек снимет с себя бремя вины, когда раскается публично, принимая ненависть и презрение людей как неизбежную расплату за обособление от них в своевольной гордыне преступления. О сложности психологического состояния человека, побуждающего его признать свою вину, размышлял Лев Толстой, предполагая ввести в «Воскресение» сцену публичного покаяния Нехлюдова во время суда над Катюшей<sup>324</sup>. Но то, что у Толстого осталось делом личной совести героя, у Достоевского происходит как событие всечеловеческого значения, и акт покаяния грешника перед людьми, столь значимый в поэтике писателя, одновременно становится и его нравственным подвигом во имя этих людей, их будущей счастливой общей жизни. Переживая неизбежные в эту минуту унижение, стыд и оскорбления, человек тем самым утверждает столь необходимый всем остальным людям пример истинно христианского поведения, высшая цель которого, по убеждению Достоевского, состоит в преодолении себя, т.е. обособленности и эгоизма своего индивидуально-личностного мировосприятия (см., например, слова «таинственного посетителя» о периоде человеческого «уединения», предвещающем наступление Царствия Небесного и соединения со «всеми» в едином чувстве виновности: «...всякий-то теперь стремится отделить свое лицо наиболее, хочет испытать в себе самом полноту жизни, а между тем выходит из всех его усилий вместо полноты жизни лишь полное самоубийство, ибо вместо полноты определения существа своего впадают в совершенное уединение»<sup>325</sup>). Не случайно, приговаривая «таинственного посетителя» к покаянию, Зосима видит в этом необходимом для страдальца нравственном очищении своего рода подвиг самопожертвования: «Поймут все подвиг ваш... не сейчас, так потом поймут, ибо правде послужили, высшей правде, неземной...»<sup>326</sup>. А Дмитрий Карамазов, исповедуясь перед Алешей накануне суда, сам приговаривает себя к подвижническому труду на каторге, убежденный, что страдания вследствие несправедливого обвинения есть единственный путь преодоления «карамазовщины» и воспитания в себе подлинной, глубокой человечности.

Однако следует заметить, что готовность перенести позор публичного покаяния перед людьми, как правило, сопровождается у героев Достоевского вспышкой ненависти и презрения к ним. Человек как бы заранее занимает оборонительную позицию по отношению к тем самым людям, перед которыми намеревался каяться, убеждая себя, что все они так же преступны, как и он, а главное - исполнены лжи и лицемерия и потому недостойны такого подвига. Этот «вызов от виноватого к судье» (слова Тихона Ставрогину по поводу «слога» его исповеди<sup>327</sup>), когда виновный как бы становится на место своего морального судьи, чтобы узнать, вправе ли тот подвергать его наказанию, присутствует почти во всех исповедальных диалогах романов Достоевского. Исследуя глубины «подпольной» психики, писатель понимал, что искренность самообвинения как нравственного порыва противостоит у такого человека одному из самых сильных его стремлений - потребности утверждения своего «Я» в обособлении от всех людей, неспособных восстать против несправедливого мира, не видящих различия между добром и злом, а значит и не имеющих права судить и наказывать. О положении такого человека в мире «всех», равнодушном и беспощадном, и намеревался сказать Достоевский в предполагаемом предисловии к «Подроску»: «Только я один вывел трагизм подполья, состоящий в страдании, в самоказни, в сознании лучшего и в невозможности достичь его и, главное, в ярком убеждении этих

<sup>322</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 280.

<sup>323</sup> Ср. со следующей записью в черновых материалах к роману: «Это совесть моя будет смотреть на меня (убить приходил)» (Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 15. С. 246).

<sup>324</sup> См.: Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т.3. С. 69 - 70.

<sup>325</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 275.

<sup>326</sup> Там же. С. 280.

<sup>327</sup> Достоевский Ф.М. Бесы // Полн. собр. соч. Т. 11. С. 24. (Глава «У Тихона»).

несчастных, что и все таковы, а стало быть, не стоит и исправляться! Что может поддержать исправляющихся? Награда, вера? Награды – не от кого, веры – не в кого! Еще один шаг отсюда, и вот крайний разврат, преступление (убийство)»<sup>328</sup>.

Но всякое раскаяние обращено к людям, и именно в раскаянии «гордый человек» испытывается «на прочность». Проверая искренность и чистоту своего порыва, он часто оказывается бессильным подавить в себе ненависть к людям, дерзнувшим вынести ему моральный приговор, стать ниже тех, ради которых он страдает и которых в то же время презирает. Особенно характерны в этом плане переживания Ивана Карамазова накануне суда над Дмитрием. Иван, лелея в душе возможность «рыцарского поступка» на суде (т.е. покаяния и самообвинения, как ему язвительно намекает черт), оказывается неспособным к нему именно потому, что не в силах вынести последующие за ним ненависть и глумление «толпы», которым он противопоставляет, в свою очередь, озлобление мучимого угрызениями совести преступника: «...завтра я пойду, стану перед ними и плюну им всем в глаза»<sup>329</sup>.

Человек же, вынесший такое страшное испытание (характерна в этом плане дуэльная история старца Зосимы) и сумевший победить в себе все себялюбивое, узколичное, обретает единственно верный путь к общему благу. Соединение с людьми в чувстве виновности посредством публичного покаяния перед ними есть, по Достоевскому, не только самое гуманное наказание, но и лучшее средство разрешения всех социальных и нравственных конфликтов. «...Должен человек вдруг пример показать и вывести душу из уединения на подвиг братолюбивого общения, - проповедует «таинственный посетитель», - хотя бы даже и в чине юродивого. Это чтобы не умирала великая мысль...»<sup>330</sup>. И потому поведение человека в момент исповеди, являясь своего рода психологической подготовкой к перенесению такого наказания, определяет, способен ли он вообще сознавать себя наказанным. Особенно характерно в этом плане различие между двумя братьями - Дмитрием и Иваном Карамазовыми, так по-разному реагирующими на участие и сострадание Алеши. Если полное доверие Мити, его предельная откровенность перед братом («Ты выслушаешь, ты рассудишь, и ты простишь... А мне того и надо, чтоб меня кто-нибудь высший простил»<sup>331</sup>) по сути есть один из симптомов возрождения души, стремящейся изжить ужас и позор карамазовщины, то Иван, наоборот, не желает допустить в свой внутренний мир Алешу, именно тогда, когда он наиболее нуждается в нем. Для Ивана «второй» даже более необходим, чем для Дмитрия: произнося приговор мирозданию, он тем не менее заблуждается относительно самого себя. И причина его нравственных мук в том и состоит, что герой не может постичь степень своей виновности в происшедшей «катастрофе». Обособив себя от людей и не имея возможности проанализировать свои поступки перед лицом «второго», Иван начинает мучительно колебаться между самооправданием и самообвинением. Психологическое состояние брата понятно Алеше, убежденному, что Ивану не следует ступать на опасный для него путь самообвинения, который может привести его к нарушению нравственного равновесия и духовному краху. «...Иван, ты сам себе несколько раз говорил, что убийца ты, – обращается к нему Алеша. – <...> Ты говорил это себе много раз, когда оставался один в эти страшные два месяца/ <...> Ты обвинял себя... Но убил не ты, ты ошибаешься, не ты убийца... И это Бог положил мне на душу тебе это сказать, хотя бы ты с сего часа навсегда возненавидел меня...»<sup>332</sup>.

Но не менее страшен для героя и путь самооправдания. Испытывая огромную потребность в реальном собеседнике и не имея возможности удовлетворить ее, сознание Ивана начинает создавать воображаемого участника исповедального диалога. Так появляется черт – загадочный двойник и бунтующая совесть героя, таинственный свидетель убийства Федора Павловича и нравственный обвинитель Ивана. Разоблачая этическую позицию героя, черт толкает его к моральному нигилизму («Для Бога не существует закона!»<sup>333</sup>), закономерным следствием которого должно стать претворение в жизнь принципа «все дозволено». Иван одинок и беспомощен перед страшными вопросами своего двойника («...я не могу выносить таких вопросов. Кто смеет мне задавать такие вопросы!»<sup>334</sup>), и эта необходимость признать свою вину при отсутствии участия и сострадания приводит героя Достоевского к разложению сознания, моральному и психологическому «двоению». Болея чужими страданиями, творец Великого инквизитора считает, что имеет *право* переступить через свои нравственные муки («Зачем же я мучаюсь? По привычке. По всемирной человеческой привычке за семь тысяч лет. Так отвыкнем и будем боги»<sup>335</sup>), оставаясь равнодушным к суждению людей («Мнение ваше презираю, ужас ваш презираю») и не понимая, что оно-то и есть для него самое страшное наказание. И хотя человеческое в герое Достоевского в конце концов одолевает «сверхчеловеческое» (Ивану, презирающему людей, далеко не безразлично, что думают о нем Алеша, Катерина Ивановна, Лиза и другие герои карамазовской трагедии), он держится за выстраданное им жизненное кредо до конца, оставаясь самим собой даже во время вынужденного покаяния на суде, столь чуждого его натуре. Для Ивана невозможен порыв духовного очищения, так близкий

<sup>328</sup> Достоевский Ф.М. Подросток. Рукописные редакции // Полн. собр. соч. Т. 16. С. 329.

<sup>329</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 15. С. 88.

<sup>330</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 276.

<sup>331</sup> Там же. С. 97.

<sup>332</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 15. С. 40.

<sup>333</sup> Там же. С. 84.

<sup>334</sup> Там же. С. 88.

<sup>335</sup> Там же. С. 87.

Дмитрию (знаменательно, что Иван понимает, но не приемлет «гимн» брата<sup>336</sup>), на глазах равнодушной и жадной до скандала «толпы». Но, несмотря на то, что герой отвергает то единственное, что могло бы его спасти, Достоевский провидит возможность возрождения и выздоровления больного сознания Ивана Карамазова<sup>337</sup>, указывая, однако, что безысходность страданий Ивана может стать причиной его нравственной и физической гибели.

Убежденный, что наказание человека человеком должно существовать вне сложившейся в государстве системы социально-правовых отношений, Достоевский надеялся, что общество предоставит виновному и преступному возможность возрождения и исправления на основе христианских заповедей. Принцип «каждый за всех и вся виноват» должен, по мнению Достоевского, восторжествовать в русском суде, который впоследствии станет истинно гуманным и справедливым, т.е. всемерно способствующим восстановлению личности, пережившей состояние нравственного хаоса и обособления. И хотя «беспорядок» настоящего исключал возможность приближения к желанному идеалу, Достоевский верил, что прообразом его является как раз исповедь.

*Этика самосовершенствования:  
Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский,  
Вл. Соловьев*

Решительно нельзя понять, почему на Руси  
люди будут только самосовершенствоваться?

*Г. Успенский*

И действительно, в характере этого вопроса, столь проницательно поставленного одним из значительнейших людей прошлого столетия, есть нечто необычайно современное, более того, непосредственным образом отвечающее на многие наши насущные жизненные вопросы. К примеру, не вправе ли мы, наконец, задуматься над поистине парадоксальным обстоятельством русской действительности, всякий раз вызывавшим живейшее удивление основательных западных теоретиков: в самые крутые, кризисные моменты своей исторической судьбы русская мысль роковым образом утрачивает чувство реальности и лихорадочно питается абстракциями. Вместо трезвого анализа жизненных оснований она в силу какой-то труднодостижимой духовной магии начинает вновь отчуждаться от них и искать спасения не в преобразовании действительности как таковой (что казалось бы проще и социально полезнее?), а в *преобразовании сознания* человека, саму эту действительность преобразующего, вплоть до крайних пределов мировоззренческого мистицизма. Ведь не предлагали ли нам в самом недавнем прошлом тотальное изменение сознания у всех и каждого как единственный социально-продуктивный рецепт спасения общества?! Как показала жизнь, ожидаемого спасения почему-то не произошло (наоборот, дела ухудшались уже неотвратимо), однако идея переработки сознания вовсе не ушла из идеологического арсенала, хотя и приметно изменила свою ценностную окраску. То есть опять-таки, для того чтобы достичь успехов в преобразовании реальности, надо переделывать человеческое сознание как не соответствующее ей, но переделывать уже в соответствии с требованиями самой этой реальности, в прямой зависимости от тех насущных жизненных очевидностей, которые составляют первооснову человеческого бытия. Этим, по сути дела, и обосновывается столь чуждая русскому мирозерцанию апелляция к здравому смыслу, прагматическому мышлению, утилитарному житейскому практицизму и пр., и пр. Словом, от радикальной для русского человека необходимости самосовершенствоваться мы и по сию пору не отказались, и спор идет лишь о том, как оно должно осуществляться на деле и *какие* мировоззренческие ориентиры опять-таки должны его направлять, т.е. *во имя чего должен человек самосовершенствоваться?* И как выглядит практически эта переплавка сознания и что за процессы происходят в этой реторте? Как мы сейчас видим,

<sup>336</sup> «Понимает про гимн и Иван, ух понимает, только на это не отвечает, молчит. Гимну не верит», - говорит Митя Алеше накануне суда (Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 15. С. 35). Свое отношение к нравственному состоянию брата Иван высказывает и на суде: «Ну, освободите же изверга... он гимн запел, это потому, что ему легко!» (Там же. С. 117). Это обострение ненависти к брату объясняется прежде всего тем, что «слабый» Митя на деле оказался сильнее его, Ивана, и в грехе, и в покаянии. И хотя Иван ошибочно приписывает Дмитрию убийство отца, сам он страдает от мысли о превосходстве брата над ним самим, ведь факт убийства еще раз подтверждает, что Митя совершил то, на что Иван неспособен (См.: Там же. С. 56).

<sup>337</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 15. С. 89.

несмотря на явный поворот современной манеры мышления к рациональным западным традициям, вопросы продолжают оставаться на удивление «русскими» и даже почти ничего не потерявшими в роковой национальной своей специфике.

Итак, мы снова вынуждены самосовершенствоваться для того, чтобы научиться жить более осмысленной, более человеческой жизнью. Но где же взять урок самосовершенствования? Мировая культура? Но там прямых ответов не получишь, а если и получишь, то они по большей части отвечают на вопрос «что есть совершенствование?» и, по существу, ничего не говорят о том, *как* же следует совершенствоваться, т.е. на удивление скупы по части практических рекомендаций. Тем не менее, несмотря на самый романтический отрыв от действительности, нашему национальному самосознанию свойственна и известная реалистичность, тяготение к следованию устойчивым мировоззренческим традициям, проще говоря, опора на авторитеты. А так как в кризисные периоды истории авторитеты как нельзя кстати, то нет ничего удивительного в том, что мы вновь обращаемся сейчас к столпам русской нравственной философии: Л.Н. Толстому, Ф.М. Достоевскому и Вл. Соловьеву с тем, чтобы у них и получить ответ на извечный русский вопрос о практических основах самосовершенствования и его внутренних побудительных стимулах.

На мой взгляд, никакого духовного конфуза здесь вовсе и нет (и действительно, раз необходимость самосовершенствования в той или другой форме «запрограммирована» самим характером русской жизни, то ее и стоит принять за *данность* и уже не бунтовать попусту), другое дело, что мы вынуждены считаться с религиозной окрашенностью этических исканий великих соотечественников, обостренным христианским характером их размышлений о самосовершенствовании человека. Попутно отметив эту особенность, мы не можем упускать из виду и то, что самое христианство (в особенности же духовную сущность Христа) они были склонны трактовать по-разному, нередко вступая в непримиримые противоречия друг с другом. Поэтому их воззрения и следует представить в форме диалога, хотя и не сумевшего реализоваться на деле, но тем не менее всегда существовавшего как несомненный факт духовной жизни России.

Допустим, однако, такую фантастичность. К примеру, попытаемся вообразить, что наши герои все же собрались вместе. (Например, Ф.М. Достоевский преодолел свое внутреннее смущение и попросил Н. Страхова представить его Л.Н. Толстому, и Толстой, не любивший никаких демонстративных акций, поборол свою аристократическую неприязнь к публичному изложению своего духовного кредо, а Вл. Соловьев, принимаемый и тем и другим, не только не уклонился бы от участия в такой беседе, но был с вниманием и доверительностью выслушан обоими, несмотря на свой сравнительно молодой возраст и некоторую неустойчивость позиций.) Разумеется, автор вполне отдает себе отчет в том, что организация такой беседы (даже в рамках сугубой предположительности) – дело чересчур рискованное и может вызвать законное недоверие у читателей. Но почему бы не предположить, что идеи вовсе не умирают, более того, имеют собственную жизнь, например в культуре, и в этой смысловой вселенной постоянно питают и обогащают друг друга (ведь писал же Достоевский, что «идеи летают в воздухе, но непременно по законам. Идеи живут и распространяются по законам, слишком трудно для нас уловимым; идеи заразительны»<sup>338</sup>), а раз так, то, следовательно, в этом фантастическом диалоге нет ничего уж слишком необычного и исключительного.

Правда, мы ни в коей мере не должны забывать, что и в таком «чистом» духовном самобытии идеи продолжают оставаться авторскими, т.е. выступают во всей полноте своих психологических характеристик. Так, фактически через них мы соприкасаемся с духовным складом их творцов, их субъективными пристрастиями и умонастроениями. При этом у Толстого нельзя не заметить явно выраженную наклонность к моралистической манере мышления, с ее подчеркнутым догматизмом, вкусом к составлению правил и катехизисов, жестким педантизмом и нетерпимостью; у Достоевского – какую-то мучительную погруженность в духовную сложность человека, притяжение к крайним безднам его мироощущения и почти безжалостное обнажение их, а у Вл. Соловьева – самую странную смесь блестящего (почти схематического!) философского рационализма с мистической озаренностью, провидением космологической природы духовной жизни. Все эти фантастические смешения время от времени возникают в фантастическом разговоре, и автор заранее просит читателей не смущаться столь странными парадоксами. Мало ли что бывает, так сказать, «в области идеи»...

Итак, представим себе, что мы находимся за портьерой гостиной, где проходит беседа. Входить внутрь не нужно (да мы и не приглашены непосредственно), однако все происходящее так интересно, что приходится забыть о приличиях и прислушаться. Чего не сделаешь из любопытства и жажды познания... Кстати, вот разговор свернул на судьбу России. Тема актуальнейшая.

**Толстой.** Нет, позвольте! Можно сколько угодно мрачно смотреть на действительность, но, кажется, решительно недопустимо отрицать, что в России многое свидетельствует о наступлении новой эпохи. Повсеместно, в самых различных слоях общества укореняется понимание антихристианской сущности нашей жизни. Люди отказываются от винопития (вот мне сообщают: эти общества трезвости везде учреждаются), от воинской повинности, не желают быть присяжными, а уж о смертной казни и не говорю. Вот Владимир Сергеевич может свидетельствовать – палачи (т.е. отпетые-то люди) за большое вознаграждение свою службу не хотят исполнять. Я уж о духоборах-сектантах и не упоминаю специально, эти люди редкой высоты духа, но согласитесь, что когда каждый обычный одурманенный всем нашим существованием человек (тот же палач, например) начинает от своей плотской выгоды отказываться, перестает за смысл жизни ее почитать, тут поневоле задумаешься, о Провидении Божьем вспоминать начнешь. Нет я решительно уверен, что именно в

теперешней России со всеми ее пороками ростки Царства Божия начинают прорастать, а может на нашей жизни еще и плоды созреть начнут. Как там в Евангелии сказано? «От смоковницы возьмите подобие, когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то... близко лето... при дверях».

**Достоевский** (с сомнением). Это Россия-то смоковница? Смелое сравнение и остроумия не лишенное. А если этот-то, евангельский-то, образ в обратную сторону повернуть? Ведь и Христос пророчествовал не только о плодоносном древе, так сказать, весну жизни предрекаящем, но и о мертвом, неплодном, гордыней своей упоенном. Что если Россия, как та смоковница, вдруг плоды перестанет приносить как раз тогда, когда весь мир их от нее ожидать станет? Да и кто может поручиться в том, что именно Россию ждет ну хотя бы в нынешнем-то еще столетии? И хоть сердце мое не меньше Вашего упоает на великую христианскую миссию России, всепримиряющее историческое ее значение я однозначно пророчествовать не решусь, да и Вам не советую. Слишком много неизреченных еще тайн в русском характере заключается! И как он еще себя покажет, одному Богу и ведомо.

**Соловьев**. А я так отчасти согласен с пророческими настроениями дорогого Льва Николаевича. Во многом я и сам держусь той же линии, однако эсхатология-то у меня чересчур двойственная выходит, и даже сам подчас не знаешь, какой из двух концов наиболее реален и, так сказать, духовной сущности России отвечает. Да и если позволительно на священные тексты опереться, так там, в особенности у Иоанна-то Богослова, ничего однозначно обнадеживающего впрямую и не предсказано. Там на исключительную разумность человека как-то мало надеются, а потому прямо предрекают, что в известные времена появится «конь бледный» и на нем всадник, которому имя «смерть», и что, несмотря на все последующие ужасающие бедствия, люди окажутся на удивление тверды в своем злонравии и не раскаются до конца... вплоть до явления Антихриста.

**Толстой** (снисходительно). Ну, право же, я никакой здесь двойственности исключительной не наблюдаю. По-моему, Вы в какое-то абсолютное торжество зла уверовали и в этом зле все будущее России потопили. Что же меня касается, то я решительно не понимаю людей, которые из зла какую-то мировую неразрешимую тайну делают! По-моему, зла как такового и нет вовсе, а есть лишь неведомая нам воля Бога, которая посредством разного рода субъективных затруднений, тех же страданий, например, и осуществляется наилучшим образом. Т.е. то, что мы злом считаем, есть наше же собственное неразумие, наше незнание истинной жизни. А если правильно взглянуть да изменить угол зрения, на поверку окажется, что-то, что мы за зло считаем, есть сплошь и рядом добро и другим по воле Божьей и быть не может...

**Достоевский**. Виноват, а как же Вы Антихриста трактуете? Уж он-то зло несомненное или и в этом приходится сомневаться? Так все ужасы человеческой истории что-то слишком легкообъяснимыми становятся, а сам человек таким благоразумным, как будто он въявь райского состояния достиг и ни в каком улучшении не нуждается! Всем заранее выведенным о нем правилам соответствует! Как хотите, а самая действительная жизнь этому уж чересчур явно противоречит.

**Соловьев** (сдержанно). Мне кажется, мы несколько от темы уклонились. Я хотел лишь сказать, что, вполне разделяя точку зрения графа о грядущем утверждении Царства Божия в России – (правда, само это Царство я все-таки в более определенном виде представляю – как деятельную организацию Добра, совершенную теократию, если угодно), – я все же в слишком благолепное и благодетельное его утверждение как-то с трудом верю, и чем дальше, тем более... Тут я невольно на позицию дорогого Федора Михайловича перехожу и все основательней на ней удерживаюсь. Вы согласитесь, я думаю, что, несмотря на все добродетельные пожелания, которые испокон веков человеку делались, человеческая натура в зле удивительно стойкой оказывается, и пожалуй, дело идет к тому, что со временем даже потребности в абсолютно добродетельном человеке не будут ощущаться... Разве что особым научным путем идеальные экземпляры выведут и будут предъявлять народу в виде образцов совершенства... При растущем прогрессе науки к этому все и идет, тем кончат.

**Достоевский** (с любопытством). Вы в самом деле так думаете? Мрачная посылка, хотя при теперешнем образе мысли вполне натуральная. При всеобщей-то аберрации понятий, которая в нынешнее модное время за последнее слово культуры почитается, как-то само собой полное недоверие к живой жизни утвердилось. Скоро до того дойдут, что и людьми-то быть в естественном своем виде (т.е. человеческом-то, непридуманном виде!) сочтут за ретроградность. Придумают не от живых отцов рождаться, а от какой-нибудь мертвой идеи, да мертворожденность-то свою за высшее достижение цивилизации выдадут! И такие между собой и живой жизнью баррикады возведут, что совсем от жизни откажутся – сложно, дескать, очень, приключений, неожиданностей много бывает, ко всему не подготовишься, на все случайности не запасешься, искусственную, ретортную жизнь изобретут, где все расписано будет, где без самой утонченной логистики шагу нельзя ступить... А живая-то жизнь сама по себе развиваться станет и еще как за себя постоит! Сколько сюрпризов выставит! Я, однако же, о другом хотел Вас спросить. Что же, может статься, что в недалеком будущем люди и от Христа откажутся? От вековечного-то образа совершенства, который по великой милости Божьей был им явлен, чтобы они в блужданиях своих слишком с пути не сбивались и в своеволии своем далеко не заходили?

**Соловьев**. Ну, за это особенно беспокоиться не приходится. Образ Христа как тот алмаз нерукотворный вечно и неизменно миру сиять будет и сердца к себе привлекать, беда лишь в том, что среди его ревностных поклонников слишком многие им в своих интересах пользоваться начнут... И такие ревнители Христа объявятся, что, пожалуй, ничем не лучше Иуды-предателя будут! И все из самых лучших человеколюбивых побуждений производить начнут! Припишут Христу то, что Он вовсе не говорил, то есть так евангельские-то заповеди перетолкуют, что концов с концами не соберешь, в самом себе сомневаться станешь, в греховное уныние поневоле впадешь. Повсеместно свет Истины меркнуть начнет. О, разумеется, найдутся и те, кто не



совратится и чист останется – скажем, эта вековая соль земли и краса человечества – апостолы, пророки, словом, провиденциальные люди, о которых в священных книгах написано, – а что же остальные? Вот что меня тревожит! Ведь им имя легион, а кто их спасет? Кто им в Антихристовы-то времена истинную дорогу покажет? Кто добро от зла отличать научит, потому что ведь все общепринятые критерии утрачиваться начнут, фиктивными окажутся?

**Толстой** (с заметным раздражением). Вот что Вас заботит! А если я Вам скажу, что никаких исключительных критериев добра и зла в мировой истории вовсе и не существовало, а если и выдвигались какие, то проверки временем не выдерживали, кроме одного-единственного, в ком высшее слово Христовой мудрости и заключается. И критерий этот – непотивление злу насилием, любовное смирение людей друг перед другом! И в этом «весь закон и все пророки», как у Христа сказано. И ничего иного, лучшего, для человеческой природы не придумано и придумать невозможно. Исполняй люди этот закон повсеместно, и разом вся злота жизни улетучится, на ничто сойдет... И прежде всего власть человека над человеком невозможна станет, ибо действительно что может быть нелепее таких понятий, как «властвующий христианин», «христианское государство»? Вот где аберрация-то, и другой такой даже и вообразить невозможно!

**Соловьев** (с иронией). Все это интересно чрезвычайно и как особый взгляд на предмет, несомненно, свое значение имеет. Однако, ведь и позволительно спросить в таком случае: какое отношение вышеозначенный закон имеет к природе человеческой, которую мы было обсуждать решились? Исправит ли он ее до райского состояния? И если уж исправит, то каким же жизненным манером это должно произойти? Благодать Господня на грешного человека с небес снизойдет или что иное совершится, более натуральное? И вот я что еще у Вас, граф, не уразумел: давеча Вы изволили говорить, что зла в природе как бы не существует, а действует лишь благая Божья Воля, которая каждому его меру определяет. Так ли я Вас понял? А сейчас Вы благоволите утверждать, что нельзя злу насилием противиться. Так насилие есть-таки зло или все тот же непостижимый для нас Господень промысел? Как хотите, а здесь противоречие явное.

**Толстой** (спокойно). Если и есть противоречие, то оно от непонимания человеком природы жизни и самого себя происходит. Мы как-то, по общему недомыслию своему, одну простую вещь не можем осознать: уж коль скоро мы на свет появились, так значит, в нашем существовании некто высший был заинтересован, а поскольку Он и попустительствовал нашему появлению, то, следовательно, Он и есть хозяин нашей жизни, а не мы сами, как мы в своем ничтожном самомнении посчитали. Что же отсюда следует? А то, что все свои жизненные усилия мы и должны направлять на уяснение того, что же хочет от нас это высшее Существо, нас в жизнь заславшее. Т.е., если я волю Бога исполняю в совершенстве, для меня зла как такового и не существует вовсе. А если какие затруднения и встречаются, так они по большей части либо от несовершенного исполнения Его воли происходят, либо есть способ нашего испытания, возвышения нашего духа, то есть опять-таки все то же добро. Что же касается насилия, то я и в нем, хоть убейте, никакого трансцендентного мистического зла не нахожу, да и Вам не советую. В действительности оно есть не более чем производное, своего рода следствие невыполнения людьми этого закона Бога. Уж коли бы они стремились Его волю соблюдать, так насилия бы и не было вовсе. А так, непотивление ему и есть в своем роде возвращение к Божьей подвластности – сознанию своей сыновности Богу, что в земном смысле Царством Божьим оборачивается. Ведь задумайтесь всерьез: если все люди откажутся насилению сопротивляться, так значит, намерения Бога (ну, относительно Страшного-то Суда и прочего) могут и измениться, даже весьма радикально, и, стало быть, спасется человечество, и никакой Антихрист тут ничего сделать не сможет!

**Достоевский** (с пафосом). Да, действительно убедительная программа получается. Только вот что меня тревожит: во-первых, как-то Вы уж слишком легко, граф, с Божьей волей обращаетесь. У Вас Бог точно как промышленник-стяжатель какой, а мы, люди, перед Ним как его покорные приказчики или, скажем так, подмастерья, весь жизненный долг которых только в том и состоит, как бы ненароком хозяина не прогнать и имущественной выгоды своей не потерять. Поневоле станешь голову в плечи втягивать и кончишь тем, что последней гордости лишишься, за ветошку себя почтешь, мелочным станешь, все выгоды свои и невыгоды перед Лицом Божьим примешься исчислять... Что до меня, так я думаю, что на такого радателя воли Божьей самому Богу скучно глядеть станет, а то и оставит Он его совсем... Иди, дескать, и не надоедай-ка мне с чрезмерными-то радениями... Знаете, как иной хозяин чересчур услужливого слугу выгоняет? Так и тут...

Нет, я думаю, что Богу другой сподвижник надобен. Да и не кажется ли Вам, что этой чрезмерной-то уверенностью в постижении высшей воли мы как-то слишком унижаем Провидение, может быть, с досады, что понять Его не в силах? Как хотите, а приписывать Богу свои понятия есть далеко не лучший способ с Ним обходиться. Даже как-то грустно становится, тоска какая-то нарастает... Впрочем, может, все это и от одной мнительности... Однако вот у меня второе возражение и, кажется, оно посерьезней первого будет. Я, как и почтеннейший Владимир Сергеевич, тоже как-то постичь не могу: это каким же, с позволения сказать, органом человек обучится Божью волю ощущать? И как он, к примеру, различать станет: это-де собственное своеволие мое, мой каприз, мое хотение, а потому я его исполнять не должен, а *это* есть высшее произволение и тут уж шабаш?! Я боюсь чрезвычайно, что в силу исключительной наклонности к большой широкости ощущений (Вот русское-то свойство! Вот где о судьбе России вспомнишь!), человек эти два волеизъявления путать начнет и собственное своекорыстие к замыслу высших сил относить станет, что уж во множестве раз и бывало... Ведь из этого может выйти скандал веселый! Нет, Вы как хотите, а меня так даже какая-то гражданская скорбь одолевает при такой постановке вопроса... Даже что-то смутное мерещиться начинает.

**Толстой**. Мне Ваши опасения понятны, но, по-моему, Вы им уж чересчур большое значение придаете.

Давно я заметил, что если люди истину в полноте принять не в силах, они за частности хвататься начинают, в деталях путаются и все сомневаются, сомневаются... Так действительно, не то что о Божьей воле забудешь, но и своей не обрешь и кончишь тем, что совсем к животному существованию скатишься...

Как волю Бога человек должен ощущать, спрашиваете Вы? Отвечу. Да разве не является, к примеру, бесценным свидетельством Его на нас действия то исключительное сознание полной своей обеспеченности, крепости, защищенности, приходящее к нам в крайних жизненных испытаниях? То есть тут, казалось бы, парадокс: все житейские скрепы рушатся, все кругом прахом идет, и вдруг ты осознаешь, что кроме Бога тебе надеяться не на кого и что нет ничего в мире прочнее, надежнее этой опоры. И сразу становится все так просто, весело, ясно, и силы неведь откуда прибывать начинают. Это проверено, это точно. Нет ни одного верующего человека, который бы через это не прошел. Вот Вам один аргумент.

Второе же доказательство единства моей воли с волей Пославшего меня в жизнь как раз в том и состоит, что я обособленность свою духовную преодолеваю. Ведь все мы в этом мире - закупоренные сосуды, и сообщения между нами, т.е. истинного человеческого любовного единения, вследствие крайнего животного эгоизма, людям присущего, достигнуть почти невозможно. И ничем извне это состояние преодолеть нельзя и никакими социальными мерами оно неразрешимо, и только лишь тогда, когда я в себе Бога чувствую, я по какому-то удивительному внутреннему закону своего ближнего понимать начинаю. Все его тягости, весь его внутренний мир, как свой собственный, вижу и знаю, что он - то же самое, что и я, т.е. такой же Сын Божий, страдающий и несчастный человек, а значит, единственное прямое Божье дело, на которое я тут способен, это - как можно меньше ему горестей причинять, добрее, любовнее с ним быть. Вот тут-то и осознаешь правоту евангельской формулы «Бог есть любовь» и веришь, что ничего выше этого людям постичь не дано.

Кажется, я на правильной дороге? Хорошо. Но есть и третий признак, который я уже для себя самого открыл. И это то, что при полном согласии с Богом, *увеличение* человеческой души происходит. Признаюсь, что мне это подтверждение много дороже двух остальных, поскольку оно-то и проверяет правильность моего выбора. Тут уж сомнений быть не может: по своей ли я воле живу или во мне Божья воля действует. Тут какой-то необратимый нравственный закон есть. Если поступок, род жизни, путь принижает и умаляет душу, это - не тот. Если чувствуешь, что делаешься духовнее, побеждаешь животное - то ты в воле Бога и сомневаться тут не приходится. Что же убедил я Вас или даже такая очевидность аргументов сейчас значения не имеет?

**Соловьев** (примирительно). Бог с Вами! И аргументов достаточно, и выражены они прекрасно, особенно последний. Я бы для себя его так представил. Если человек как-то на путь добра попадает, то он, говоря философским языком, в сфере безусловной необходимости оказывается. Тут как бы сама собою особая иерархия нравственных причин возникает. Если я, скажем так, идеей высшего добра предопределен, т.е. уже необратимый в этом смысле выбор совершил, то освобождаюсь ли я тем самым от власти низшей, аффективной своей природы, ну той, что Вы, досточтимый граф, животное называть изволите? Очевидно, что не только освобождаюсь в самом грубом, прямом эмпирическом смысле, но как бы весь жизненный склад ее изменяю... *пресуществляюсь* сам каким-то особым образом. Не это ли в Евангелии духовным рождением называют? Но оставим это пока... Я же вот что здесь для себя установил: как только человек осознает, что жизнь его теперь абсолютно обусловлена (т.е. что он под действие необратимого нравственного закона подпал, который сам за него *выбор* и сделал), так в его сознании колебаний, как правило, уже и не бывает. Как будто он точно знает, что где-то решение о нем уже принято и потому он не вправе иначе поступать. Не этим ли исключительная духовная стойкость людей добра объясняется? Я как-то, право, часто об этом думаю и признаюсь, что не могу без сотрясения душевного об этом типе людей говорить... Подлинно тайна Великого Божьего Промысла в этих *избранниках добра* скрывается! Но, однако же, вот какой у меня к Вам, дорогой граф, вопрос остается: а при помощи какого человеческого качества позволительно Божью волю в жизнь претворять, так, чтобы слишком уж разочаровываться в последствиях не приходилось? Я надеждой себя льщу, что Вы мне мою, может быть, излишнюю настойчивость простите, ибо предмет уж чересчур любопытный.

**Толстой**. Не извиняйтесь, пожалуйста. Скорее мне приличнее это сделать, поскольку в области метафизической Вы куда более компетентный человек. Да, воля Бога не в том, *что* делать (что делать, нам показывает жизнь), а именно в том, как делать. Но при помощи чего это *как* достигается?! Вот вопрос вопросов, и значительнее его во всей человеческой жизни нет! Как бы это ненароком с мысли не сбиться, случайным выражением предмет спора не затемнить? Вы мне позволите свою недавнюю дневниковую запись на эту тему огласить? По-моему, она наиболее существу дела отвечает.

**Достоевский и Соловьев**. Просим! Просим!

**Толстой**. Так вот (читает). «Каждый из нас - это свет; божественная сущность, любовь, сын Божий, заключенные в тело, в пределы, в цветной фонарь, который мы же разрисовали нашими страстями, привычками, так что все, что мы видим, мы видим только через этот фонарь. Подняться, чтобы видеть через него, нельзя; наверху такое же стекло, сквозь которое и Бога мы видим, сквозь нами же разрисованное стекло. Одно, что мы можем - это не смотреть сквозь стекло, а сосредоточиться в себе, сознать свой свет и разжигать его. И это одно спасение от обманов жизни, от страданий, соблазнов. И это радостно - и всегда возможно...»<sup>339</sup>.

**Достоевский**. Ну, это в прекрасной литературной форме выражено, а на деле все-таки неясным остается. Что такое этот мистический свет и откуда он светить изволит? Тут я, прошу прощения за дерзость, хочу натуральное человеческое слово услышать!

**Толстой** (наставительно). А свет этот и есть человеческий разум, истиной Христовой питаемый. То есть не тот, всем нам знакомый извращенный ложный разум, каковым мы с успехом в нашей земной жизни пользуемся и на удовлетворение своих бесчисленных похотей направляем, а подлинный, истинный разум каждого человеческого существа, которое в высшей духовной своей сосредоточенности постигает смысл своего появления на свет и в этом постижении волю Пославшего ощущает. Вот этот-то разум – я его для пущей ясности разумением называю – и есть единственное орудие духовного самосовершенствования человека, тот самый таинственный инструмент, с помощью которого Божья воля уловляется самым наилучшим образом. Я даже более того Вам скажу. Я глубочайшим образом уверен, что в совершенствовании человеком своего разума и состоит его основное предназначение на земле... В известном смысле от этого все в мире зависит. Тут какие-то вселенские, мировые связи действовать начинают... Ну задумайтесь: ведь если бы человек всерьез совершенствованием своего разума занялся, то все бы мировое бытие необходимо совершенствование претерпело. Ведь каков закон жизни органической? Бесконечное совершенствование во всем и всегда, без остановок и перерывов, без конца и без начала. Почему же разум человеческий из этого процесса выключен? Я чем дальше, тем больше верую, что и вся духовная жизнь такой же строгой причинности подвержена, как и материальная природа. А раз так, то почему бы не предположить, что внутренний мир человека каким-то таинственным образом самому ходу движения мироздания соответствует, бессмертным его законам, с неумолимой последовательностью действующим? Я нечто подобное у Лао-Тсе недавно вычитал. Для себя самого я это так определяю: «...самое короткое выражение смысла жизни такое: мир движется, совершенствуется, задача человека - участвовать в этом движении и подчиняться и содействовать ему»<sup>340</sup>.

**Достоевский** (с вызовом). Ну наконец, договорились до истины! Все в кучу смешали, да в смешении-то этом высший смысл отыскивать начали! Начавши с Христа, в китайскую казуистику въехали, да там и остались, назад благопристойным манером выбраться не сумели! Ах, Боже мой! До чего иной русский человек дойти способен, ежели он, к примеру, собственный ход мысли за перл создания почитать начнет, *возобожать* себя изволит! Поневоле к мировой скорби скатишься! К старцам съездить решишься, чтобы в приличной форме отчитали, от возмущения освободили. Ну, впрочем, это раздражение – мое дело субъективное, и я за него перед благородным собранием со всем смирением извиняюсь. Возразить же Вам по существу вот что хочу. Да откуда Вы взяли, что человек прежде всего свой разум совершенствовать должен? Ведь как угодно, а тот же разум только одну двадцатую нашей способности жить составляет, хоть всю натуру, то есть живое-то человеческое чувство жизни, по таблице исчислить стремится! Природу нашу разом обуздывать берется! Хо-ро-шо-с! Так позволительно спросить: это что же-то Вы с земным, реальным-то жизненным человеком эдакое особенное сделать предполагаете, чтобы он в такого бледного ангела обратился, у которого все сознание-то есть одна лишь логистика, одно бесконечное извлечение квадратного корня из жизни?

Как хотите, а эта идея какого-то особого исключительного разумного самоусовершенствования человека есть только умерщвление его личности и ничего более в себе не включает! Так и кажется, что сама «живая жизнь от вас улетела, остались одни формулы и. категории, а вы этому как будто и рады. Больше, дескать, спокойствия»<sup>341</sup>, ясности душевной... Нет, я за целостного человека стою, со всем-то его житейским неблагоприятием, и даже готов допущение сделать, что, вероятно, в неблагоприятии-то, т.е., в личной воле, самостоятельно направляемой, может быть, основной его смысл и заключается! Предположить можно даже, что человек преднамеренно так Богом и сотворен, чтобы не рабом этому миру быть (а разум-то, наука-то и есть рабское начало «мира сего», о чем даже в Евангелии писано... Помните, как апостолы безумия «Христа ради» требуют?), а отрицать его беспрерывно, и в отрицании-то этом бесконечном над ним подниматься? Ведь развитие же как-то должно совершаться, я Вас спрашиваю? То-то и оно... Ведь разум-то – это лишь плюс, «положительное», вечное благодарение, осанна, если угодно, а где же минус, где отрицательное? Между тем вся живая жизнь именно на минусе лепится, и уж если совершенствовать человека, так совершенствовать его всецело, совокупно, со всеми его плюсами и минусами, со всем его природным неблагоприятием!

И напоследок, вот на что я еще Вам, драгоценнейший граф, указать решусь. Мне давеча сообщали, что Вы против «восточного вопроса» выступать изволите, ну, вот против нашей освободительной борьбы за братьев-славян, к которой все искренние русские сердца сейчас устремились. Нельзя, дескать, насилием жизнь портить, и так уже она скверна донельзя, а вместо этого «прямо предлагаете перейти к мелочной работе внутреннего самосовершенствования...»<sup>342</sup>. Да где, я Вас спрашиваю, Вы нравственную потребность в совершенствовании возьмете в таком-то случае? Ведь долг-то самосовершенствования, т.е., непосредственное внутреннее стремление *самою жизнью* вырабатывается, практическим в ней участием (хотя бы той же защитой братьев-то славян), а не из одного «чистого разума» исходить намеревается, как Вы тут недавно настаивали... «Одно без другого не выйдет. Совершенствование человека, как и нации, есть цельная органическая работа»<sup>343</sup>. Тут и натура и разум согласуются, а если и разногласят в чем, так опять-таки натура верх берет... Ведь почему Фома-неверующий в явление Христа уверовал? Потому что *захотел* поверить, захотел до страсти, до мучения, даже при всем своем рассудочном-то составе так захотел немислимо, что хотение, глядишь, рассудок и одолело... «Господь и Бог мой!» возопил. Однако у меня и к Вам, почтеннейший Владимир Сергеевич, вопрос остается.

<sup>340</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 53. С. 193.

<sup>341</sup> Незданный Достоевский. С. 678.

<sup>342</sup> Незданный Достоевский. С. 563.

<sup>343</sup> Там же.

Мне как-то, может быть по некомпетентности моей, показалось, что у графа какое-то искажение христианства наблюдается... Все разум, разум и разум... Да помилуйте, что же Христос ничем от современного позитивиста не отличался? Те тоже все на разуме устроить намереваются... А где же Дух Божий, т.е. живое-то творческое вдохновение добра, обретается? Неужто и его отменили за ненадобностью? Подлинно, все мы нигилисты... Нет, я так, право, у графа какую-то ересь обнаруживаю, вот только названия ей не подберу никак, все в формулах сбиваюсь...

**Соловьев** (сдержанно). Право, Вы напрасно так беспокоитесь. Впрочем, я Вашу страстность понимаю и даже сам ей внутренне сочувствую, однако в иные рассудительные минуты совсем не худо в интересах дела на противную сторону встать, тем более ведь Вы сами недавно утверждали, что в жизни абсолютные плюсы и минусы крайне редко существуют... «Много странного и диковинного приходилось мне видеть, но двух предметов не встречал я в природе: достоверно-законченного праведника, достоверно-законченного злодея»<sup>344</sup>. Если Вы позволите мне объяснить мой взгляд на предмет, так я прямо скажу, что отчасти разделяю подход графа к самосовершенствованию человека, ну этот самый, столь оспариваемый Вами, путь разумного его самообуздания... Является ли он однозначно и последовательно христианским? По всей вероятности нет, ибо и в древней великой философии, у того же Платона, скажем, уже основы его формируются, другое дело, что в христианстве он до мыслимых пределов совершенства доведен, зиждительной основой мира оказывается... Так я прямо к делу перехожу. Вы, кажется, отрицаете то, что в самосовершенствовании человек самого себя себе же и подчинять обязан? Так ли я Вас понимаю? То есть по-вашему выходит, что дело самосовершенствования должно происходить как-то само собой, естественно, органично, на одном лишь жизненном процессе (Вы его метафорически «живой жизнью» называть изволите), без какого-либо волевого принуждения человеком самого себя, по одному лишь его природному вдохновению? Прекрасно. Очень рад. Так я Вам доложу, что многое (если не основное) в нравственной жизни человека основано именно на *насилии*, которое человек сам над собою и осуществляет! И это, разумеется, не какое-нибудь там безобразное самоистязание, какое мы у фанатиков наблюдать можем, а в высшей степени благородное, духовно организующее дело, на которое только один человек из природных существ и может быть способен, да и то в самых высших своих типах...

Вы давеча о развитии рассуждать изволили? Очень хорошо. Так как же, спрошу я Вас, человек в полноте свое развитие осуществить может, если он, с позволения сказать, самым гнусным образом под пятой у Природы находится? Ведь он во плоти пребывает, так или нет? Ведь он ест, пьет, удовлетворяет свои физические потребности (и кажется этим «удовлетворением» поглощен настолько, что склонен его исключительно за *всю* жизнь почитать), производит себе подобных и все это без конца... вплоть до смерти. И так он этим, бедняга, занят, что и оглянуться ему на себя некогда, не то что о самосовершенствовании подумать, да тем более мировое развитие продолжать... И христианство эту трагедию человека прекрасно понимает и способ разрешения ее предлагает... Вот апостол Павел сокрушается, что живет в противоречии: «...в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?»<sup>345</sup>.

Тут особенно знаменательна философская сила выражения, в которой наша материальность «телом смерти» именуется! Ибо, действительно, пока наша духовная сущность всецело материей поглощена, мы для мирового бытия потеряны и для Бога ничего не значим, и дело его выполнять не способны. Как же я, помилуйте, могу быть во Имя Божие радетелем, ежели я ежесекундно о плоти думаю, о благе ее забочусь? Нет, как хотите, а человек прямо-таки самым фактом своего существования на земле к иному бытию призван. И тут без аскетикиты, т.е. без подавления своей материальной стихии никак обойтись невозможно. Да и зачем, ну подумайте, зачем человеку так необходимо вечно свои благоприобретенные пороки искоренять, когда посредством строгой нравственной гигиены, различных аскетических процедур можно с успехом их возникновение предупредить? Разве не так? Я только вот в чем с графом не вполне соглашаюсь. Он как-то слишком на разуме все основывает и здесь действительно не вполне по-христиански поступает... Я решительно предлагаю ему заменить «разум» «духом», как понятием более широким, наиболее сущности христианства отвечающим, и тогда, пожалуй, в этом пункте мы к большой моей радости, сойдемся...

**Толстой** (с достоинством). Ну, это все, по-моему, игра словами, не более... А разум что же, не дух разве? Разве способность сознать в Евангелии не духом именуется? Меня в нашем споре особенно поражает это неумение русского просвещенного человека прямо и честно на предмет смотреть... Поминутно на истину какие-то покровы набрасываем, туманом ее скрываем... Вот меня тут недавно не посовестились попрекнуть, что я, мол, совсем обьюродивел, с христианского пути сбился... что ж, не вы первые... Только вот что я хочу сказать: это не я обьюродивел, в ересь впал, а весь наш мир с прямой дороги свернул, когда Христово учение начал к своим выгодам приспособлять, насильственным законам государства подчинять.

Да поймите же все вы наконец, что Христос от нас ничего исключительного, невыполнимого и не требует! Он предлагает только исполнение вечной заповеди Любви, которая настолько разумна, проста и естественна, что вполне каждым, даже заблудшим человеком может быть усвоена. Да, если бы учение Христа не искажали, а с самого первого слова правильно понять пытались, да жить по нему начали без притворства и без лицемерия, так куда как далеко человек бы уже ушел в развитии, как бы в совершенствовании своем поднялся? Не знаю, как вы, а я так для себя давно уже пришел к однозначному умозаключению и на нем стою и до конца стоять

<sup>344</sup> **Соловьев В.С.** Оправдание добра // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 80.

<sup>345</sup> Рим. 7; 23, 24.

буду: «...учение Христа имеет... самый простой, ясный, практический смысл для жизни каждого отдельного человека. Этот смысл можно выразить так: Христос учит людей не делать глупостей»<sup>346</sup>. Что же отсюда происходит? А то, что если бы люди в жизни своей этому правилу следовать научились, они бы давным-давно природу бытия своего постигли, законы его осознали, а осознав, и жизнь свою в соответствии с ними перестроили... Невозможно это, вы мне скажете? Сколько уж это слышу... С утра до вечера все близкие мне беспрерывно твердят, что-де Христов закон к жизни неприменим, для человека чрезмерен... А сами живут, как Бог на душу положит, да при первых неудачах на жизнь обижаются, как будто право имеют, с ума от озлобления сходят...

А с другой стороны, как же им, бедным, не сходить, если они беспрерывно свои права на жизнь заявляют, своей собственностью ее почитают и в высокомерии своем все связи между собой и Богом давно оборвали. Нет, уж если мы посланы Богом дело Его вершить (а я так уверен, что в идее *посланничества* основной духовный смысл христианства и заключается), так мы волей-неволей должны наш разум до таких пределов расширить, чтобы никакие земные горести наше нравственное самосовершенствование остановить уже не смогли. Надо как-то так себя в мире поставить, чтобы все дурное доступа к нам не имело (ну, как бы на крыльях взлететь над бытием что ли, от земной тяжести его совсем оторваться), и тогда, я полагаю, все то, что мы называем злом, само собой в добро претворится. Подлинно высшую целесообразность жизни постигать начнешь... Я даже верю, что в таком состоянии человек самую страшную боль нравственного страдания преодолевать научится и поймет, что она есть то самое главное, что ему для самосовершенствования и было необходимо. И тогда страдание высшей радостью станет, чувством легкости бытия, полноты жизни, счастьем... «Только эта цель - радость - вполне достойна жизни. Отречение, крест, отдать жизнь - все это для радости. И смерть - переход к новой, неизведанной, совсем новой, другой, большей радости»<sup>347</sup>. Тут-то великие слова Бога и станут понятны и уже отречься от них никак не сможешь... Поневоле осознаешь, что и это благо и бремя легко!

**Достоевский.** Легко-то оно легко, да каждый эту легкость по-своему чувствует. Тут универсальных законов нет, несмотря на наше необыкновенное к ним стремление... А начнешь их исчислять, так в такую схоластику впадешь, что сам же первый и пожалеешь, что за эдакое немислимое дело взялся... Я, впрочем, вот что Вам, любезнейший граф, возразить намереваюсь: мне, право же, искренно жаль, что Вы упорно сознание жизни выше самой жизни ставите. Уж как-то у Вас само собою так выходит, что сначала надо осознавать жизнь, а потом жить, что, согласитесь, явная бессмыслица и в реальном, жизненном-то процессе и не бывает никогда, разве что у каких-нибудь отвлеченных там людей, из идеи на свет появившихся, как уже выше и было сказано...

По мне, так и идея совершенства и способ ее осуществления рядом живут, друг друга дополняют и друг друга на свет Божий вызывают. Это одно. Другое то, что не нравится мне, что Вы людей к совершенствованию призываете, а на себе никак не хотите показать, как это должно практическим путем произойти. Ведь как хотите, а величайшие-то преобразователи человечества, ну, там, действительно, Христос, даже пророк Магомет, если угодно, с себя прежде всего начинали, а уж потом на собственном-то примере других поучать брались! «Прежде чем проповедовать людям: “как им быть” - покажите это на себе. Исполните на себе сами, и все за вами пойдут. Что тут утопического, что тут невозможного - не понимаю!»<sup>348</sup>. А впрочем, спор этот вечный выходит, то есть о том, что чему должно предшествовать: жизни ли идее или идея жизни... Однако я осмелюсь предположение сделать, что в будущем столетии эта роковая дилемма объяснится, и объяснение каким-то исключительным образом судьбу России затронет. Мне это как-то давно мерещится... Это, с позволения сказать, одна часть моих рассуждений, Вам, граф, адресованная. А вот и другая, к молодому нашему философу обращенная. Вы, почтенный Владимир Сергеевич, давеча целую отповедь относительно Вашего покорного слуги произнесли, в коей лишний раз незаурядность своих философских способностей выказали... Хвалю. И хотя философия не моя специальность, я все же и Вам возразить решусь. Не прогневайтесь. Прежде всего, я Вашу отповедь к Вам же самому и переадресую. Да откуда же Вы взяли, я Вас спрашиваю, что я в идее-то совершенствования полную разнузданность воли проповедую? к безграничному духовному хаосу призываю? на какую-то там субъективную личную стихию уповаю и ничего основательного, сдерживающего предложить не могу? Это уж на Вас помрачение нашло, не иначе. Поневоле поверишь, что четвертый-то среди нас сам дьявол сидит и наши слова искажает, к духовному раздору приводит, все мысли путает... Впрочем, в русских-то беседах без черта трудно обойтись: как-нибудь так выскочит, на такую мысль наведет, что долго потом креститься и отплевываться будешь... Ну это я так, к слову. А если по существу, так я вам прямо скажу, что я, может быть, куда более вас обоих уверен, что самосовершенствование-то, т.е., выделка в новый тип человека (я его так для себя называю), на высочайшей дисциплине и зиждется, только я ее, в противоположность графу, к одному разуму не свожу, да и на одном лишь духе, как и Вы, тоже не основываю... Тут речь о чем-то совершенно особом психологическом идет, может быть, современному сознанию и неизвестном пока и лишь только в будущем могущем вполне проявиться. Тут какая-то вековая тайна Господня скрывается...

Так я заключаю, что в каждом из нас наше истинное «я» находится, цельное наше «я», с рассудком, с волей, ну-с, и со всеми другими его проявлениями. Так вот-с: найти это «я», т.е., на свет Божий его вызвать и действовать заставить, дьявольски трудно, если и не совсем невозможно. Почему? Да прежде всего потому, что природная наша широкость препятствует. Ведь мы как устроены? Да так, что тысячу ощущений, тысячу мыслей

<sup>346</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 327.

<sup>347</sup> Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 15 т. Т. 15. С. 97.

<sup>348</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 год // Полн. собр. соч. Т. 25. С. 67.

в одно жизненное мгновение испытывать способны, и попробуй разберись, какое из них нашей истинной природе соответствует, к совершенствованию нас влечет! Тут запутаешься и в такую казуистику въедешь, что как-то сам в конце концов сообразишь, что может и выделяться-то уже не во что! Вот это самое опасное и есть, вот этого-то духовного уныния прежде всего избегать следует. Однако отчаиваться нельзя, ибо все-таки критерий существует. И хоть он у каждого из нас свой, все же при всем многообразии характеров общая точка наличествует.

Тут я все евангельскую притчу о зерне вспоминаю. Помните: «...если не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода». Я это так для себя объясняю: как только человек через горнило духовных страданий пройдет, так ему непременно своя собственная истинная сущность в полноте и откроется. Тут какой-то непреложный жизненный закон есть, который каждый из нас в известное время своей жизни на себе испытал. И как только откроется, т.е. человек самого себя в себе находить начнет, тут уж самоограничение и самоодоление прежде всякого первого жизненного шага применить следует. Поминутно что-то тебя будет толкать к прежней беспорядочности вернуться, к простоте-то этой, которая хуже иного воровства оказывается! Вот это и есть самое страшное искушение из всех пророками описанных! А ты изо всех сил держаться будешь, ибо в страдании-то пережитом, страшном воочию Бога почувствуешь и поймешь, что главное в жизни - это то, на что твоя нравственная воля направлена...

Если сможешь преклониться *вне себя* вековечному идеалу человеческому (ну Христу-Спасителю), то наивысшей точки совершенства достигнешь, себя освободишь и людей свободными сделаешь. Да уж если на то пошло, то, может, из всех людей на земле именно русский человек и должен в будущем такой духовный подвиг совершить, чтобы не умерла в мире великая мысль... И как знать, возможно, и сами жизненные обстоятельства именно так в России сложатся, что ему ничего другого и не останется, как только самосовершенствоваться... А вдруг это основным его жизненным делом и станет, если уж ничего иного русская жизнь ему предложить не сможет... Неисповедимы ведь пути-то Господни!

**Соловьев** (в высшей степени критически). Ну разумеется! Очень приятно слышать это от Вас... Весь мир европейский будет новый расцвет цивилизации переживать, другие формы культуры явятся, промышленность возникнет невиданная, всякие там чудесные мелочи быта обнаружатся, - словом, иная жизнь пойдет, а мы, как какие-нибудь аскеты- мистики двенадцатого столетия, ничего производить не будем, работать перестанем, в рубище ходить начнем и при этом все самосовершенствоваться! Какой завидный удел, право же! Мне как-то даже обидно делается, что никто из нас в полноте великую идею охватить не в состоянии, несмотря на все усилия и заслуги, и даже немалые... Я этот упрек и к себе самому отношу...

Знаете, чем мы сейчас все это время занимались? А непосредственно тем, что целостность идеи разрушали, материю ее живую резали и куски-то, фрагменты-то целого за всю идею выдать пытались. На философском языке такая операция «гипостазированием» именуется, и существенный недостаток всех старых философских систем как раз в том и состоит, что они так или иначе на этой мыслительной конструкции основываются... Нет, я чем дальше, тем больше думаю, что уж коль скоро «мир на новую улицу вышел» (Вы, кажется, так, достоуважаемый Федор Михайлович, выражаться изволите?), так в самом мышлении-то человеческом необратимо должны существенные изменения произойти... Поневоле ум должен сознавать, что нельзя больше в старых мыслительных конструкциях бытие воспринимать, что это самому его смысловому составу не соответствует, с замыслом Бога о мире, наконец, разногласит!

Ведь в чем высшая целесообразность-то мировой эволюции проявляется? Да несомненно в том, чтобы все возможные планы бытия в одно целое собрались, надлежащее место в общей мировой иерархии заняли, чтобы друг в друге отражались и друг о друге перед Богом свидетельствовали! Вот это великое всеединство живой жизни и есть та высшая Воля, на которой все в мире держится и которую в Евангелии альфой и омегой бытия называют. Но какое же, вы меня спросите, эти спекулятивные рассуждения к нашей весьма практической проблеме отношение имеют? А самое непосредственное, что я вам сейчас и доказать намереваюсь. Ведь ежели на самосовершенствование-то как на единый целостный процесс посмотреть, т.е., живую жизнь и разум совокупающий (а не разводящий их по разные стороны бытия, как это вы, милостивые государи мои, делать изволите), так и окажется, что все в нем воистину едино: и дух, и плоть, и метафизика, и самый что ни на есть откровенный «реализм действительной жизни»<sup>349</sup>.

Да и кто из нас, по сути, предполагать может, что в духе жизнь, скажем, более глубока, чем во плоти? Зачем же тогда Богу все немислимое разнообразие природных форм понадобилось, вся эта невероятная обильность материи, красота-то живая, неповторимая? И хоть трудно нам, смертным людям, смысл творения постигнуть, а есть основание заключить, что природное-то совершенство не менее, чем дух, Богу необходимо, ибо в жизнестроительных-то целях также великим сотрудником Его является, хотя и пассивным и безгласным, собственной творческой воли лишенным. Иное дело - человек. Тут о многом приходится задуматься...

Ну действительно, поскольку, скажете вы мне, все в миропорядке-то высшей волей направляется, так зачем еще Богу дополнительно наша волевая активность понадобилась? Твори себе и твори и ни о чем больше не беспокойся. Ан вот тут и загадка, тут великая тайна Божьего замысла и скрывается! Ведь если вникнуть глубоко, так даже и Сам Бог в какой-то момент существования мира становится не вполне способным действовать непосредственно, уж коль скоро Он дерзнул мир сотворить, да материальные формы развиваться понудил! Ведь если вдуматься, ход вещей на земле тоже самостоятельную логику имеет, и иногда события так

<sup>349</sup> Выражение, принадлежащее Достоевскому. В «Братьях Карамазовых» его впервые употребляет Дмитрий Карамазов.

иронически складываться изволят, что как бы над Божьей-то волей въявь смеются... Каждому в своей собственной судьбе такое глумление миропорядка наблюдать приходилось, разве не так? Так вот, чтобы мир окончательно из повиновения не вышел и под власть «вещественных начал» не подпал (как тот же апостол Павел говорит), Богу и необходимо *союзническое* отношение к Нему Его «образа и подобия», который в безграничном процессе своего самосовершенствования все мыслимое богатство духовных благ завоевать должен, а через это и мир преобразить, бесконечно совершенным сделать...

Но и этого мало. По моему разумению, само явление Христа потому вековечным примером для человечества становится, что воочию показывает, что же с собой и с миром исполненный Духа Божьего человек сотворить может! Не только из гроба восстать, «смертью смерть поправ», но и других к бессмертию и нетлению устремить, умерших воскресить, от болезней и страданий избавить! Вот что такое истинное самосовершенствование, целостное, дух и плоть объединяющее...

Кстати, вот вы, достоуважаемые мои собеседники, то и дело свои критериумы самосовершенствования выдвигаете, истину от лжи отличать беретесь. Похвально! А что если и я свой критерий самосовершенствования обосную? По мне, так никакое самосовершенствование подлинным не является, если оно вокруг себя мир реально не улучшает, других людей к самосовершенствованию не подвигает. Вспомните, как тот же Христос действовал! «...Подлинное совершенствование каждого человека должно захватывать его всего, должно распространяться на всю его действительность, а в эту действительность входит и другие существа»<sup>350</sup>. Максималистический подход? Согласен. Однако вот тут я сам опять себя дополню, к живой жизни спущусь.

Вот Вы давеча, по всей видимости, у меня раздражение уловить изволили, когда в самосовершенствовании основное *практическое* дело русского человека усмотрели, а я возмутился. Да-с, возмутился и доселе с себя возмущение не снимаю. Конечно, странно, когда в ответе на роковой русский вопрос «что делать?» только голый призыв к самосовершенствованию и звучит! Да помилуйте, ведь действительная жизнь что-нибудь тоже значит, и ей более всего пренебрегать не следует! Да если вдуматься хорошенько, то ведь этот-то призыв ко всеобщему самосовершенствованию, предлагаемый в качестве социальной политики, есть величайший симптом социального бессилия и ничем иным быть не может! Многое великий нравственный порыв сделать призван, но мне как-то не верится, что на единичном духовном усилии можно всю порочную действительность изменить... Как хотите, а в этом что-то неистребимо утопическое видится, какой-то чересчур наивный преобразовательный энтузиазм, который в действительной жизни нередко боком выходит... «Ведь вопрос здесь именно не в том только, достаточно ли нравственных усилий отдельного лица для *его* самосовершенствования, а еще в том, возможно ли достигнуть того, чтобы другие люди, никаких нравственных усилий не делающие, *начали* их делать»<sup>351</sup>. По моему убеждению, любая моральная проповедь на эту тему есть ничто до тех пор, пока люди самую жизнь в улучшении самих себя убеждены не будут... перед реальным жизненным фактом переустройства общества в сторону добра воочию не окажутся. А это значит, что хоть в интересах исполнения воли Бога самосовершенствоваться и необходимо (без этого никакой духовный прогресс невозможен), дела «мира сего» из виду тоже упускать не стоит, а где нужно, то и волевым усилием направлять... Ведь сказано же в изумительно верной русской пословице «На Бога надейся, а сам не плошай». Вот и я этого простого правила держаться советую...

\* \* \*

Тут собеседники наши как бы смолкли разом. Разговор не то что прервался, но как бы оборвался - и по непонятной причине. То ли действительно кульминации достиг, то ли сам собою исчерпался. Однако в нем многое ясно обозначилось, во всяком случае акценты точно расставились, и автор не считает позволительным добавлять к нему какие-либо комментарии. Пусть о нем судит читатель, если сможет, дополнит своими рассуждениями, а автор скромно отходит в сторону, оставив за собою лишь право на это послесловие, которое можно и как последнюю точку над «i» расценить...

### *Моралист*

Связывают бремена тяжелые и неудобносимые и возлагают  
на плеча людям, а сами не хотят и перстом двинуть...

*Мф. 23; 4*

...Я на то послан самим Богом,  
чтоб изобличить мир в его пакостях  
(*Фома Фомич Опискин*)

*Ф.М. Достоевский. Село Степанчиково и его обитатели*

Что такое морализаторство? Каковы его собственно этические и духовно-нравственные характеристики? Как взаимодействует оно с предметными основаниями морали в теории и что же воспроизводит из нее на практике,

<sup>350</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 254.

<sup>351</sup> Там же. С. 331.

в реальной эмпирической плоти человеческих отношений? И наконец, что же представляют собой его дидактические основания? Какими приемами они располагают и каковы его многочисленные способы воздействия на человеческое сознание? Ответить на все эти вопросы – значит ни много ни мало претендовать на разработку одного из сложнейших разделов истории и теории этики без надежды, однако, явить что-либо бесспорное в сугубо философском смысле. Мне представляется, что именно в настоящем случае философу-этику в высшей степени необходимо крайне скептическое отношение к своим собственным констатациям, и сдержанность эта в значительной мере должна быть обусловлена самим же избранным им *предметом*, его совершенно особым статусом в общем компендиуме этических исследований. И дело, по-видимому, даже и не в том, что здесь мы соприкасаемся с крайне поляризованным восприятием этой проблемы разного рода этическими традициями, школами, философскими авторитетами, но прежде всего в исключительной (почти феноменальной!) *неуловимости* самого ее смыслового существа.

И действительно: морализаторство *протечно* уже в силу своего предметного замысла. Возникая из духовной глубины морали, оно склонно обращаться со своей родительницей самым непочтительным образом – от откровенного паразитирования за счет ее этических даров до прямого и наглого разрыва с нею, не без сохранения, впрочем, некоторой внешней видимости вполне благопристойных отношений. Особенно характерны в этом смысле два основных его приема, весьма различных по непосредственному характеру действия, – *мировоззренческое* извращение морали, подгонка ее императивного содержания под интересы «минуты» (именно поэтому морализаторство всегда партийно в худшем значении этого слова!) и вполне конкретная ее *психологическая* аберрация в плане соответствия актуальным задачам насущной педагогической практики. Таким образом, несмотря на чрезвычайное разнообразие своих сугубо теоретических оснований, морализаторство в основном обнаруживает себя в двух принципиальнейших проявлениях – *идеологическом и воспитательном*, особенно очевидных, когда оно желает добиться немедленного эффекта и восторжествовать над миром и над человеком с неумолимостью нравственного законодателя.

В строго философском изложении эти приемы редко представлены во всей своей полноте и силе, во всяком случае там им по ряду причин явно не достает подлинной наглядности и убедительности. И совсем другое дело, если перед нами художественный текст в живой полноте его предметно-провоцирующих элементов – сюжета, постановки характеров, личностных коллизий и, наконец, драматургического пафоса развязки с ее композиционной фантастичностью... Только такой текст и дает нам поистине уникальную возможность уловить духовный портрет *моралиста* во всемогуществе его атрибутивных качеств, проще говоря, в многообразии его этико-психологических способов воздействия на свое непосредственное окружение. Исключительно ценный материал в этом смысле предоставляет небольшая повесть Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели». Проста и незамысловата ее сюжетная канва: в смиренное провинциальное семейство вторгается моралист и... производит революцию в умах и образе существования обитателей. Именно характер влияния моралиста на нравственное самосознание человека и составляет в данном случае живейший художественный интерес Достоевского, и мы, в свою очередь, дерзнем обратиться к этой проблеме, основывая свои умозаключения на глубочайшем знании великим писателем таинственной и не всегда постижимой рационально природы человека. Правомерность такого подхода к одной из сложнейших проблем этической теории, конечно, требует своего специального обсуждения, однако, на мой взгляд, «вольности» такого рода могут быть вполне позволительны, поскольку даже теоретический анализ данной проблемы явно не может заменить ее духовного восприятия, иначе вместо критического отношения к морализаторству мы рискуем впасть в самую грубейшую его апологию, что в истории этики (иногда у одних и тех же авторов) случалось многократно...

### *Духовная тайна моралиста*

Итак, прежде чем заняться вопросами этического порядка (например: в чем состоит это, в высшей степени уникальное, влияние моралиста на душу ближнего? что производит он с нравственным самосознанием вверившегося ему человека? куда ведет его? чего хочет от него?), попытаемся обременить себя вопрошаниями более приземленного уровня: откуда возникает в человеке страсть к морализаторству? Является ли она, к примеру, психологическим следствием какого-то радикального жизненного неблагополучия человека, своего рода «ущемления» им же самим своего основного бытийного нерва и теперь пытающегося выместить на окружающих свое недавнее «оскорбление» и «унижение»? Или же оно, наоборот, прямо и непосредственно исходит из злых качеств души, видящей в нравственном тиранстве ближних наиболее аутентичный в духовном отношении способ собственной моральной самоидентификации? Словом, объяснимо ли оно страданиями человека, в силу роковых обстоятельств, временно пребывающего в аффекте, или оно само есть не что иное, как аффективное искажение нравственной природы человека? Что касается самого Достоевского, то психологическим истоком морализаторства он, очевидно, склонен был считать такое сложнейшее экзистенциальное состояние человеческого духа, когда индивид по разным причинам субъективного порядка переживает абсолютную разобщенность с предметным содержанием своей собственной жизни. «Фома Фомич, – говорит писатель про своего моралиста, – был огорчен с первого... шага и тогда же окончательно примкнул к той огромной фаланге огорченных, из которой выходят потом все юродивые, все скитальцы и странники. С того же времени, я думаю, и развилась в нем... эта жажда похвал и отличий, поклонений и удивлений»<sup>352</sup>. Причем

<sup>352</sup> Достоевский Ф.М. Село Степанчиково и его обитатели // Полн. собр. соч. Т. 3. С. 12.



эта поистине феноменальная *огорченность* бытием носит отнюдь не случайный характер и не может быть изжита ввиду появления новых, более благоприятных обстоятельств существования: неприятие моралистом мира действительно тотально, и оно распространяется на весь жизненный *смысл его*. Однако перед нами вовсе не трагедия познания, но скорее драма жизненных инициатив, не находящих своей адекватной реализации именно в данный период существования человека. Так жизнь огорчает будущего моралиста по преимуществу в двух смыслах: со стороны *идеальности* его непосредственного отношения к ней (по существу вещей, он желает от жизни только «прекрасного» и «высокого») и со стороны *идеальности* его замысла о себе самом, своей грядущей, весьма значительной роли в совершенствовании жизни. Последнее обстоятельство меняет его духовный мир особенно радикальным образом. Идеальные констатации касательно своей судьбы и ее влияния на судьбы мира, разумеется, никуда не исчезают, но *пресуществляют* духовный режим своего действия... Вместо того чтобы искать прямые и конструктивные способы непосредственного воздействия на бытие, они еще более отдаляются от него в область чистого умозрения, где и становятся ареной самых вдохновенных и неистовых спекуляций.

Однако спекуляции эти вовсе не так наивны и безобидны, как мы по своей простоте иногда склонны предположить. Здесь исключительно любопытны не только приемы их действия, но само «умное место», из которого они исходят на мир и на человека. Поскольку идеальный замысел о бытии отодвинулся в сознании моралиста куда-то очень далеко, а скверная действительность, напротив, приблизилась самым непозволительным образом и постоянно находится перед глазами, единственным приемом их объединения оказывается в данном случае не что иное, как *моральная проповедь, воссоединяющая* и то и другое в единство этически-принудительного задания, перманентно восстающего перед окружающими моралиста людьми во всей своей декларативной самоуверенности.

Таким образом, не имея предметно реализуемой возможности применить свой идеальный замысел о бытии наиболее конструктивным способом, моралист пытается изменить мир (т.е., в сущности, подогнать его под свои умонастроения) с помощью... *поучений об идеальных способах его изменения*, которые со временем приобретают все более и более доктринальный характер и из нормативности идеальной прямо и грубо трансформируются уже в нормативность мировоззренческую... Подобные духовные aberrации вообще чрезвычайно характерны для моралистов гораздо более значительных в личностном плане, нежели герой Достоевского. Особенно любопытны в этом аспекте суждения Вл. Соловьева (кстати, декларировавшего в свое время подчеркнуто моралистические подходы к нравственности!) о потрясающей деформации в мировосприятии Платона, бывшего, несомненно, самым величайшим моралистом всех времен и народов: «Смерть Сократа со всем ее драматизмом; роковой вопрос - стоит ли жить, когда законно убита правда в своем лучшем воплощении; решение - смысл жизни в ином идеальном мире, а этот - есть царство зла и обмана; явление священного Эроса, бросающего мост между двумя мирами и ставящего задачу полного их соединения, спасения низшего мира, перерождения его; бессильный отказ от этой задачи; подмена ее другою - преобразования, исправления общества мудрыми политическими уставами чрез действие послушного тирана; и, наконец, под предлогом исправления мирской неправды торжественное утверждение этой неправды в *той самой форме*, которую осужден и убит праведник, - я не знаю более значительной и глубокой трагедии в *человеческой истории*»<sup>353</sup>.

В действительности же моралисту нет равным счетом никакой принципиальной необходимости прибегать к посредничеству тирана для пропаганды своих убеждений. Во-первых, в этом случае совершенно не исключены самые непредсказуемые бытовые конфузы, к которым опытные моралисты внимательны (вспомним хотя бы житейские разочарования того же Платона), во-вторых, духовная ущемленность моралиста, сама этическая пьедестальность его нравственного страдания есть в своем роде первое позитивное экзистенциальное следствие его тотальной *огорченности* миром, наилучшим образом защищающее моралиста от неадекватных последствий его же собственной воспитательной практики. «...Мизантропический человек - и больше ничего, -- рассуждает о Фоме Фомиче Опискине одна из его ближайших жертв, - болезненный! С него нельзя строго спрашивать. Но зато благородный, то есть благороднейший из людей!»<sup>354</sup>. А поскольку, вовремя приняв позу страдальца, наш герой поспешил обезопасить себя от окружающих самым счастливым образом, то соответственно перед ним открылась замечательная возможность взять функцию тирана на себя, т.е. узурпировать монопольное право безграничного нравственного угнетения окружающих на самых благовидных в мировоззренческом отношении основаниях.

### ***Моральное тиранство: проблемы и возможности***

Вообще, если подходить к проблеме моралистического тиранства непредвзято, то в ней нельзя не обнаружить немало загадочного. Так, более чем странным оказывается уже хотя бы тот факт, что никаких предметных возможностей для тиранства у моралиста в действительности попросту не существует. Как правило, именно для того чтобы удовлетворить эту просто сжигающую его потребность в моральном владычестве, он должен доказать и самому себе и окружающим, что имеет все подлинные *духовные* права на него. А это, в свою очередь, невозможно осуществить без общедоступной и наглядной демонстрации духовно-

<sup>353</sup> Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соч. Т. 2. С. 624.

<sup>354</sup> Достоевский Ф.М. Село Степанчиково и его обитатели. С. 107.

нравственных *атрибутов* власти, т.е. тех приемов, способов и средств манипуляции людьми, с помощью которых моралист вступает во владение многими обстоятельствами жизни. И коль скоро в самых очевидных случаях тиранства права на него не даются, а берутся, то, стало быть, и наш герой, в основном привыкший самоутверждаться исключительно в мировоззренческой сфере, в области идей и точек зрения на мир, стремится даже и не столько к их присвоению, сколько к самостоятельному *изобретению* своих властительных преимуществ фактически из *ничего*, из духовной пустоты и творческой бесплодности своей личностной гордыни.

Надо сказать, что только в данном аспекте своей деятельности моралист и проявляет безусловную, почти фантастическую талантливость. Так, доказательство им своих прав на «все» ведется фронтально, и в ход идут разнообразные возможности существования, вплоть до самых, казалось бы, неблагоприятных. Фома Фомич вторгается в семейство Ростаневых фактически «с улицы», где он довольно долгое время, как уже было отмечено, прозябал в положении «оскорбленного и униженного». Однако это положение человека «со стороны» содержит в себе целый ряд необыкновенно сильных преимуществ. Во-первых, моралист выходит на люди со своими созревшими в уединении и безвестности убеждениями, со своим глобальным, жизнеучреждающим *Принципом*, долженствующим не только переустроить мир самым радикальным образом, но и составить на основе этого переустройства благодетельный пример для грядущих поколений. Особенно любопытным здесь является то, что призвание такого рода нередко оформляется моралистом мистически. «Я знаю, - повествует рассказчик «Села Степанчикова...», - он серьезно уверил дядю, что ему, Фоме, предстоит величайший подвиг, подвиг, для которого он и на свет призван и к совершению которого понуждает его какой-то человек с крыльями, являющийся ему по ночам, или что-то вроде того. Именно: написать одно глубокомысленнейшее сочинение в душеспасительном роде, от которого произойдет всеобщее землетрясение и затрещит вся Россия. И когда уже затрещит вся Россия, то он, Фома, пренебрегая славой, пойдет в монастырь и будет молиться день и ночь в киевских пещерах о счастии отечества»<sup>355</sup>.

Во-вторых, опираясь в качестве абсолютного авторитета на провозглашенный им же самим мировоззренческий принцип, моралист склонен трактовать его на редкость инструментально, именно поэтому в качестве принципа вообще может быть использовано все что угодно и с равной степенью предметной достоверности: либеральные убеждения, национальные добродетели, общечеловеческие ценности, религиозные верования и, наконец, любовь к Отечеству, которая, ввиду исключительной многомерности формулировки, встречается в моралистических проповедях чаще всего.

И, в-третьих, периферийная диспозиция моралиста открывает перед ним самые захватывающие перспективы *онтологического* порядка. Весьма знаменательны здесь следующие моменты. В непосредственной жизненной ситуации нашего героя постоянно происходит удивительная рекомбинация ее предметных состояний: то, что приходит в мир *со стороны*, со своим *сторонним* принципом его переустройства, неожиданно начинает занимать центральное положение, направляя и корректируя весь наличный «порядок вещей» самым пристрастным и до безобразия педантским образом. «Мне положительно известно, - повествует рассказчик, - что дядя, по приказанию Фомы, принужден был сбрить свои прекрасные, темно-русые бакенбарды. Тому показалось, что с бакенбардами дядя похож на француза и что поэтому в нем мало любви к отечеству. Мало-помалу Фома стал вмешиваться в управление именем и давать мудрые советы. Эти мудрые советы были ужасны»<sup>356</sup>. И «ужас», вне всякого сомнения, заключался не только в феноменальном невежестве Фомы касательно действительного положения дел, но скорее во всемерно им пропагандируемой чудовищной формализации жизни в соответствии с доктринально понимаемым им нравственным принципом, олицетворяющим в его духовном мире цель и смысл всего сущего на земле. А поскольку в моралистической концепции бытия периферийное онтологически первичнее того, что находится в центре бытия и даже склонно диктовать ему свою стратегию существования, то, следовательно, нет ничего удивительного в том, что и в нравственном самосознании моралиста идеальное содержание его принципа оказывается куда значительней всей непосредственной действительности как таковой и даже более того - всех ее креативных качеств.

Для хода нашего дальнейшего анализа исключительно важен этот, казалось бы, второстепенный аспект моралистической онтологии, поскольку, на наш взгляд, именно в нем и скрывается духовная тайна моралистического видения бытия и интерпретации его сущих закономерностей. Так, подлинный моралист никогда не смирится с фактом *вненормативного* самоутверждения жизни как непостижимого в своем предметном могуществе артефакта. Для него жизнь только тогда есть действительная, неподдельная жизнь, когда она бытийствует с благословляющей санкции принципа, в противном же случае вся ее наличная содержательность груба, оскорбительна, безобразна, духовно непереносима. И единственное, что с ней можно сделать в таком качестве, - это запретить ей развиваться на ее же собственных основаниях, прямо и бескомпромиссно противопоставив ей... мораль как единственный и безусловный критерий для всего и вся. Особенно интересен в этом смысле пассаж Фомы Фомича о комаринском, которого *нравственно непросвещенные* обыватели в простодушии своем почитают за невиннейшую вещь на свете: «Да имеете ли вы после этого здравое понятие о том, что такое комаринский? - витийствует наш герой. - Знаете ли вы, что эта песня изображает одного отвратительного мужика, покусившегося на самый безнравственный поступок в пьяном виде? <...> Он пограл самые драгоценные узы и, так сказать, притоптал их своими мужичьими

<sup>355</sup> Достоевский Ф.М. Село Степанчиково и его обитатели. С. 13.

<sup>356</sup> Достоевский Ф.М. Село Степанчиково и его обитатели. С. 15.

сапожищами, привыкшими попить только пол кабака! <...>

- Но, Фома... Да ведь это только песня, Фома...

- Как только песня! <...> Только песня! Но я уверен, что эта песня взята с истинного события! Только песня! Но какой же порядочный человек может, не сгорев от стыда, признаться, что знает эту песню, что слышал хотя когда-нибудь эту песню? какой, какой?»<sup>357</sup>.

Это почти фантастическое, убеждение в том, что *моральный принцип онтологически первичнее* всей жизни как таковой, что в жизни нет и не может быть ничего, *кроме морали*, что она есть абсолютный *смысл* всего бытия и его предметной целокупности и никакого иного попросту не существует в самой природе вещей, и заключает в себе, на мой взгляд, последнюю духовную глубину мироощущения нашего героя и в конце концов является единственным психологически конструктивным способом его самоопределения. Пытаясь предельно расширить свое духовное влияние, он склонен к сугубо личностному отождествлению со своей же собственной доктриной и даже более того - к предстоянию перед человечеством в виде ее материально-вещественного эквивалента. Впрочем, данный способ персонифицирования моральной доктрины есть в истории этики нечто совершенно традиционное, и ни в коей мере не должен вызывать нашего раздраженного внимания. Но суть дела как раз в том и состоит, что у моралиста его понимание морали, доктринальная ее трактовка, его собственный принцип *этической креации* мира и человека с безусловной абсолютностью возвышаются над миром и над человеком в их предметной тотальности и в итоге полностью опосредуют их идеально. Для него в самом серьезном смысле «сознание жизни выше жизни, знание законов счастья - выше счастья...»<sup>358</sup>. Поэтому столь часто предпринимаемые моралистом духовные репрессии и дальних, и ближних оправданы в его понимании не только эмпирическим фактом их вопиющей нравственной неблагонадежности, но и соображениями самого возвышенного порядка. «Прежде кто вы были? - упражняется Фома Фомич в своем благодетельном влиянии на окружающих. - На кого похожи вы были до меня? А теперь я заронил в вас искру того небесного огня, который горит теперь в душе вашей. Заронил ли я в вас искру небесного огня или нет? Отвечайте: заронил я в вас искру или нет?»<sup>359</sup>. Само собой разумеется, что ответ должен последовать утвердительный, да иного и быть не может, поскольку, как справедливо замечает проникательный сосед «смирненного семейства», «...против благонравия не пойдешь!»<sup>360</sup>. Именно поэтому опека «с благими намерениями» есть самая ужасная опека из всех возможных, и способы ее учреждения отличаются завидным разнообразием духовных истязаний, никем и ничем не ограничиваемых...

### ***Мораль, и только мораль!***

Надо сказать, что в приемах своей тиранической практики моралист пользуется всеми счастливыми плодами подлинной поэтического вдохновения. Так перед нами предстает гениальнейший поэт *духовной обструкции* во всем многообразии ее этико-психологических проявлений. Нечего и говорить о том, что этот обструкционизм осуществляется моралистом исключительно ради него самого, на совершенно бескорыстных основаниях. В прямом узко-прагматическом смысле моралист действительно *ничего* не хочет от людей - ни денег, ни славы, ни почестей («Это человек непрактический: это тоже в своем роде какой-то поэт...»<sup>361</sup>, - аттестует Фому Фомича один из героев повести), и в этом радикальнейшем отказе от всех зримых преимуществ человеческого существования невольно видится нечто большее, нежели духовно извращенное тщеславие. По-видимому, моралист предпочитает отвергать непосредственные житейские выгоды отнюдь не потому, что преисполнен к ним самого пылкого нравственного презрения, но скорее в силу того, что его абсолютно не устраивает некий иерархический принцип их жизненной подачи. Так, чтобы выгода действительно стала *выгодой*, т.е. *предметно-гарантированным* атрибутом жизненного благополучия, с благосклонностью воспринятым нравственным самосознанием нашего героя, она должна быть необходимо предварена *антивыгодой*, т.е. не менее гарантированным духовно порывом откровенно обструкционного личностного своеволия, закамуфлированного под самое благородное в мире нравственное негодование<sup>362</sup>. «...Я сомневаюсь, чтоб у Фомы был какой-нибудь расчет, - комментирует рассказчик один из демаршей нашего героя. - <...> Пятнадцать тысяч... гм! Видите ли: он

<sup>357</sup> Достоевский Ф.М. Село Степанчиково и его обитатели. С. 64.

<sup>358</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека // Полн. собр. соч. Т. 25. С. 107.

<sup>359</sup> Достоевский Ф.М. Село Степанчиково и его обитатели. С. 119.

<sup>360</sup> Там же. С. 27.

<sup>361</sup> Достоевский Ф.М. Село Степанчиково и его обитатели. С. 93.

<sup>362</sup> Антиномия выгоды и антивыгоды является чрезвычайно характерной для этических размышлений Достоевского, и именно в ней он видит основное противоречие нравственного самосознания человека, ожесточенно противящегося его утилитаристской интерпретации. Особенно примечательны в этом смысле парадоксы «подпольного» человека. «Выгода. Что такое выгода? Да и берете ли вы на себя совершенно точно определить, в чем именно человеческая выгода состоит? А что если так случится, что человеческая выгода *иной раз* не только может, но даже и должна именно в том состоять, чтоб в ином случае себе худого пожелать, а не выгодного?». И особенно знаменателен следующий пассаж: «Свое собственное, вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия, - вот это-то все и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту. И с чего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то нормального, какого-то добродетельного хотения? С чего это непременно вообразили они, что человеку надо благонамеренно выгодного хотения? Человеку надо - одного только *самостоятельного* хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела» (Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Полн. собр. соч. Т. 5. С. 110 - 111, 113).

и взял бы деньги, да не устоял перед соблазном погримасничать, порисоваться»<sup>363</sup>.

Именно эта, восхитительная в своем роде, *эксплуатация позы*, находится в первом ряду духовных преимуществ моралистической антивыводы. И действительно: моралист ничего не предпринимает, не будучи уверенным предварительно в *эстетическом совершенстве* своей духовно-душевной постановки. А что же в таком случае может быть привлекательнее, чем положение великого и вечного *страдальца* за человечество, скорбящего под бременем непереносимых обид и нравственных тягот? Преимущества данной позы весьма значительны, поскольку, во-первых, именно с ее помощью превосходно решается проблема славы (к страдальцу слава, как правило, приходит в венке из терний и потому вполне может быть отвергнута как нечто духовно оскорбительное: «...с меня довольно сего сознания...»), во-вторых же, только она (поза) и предоставляет моралисту поистине уникальную возможность декоративной моральной *аранжировки* своих основных житейских пропозиций, предпринимаемой с целью *парализовать* любую попытку ответных наступательных инициатив окружающих. Разумеется, диапазон нравственно-психологических средств обструкции чрезвычайно разнообразен - от молниеносно разящего гнева до самой трогательной душевной отзывчивости. «И это тот самый человек, - продолжал Фома, переменя суровый тон на блаженный, - тот самый человек, для которого я столько раз не спал по ночам! Сколько раз, бывало, в бессонные ночи мои, я вставал с постели, зажигал свечу и говорил себе: “Теперь он спит спокойно, надеясь на тебя. Не спи же ты, Фома, бодрствуй за него; авось еще выдумаешь что-нибудь для благополучия этого человека”. Вот как думал Фома в свои бессонные ночи, полковник! и вот как заплатил ему этот полковник! Но довольно, довольно!...»<sup>364</sup>.

Данный прием исключительно показателен в том смысле, что педантизированное воззвание к лучшим чувствам жертвы неизбежно провоцирует у нее аффект тотальной виновности перед всеми и вся, и в особенности - перед своим же мучителем, вследствие которого она полностью обнищивается как личность. «На коленях, на коленях готов просить у тебя прощения, Фома, - вызывает к моралисту полностью им поверженный его же собственный благодетель, - и если хочешь стану сейчас перед тобой на колени... если только хочешь...»<sup>365</sup>. Этот эффект превращения человека в «ветошку»<sup>366</sup> является, пожалуй, самым мощным духовным орудием моралиста, и в последовательной эксплуатации его «воспитательных» возможностей наш герой воистину неистощим. Так, особенно поразительным здесь становится прием *абсолютного духовного принуждения* жертвы к действиям, заведомо абсурдным с точки зрения самого элементарного здравого смысла и тем не менее именно в силу этой самой крайней своей абсурдности оказывающимся для моралиста в своем роде *безусловной гарантией* безграничности ее нравственного смирения. Поскольку *оправдать себя как человека* жертва может лишь при помощи радикальнейшего морального самоуничтожения, то, следовательно, и мораль начинает восприниматься как некое предметное *орудие* власти, как карающий меч духовного правосудия или же универсальное средство многообразных административных репрессалий. Замечательный пример утонченнейших издевательств на этой почве представляют, в частности, настоятельные требования Фомы Фомича к своему благодетелю величать его не иначе как «его превосходительством» на том высоком основании, что обладание добродетелью есть в своем роде некоторый *сан* («Так скажите же мне... - канючит Фома, - достоин я или нет генеральского сана?»<sup>367</sup>), и потому, следовательно, закрепление ее (добродетели) в виде *звания* означает не более чем фиксацию уже сложившихся на практике духовных номинаций: «Надеюсь также, что вы не оскорбитесь, если я предложу вам слегка поклониться и вместе с тем склонить вперед корпус. С генералом говорят, склоняя вперед корпус, выражая таким образом почтительность и готовность, так сказать, лететь по его поручениям»<sup>368</sup>.

Само собой разумеется, что наш самозванный «генерал добродетели» ни с чем не воюет так последовательно и беспощадно, как с идеей духовного равенства. Уже одно лишь гипотетическое предположение, что кто-то может быть не ниже его образованием и развитием, а стало быть, имеет полное право претендовать на малую толику того почтительного внимания и уважения, которое *все*, абсолютно все люди на свете должны питать только к нему одному, приводит нашего героя в состояние перманентного бешенства: «И что такое эти ученые? “Человек науки!” – да наука-то выходит у него надувательская штука, а не наука. <...> Давайте его сюда! давайте сюда всех ученых! Все могу опровергнуть; все положения их могу опровергнуть!»<sup>369</sup>. Дальнейшая эксплуатация пафоса дистанции заводит моралиста куда как далеко... «А что и ученость без добродетели?»<sup>370</sup> - с непрекращаемым апломбом заявляет он, и в этом покушении на самостоятельность любого, не сводимого к морали, предметного основания жизни невольно видится нечто уже совершенно inferнальное. И действительно: для моралиста нет ни одной стороны жизни, нейтральной к морали. Для него в самом глубоком и полном смысле этого слова не существует никаких иных качеств бытия (ни смешного, ни печального, ни красивого, ни безобразного, ни радостного, ни горестного, ни злободневного, ни вечного и т.д., и т.п.), кроме торжествующего ригоризма моральной оценки, с педантической узорностью

<sup>363</sup> Достоевский Ф.М. Село Степанчиково и его обитатели. С. 94.

<sup>364</sup> Там же. С. 86.

<sup>365</sup> Достоевский Ф.М. Село Степанчиково и его обитатели. С. 84.

<sup>366</sup> Одно из излюбленных выражений «раннего Достоевского», обозначающее крайнюю, почти запредельную степень духовно-нравственного унижения человека.

<sup>367</sup> Достоевский Ф.М. Село Степанчиково и его обитатели. С. 88.

<sup>368</sup> Там же.

<sup>369</sup> Достоевский Ф.М. Село Степанчиково и его обитатели. С. 89.

<sup>370</sup> Там же. С. 90.

воздвигнутой над миром и над человеком. Да и вообще весь мир для нашего героя направляется некой абсолютной этической очевидностью его только добрых или только злых состояний. Однако суть дела здесь как раз в том и заключается, что в тайниках моралистического мировидения и добро, и зло отнюдь не являются некими безусловными сущностями, стремящимися к идеальной полноте своих бытийных проявлений. Наоборот, тут, более чем где бы то ни было, торжествует доктринальная обусловленность этих абсолютных этических начал, плоское утилитарное приспособление их под мировоззренческие «интересы минуты». Косвенным подтверждением этого может стать весьма любопытная инициатива Фомы Фомича дать полное разрешение «социального вопроса» рафинированнейшими моралистическими средствами: «Пусть изобразят... мне мужика, но мужика облагороженного... преисполненного добродетелями, которым - я это смело говорю - может позавидовать даже какой-нибудь слишком прославленный Александр Македонский. Я знаю Русь, и Русь меня знает: потому и говорю это. <...> Пусть сам богач, в умилении души принесет ему наконец свое золото; пусть даже при этом случае произойдет соединение добродетели мужика с добродетелями его барина и, пожалуй, еще вельможи. Селянин и вельможа, столь разбедненные на ступенях общества, соединяются наконец в добродетелях - это высокая мысль!»<sup>371</sup>.

Общеизвестно, что именно в этой проповеди Фомы Фомича Опискина Достоевский гениально спародировал моралистическую риторику Гоголя из его знаменитых «Выбранных мест из переписки с друзьями». Однако существо проблемы состоит вовсе не в обличении не слишком квалифицированного проповеднического энтузиазма, но скорее в беспристрастном анализе духовно-душевной его подоплеки. Фактически Достоевский смог угадать некий особый мировоззренческий «нерв» морализаторства, оказывающийся в своем роде скрытой пружиной всех его этических девиаций. Так, пытаясь обосновать свой «воспитательный» порыв доктринально, придать ему благородную окраску всего «прекрасного» и «высокого», моралист незаметно для самого себя кончает тем, что оказывается фанатическим рабом своих же собственных принципов, готовым в самом серьезном смысле этого слова и жизнь свою за них положить... «Почему, - кричал Фома, - почему я готов сейчас же идти на костер за мои убеждения? А почему из вас никто не в состоянии пойти на костер? Почему, почему?»<sup>372</sup>. На «позитивное» же возражение одного из героев повести: «...Сожгут - что останется?» - следует весьма замечательное и очень характерное для моралистической психологии суждение: «Что останется? Благородный пепел останется. Но где тебе понять, где тебе оценить меня!»<sup>373</sup>.

Надо полагать, что в этом своем не признающем никаких эмпирических резонов духовном *самосожжении* наш моралист на удивление искренен, о чем свидетельствует хотя бы трагическая судьба того же Гоголя, заживо испепелившего себя на огне своего же собственного духовно-нравственного энтузиазма... Мне могут возразить, что пример для сравнения выбран некорректно. С одной стороны, перед нами великий писатель, в равной мере потрясший Россию как загадкой своего творчества, так и загадкой своей жизни и смерти, а с другой - эксцентрический продукт художнического воображения, странный сколок с еще более странной действительности - ну что, в самом деле, может быть общего между ними?! И все же если в своих духовных прозрениях Достоевский не ошибался (а у нас есть все основания доверять его исключительной духовной проницательности), то, стало быть, и у ничтожнейшего Фомы Фомича Опискина тоже есть своя тайна, свой особый метафизический секрет, составляющий последнее роковое содержание всей его жизненной драмы и предопределяющий цель, смысл, и дух ее, а совокупно с нею - и всего морализаторства в целом.

### ***Бытие в противоречии***

Задумаемся, однако, над следующим вопросом: почему, несмотря на безупречно благородную постановку самого себя в сознании окружающих, моралист так мелочно внимателен к своим мельчайшим душевным движениям и даже более того - постоянно склонен требовать за них самой реальной нравственно-психологической компенсации в виде трогательных признаний (обычно преподносимых в виде отчета о результатах благотельного влияния), слез благодарности, умиленных восторгов и многого другого в том же роде? По-видимому, дело здесь не только в том, что самосознание моралиста заключает в себе некий безупречный *этический калькулятор*, с холодной основательностью подсчитывающий как свои собственные добродетели, так и нравственные долги неблагодарного человечества; скорее, наш герой, так сказать, беспрерывно отягощен намерением предъявить свой *этический счет* всем и каждому только потому, что снедаем желанием *облагодетельствовать* этих «всех» каким-нибудь особым, совершенно неповторимым образом. Это странное соединение холодного расчета и самого что ни на есть романтического пафоса всеобщего осчастливливания составляет, пожалуй, одну из характернейших и легко узнаваемых черт моралистической психологии, однако здесь нас занимает отнюдь не констатация ее своеобразия, но весьма примечательное разрешение моралистом этой сложнейшей духовно-нравственной антиномии.

Итак, сначала перед нами предстает необыкновенно мелочная, рассудочная до фанатизма регистрация всех сложнейших проявлений человеческого духа по принципу разграничения добрых и злых его оснований, затем противопоставление их друг другу вплоть до разжигания самой беспощадной вражды между ними... и тут же рядом вполне откровенно и без всяких дополнительных подготовок следует провозглашение какой-нибудь

<sup>371</sup> Достоевский Ф.М. Село Степанчиково и его обитатели. С. 68 - 69.

<sup>372</sup> Там же. С. 159.

<sup>373</sup> Там же.

предельно абстрактной идеи абсолютного их примирения в виде самой возвышенной утопии (быть может, даже социально-устроительного порядка), где уж, разумеется, непременно должно восторжествовать всеобщее счастье. Причем и тот и другой «элементы» этого этического «коромысла», как правило, вовсе не отменяют друг друга и даже более того - существовать не могут без этой, второй, своей противоположности, и надо полагать, что только в этом живом духовно-диалектическом противостоянии они по-настоящему способны определять себя как целостность.

Это *моралистическое бытие в противоречии* есть на редкость фантастическое и одновременно до ужаса реальное совмещение всего того, что даже при самом смелом воображении невозможно, немыслимо совместить в жизни; более того, уже один факт этого *совмещения* предполагает осуществление его таким до неприличия аберрационным образом, чтобы у всех причастных к этому процессу исчезла даже тень сомнения в его некоторой эмпирической *неорганичности*: все должно быть «и мило и благородно», и вызывать к нашим лучшим чувствам, и составлять благодетельное назидание потомству. Особенно любопытны в этом аспекте знаменитые провокации шекспировского Яго, пытающегося поймать честнейшего Отелло в хитроумно расставленные силки морализаторства.

**Яго:**

И голой с другом полежать в постели  
В границах добродетели нельзя?

**Отелло:**

В границах добродетели — раздевшись!  
Зачем так сложно и так тяжело  
Хитрить пред чертом и морочить небо!

**Яго:**

Когда не происходит ничего.  
То это все простительная вольность...<sup>374</sup>

Последнее подмечено очень точно. В строгом смысле слова в духовном пространстве моралистического мироощущения никогда и *ничего не происходит*, да и не может произойти. И дело здесь не только в том, что в силу глубочайшей идеальности своих притязаний к бытию моралист напрочь лишен практического импульса к его изменению; по существу же, именно эта, бескомпромиссная, поляризация добра и зла, равно как и кощунственная попытка воссоединить их «в идее» при всей их иллюзорной целостности взаимно обесценивают друг друга. К примеру, ожесточенно исправляя и реальные и воображаемые пороки ближних, моралист, как это ни парадоксально, тяготеет к *принудительному их осчастливлению* самым деспотическим образом, даже не помышляя о том естественном для любого счастливого состоянии, когда он просто хочет быть счастливым без чьего бы то ни было на это великодушного разрешения... Вспомним по этому поводу достопамятное суждение сократовской Диотимы: «Спрашивать, почему хочет быть счастливым тот, кто хочет им быть, незачем»<sup>375</sup>.

Однако наш герой такой духовной чуткости лишен напрочь. По его глубочайшему убеждению, права людей на счастье сомнительны без одновременной двоякой санкции и морали, и моралиста. И если мораль призвана *оправдать* счастье духовно, так сказать, выкупить его у судьбы посредством свершения человеком в будущем компенсационных подвигов добродетели (в основном изобретаемых умозрительно и практикуемых «по обязанности»), то и моралист совершенно искренне полагает самого себя автором этого *оправдательного* решения, *будучи*, по крайней мере в собственном сознании, непререкаемым творцом всех великих нравственных инициатив на свете.

Надо сказать, что именно в эмпирической практике созидания всеобщего счастья наш Фома Фомич не знает себе равных. Так, перед нами разворачивается целая серия последовательно сменяющих друг друга приемов утонченнейшего нравственного тиранства: провоцирование скандала вследствие необходимости «защитить» собственную моральную «чистоту», пылкая проповедь самого что ни на есть стоического самосовершенствования («Умерьте страсти..., побеждайте себя», «"Если хочешь победить весь мир - победи себя!" Вот мое всегдашнее правило»<sup>376</sup>); призывы основать счастье исключительно на *добродетели*; пафос в высшей степени великодушной *заботы* о жизнеустройении всех и каждого («Я пришло к вам наставление письменное, в особой тетрадке»<sup>377</sup>), и, наконец, угроза *бегства* ввиду полнейшей невозможности претерпевать нравственную неблагонадежность окружающих («Я же, *прощаясь с вами навеки*, хотел бы вам сказать несколько последних слов...»<sup>378</sup>) и т.д., и т.п. в том же роде и духе...

Впрочем, последний момент моралистической риторики, т.е. постоянный шантаж бегством, так любопытен в этическом плане, что о нем, пожалуй, есть смысл поговорить отдельно, тем более что он теснейшим образом связан со столь излюбленной нашим героем идеей принудительного осчастливления человечества, *опосредуя* ее и духовно, и психологически.

<sup>374</sup> Шекспир В. Отелло // Шекспир В. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1960. Т. 6. С. 336 - 337.

<sup>375</sup> Платон. Пир // Соч.: В 4-х т. М., 1993. Т. 2. С. 115.

<sup>376</sup> Достоевский Ф.М. Село Степанчиково и его обитатели. С. 137.

<sup>377</sup> Там же. С. 138.

<sup>378</sup> Там же. С. 136.

Нельзя не заметить, что мысль о *бегстве* неотступно преследует моралиста в наиболее бурные периоды его этико-педагогических инициатив. Причем «воля к исчезновению», изгнанию себя с арены своего же собственного жизненного действия у нашего героя настолько сильна, что невольно начинают зримо представляться ее ближайшие эмпирические следствия: торжество всеобщей безнравственности, грубое попрание добродетели, повсеместные разброд и шатание умов и на фоне всего этого ужаса бредущая по грязи, под дождем и ветром страдальческая фигура неудавшегося спасителя человечества, продолжающего тем не менее молить Бога о даровании незаслуженного счастья всем своим обидчикам. «Скитальцем пойду я теперь по земле с моим посохом, - витийствует Фома, - и кто знает? может быть, через несчастья мои я стану еще добродетельнее! Эта мысль - единственное оставшееся мне утешение!»<sup>379</sup>.

Замечательно, что этот эстетически прекрасный уход в какое-то метафизическое *далеко* настолько тесно связан в сознании моралиста с идеей *принудительного осчастливливания* человечества, что в духовном плане они являют собой некое тождество. Так, пытаясь применить к людям собственные понятия об их *должном* существовании, моралист словно бы задается вопросом: да есть ли пределы бесконтрольного духовного воздействия на ум и сердце человека или же в сознании его присутствует некая граница, за которую никому и никогда лучше не переступать? Да и можно ли, фигурально выражаясь, играть на человеке как на музыкальном инструменте, стремясь извлечь из него какие угодно звуки? И хотя моралист, безусловно, склонялся бы к утвердительному ответу на этот вопрос (точнее, достижение такого результата составляет, по всей видимости, его самое сокровенное желание), но, будучи неплохим психологом, он превосходно осознает, что абсолютно в каждом человеческом существе наличествует какой-то неразложимый ни на какие духовные составляющие *метафизический остаток*, который *оцеляет* человека изнутри и тем самым препятствует любым «облагораживающим» влияниям извне. За попытку же проникнуть внутрь его, разложить и распылить его сущность следует немедленная и очень скорая расплата. Человек бунтует, из глубины своего естества отчаянно и бескомпромиссно восстает на своего мучителя, и бунт этот тем сильнее и беспощаднее, чем смиреннее и чище в действительности его натура. Постоянно предчувствуя эту возможность бунта, моралист со своей стороны тоже готовится к ней духовно. Поэтому все его нравственные решения (и в первую очередь, разумеется, созидание всеобщего счастья) до такой степени проникнуты идеей постоянного *шантажа бегством*, что, так сказать, сами разоблачают себя еще прежде своего учреждения. Ничто уж становится не нужным, во всяком случае именно в такой редакции, и моралист по всем статьям пребывает в *поражении*.

Что же касается Фомы Фомича, то его необыкновенная ловкость как раз в том и заключается, что даже из своего жизненного поражения он извлекает все максимальные дивиденды. Осчастливив уже счастливых, с приятностью (и уж, разумеется, навсегда!) устроившись в благодетельствованном им семействе, он, казалось бы, должен утихнуть и примириться с миром и с человеком. Однако не тут-то было! Для подлинного моралиста по призванию, по образу мысли, по влечению сердца, наконец, это было бы слишком легким и неоправданно простым выходом из собственноручно им устроенной жизненной коллизии, поэтому он избирает другой, гораздо более изощренный. Вопреки всяким ожиданиям, он по-прежнему собирается бежать, правда, уже на совсем других основаниях.

Так, учредив личное счастье своего благодетеля, Фома Фомич решительно хочет покинуть этого столь осчастливленного им человека именно потому, что ему не нравится новый духовный образ его, потому, наконец, что он слишком недоволен его природой, смыслом, самым онтологическим законом его существования на земле!

Именно это *бегство от* человека в его эмпирической данности и составляет глубинную суть моралистических забот о человечестве, своего рода сокровенный духовный канон всех моралистов, независимо от масштабности их влияния на человечество в целом. Недаром проницательнейший И.А. Ильин видел в моралистической этике последовательно практикуемую мораль *бегства*, дискредитирующую себя уже самым непосредственным фактом своей практической реализации<sup>380</sup>. Однако коль скоро моралист одержим пафосом бегства от людей в их живой эмпирической предметности, то к кому же он желает присоединиться? Где же находится то идеальное метафизическое пространство, которое безусловно устроило бы нашего героя, где обретается то возвышенное сердце, которое бы он полюбил уже абсолютно любовью и которое, уж разумеется, ответило бы ему тем же?

Как ни фантастично это выглядит, но приходится признать, что наш герой *онтологически* лишен способности любить эмпирического человека и решительно предпочитает ему людей из «реторты», т.е. некий искусственный, *гипотетический*, примысленный тип человеческого существа, в самой идеальной мере отвечающий его возвышеннейшим нравственным упованиям<sup>381</sup>. Вполне откровенно признается в этом сам Фома

<sup>379</sup> Там же. С. 153.

<sup>380</sup> См.: Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Путь к очевидности. М., 1993. С. 43.

<sup>381</sup> О духовном тяготении моралистического сознания к *мертворожденному*, искусственному, гипотетическому человеку прекрасно сказал «подпольный» парадоксалист Достоевского: «...мы все отвыкли от жизни, все хромаем, всякий более или менее. Даже до того отвыкли, что чувствуем подчас к настоящей "живой жизни" какое-то омерзение, а потому и терпеть не можем, когда нам напоминают про нее». И далее: «Мы даже и человеками-то быть тяготимся, - человеками с настоящим, *собственным* телом и кровью; стыдимся этого, за позор считаем и норовим быть какими-то небывальными общечеловеками. Мы мертворожденные, да и рождаемся-то давно уж не

Фомич, и тут мы не можем не отдать должного его прямооте и откровенности. «...Я хочу любить, любить человека, - кричал Фома, - а мне не дают человека, запрещают любить, отнимают у меня человека! Дайте, дайте мне человека, чтоб я мог любить его! Где этот человек? куда спрятался этот человек? Как Диоген с фонарем, ищу я его всю жизнь и не могу найти, и не могу никого любить, доколе не найду этого человека. Горе тому, кто сделал меня человеконенавистником! Я кричу: дайте мне человека, чтоб я мог любить его, а мне суют Фалалея!»<sup>382</sup> Фалалея ли я полюблю? Захочу ли я полюбить Фалалея? Могу ли я, наконец, любить Фалалея, если б даже хотел? Нет; почему нет? Потому что он Фалалей. Почему я не люблю человечества? Потому что всё, что ни есть на свете, - Фалалей или похоже на Фалалея! Я не хочу Фалалея, я ненавижу Фалалея, я плюю на Фалалея... и, если б надо было выбирать, то я полюблю скорее Асмодея, чем Фалалея!»<sup>383</sup>.

Последний пассаж особенно характерен. В экзальтации наш моралист невольно *проговаривает* себя (заметим это очень характерное: «...полюблю скорее Асмодея...») и эта обмолвка тем ценнее, чем неожиданнее ее появление в ряду пылких моралистических признаний в пламенной любви к ближнему. На самом же деле последняя тайна моралистического мироощущения как раз и состоит в абсолютной духовной неспособности к любви во всей полноте ее чувственно-эмпирических проявлений; в этом очень странном роковом неумении любить реального человека и явном предпочтении ему чего-то совершенно inferнального, запредельного в духовном своем безобразии.

По-видимому, это бегство от настоящей духовно-чувственной любви к человеку при одновременном чрезвычайно сильном душевном вожделении к нравственному *ничто*, к какой-то сверхрафинированной ценностной *пустоте* составляет невысказанную жизненную трагедию многих великих моралистов, и я осмелюсь предположить, что именно здесь и скрывается некий особый секрет их этико-психологической организации, какой-то *принципиальный* закон их жизнечувствия и жизнепонимания. Подобные наблюдения, разумеется, уже делались неоднократно, причем весьма серьезными людьми, которым трудно отказать в проницательности и несомненных психоаналитических способностях. Вспомним хотя бы поразительные суждения о Гоголе В.В. Розанова, в очень похожем ключе истолковавшего раздиравшую самосознание писателя духовную драму: «Интересна половая загадка Гоголя. Он... “не знал женщины”, т.е. у него не было физического аппетита к ней. Что же было? Поразительная яркость кисти везде, где он говорит о покойниках. «Красавица (колдунья) в гробу - как сейчас видишь. <...> То же - утопленница Ганна. Везде покойник у него живет удвоенною жизнью, покойник нигде не “мертв”, тогда как живые люди удивительно мертвы. Это куклы, схемы, аллегории пороков. Напротив, покойники - и Ганна, и колдунья - прекрасны и *индивидуально интересны*. <...> Я думаю, что половая тайна Гоголя находится где-то тут, “в прекрасном упокойном мире”, - по слову Евангелия: “где будет *сокровище* ваше - там и *душа* ваша”. <...> Он вывел целый пансион покойниц, и не старух (ни одной), а все молоденьких и хорошеньких. Бурульбаш сказал бы: “Вишь, турецкая душа, чего захотел”. И перекрестился бы»<sup>384</sup>.

Или дадим себе труд задуматься над непостижимым неумением Вл. Соловьева как-то эмпирически «организовать» свои житейские отношения с любимыми женщинами при одновременной, очень странной умозрительной любви к мистической Софии, которая в духовно-этическом плане несомненно являла собой нечто весьма двусмысленное<sup>385</sup>. Или, наконец, попытаемся трезво осмыслить поистине демоническую неприязнь «позднего» Толстого к женщине, с его отрицанием природной магии пола в «Крейцеровой сонате»: «Женщины устроили из себя такое орудие воздействия на чувственность, что мужчина не может спокойно общаться с женщиной. Как только мужчина подошел к женщине, так и попал под ее дурман и ошалел. И прежде мне всегда бывало неловко, жутко, когда я видел разряженную женщину в бальном платье, но теперь мне прямо страшно, я вижу нечто опасное для людей и противозаконное, и хочется кликнуть полицейского, звать защиту против опасности, потребовать того, чтобы убрали, устранили опасный предмет»<sup>386</sup>.

Разумеется, можно горячо сочувствовать очень явственно различимой в этих словах духовной боли, но, на мой взгляд, несказанно жалок тот человек, который собирается защитить свою нравственность от порочных (!) воздействий красивой женщины с помощью... полицейского. Впрочем, углубленный анализ подлинно моралистических реакций Толстого касательно всей сферы пола – от любви до деторождения - есть, несомненно, предмет особых, очень корректно поставленных познавательных задач. И все же нельзя не признать, что классический моралист пытается третировать живое, естественное чувство человека к человеку именно потому, что в его свободном самоутверждении он усматривает какую-то очень осязаемую угрозу себе самому и своему делу на земле. А поскольку подлинная любовь, как правило, *обнажает* человека не только чувственно, но и духовно, то, стало быть, именно этого *обнажения* наш моралист и боится более всего на свете... И боится, конечно, вполне справедливо, ибо хорошо знает, насколько страшна всецело поглощающая его

---

от живых отцов, и это нам все более и более нравится. Во вкус входим. Скоро выдумаем рождаться как-нибудь от идеи» (Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Полн. собр. соч. Т. 5. С. 178).

<sup>382</sup> Фалалей - дворовый человек благодетеля Фомы Фомича, очень красивый мальчик, с несомненным даром плясать комаринского. Разумеется, два последних преимущества раздражают Фому несказанно, и потому постоянно им третируемый несчастный Фалалей вырастает в его сознании в существо нарицательное, в квинтэссенцию житейской пошлости и нравственного падения

<sup>383</sup> Достоевский Ф.М. Село Степанчиково и его обитатели. С. 154.

<sup>384</sup> Розанов В.В. Опавшие листья. М., 1992. С. 326 - 327.

<sup>385</sup> «У Вл. Соловьева, - писал Н.А. Бердяев, - было, несомненно, космическое прельщение» (Бердяев Н.А. Русская идея // Вопр. философии. 1990. № 2. С. 112.).

<sup>386</sup> Толстой Л.Н. Крейцера соната // Полн. собр. соч. Т. 27. С. 26.



*умозрительная пустота*, насколько страшен, беспросветен и холоден тот никому не видимый духовный ад, в который он уже без остатка ввергнул себя. Оттого-то и погрязает он, подобно Фоме Фомичу Опискину, в «утонченнейших нравственно-лукулловских капризах»<sup>387</sup>, злится, негодует на человечество, третирует его любыми возможными способами... что никак не может обрести естественный доступ к живому человеку, что напрочь лишен он и таланта дарить счастье и таланта любить, которые никому еще в мире не удавалось присвоить принудительным образом...

**От этики непротивления -  
к философии права  
(Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский,  
Вл. Соловьев: новая версия старого спора)**

Мы не вольны в наследии отцов,  
И вопреки бичам идеологий  
Колеса вязнут в старой колее...  
М. Волошин

Что лежит в основе регуляции общественной жизни человека - мораль или право? В чем схожи и чем отличаются они друг от друга и каковы их социально-практические основания? Каковы возможности применения права и какова, в свою очередь, сфера воздействия морали? Ограничиваются ли они социальной сущностью человека или прямым либо косвенным образом вторгаются в его духовное бытие?

Парадоксально, но все эти вопросы, более чем странные для современного западного человека как раз вследствие их банальности, становятся весьма актуальными в постперестроечной России. Именно утратой неких конституирующих начал общественной жизни, равно как и нетерпеливым стремлением во что бы то ни стало обрести их заново, могут быть объяснены фатальные антиномии недавнего времени: откровенный правовой нигилизм и маниакальное правотворчество<sup>388</sup>, повсеместная деградация нравственных устоев и... все более возрастающая (особенно у радикально настроенных политиков) моральная дидактика, резонерский нравоучительный тон и проповеднические обороты мысли.

Между тем я глубоко убеждена, что у многих исследователей, в той или иной степени знакомых с историей общественной жизни России, поневоле возникает странное ощущение, что все это некогда уже было и теперь лишь возвратилось к нам в новом качестве. Поистине роковая для страны *антиномия морали и права*, выражающаяся в претензии каждой из форм регуляции социального бытия на монопольное руководство всеми его процессами, уже заявляла о себе более века назад в некоем стародавнем *споре*, ничуть не утратившем актуальности и в настоящее время. Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский и Вл. Соловьев, бывшие инициаторами и протагонистами этой идейной «тяжбы», обосновали (разумеется, каждый по-своему!) свои версии взаимоотношений морали и права не только для России, но и для всей христианской культуры в целом - в ее прошлом, настоящем и будущем.

Сейчас эти решения особенно знаменательны, поскольку в большей или меньшей степени они, как никакие другие, сумели сохранить свою вневременную *ценностную полноту*, т.е. способность охватить предмет полемики с различных позиций - *суда, обвинения и оправдания*, лежащих в единой плоскости общего духовного задания. Если довериться проницательности П.Я. Чаадаева и согласиться с ним в том, что «мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судьей по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества»<sup>389</sup>, то сама собой напрашивается мысль: в момент разрешения исторической судьбы России (а им, по сути, и является наше теперешнее время) противостоять друг другу имеют право лишь те идеи, которые в силу своей значительности уже просто не могут умереть и способны воспроизводиться в самых разных качествах - будь то особенности менталитета, национальный склад мышления или же своеобразие эмоционально-переживательных реакций. Разумеется, в таком случае мы имеем дело с очень русским спором со всеми неизменными его смысловыми атрибутами:

<sup>387</sup> Достоевский Ф.М. Село Степанчиково и его обитатели. С. 164.

<sup>388</sup> Ни в одной стране мира за такой короткий исторический период времени не было принято столь значительного количества законов, не оказывающих, однако, за редким исключением заметного влияния на жизнедеятельность общества.

<sup>389</sup> Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1987. С. 143.

принципиальной *неразрешимостью* поставленных проблем, их постоянными взаимовлечениями и взаимоотталкиваниями, требующими глобальных сверхисторических целеполаганий. В предельных своих основаниях этот спор апеллирует не к человеку с его конкретными эмпирическими проблемами, а к началам и концам мирового бытия, к Богу и вечности.

**Л.Н. Толстой: от императивности непротivления -  
к правовому нигилизму**

Несомненно, основным героем спора стал Л.Н. Толстой как основатель философии непротivления (русская версия этики ненасилия), ее провозвестник и идейный вождь. И Ф.М. Достоевский, и Вл. Соловьев фактически заняли здесь позицию «второго порядка» - оппонирования и корректирования уже заявленных Толстым суждений и одновременно обоснования собственных подходов.

В этом оригинальном споре строго умозрительные аргументы дополнялись переживаниями, логика - эмоциями, что в целом не могло не привести к совершенно непредсказуемым результатам. Так, постоянно менялось не только содержание полемики, но и ее смысловые акценты. Задумаемся: на *какое* этическое понятие делается упор в знаменитой толстовской формуле о непротivлении злу насилем - на непротivление злу или же на *ненасильственное его поборение*? Иными словами, что подвергается в ней недвусмысленному этическому педалированию - программа усовершенствования общества в духе реформируемого писателем христианства или же бескомпромиссное ненасильственное *протivление* всем формам государственной принудительности (в особенности институту права) ради скорейшего разрушения «антихристианского» (безнравственного) порядка вещей? При всей внешней наивности вопрос этот не только соприкасается с глубинной сутью толстовского учения, но и актуализирует его практические возможности как в сугубо индивидуальной, так и в социально-гражданской сфере.

Осмелюсь предположить, несмотря на возвышенный тон и гуманистические обороты мысли, толстовская этика непротivления есть полная противоположность либеральной философии ненасилия именно вследствие крайне негативного отношения писателя к правовым основам регуляции общественной жизни. Как показано в ряде недавних публикаций<sup>390</sup>, ненасилие и как движение гражданского противодействия, и как предмет свободной мысли не может не опираться на *право*, легализующее чисто моральные инициативы в области социального бытия и тем самым придающее им осмысленность и дееспособность. У Толстого же, вопреки разного рода намерениям либерализировать склад его умонастроений в соответствии с современными тенденциями, мы встречаемся с чем-то совершенно другим, и это «другое» до такой степени соответствует неким характернейшим особенностям национального менталитета, что при ближайшем рассмотрении выдает себя с головой.

Итак, почему в непротivленческой этике Толстого, несмотря на всю ее видимую благодетельность, так сильны принудительные мотивы, так ощутим жесткий ригористический стиль мышления, не считающийся абсолютно ни с чем - ни со сложной пестротой эмпирической жизни, далеко не всегда поддающейся диктату разного рода моральных кодексов и предписаний, ни с правовой природой государства, имеющего свой (совершенно неотменимый) диапазон форм социального принуждения, ни, наконец (что само по себе говорит о многом), с нравственно-психологической сущностью человека, неустранимой, почти биологической спонтанностью его реакции на зло? Ответ на этот вопрос скрывается не во внешних идейных аберрациях толстовской мысли, но скорее в *особом режиме существования его духа*, в том внутреннем модусе его бытия, который в конце концов и обусловил экстраординарный личностный статус писателя в отечественной и мировой культуре. Здесь мы имеем дело с такой формой развития русской духовности, которая в своем предельном волевом самоутверждении как бы монополизирует право на обладание всей полнотой жизненного процесса.

В ценностной сфере это особенно очевидно. Так, добру уже не дозволяется никакая самостоятельность: все случайное, неопределенное, стихийное полностью отторгается диктатом волящего разума, и на поверхность жизни выходит непререкаемое в своей неподкупности добро-диктатор, обладающее режимом абсолютной власти. В этой ситуации у человека нет никакого права на собственный выбор в добре, безоговорочным волевым путем он *принуждается* к слепому исполнению санкционированных свыше способов нравственного поведения - будь то непротivление злу или же самосовершенствование в условиях патриархальной общины. «Гр. Толстой не ударит, не подведет под несчастье своего противника, - иронизировал в свое время Л. Шестов. - <...> ...Он примет и обиду, и горе, и тем больше будет доволен, чем больше нужно будет отдать. Одного только он не отдаст - своего права на добро»<sup>391</sup>. Именно *монополия на добро* становится внутренней прерогативой этого сильного духа, который не считает необходимым поступаться чем-либо ради его скорейшего «внедрения» в жизнь и в беспощадной жажде ее исправления отвергает все традиционные формы человеческого существования - религию, государство с его институтами и даже, страшно сказать, весь мировой исторический

<sup>390</sup> См., например: **Ненасилие**: Философия, этика, политика. М., 1993; **Опыт ненасилия** в XX столетии. М., 1996; **Гражданское участие**. М., 1997.

<sup>391</sup> **Шестов Л.** Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // *Вопр. философии*. 1990. № 7. С. 78.

процесс.

Понятое таким образом добро становится всецело *моралистическим*, т.е. утрачивает свои эмпирические характеристики и из жизненной области прямо переходит в надмировое царство идей. Однако в разреженной космической атмосфере абсолютных истин, как правило, нет места ни простой человечности, ни тем более хорошо организованной социальности. Поскольку от предначертаний Бога мир отошел весьма злонамеренным образом, шадить этот мир в общем-то незачем и самое предпочтительное, что в этом случае следует совершить, - это подвергнуть его дерзкому моральному остракизму с непременным «срыванием всех и всяческих масок» и другими попутными разоблачениями. Здесь особенно любопытна не столько моральная конструкция, сколько психологический тонус ее существования. Как правило, в духовном сознании общества творец этой конструкции стоит очень высоко, причем настолько высоко, что эмпирическая тяжесть земной жизни уже как бы совсем не касается его. И в этой самозамкнутости, отрешенности от скверного мира в великолепно оснащенный духовным пространством наш мыслитель как некий бог-демиург с размахом ведет свою рискованную игру идеями-абсолютами и, ничем не поступаясь в личном плане, пытается вовлечь в нее как можно больше человеческих судеб.

Может быть, это выглядит преувеличением, но, на мой взгляд, между Толстым и леворадикальной русской интеллигенцией, несомненно, существовало весьма осязаемое духовное родство, особенно явное там, где дело касалось области идей, точнее психологических механизмов «внедрения» их в общественное сознание. И в первом, и во втором случае перед нами фактически один и тот же полюс русского духа (правда, с качественно разным ценностным наполнением, но эта в высшей степени осязаемая разница в ценностных установках не должна чересчур смущать наблюдательного исследователя): и очень чувственное, почти физическое восприятие идеи как материальной силы, долженствующей образовать совсем иную историческую эпоху, и деспотизм насильственного дарования нового бытия, и утилитаризм мышления, тяготеющего к прямолинейному недвусмысленно-практическому упрощению жизни, и утопический культ идеальной общественной организации (Царство Божие, коммунистическое будущее) как последней исторической истины, и моралистический нигилизм по отношению к существующему «порядку вещей», и хилиастический пафос ожидания счастливого «завтра» вкупе с невероятной рационализацией действительности, мелочной нормативной регламентацией ее различного рода кодексами, предусматривающими почти математическое исчисление дозволенного и недозволенного в этической сфере (как будто мораль и право уже раз и навсегда лишились своих регулятивных возможностей). Роднит их и другое, быть может самое существенное, - исключительно характерный момент духовного порядка: напряженное, почти истязательное *мученичество за идею*, фанатизм во имя своих же собственных принципов, тем более непримиримый, чем большей жизненной ценой эти принципы были оплачены и чем больше внутренних сил было затрачено на их приобретение.

И действительно, в России прошлого столетия человек без «своей идеи» - ничто, просто жалкая «*ветошка*» (по достопамятному суждению Ф.М. Достоевского), а человек «с идеями», со своим направлением - это тот, которому «позволено» если и не все, то во всяком случае очень многое, поскольку уже сама по себе психологическая готовность на мученичество «ради идеи» обладает в глазах общества несомненной разрешающей властью. В такой ситуации моральная свобода индивида оказывается ограниченной только лишь ценностным пространством идеи, во всем же остальном он не знает преград и, попадая в узкий духовный промежуток между добром и злом, с полным правом может сказать про себя словами пушкинского Скупого Рыцаря: «Отселе править миром я могу». Так идейное мученичество оборачивается почти ничем не сдерживаемой безудержной социальной активностью, моралистическим по смыслу, но зато чрезвычайно энергичным пафосом практического жизнеизменения. Пожалуй, есть основания доверять исключительной чуткости Варлама Шаламова, проникательно заметившего в свое время: «Русские писатели-гуманисты второй половины XIX века несут на душе великий грех человеческой крови, пролитой под их знаменем в XX веке. Все террористы были толстовцы и вегетарианцы, все фанатики - ученики русских гуманистов. Этот грех им не замолить. От их наследия новая проза отказывается»<sup>392</sup>.

К чему же стремится Толстой, настаивая на *абсолютном* непротавлении злу насилем? В метафизическом смысле он, по счастливому выражению Н. Бердяева, «предлагает рискнуть миром для исполнения закона Бога»<sup>393</sup>, т.е., в сущности, очень по-русски совершает прыжок из сферы земной «срединности» в сверхбытие морального идеала. Субъективная чистота его нравственных намерений здесь совершенно очевидна и никаких сомнений не вызывает. И все же, настаивая на непротавлении как абсолютной этической норме для всех членов общества, Толстой руководствуется соображениями самой рафинированной духовной политики, предельно далекой от непосредственного жизненного «порядка вещей». Ход рассуждений выглядит примерно так: раз никто из людей не обладает привилегией абсолютного всеведения (полнота знания только у Бога!), то не в человеческих силах определять границы между добром и злом и тем более пытаться отыскивать их безусловные критерии. Следовательно, ни один из живущих на земле не имеет возможности ни судить, ни наказывать своих ближних - ибо кто из нас может похвалиться знанием всех концов и начал человека, полным, абсолютным постижением его моральной природы? (Очень любопытна в этом отношении дневниковая запись писателя: «Одно из самых обычных заблуждений состоит в том, чтобы считать людей добрыми, злыми, глупыми, умными. Человек течет и в нем есть все возможности: был глуп, стал умен, был зол, стал добр и наоборот. В

<sup>392</sup> Шаламов В.Т. Манифест о «новой прозе» // Вопр. литературы 1989. № 5. С. 243.

<sup>393</sup> Бердяев Н.А. Русская идея // Вопр. философии. 1990. № 2. С. 99.

этом величие человека. И от этого нельзя судить человека. Какого? Ты осудил, а он уже другой. Нельзя и сказать: не люблю. Ты сказал, а оно другое»<sup>394</sup>.)

Но коль скоро духовная восприимчивость такого рода невозможна для обычных людей, то тем более не обладают ею и социальные институты. Вообще, по Толстому, *право* есть наиболее изощренный способ *издевательства* общества над духовным существом человека. К примеру, в «Воскресении» писатель не жалеет самых разоблачительных красок для описания судебного процесса над проституткой. При этом, разумеется, общий принцип этического анализа здесь остается подчеркнуто моралистическим и вызывает к нашим лучшим чувствам: поскольку общество (в лице Нехлюдова) само же ее и развратило, то на каких же нравственных основаниях оно дерзает выносить ей приговор?

«Но, - робко пытаемся мы возразить, - в данном случае все-таки имеется в виду вполне конкретный факт преступления, а не прошлая жизнь преступницы. Как бы там ни было, а Катюша все-таки косвенным образом причастна к смерти своего клиента, следовательно...»

«Никаких следовательно! - слышится суровый ответ. - Раз Божеские законы в отношении нее уже были единожды попраны и она стала тем, что есть, то какой-либо суд здесь в принципе невозможен. Нельзя обидчикам судить обиженного».

Таким образом, земные конкретные причины нравственных действий переносятся в бесконечность, теряют свой эмпирический смысл и практическую предметность. Более того, сам анализ определенной жизненной ситуации становится индифферентным и зыбким, а твердость нравственной и правовой оценки сменяется пространной моралистической риторикой:

«Злодей занес нож над своей жертвой, у меня в руке пистолет, я убью его. Но ведь я не знаю и никак не могу знать, совершил ли бы или не совершил бы занесший нож свое намерение. Он мог бы не совершить своего злого намерения, я же наверное совершу злое дело. И потому одно, что может и должен человек сделать как в этом, так и во всех подобных случаях, это то, что должен делать всегда во всех подобных случаях: делать то, что он считает должным перед Богом, перед своей совестью. Совесть же человека может требовать от него жертвы своей, но никак не чужой жизни»<sup>395</sup>.

Но гуманистичен ли в таком случае сам принцип абсолютного непротivления злу, если он нуждается в таких *жертвоприношениях*? Причем в данном случае речь идет о двойной жертве: человеческим достоинством обиженного и человеческим достоинством свидетеля злого дела. Во имя чего нужны столь радикальные самопожертвования и кто имеет право принуждать человека к мученичеству, не помышляя о духовных последствиях этой акции для общества? «И разве эта, хотя и добрая, честная ложь не отомстит в седьмом колене? - пророчески вопрошал Л. Шестов. - Разве мученики притворной веры нужны кому-нибудь?»<sup>396</sup>.

По существу, у Толстого мы встречаемся не с *этизацией права*, весьма характерной для многих русских мыслителей, а с *правовым нигилизмом* особого рода, возникшим не вследствие неприятия социальной природы правосознания (вспомним третирование В.И. Лениным современного ему российского права как классового и буржуазного), но в результате куда более радикального отрицания его как *избыточного продукта* переразвившейся и потому ставшей аморальной цивилизации. Ход мысли здесь прост до наивности. Поскольку общество слишком уклонилось от своего естественного (патриархального) состояния, накопило великое множество вредных привычек и потребностей, необходимо волевым усилием повернуть его развитие вспять, опираясь на мораль как единственное в своем роде средство регуляции человеческих отношений. Мораль здесь не просто возвышается над правом (иерархически предшествует ему), но самым прямым и непосредственным образом ассимилирует его социальные функции, полностью изменяя привычный порядок общественной жизни, культуру и поведение людей.

Конечно, чисто гипотетически можно представить себе такое состояние общества, когда «случаи обиды, нападения станут дорогими, желательными»<sup>397</sup>. Казалось бы, большего совершенства и предположить невозможно. И тем не менее, по мысли Ф.М. Достоевского, «это самое полное извращение природы»<sup>398</sup>, тем более недопустимое, что с его помощью происходит моралистическая препарация добра, отсечение от него деятельного активного начала, способного сопротивляться злу и побеждать его.

### **Ф.М. Достоевский: экзистенциальная версия права**

В отличие от Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевский представляет тот противоположный полюс русской духовности, где нет максималистических колебаний между смирением и крутостью с неперменным полаганием либо того, либо другого душевного качества в виде абсолютной программы жизненного действия. Наоборот, в его собственном внутреннем мире эти нравственно-психологические состояния «вместе живут», причем не просто «живут», а именно *уживаются* самым дружественным образом. Так Достоевский, оставаясь

<sup>394</sup> Толстой Л.Н. Дневники и записные книжки 1904–1906 гг. // Полн. собр. соч. Т. 55. С. 179.

<sup>395</sup> Толстой Л.Н. Произведения 1906–1910 гг. // Полн. собр. соч. Т. 37. С. 206 - 207.

<sup>396</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше. С. 101. Интересное продолжение этой мысли находим у современного исследователя: «Самое страшное... - это если доброжелательность начнут насаждать теми же способами, какими отвращают от злобности, лжи, произвола и насилия» (Соловьев Э.Ю. Иммануил Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992. С. 137).

<sup>397</sup> Толстой Л.Н. Произведения 1906 – 1910 гг. С. 267.

<sup>398</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. // Полн. собр. соч. Т. 25. С. 220.

*моралистом* (правда, в противоположность Толстому, обоснование морали возводилось им не к разуму, а к непосредственной достоверности нравственного чувства), обращается к анализу права одновременно с двух позиций: во-первых, с точки зрения социальной целесообразности права и, во-вторых, со стороны адекватности нормативной природы права экзистенциальной сущности человека.

Первое суждение самым непосредственным образом соотносится с современной общественной ситуацией и, быть может, в чем-то даже совпадает с ней. Общеизвестно, что пореформенная действительность 1860–1870-х годов отличалась резким подъемом общественной жизни и, что весьма симптоматично, ощутимой либерализацией всех основных государственных институтов. Особенно затронула она область правосознания, точнее нравственно-правовые основания нового отечественного судопроизводства. Исключительно чуткий ко всем особенностям российской духовной атмосферы, Достоевский натолкнулся на любопытное обстоятельство, чрезвычайно его поразившее: вопреки самым явным юридическим доказательствам виновности подсудимых молодой русский суд вдруг с маниакальным упорством стал выносить... почти одни лишь оправдательные приговоры, как бы полностью игнорируя при этом сам очевидный факт совершения преступления и даже (что еще более поразительно!) чистосердечные признания преступников в содеянном. Есть основания думать, что писателя одолевал соблазн истолкования этого явления в подчеркнуто моралистическом духе – как свидетельства исключительной природной восприимчивости русского народа к христианским добродетелям. Однако такое умозаключение было бы слишком недвусмысленным и «простым», а стало быть, уже сомнительным. Простота же – «враг анализа»<sup>399</sup> и в любом случае должна была быть преодолена взыскующей мыслью. Именно поэтому в таком тяготении присяжных исключительно к оправдательным вердиктам писатель усмотрел очень тревожный симптом социально-правового порядка: вопиющую гражданскую нецивилизованность русского общества, где санкционированная свыше либерализация всех его устоев сразу же оборачивается полным крахом наличной ценностной системы, вплоть до утраты какого-либо различия между добром и злом со всеми вытекающими отсюда роковыми жизненными последствиями. При всей видимой прельстительности такого добродушия от него веет какой-то внутренней опасностью, шаткой неуверенностью в завтрашнем дне, так что нет ничего удивительного в том радикальном обстоятельстве, что «явись чуть-чуть лишь новая мода, и тотчас же побежали бы все нагишом, да еще с удовольствием»<sup>400</sup>.

Весьма небезынтересным для исследователей национального менталитета может стать следующее обстоятельство. Почти через полтора столетия после описываемых Достоевским событий суд присяжных, в экспериментальном плане вновь учрежденный в Рязани и других городах России, *опять* выносит обвиняемым исключительно *оправдательные приговоры*, игнорируя и юридически доказанный факт совершения преступления, и вполне откровенные признания самих преступников. Вот как представляет эту ситуацию современная газета: «В нашей стране, где десятки миллионов людей были репрессированы, слова “прокурор” и “обвинение” вызывают генетический страх и ненависть. У многих людей появляется слепое желание оправдать. Оправдать кого угодно, несмотря ни на что. Срабатывает обратный стереотип: если человек за решеткой – значит невиновен. Значит, оклеветали мученика. Одним из примеров, переполнивших чашу терпения рязанцев, был оправдательный вердикт трем подсудимым, обвинявшимся в том, что на глазах у горожан расстреляли в упор бизнесмена. В суде выступило множество свидетелей, а один из участников преступления даже признавался в содеянном. Однако подсудимые благодаря присяжным оказались на свободе. И таких случаев хоть отбавляй»<sup>401</sup>.

Но значит ли это, что право полностью оправдывается Достоевским, во всяком случае со стороны социальной его принудительности? Или, говоря конкретнее, соглашается ли писатель с весьма допустимым в эмпирическом смысле и даже жизненно необходимым нормативным насилием права над человеком, без которого невозможно сколько-нибудь устойчивое гражданское общество? Да и вообще если толстовское намерение подчинить жизнедеятельность социума исключительно морали представлялось Достоевскому совершенно неприемлемым (главным образом из-за подавления психики человека, игнорирования непостижимых, никакой рационалистической калькуляции не поддающихся духовных его глубин), то какой же способ разрешения этой коллизии был для него наиболее достоверным? Ответить на эти вопросы затруднительно по той причине, что у Достоевского нет концептуально оформленной философии права, а наличествуют лишь фрагментарные, иногда походя высказанные суждения, которые никак нельзя принять за устоявшуюся позицию. И все же в этой обрывочности, нестройности умонастроений писателя достаточно хорошо просматривается по крайней мере одно соображение, до сих пор незамеченное многими исследователями его творчества.

Как я уже упоминала, право воспринималось Достоевским не только в смысле его социально-регулятивных возможностей (тут писатель в целом придерживался очень осмотрительных, в высшей степени европеизированных подходов, ничуть не смущаясь их мнимой ретроградностью: «Милосердия сколько угодно, но не хвалите поступок. Назовите его злом»<sup>402</sup>), но и со стороны соответствия его экзистенциальной глубине человека (здесь Достоевский по-прежнему оставался очень русским мыслителем со всей присущей этому

<sup>399</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 г. // Полн. собр. соч. Т. 23. 1981. С. 143.

<sup>400</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. // Полн. собр. соч. Т. 25. 1983. С. 47.

<sup>401</sup> Пунанов Г.В. Рязань против присяжных // Новые Известия. 1998. 18 ноября. С. 4.

<sup>402</sup> Достоевский Ф.М. Записная тетрадь 1876–1877 гг. // Полн. собр. соч. Т. 24. С. 208.

складу интеллекта умственной избирательностью). Именно в данной системе представлений становится возможным такое в высшей степени русское понимание права как насилия над внутренней полнотой человека, над интимной объемностью его духовной жизни. Хотя некоторые схождения с Толстым здесь, несомненно, присутствуют, сама логика аргументации у Достоевского совсем другая. Так, писатель явно видит (если следовать гегелевской терминологии) в праве диктат понятия над жизнью, ту бесконечно бедную вещественную форму общественных отношений, когда на поверхность бытия выходит именно *частичность* человеческой природы, жалкий эмпирический фрагмент всей ее жизненной целостности. А коль в социальной сфере это и не может быть иначе, то вполне допустим «роковой» вопрос: а *правомерно* ли наказывать *всего* человека, в то время как непосредственно виновной в тех или иных действиях может быть только одна, причем далеко не самая главная его *часть*?

«В человеке, кроме гражданина, есть и лицо, - писал Достоевский в рабочей тетради. - Судья судит гражданина и иногда совсем не видит лица. А потому всегда возможно впечатление этого невидимого лица, которое остается только с ним, и судья ничего в нем не увидит. Даже закон не предусмотрит всех тонкостей. <...> Есть преступления и впечатления, которые не подлежат земному суду. Единый суд - моя совесть, то есть судящий во мне Бог, а это совсем уже другое»<sup>403</sup>.

По-видимому, Достоевский прав, когда улавливает крайнюю метафизическую бедность закона по отношению к эмпирическому богатству «живой жизни». Однако хотя закон и не вмещает в себя всего многообразия социального бытия, его власть над бытием бесспорна и неотразима. Именно закон есть закрепляющая основа между многообразными частями гражданского общества, а потому только в нем и находится единственная гарантия прочности, устойчивой цивилизованности эмпирического существования и мира, и человека. По этой причине право просто обязано стоять на «позиции гражданина», несмотря на всю откровенную утилитарность, вопиющую вещественность такого подхода к индивиду. Но здесь опять возникают «проклятые» вопросы: куда же определить в таком случае сложнейшие движения человеческого духа, в особенности тонкие и глубокие там, где речь идет о преступлениях психологического порядка (об убийствах из ревности, на почве зависти, из-за духовного соперничества и т.п.)? Должно ли право хоть сколько-нибудь принимать в расчет всю их скрытую моральную драматичность, и если оно самым решительным образом ее игнорирует, то, стало быть, и в нем самом все так же условно, как и во всех других общественных институтах, а потому для подлинно свободного духа нормативная принудительность человеческого законодательства в принципе ничего не значит? И не предпочтительнее ли тогда избрать знаменитое «все позволено» и уже ни о чем больше не беспокоиться? Увы... уж как-то само собой получается, что из какой бы рафинированной духовной посылки ни исходили иные знаменитые отечественные мыслители, зачастую итог один и тот же: «...мы все нигилисты»<sup>404</sup>.

Допустим, однако, что кто-нибудь никак не захочет примириться с диктатом права над духом и открыто встанет на сторону «лица». Как это будет выглядеть практически? К примеру, человек совершил убийство и уже приговорен к «высшей мере». Приговор вполне обоснован и с чисто юридической стороны все совершенно ясно. Но вот в период после суда и до исполнения приговора вдруг произошло экстраординарное духовное событие: убийца раскаялся в содеянном, причем настолько радикально, что от прежней (преступной) его сущности не осталось и следа. Так что же должно делать общество с этой *новой личностью*? Распространяется ли на нее по-прежнему насилие закона, или он отступает перед добром? Разделивший позицию «лица» (а она в высшей степени поддерживалась Достоевским) со всей прямотой ответит нам: «Простить!» - и со своей точки зрения будет, видимо, прав.

Действительно, бывают ситуации, когда внутренние перемены в человеке совершенно неоспоримы и с психологической точки зрения не вызывают никаких сомнений. Вспомним хотя бы известный документальный фильм Герца Франка «Высший суд», где убийца повествует о себе с обезоруживающей прямотой новообращенного: «Я буду любить даже тех, кто меня к стенке поставит». Знаменательно, что Достоевский духовно предощущал жизненную достоверность упомянутой кинематографической драмы, о чем свидетельствует хотя бы язвительный пассаж о брате Ришаре Ивана Карамазова: «"Умри, брат наш, - кричат Ришару, - умри во Господе, ибо и на тебя сошла благодать!" И вот покрытого поцелуями братьев брата Ришара втащили на эшафот, положили на гильотину и оттапали-таки ему по-братски голову за то, что и на него сошла благодать»<sup>405</sup>.

Но можно ли без ущерба для социальных устоев зрелого гражданского общества перейти (точнее, перепрыгнуть) из сферы права в пространство морального абсолюта? И допустимо ли это, даже если на нашей стороне безусловная императивность нравственного чувства, чище и выше которой уже ничего нет на свете, и если в нас, наконец, говорит голос самой природы, почти биологическая потребность в прощении? Как ни прискорбно, но даже в такой, как описанная выше, ситуации человек не властен *по одной лишь своей воле* останавливать неизбежное насилие закона, заменив последний ненасильственным (милосердным) разрешением этой острейшей этико-правовой коллизии. И дело здесь вовсе не в том, что право отказывается доверять человеку, ставит под сомнение искренность его нравственных побуждений. По-видимому, несмотря на все

<sup>403</sup> **Неизданный** Достоевский. С. 402.

<sup>404</sup> **Неизданный** Достоевский. С. 674.

<sup>405</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 219.

благородные порывы многих великих моралистов, действительность гражданского общества исторически сложилась таким образом, что наказание и прощение оказались в разных плоскостях жизни, и нарушение этой субординации (нужно признать, что в современной цивилизации *закон* все-таки стоит над *добром* и явно не желает поступаться своей привилегированностью) равнозначно утрате законом собственной правовой природы, его внутреннему самоопровержению<sup>406</sup>. В любом случае, как пронизательно замечает шекспировская Порция:

...В Венеции нет власти  
Чтоб изменить уставленный закон.  
То был бы прецедент, и по примеру  
Его немало вторглось бы ошибок  
В дела республики...<sup>407</sup>

Однако при всем уважении к «прецедентам», жизнь на них не построишь. А посему возможны ли иные, более конструктивные подходы к этизации закона, смягчению его добром? Хочу подчеркнуть, речь здесь может идти о некоем, неповторимом для каждого народа, но едином по своим духовным основаниям движении общества к великой подлинно христианской идее Достоевского о «наказании прощением»<sup>408</sup>. Этическая многогранность этой формулы совершенно очевидна, однако в настоящее время мы можем воспринимать ее лишь эскизно, как проект идеальных форм будущих отношений. Но как разовьются они в действительности и каким образом утвердятся в прикладной, «инструментальной» сфере нравственной психологии - предсказать трудно. Можно лишь допустить, что в «наказании прощением» неизбежно изменится сама природа добра, его духовное содержание. Добро, освободившись от ригористической регламентации, претворяющей его в разного рода кодексы и предписания, «смягчится», «потеплеет», станет интимным и трогательно человеческим. И все же чем теснее подступится это почти совершенное добро к душевной материи человека, тем ощутимей будет его релятивизация, заражение его идеального вещества негативными отправлениями психики. Так что же останется тогда от добра как абсолютного нравственного начала жизни?!

Грань здесь действительно тонка, и Достоевский это прекрасно осознавал. «Человек есть человек, - записывает он в рабочей тетради, - высший идеал простить и величием невозмутимости своей, спокойствия своего при обиде - невольно покорить. Но когда же люди будут таковы? Между тем закон прямо требует идеала: прости»<sup>409</sup>. И не соображает ответа: но ведь я же ношу шпагу, где же честь, иначе цинизм, и вам же, обществу же, во вред. Но ведь простить из идеала только свято, а простить из срама, из цинизма, эгоизма, т.е. трусости, подло. <...> Неуловимость сильнее всего»<sup>410</sup>. С другой стороны, неизбежная в гражданском обществе принудительность наказания тоже должна утратить свою категоричность, т.е., принцип наказания, разумеется, останется в силе, однако из *внешней* директивной сферы закона он каким-то (но вполне естественным!) образом перейдет во *внутреннюю* реальность человеческого духа, где преступник уже сам себе *судия, обвинитель и ответчик*.

Есть все основания предполагать, что, мучаясь, сомневаясь, вступая в полемику с известными в пореформенной России прошлого века представителями либеральной философии права - Б.Н. Чичериным и К.Д. Кавелиным, зачастую противореча самому себе и обгоняя свое время, Достоевский шел к *экзистенциальной трактовке права*, противопоставляя ее всем известным ему правовым теориям и прежде всего - позитивно-формальной версии правовых отношений. Так, по Достоевскому, позитивное право *негуманно* именно с точки зрения христианской антропологии. Ограничивая духовную многомерность человеческой природы действительностью закона, право неизбежно *омертвляет* последнюю, препятствуя тем самым возможному будущему нравственному возрождению человека. Только *экзистенциальное право*, опирающееся на полноту духовно-душевных состояний индивида, способно придать этим переживаниям статус достоверности и тем самым легализовать их юридически; другое дело, что при этом становится формально несостоятельным содержание *правового акта*, его объективная общезначимость и всеобщность. И хотя великий писатель предполагал, что новые правовые отношения должны в полной мере обрести себя в будущем *русском церковном суде* (некоей земной аналогии Суда Божиего), где законодатель, вершитель правосудия и ответчик духовно воссоединяются в едином переживании вины и наказания<sup>411</sup>, он явно не находил никакой возможности

<sup>406</sup> «Закон не может освободить от наказания, - утверждал Гегель, - не может даровать милосердие, ибо тем самым он снял бы самое себя» (Гегель. Дух христианства и его судьба // Философия религии: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 121).

<sup>407</sup> Шекспир В. Венецианский купец // Полн. собр. соч. Т. 3. С. 286.

<sup>408</sup> Выражение, принадлежащее самому писателю. (Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 191.

<sup>409</sup> Как следует из содержания отрывка, под *законом* Достоевский понимает постигаемые через веру духовно-нравственные ценности христианства, которым противостоят исторически сложившиеся традиции и нравы. Здесь мы опять встречаемся с очень характерным для отечественного менталитета *смешением* морали и права, вплоть до полного их отождествления.

<sup>410</sup> *Неизданный* Достоевский. С. 569.

<sup>411</sup> Обратим внимание на предложения Достоевского по совершенствованию судопроизводства и уголовных наказаний: «Извержение из общества всем миром (единственное наказание, хоть без истязаний) и непременно возвращение в общество, если будет достоин, чтоб не оставлять души в отчаянии - вот принципы, которые надо бы принять непременно. Другое дело их организация - это великий будущий труд. Но думаю, что два эти принципа разрешил как русский человек» (*Неизданный* Достоевский. С. 533). Ср. эту мысль с замечательным суждением Э.Ю. Соловьева: «Чистым, морально обоснованным наказанием скорее всего было бы просто исключение из человеческого общественного союза, своего рода “изгнание в природу”» (Соловьев Э.Ю. Иммануил Кант. С. 125).

применения «наказания прощением» в современных ему формах судопроизводства. Реальное осуществление «наказания прощением» Достоевский видел в тех исключительных жизненных ситуациях, когда Добро и Зло предстанут перед людьми и Богом как две равноправные человеческие экзистенции (например, проект художественного замысла, частично разработанного писателем в «Карамазовых»: «Новая поэма. Две великие идеи бунта и смирения, оба требуют подвига»<sup>412</sup>).

Чисто ситуативно это, вероятно, можно представить себе следующим образом. В каком-то случайном жизненном углу происходит событие, очень скромное по общественным меркам и все же имеющее самый глобальный духовно-нравственный смысл. Святость и преступление персонифицируются, принимают человеческий облик и, буквально глядя в глаза друг другу, начинают примиряться, может быть впервые в истории человечества обретая некое подобие взаимопонимания. С моралистической точки зрения уже одна мысль об этом представляется почти кощунственной и никакой критики не выдерживает. Но то, что невозможно в эмпирической плоскости жизни, становится реальностью в пространстве духа, где действуют качественно иные оценочные закономерности. И действительно, по нашей «рассудочной» земной логике добро не имеет права браться со злом, не может допускать никакого соглашения с ним. Все это, конечно, так... но вот у христианина Достоевского не кто иной, как Христос целует Великого инквизитора, целомудреннейший Алеша «понимает» сладострастника Митю Карамазова, а Тихон прощает самого Ставрогина... Чем же можно объяснить столь странное поведение кротости? Неужели в мире возможно такое смешение концов и начал, такое полное, абсолютное забвение всех основных этических критериев?

Видимо, суть дела здесь как раз в том, что на глубине жизни неизбежно происходит отрыв добра и зла от их эмпирической детерминации: социальных статусов, иерархий, чинов, званий, должностей и регалий. Вот тут-то, согласно Достоевскому, и должно свершиться важнейшее экзистенциальное таинство человеческого бытия: переход сознания из сферы земной «срединной» необходимости (бытовой, гражданской, социальной) в область абсолютной христианской духовности. Разумеется, в этом великом царстве святости уже нет никаких земных утилитарных определенностей (того же права, например), а степень вины и характер наказания человека устанавливаются транссубъектно, как внутреннее движение одной духовной сущности к другой. В точке же встречи духовного с духовным и начинается, наконец, осуществляться то последнее, исключительное обнажение всех тайн жизни, после которого никакой земной суд уже просто невозможен и остается прибегнуть только к «наказанию прощением».

Как видим, право осмыслялось писателем сугубо *экзистенциально*, с явным уклоном в драматургическую вечность мистерии добра и зла и без каких-либо конкретных социальных выводов на эту тему. По всей вероятности, мы не имеем права упрекать за это Достоевского, ибо категоричная ясность решений резко контрастировала с общим складом мировоззрения писателя и никак не могла быть его «специальностью». В любом случае здесь нужен был совсем иной склад ума, с явно выраженным вкусом к аналитичности, зрелой рационалистической рефлексии. Такими качествами интеллекта, несомненно, обладал известный русский философ Вл. Соловьев, дерзнувший сказать свое слово в русском споре о моральных и правовых основаниях общественной жизни.

#### ***Вл. Соловьев: онтологическое содержание права***

Позиция Вл. Соловьева в этом вопросе совсем особенная, резко отличающаяся от воззрений двух его великих оппонентов прежде всего своеобразием тона. Так, если Толстой самым недвусмысленным образом *обвиняет* правовые формы общественной жизни (требовательные, почти прокурорские интонации отчетливо слышатся даже в самых интимных дневниковых записях его на эту тему), а Достоевский *осуждает* их с экзистенциальных позиций своей христианской антропологии, то Соловьев, наоборот, почти *оправдывает* право, поскольку видит в нем в высшей степени необходимый элемент социальной политики государства.

Совершенно очевидно, что по общему складу своих этических воззрений Соловьев был самым последовательным моралистом. Однако философский характер его морализма был, несомненно, качественно иным, чем у того же Толстого. Так, философ явно не признавал диктата абсолютных этических предписаний над эмпирической действительностью и, кажется, вообще не верил в то, что они обладают безусловным механизмом нравственного воздействия. К примеру, в своих знаменитых «Трех разговорах...» Соловьев дерзает усомниться в том, что принцип «не убий» имеет абсолютное нравственное содержание и потому уже никак не может быть скорректирован привходящими жизненными впечатлениями. «Спрашивается: есть ли общее или общепризнанное правило *не убивать* - действительно *безусловное* и, следовательно, не допускающее *никакого* исключения, ни в каком единичном случае и ни при каких обстоятельствах, или же оно допускает хоть одно исключение, и, следовательно, уже не есть безусловное?»<sup>413</sup>.

Жесткая реалистическая конкретность такого подхода к существу дела совершенно очевидна. Абсолютное моральное требование здесь просто низводится с небес на землю и откровенно попирается прямой факт, вещественной достоверностью самой жизни, не желающей соответствовать каким-либо заранее измышленным о ней «абсолютным» идеям. «...Абсолютное правило, как и всякий абсолют, есть только выдумка людей,

<sup>412</sup> **Неизданный** Достоевский. С. 431.

<sup>413</sup> **Соловьев В.С.** Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой истории об Антихристе // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 654.



лишенных здравого смысла и чувства живой действительности, - поясняет Соловьев в том же произведении. - Никаких абсолютных правил я не принимаю, а принимаю только правила *необходимые*»<sup>414</sup>. Можно, конечно, не согласиться с философом в столь радикальной оценке идеальных начал человеческого бытия. Да и вообще отказ от этических абсолютов - дело весьма рискованное и чреватое чересчур нигилистическим подходом к ценностям, что само по себе весьма небезопасно для духовного состояния общества. И тем не менее бунт Соловьева против этических абсолютов - это своего рода очистительный дождь для национального самосознания. Почему? Да прежде всего потому, что при крайне некритическом (сегодня мы бы сказали «нецивилизованном») характере их восприятия происходит поистине удручающее помрачение основных смысловых реакций человека на бытие. Безобидное вначале, оно постепенно становится неизживаемой (может быть, уже укорененной в генах) болезнью сознания, под действием которой человек начинает почти полностью утрачивать реалистическое восприятие миропорядка, трезвую честную логику здравого смысла.

Здесь важно именно то, что безусловная абсолютизация ценности (какой бы совершенной с моральной точки зрения она ни была) неизбежно порождает утопическое искажение реальности. Идея критикует, судит бытие, издевается над ним, а бытие, виновное уже хотя бы в одном том, что никак не может в нее (идею) натурализоваться, покорно и бессловесно позволяет ей делать с собой решительно все - словом, ситуация до боли знакомая и естественная, как дыхание.

Есть основания полагать, что в итоге своего жизненного пути Вл. Соловьев сумел разглядеть зловещие симптомы отечественной болезни сознания, его извечную зараженность утопизмом и неистребимым тяготением к абсолютности нравственных решений<sup>415</sup>. Именно Соловьев со всей присущей ему проницательностью счел необходимым предупредить своих современников о том, что из всех видов принудительности, некогда изобретенных людьми, наихудшей является вовсе не власть государства над человеком (как предполагал тот же Толстой), а диктатура этической идеи, возведенной в абсолют и воздвигаемой над миром с непреложностью закона. И поэтому для Соловьева нет насилия страшнее, чем насилие духовное, и нет власти ужасней и беспощадней, чем владычество какого-либо морального доктринера. В своих предсмертных «Трех разговорах...» он сказал об этом со всей прямоотой, не смущаясь откровенными мистическими аллюзиями, казалось бы неприличными для мыслителя такого уровня (в отдельных местах этого философского эссе Толстой почти недвусмысленно объявляется Антихристом!)

В общей гамме возражений Вл. Соловьева Толстому можно уловить по меньшей мере два основных момента. В первом случае перед нами предстает аргумент жизненно-практического порядка, как правило, имеющий место в конкретных, незамысловатых в житейской простоте ситуациях. По сути дела, речь здесь идет о способе пресечения зла, самом эмпирическом механизме его обуздания. Философ впрямую задается вопросом: что делать, на что опереться человеку, не желающему попустительствовать злу, не могущему без крайнего душевного состояния созерцать его безнаказанность? Суждения Толстого на этот счет широко известны и в особых комментариях не нуждаются. С фанатической непреклонностью он утверждает, что любое, пусть даже самое страшное в своей агрессивности зло может быть парализовано исключительно *силой морального убеждения* и никаких отступлений от этой позиции быть не должно, даже в тех экстраординарных случаях, когда дело близится к трагическому исходу. И всякое беспокойство по поводу такой непреклонности совершенно излишне, ибо суетящемуся сознанию невдомек, что мыслитель созерцает здесь игру самого Бога, изначально провидящего исход любой человеческой драмы: достойное бытия будет бытийствовать вопреки всему, а недостойному его никакая помощь уже не пригодится. Для Соловьева же чрезмерная абсолютизация моральных убеждений есть самое бесспорное свидетельство их нежизненности, непригодности к настоящему, суровому (а не изобретенному за письменным столом) преодолению мирового зла. В «Трех разговорах...» он задает совершенно убийственный для своего великого оппонента вопрос: «...Почему же Христос не подействовал силою евангельского духа, чтобы пробудить добро, сокрытое в душах Иуды, Ирода?»<sup>416</sup>. И действительно, можно усомниться в чем угодно, кроме того, что огромной мощью морального убеждения Иисус, несомненно, обладал. Так почему же сила зла явно превзошла ожидаемый результат доброго действия? Почему даже Божественное Добро не смогло одолеть злое воление человека?

Основательность этого возражения вполне ощутима и не для философски настроенного ума, и она тем значительней, что на какой-то миг способна приоткрыть самые сокровенные тайны духа, его метафизическую мастерскую. Добро как бы замирает перед высшим проявлением зла (а им, очевидно, и является предательство), не имея возможности постичь смысловой порядок, им управляющий. Это роковое *недоумение* добра (которое ни в коем случае не следует принимать за его «бессилие») каким-то особым образом входит в общую картину бытия, ускоряет его историческую механику<sup>417</sup>. Поневоле напрашивается грустный вывод о феноменальной непостижимости зла, его совершенно особой, никаким абстрактным формулам не поддающейся власти над человеком. И, наверное, не случайно незадолго до смерти Вл. Соловьев остановился перед загадкой зла и умер,

<sup>414</sup> Там же. С. 671.

<sup>415</sup> «...Не напрасно, - замечает Г.В. Флоровский, - Вл. Соловьев в прозорливом предчувствии изображал Антихриста как величайшего и дерзкого утописта» (Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Вопр. философии. 1990. № 10. С. 83).

<sup>416</sup> Соловьев В.С. Три разговора... С. 667.

<sup>417</sup> Очень интересны суждения на этот счет святителя Игнатия Брянчанинова: «Свойственно святыне не мыслить зла о ближних; ей свойственно самых явных, открытых злодеев считать менее злыми, нежели каковы они на самом деле. И видим мы многих святых людей, не обманутых явным грехом - обманутых *многую любовью своею*, своею доверчивостью к ближним» (курсив наш. - О.С.) (Святитель Брянчанинов И. Странник. М.; СПб., 1998. С. 184).

не успев ничего разрешить, но очень многое предчувствуя духовно.

Но если и добро, и зло равно непостижимы для человека, так не лучше ли вообще отказаться от поиска критериев и того и другого и перестать надеяться на постижение смысла бытия? Ведь так или иначе, а ключи от таинств мироздания все равно находятся у Бога, значит Он один и владеет всей сложной причинно-следственной механикой жизни, и человеку (во избежание наказания за непослушание) вмешиваться в нее со своей инициативой нельзя никоим образом. Само собой разумеется, что с такой постановкой дела Соловьев был решительно не согласен. И здесь вступает в свои права его метафизический аргумент против толстовской этики непротивления.

В философском плане этическая конструкция Толстого удивительно проста и даже вызывает восхищение своей видимой ясностью. И действительно, как же может человек на свой страх и риск изменять логику жизненного процесса, если он наверняка не может знать, какую судьбу определил Бог каждому своему творению? А поскольку он заведомо лишен этого *сверхзнания*, то пусть без лишних рассуждений отойдет в сторону и устранился от волевого руководства жизнью. Все бы хорошо, однако, с иронией замечает Соловьев, «истинность всякого взгляда проверяется тем, можно ли его логически провести до конца, не впадая в противоречия и нелепости. Этой проверки указанный взгляд не выдерживает. Если бы наше познание всех объективных последствий своих и чужих поступков было достаточным основанием для пребывания в бездействии, то в таком случае нам не следовало бы противиться собственным страстям и дурным влечениям. Почем знать, какие прекрасные последствия всеблагое Провидение может извлечь из чьего-нибудь блуда, пьянства, злобы на ближних и т.д.»<sup>418</sup>.

Отсюда прежде всего следует та несомненная истина, что мистификация нравственной причинности (какими бы возвышенными мотивами она ни прикрывалась) есть не менее значительная этическая ошибка, чем совершенно лишенное практических оснований провозглашение той или иной этической доктрины в качестве абсолютной ценности. Более того, по глубокому убеждению Вл. Соловьева, мир не для того создан Богом с такой великой любовью и тщанием, чтобы Он пожелал обречь свое же творение на произвол судьбы, предоставив его собственной участи. Поэтому человек должен помочь Богу в осуществлении Его благих намерений, т.е. по мере своих возможностей прийти на помощь небесной политике политикой земной.

Но как же может быть реализовано в жизни это глобальное предназначение человека, если сам он уклоняется от его исполнения, если неприятие зла оборачивается на деле болезненной парализацией воли, брезгливым отталкиванием от себя дурных качеств бытия для того лишь, чтобы «как-нибудь зла пальцем не тронуть...»?<sup>419</sup>

Поэтому в области человеческих отношений, несомненно, существует тот диалектический трудноуловимый момент, когда абсолютное непротивление злу утрачивает гуманистический смысл и становится социально опасным *юрродством*, чья деструктивная разрушительная сила может иметь самые роковые эмпирические последствия. Но раз так, то закономерно возникает новый вопрос: как же относился философ к механизмам правовой регуляции общественной жизни, видел ли он в них насилие социальной организации над индивидом, принудительное ограничение духовной свободы или же, наоборот, необходимый гарант цивилизованной стабильности человеческого бытия, его основных жизненных актов?

Каждый внимательный читатель Вл. Соловьева заметит, что проблема взаимоотношения морали и права была по-разному представлена в произведениях философа и очень заметно эволюционировала на протяжении всего его творческого пути. Так, в «Оправдании добра» Соловьев, полемизируя с Толстым, видит в праве не только деятельность охранительных учреждений, но в высшей степени необходимый организующий элемент всего социального бытия, что и дало основания к трактовке его в подчеркнуто этатистском смысле<sup>420</sup>, поглощающем все, столь значимые для Достоевского, неформализуемые проявления человеческой субъективности. Поэтому, по Соловьеву, сфера права, его конкретный эмпирический «ареал» есть земная «срединная» жизнь со всеми ее сложностями и противоречиями. Небеса ни в каком правовом регулировании не нуждаются, однако предметность права, несомненно, включает в себя некое *онтологическое содержание*, предусмотренное в общем провиденциальном замысле Творца о миропорядке.

Своеобразие воззрений Соловьева на право состоит вовсе не в том, что философ усмотрел в нем принудительный механизм социальной регуляции (вспомним Толстого, считавшего право одним из институтов государственного насилия!), но именно в признании за ним определенного задания, поступательная и последовательная реализация которого является столь же телеологически предусмотренной, сколь и весь исторический процесс в целом. Как и мораль, право, по Соловьеву, также включено в единую целостную систему прогрессирующего Добра, в которой оно выполняет совершенно особую роль: «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он *до времени* не превратился в ад»<sup>421</sup>.

Но соподчинившись морали иерархически («Нет такого нравственного отношения, - утверждает философ, -

<sup>418</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 399.

<sup>419</sup> Соловьев В.С. Три разговора... С. 665.

<sup>420</sup> Вспомним замечательную (почти гегелевскую!) сентенцию философа: «Государство есть воплощенное право...» (Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 461.

<sup>421</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 454.

которое не могло бы быть правильно и общепонятно выражено в терминах правовых»<sup>422</sup>), право отчасти берет на себя некоторые ее полномочия (в смысле нормативной регуляции социальных отношений) и, ни в коей мере не эмансипируясь от нее предметно, продолжает совершенствовать мир не идеальным, но сугубо практическим способом, формализованно и рационально.

Есть все основания полагать, что *этизация* права, во-первых, порождает гетерономию правосознания (если правовое по своим определяющим характеристикам имманентно нравственному, на чем Соловьев недвусмысленно настаивает<sup>423</sup>, то какова же действительность правового акта и существует ли она вообще?), а во-вторых, вносит определенную путаницу в философскую теорию, вводя в нее чуждый категориальный аппарат и создавая парадоксальное смешение естественного и позитивного права, законов духовного мира и законов социального бытия.

Таким образом, пытаясь противостоять Толстому, в «Оправдании добра» Вл. Соловьев на деле не слишком расходитсся с ним. Конечно, у философа отсутствует нигилистический пафос отрицания права (Толстой), равно как и недовольство *неполнотой* его социально-практических возможностей по отношению к экзистенциальной глубине человека (Достоевский). И все же именно понимание права как *низшей* (в сравнении с моралью, разумеется) формы общественных отношений не может не выдавать скрытого моралистического *презрения* к нему. Эта столь характерная для национального самосознания *нравственно-психологическая редукция* права в конкретных эмпирических правоотношениях оказалась чрезвычайно жизнеспособной. И в новых исторических условиях под действия, подлежащие правовому вменению, вновь подводятся моральные мотивы, а моральная мотивация поступка, к сожалению, слишком часто истолковывается в юридически-правовом смысле<sup>424</sup>.

В «Трех разговорах...» позиция Соловьева меняется самым радикальным образом. Так, пережив полную перемену в «душевном настроении»<sup>425</sup>, философ пришел к убеждению, что в иерархической структуре мироздания ценностям моральным, отнюдь не являющимся абсолютными, предшествуют сверхценности духовного плана, содержание которых внерационально и, стало быть, не вполне доступно человеческому уму. Именно присутствие этой Божественной *телеологии* и определяет положение каждого аспекта человеческих отношений в эмпирическом бытии, в том числе, разумеется, и сферы права. Будучи соподчиненным трансцендентным основаниям бытия, оно дистанцируется от морали, автономизируется и, не сливаясь ни с чем, задает некую *универсальную* направленность многим областям человеческой жизни - политике, экономике, культуре и, наконец, как это ни парадоксально, процессам эсхатологического порядка. По существу, в своем философском завещании Соловьев как никогда прежде сближается с Достоевским, не изменяя, однако, своим собственным духовным интересам. Подобно автору Великого Инквизитора, он начинает трактовать историю как всемирный суд Божий, утверждая, что «...в понятие такого суда входит долгая и сложная *тяжба* (процесс) между добрыми и злыми историческими силами...»<sup>426</sup> - словом, новая соловьевская онтология права явно апеллирует к метафизическому нормотворчеству, уже не земной, но Божественной справедливости.

\* \* \*

В этом разделе нами изложена только одна из возможных версий русской философии права (конечно, весьма влиятельная, претендующая стать чем-то вроде «направления»), однако никоим образом не охватывающая всех размышлений отечественных философов на эту тему. По ряду причин здесь не была рассмотрена очень значительная книга Б.Г. Чичерина «Философия права», а также интересные и до сих пор не вполне исследованные труды Я.И. Петражицкого и Б.А. Кистяковского. Разумеется, сопоставление воззрений русских моралистов и представителей отечественной либеральной философии права по поводу смысла и содержания права не лишено известного интереса и со временем может оформиться в качестве самостоятельной исследовательской задачи. И все же, предваряя будущие рассуждения, представлю некоторые общие выводы, как бы продолжающие старый спор по принципу «pro et contra»<sup>427</sup>, но уже с новых, неожиданных точек зрения.

Первую позицию, заявленную некогда П.Я. Чаадаевым, а затем продолженную различными представителями отечественной философской мысли как прошлого, так и настоящего, обобщенно можно сформулировать следующим образом. Чтобы стать цивилизованной в самом серьезном и глубоком значении этого слова, России необходимо как можно быстрее ассимилировать правовую культуру Европы, признав собственную философию права всего лишь *частью* единого теоретического задания - и не более того. И поскольку «весь мир народов живет в законе, т.е. ищет спасения в праве, государстве, нормативной этике и не знает и не видит ничего высшего»<sup>428</sup>, то и русским нет решительно никакой необходимости уклоняться от этой веками выверенной дороги. Поэтому основной обязанностью отечественных философов должна стать кропотливая работа над выработкой *автономного правосознания*, способного «свободно принять

<sup>422</sup> Там же. С. 447.

<sup>423</sup> «...Право есть низший предел или определенный минимум нравственности» (Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 447).

<sup>424</sup> Весьма характерна в этом смысле правовая коллизия в «Братьях Карамазовых» Ф.М. Достоевского.

<sup>425</sup> Соловьев В.С. Три разговора... С. 636.

<sup>426</sup> Там же. С. 640.

<sup>427</sup> За и против (лат.).

<sup>428</sup> Вышеславцев Б.П. Закон и мораль // Русская философия права: Философия веры и нравственности: Антология. СПб., 1997. С. 383.

положительное право»<sup>429</sup> и сообразно ему перестроить всю социальную жизнь. «Правосознание, доросшее лишь до *внешней легальности*, остается незрелым правосознанием»<sup>430</sup>, отмечал И.А. Ильин, и путь к этой цивилизованной «зрелости» для России должен быть совершенно таким же, как и у остальных европейских народов.

Второе утверждение, в той или иной форме выраженное русскими моралистами, а затем дополненное отечественными религиозными философами, направлено против *апологии* права и государства в европейской общественной мысли. Ни государство, ни право, ни тем более мораль, заявляют сторонники этой точки зрения, вовсе не есть высшие состояния человеческого духа<sup>431</sup>. По отношению к «делу Христову» все проявления общественного сознания в равной мере относительны, поэтому придавать им абсолютный характер, верить в них как в высшую истину есть не что иное, как «цивилизованное» язычество. В конкретном житейском смысле и государство, и право, разумеется, необходимы, но только в той мере, в какой этого требует явленная Христом правда Божия. «...Делами закона не оправдывается перед ним никакая плоть, - читаем у Павла, - ибо законом познается грех. Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки»<sup>432</sup>. Следовательно, настаивать на автономном правосознании - значит покорять себя «ветхой» плоти мира, закону, мертвенному юрицизму, а не свободе.

Именно в контексте этой интеллектуальной традиции становится понятным типично русское *огосударствление* или *омораливание* права, трактовка его как одного из институтов власти (Толстой), ухудшенной версии морали (Вл. Соловьев) или же абстрактной юридической «формулы», омертвляющей образ и подобие Божие в согрешившем человеке (Достоевский). Не признавая в правовом начале последней истины о мире и человеке, национальное самосознание явно выходит за границы «срединной» жизни (не этим ли отчасти объясняется наша вечная эмпирическая неустроенность?!), заявляя, что «судьба права зависит в последнюю очередь от того, в какое отношение человек ставит себя к Богу»<sup>433</sup>.

Несмотря на почти адекватную степень значительности, обе эти позиции отнюдь не являются безусловными. Так, либерализация системы государственного управления, сопровождающаяся «перестроением» ее на правовых основаниях по преимуществу, неизбежно порождает в России *абсолютизацию законничества*, мелочную регламентацию всех форм социально-экономического бытия страны и, как следствие, атрофию властно-административного начала. В то же время, тяготение к метаюридическим ценностям, стремление «устроить» жизнь исключительно на морали или вере отзывается вопиющим небрежением к человеческой личности, расшатанностью социокультурных традиций, а главное - неиссякаемой потребностью каждый очередной период существования страны начинать с «чистого листа», без опоры на веками сложившиеся принципы, нормы, убеждения. Какая же из этих позиций возобладает в будущем и допустим ли некий их «синтез»? Однозначный ответ на этот вопрос сейчас вряд ли возможен, однако «...время от времени понятия должны переворачиваться, чтобы могла начаться новая жизнь»<sup>434</sup>. Другое дело, *какой* эта жизнь будет и на *каких* основаниях станет развиваться.

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

### Ф.М. Достоевский о смысле жизни, смерти и бессмертии

Бытие только тогда и есть, когда ему грозит небытие.  
Бытие только и начинает быть, когда ему грозит небытие.  
Ф.М. Достоевский

Если убеждение в бессмертии так необходимо  
для бытия человеческого, то, стало быть,  
оно и есть нормальное состояние человечества,  
а коли так, то и самое бессмертие души человеческой  
существует несомненно.  
Словом, идея о бессмертии – это сама жизнь, живая жизнь,  
ее окончательная формула и главный источник истины

<sup>429</sup> Ильин И.А. О сущности правосознания // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 122.

<sup>430</sup> Ильин И.А. О сущности правосознания. С. 103.

<sup>431</sup> См.: Новгородцев П.И. О своеобразных элементах русской философии права // Русская философия права. С. 214.

<sup>432</sup> Рим. 3; 20, 21.

<sup>433</sup> Новгородцев П.И. О своеобразных элементах... философии права. С. 219.

<sup>434</sup> Новгородцев П.И. О своеобразных элементах русской философии права. С. 226.

Согласно широко известному суждению М.М. Бахтина, принципиальная *незавершенность сознания* героев Ф.М. Достоевского предполагает и *незавершенность их бытия*, вбирающего в себя множество смыслов их субъективно-личностного и экзистенциально-метафизического становления. «Пока человек жив, - утверждает М.М. Бахтин, имея в виду своеобразие антропологической концепции Достоевского, - он живет тем, что еще не завершено и не сказал своего последнего слова»<sup>435</sup>. Однако каким бы значительным ни было «слово» идеолога Достоевского, ни он сам, ни его судьба не укладываются в границы исповедального самовысказывания и не предрешаются ими. Чтобы человек ни говорил, как бы ни заявлял себя в диалогическом пространстве великих романов писателя, смысл его жизни отнюдь не исчерпывается *словом* и даже более того – находится в прямом и непосредственном с ним противоречии. Наиболее сокровенное в человеке Достоевского – смысл его жизни и смерти, экзистенциально-метафизическая тайна его посмертного бытия – не укладывается в жестко фиксированные границы идеологии. Как правило, они разрывают их именно тогда, когда человек силою обстоятельств подходит (либо сам подводит себя) к последней черте, отделяющей бытие от небытия, смерть от вечности.

Так, для героев Достоевского важнейшим экзистенциальным событием, переживаемым ими с предельным напряжением всех человеческих возможностей, является именно *обессмысливание жизни* вследствие краха ценностных оснований «идеи», «слова», с которым они всецело и безоговорочно отождествляли себя. По существу, человек здесь оказывается в положении, когда жизнь становится невозможной и духовно, и эмпирически. Рациональное восприятие жизни, казалось бы безупречно представленное «идеей», оказывается опровергнутым благодаря вмешательству в его судьбу неких *высших сил*, не учтенных калькулирующим разумом, а возникновение нового замысла бытия «подавлено» тяжким грузом нравственных ошибок, отягощающих совесть. Но, как это ни парадоксально, эта ситуация вовсе не является безвыходной в традиционном значении этого слова. Подобно герою русской сказки, человек здесь оказывается «на распутье» – перед выбором одного из трех возможных способов разрешения этой острейшей жизненной коллизии, каждый из которых представляет некий особый этап его духовного становления.

В первом случае разрушение «идеи» имманентно предполагает сосредоточение сознания и воли на гедонистическом оправдании жизни, «без вопросов» (рефлексивного самоанализа) и аксиологических констатаций (как духовного, так и морального характера). Единственной формой нравственной регуляции здесь становится необходимость соблюдения элементарных правил человеческого общежития; в остальном же индивиду «все позволено», и эта внутренняя готовность на любые, самые эпатажные поступки, как правило, легализуются через сферу мировоззрения: «Эгоизм до злодейства не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым, самым разумным и чуть ли не благороднейшим исходом в его положении...»<sup>436</sup>.

Те же, кто переживает витальную опустошенность (отсутствие «карамазовской» плотоядной жажды жизни), могут избрать исход, названный Л.Н. Толстым в «Исповеди» «выходом силы и энергии». Интересно, что для Достоевского, как и для Толстого, самоубийство человека, вопреки расхожим обывательским представлениям, отнюдь не являлось свидетельством слабости его духа, безволия или же следствием элементарных житейских затруднений. Даже в том радикальном случае, когда самоубийство вызвано предельной инфантилизацией сознания (дочь А.И. Герцена, самоубийца из «Приговора», инсценировка самоубийства Ипполитом, героем романа «Идиот» и пр.), оно есть некий экзистенциальный *вызов* негативным обстоятельствам жизни, отказывающим ему в праве на существование. Тяготы эмпирического бытия разрастаются в сознании человека до поистине глобальной проблемы и заполняют весь его духовный мир целиком, о возможности же духовных ресурсов жизни (Боге, бессмертии души и пр.) он и не подозревает вовсе. «В нашем самоубийце даже и тени подозрения не бывает о том, что называется “я” и есть существо бессмертное. Он даже как будто никогда и не слышал о том ровно ничего, - писал Достоевский в «Дневнике писателя». – И, однако, он вовсе не атеист. Вспомните прежних атеистов: утратив веру в одно, они, не отчаявшись, начинали страстно веровать в другое... У наших полная *tabula rasa*, да и какой тут Вольтер: просто нет денег, чтобы нанять любовницу, и больше ничего»<sup>437</sup>. Сам же уход в небытие в метафорическом смысле подобен хлопку дверью рассерженного человека: социальное неблагополучие осознается как *вытеснение*, изгнание из жизни, а смерть – как *месть* обществу, без всяких на то оснований лишившему его своих милостей.

Что касается самоубийства по мировоззренческим мотивам, то на него, по убеждению Достоевского, оказываются способными люди, *взбунтовавшиеся* против онтологических оснований существования человека на земле (против Бога и миропорядка) и вследствие этого полностью перекрывшие для себя все пути к возможному возрождению. Будучи крайней формой своеволия, этот вариант «выхода силы и энергии», подразумевает, однако, принципиально иное отношение к небытию, нежели в случае самоубийства из-за житейского неблагополучия. Там смерть разрешает все противоречия раз и навсегда («Встал, да и ушел навеки»), здесь она выступает как новое онтологическое состояние человека, парадоксальным образом

<sup>435</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 99.

<sup>436</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 35.

<sup>437</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 г. // Полн. собр. соч. Т. 22. С. 6.

закрывающее в себе тайну свободы и богоподобия. «Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен смочь убить себя, - декларирует Кириллов в «Бесах». – Кто смеет убить себя, тот тайну обмана узнал. Дальше нет свободы; тут все, а дальше нет ничего. Кто смеет убить себя, тот бог»<sup>438</sup>. Несмотря на различие у Достоевского идейных обоснований самоубийства, многие герои его великих романов, избирая ту или иную «идею» в качестве смысла и цели существования, по сути дела, избирают смерть и уничтожение. Продолжая жить, они сеют вокруг себя хаос и разрушения, и эта жуткая иллюзорность их посюстороннего существования становится тем более очевидной, чем активнее они вмешиваются в жизнь других людей. Несмотря на различие воззрений, судеб и мотивов, побуждающих их к самоубийству, и Свидригайлов, и Ставрогин, и Кириллов, и Смердяков едины в одном: быть может, сами того не желая, при жизни они уже являются носителями страшной метафизики небытия, собственноручно сотворенного и ставшего жизненно реальным ада.

Что же касается третьего исхода, то те, кто не желает удовлетворяться вульгарным гедонизмом и не может решиться на самоубийство, вынуждены заново строить свои отношения с жизнью, ни в коей мере не отвергая влияния трансцендентных сил и пытаясь (по мере своих возможностей) определить свое к ним отношение. Возможность нового *жизнепонимания* предполагает в качестве неперемennого условия веру в Бога и бессмертие души, требующих от человека не рассудочно-критического (позитивного), но сверхразумного (духовно-реалистического) склада мышления. *Осмысленность* жизни, полнота и радость бытия, чувство гармонии природных и космических стихий и почти физическое ощущение близости Бога может возникнуть, по Достоевскому, лишь вследствие готовности человека к особым духовным страданиям, подобным по силе и интенсивности крестным мукам Христа. Отказ же от страдания, знаменующего единственную возможность нового «рождения свыше», а также стремление осмыслить жизнь рационалистически (т.е. вопреки всему состоять «при факте») есть, согласно Достоевскому, заблуждение не менее страшное, чем добровольное прекращение ее посредством самоубийства.

Особенно интересен в этом плане знаменитый разговор Ивана и Алексея Карамазовых в трактире провинциального Скотопригоньевска. Знаменитая мысль Алеши, что для того, чтобы понять жизнь, надо полюбить ее «прежде логики», как бы раздробляется мрачным вопрошанием Ивана: «...жизнь полюбить больше, чем смысл ее?»<sup>439</sup>, задающим тональность всей беседе двух братьев. Фактически герой Достоевского останавливается в недоумении перед обнаруженным им странным парадоксом жизни: неизменное, «от века» существование мира, смысл которого – зло и насилие (к «фактам» зла его сознание чрезвычайно пристрастно, недаром он их собирает и «коллекционирует»), и наличие в этом же самом мире явлений высочайшей человечности (бескорыстной и жертвенной любви людей друг к другу). Но если любовь он считает исторически сложившейся формой моралистического лицемерия (особенно характерна в этом плане интерпретация Иваном легенды об Юлиане Милостивом), то бессмысленность человеческих страданий (в особенности же – страданий детей) разрастается в его сознании до гипертрофированных размеров. Однако в этом бунте против зловещих законов социального бытия есть и своя «высшая правда», и она тем очевиднее, чем меньше понимает ее сам герой Достоевского. Отрицая нравственный *смысл* миропорядка, в котором обречены страдать невинные, чьи мучения не имеют и, по всей вероятности, никогда не будут иметь эквивалентного воздаяния («...Зачем мне ад для мучителей, - взывает Иван к Алексею, - что тут ад может исправить, когда те (дети – О.С.) уже замучены?»<sup>440</sup>), он подвергает сомнению не только много ни мало *смысл* этических абсолютов, санкционированных христианской цивилизацией, и кончает тем, что начинает сомневаться в *смысле* всего общественно-исторического устройства как такового. Но, как заметил Н.А. Бердяев, «делая Богу скандал из-за слезинки ребенка» и отрицая «изо всех сил создание Божие, мир Божий и смысл его»<sup>441</sup>, герой и не подозревает, что его претензии не имеют никакого предметного основания. Подобно библейскому Иову, Иван предъявляет к Богу не *духовные*, но *моральные* требования, и глубочайшая онтологическая несовместимость запросов и Адресата оборачивается в реальной жизни целым циклом последовательно сменяющих друг друга катастроф и преступлений.

Никоим образом не укладываясь в нормативно-категорическую «формулу», представляющую единственно возможный способ «ответа» на «вечный вопрос», проблема смысла жизни у Достоевского есть испытание человеком своих собственных целей и ценностей, до такой степени мучительное, что нередко осмысление жизни обрывается смертью, навсегда предвещая возможность будущего духовного возрождения... Одиноким в жизни, человек, как правило, одинок и в смерти (и уж, конечно, одинок и *после смерти*), и трагические судьбы бунтарей Достоевского прекрасно это подтверждают. Вера же как момент экзистенциально-личностного единения человека с Богом реально, а не умозрительно прорывает кошмар и ужас эгоистического «обособления», поэтому каждый уверовавший *бессмертен* ровно настолько, насколько *принимает* этот непреложный закон духовной жизни человечества. Всякие попреки, вопросы, моральное негодование (т.е. ребяческое стремление «дернуть» Бога за бороду) здесь совершенно неуместны, избыточны и ничего кроме недоумения вызвать не могут. Согласно Достоевскому, смысл человеческого существования не может быть представлен моральной проповедью или социальной доктриной и еще того менее – какой-либо «идеей», претендующей «переделать» существование человечества «по новому штату». По сути дела, он чрезвычайно

<sup>438</sup> Достоевский Ф.М. Бесы // Полн. собр. соч. Т. 10. С. 186.

<sup>439</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 261.

<sup>440</sup> Там же. С. 277.

<sup>441</sup> Бердяев Н.А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 265.

прост, прост той абсолютной гениальной наивностью жизни, которая меньше всего поддается холодному рационалистическому анализу, но всегда с готовностью открывает себя чистым и великодушным людям. У Достоевского в одной из сцен «Братьев Карамазовых» есть ситуация, когда эта вечная проблема человеческого существования получает не прямое (нормативно формулируемое), но косвенное (духовно опосредованное) разрешение.

Федор Павлович спрашивает Алешу:

«- Алешка, есть бессмертие?

- Есть.

- А Бог и бессмертие?

- И Бог и бессмертие. В Боге и бессмертии»<sup>442</sup>.

Действительно, с христианской точки зрения, у Бога нет мертвых, у Него все живы. А если живы, знают, для чего находились на земле и теперь пребывают в вечности. И знание это *спасительно*, ибо уничтожает жуткую непреложность земной смерти и открывает пути в будущую жизнь, существующую уже на совершенно иных основаниях...

### **Откровение сердца (опыт философского осмысления «Сна смешного человека»)**

Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, т. е. изображаю все глубины души человеческой.  
*Ф.М. Достоевский*

Сон? что такое сон? А наша-то жизнь не сон?  
*Ф. М. Достоевский*

Его мир, быть может, совершеннейшая галлюцинация мира, глубокий и пророческий сон о душе, сон, превосходящий действительность: это реализм, который, выходя из своих пределов, подымается до фантастического. Достоевский - сверхреалист, переходящий все границы; он не изобразил действительность, он ее возвысил над собой.  
*С. Цвейг*

Слово «сердце» щедро рассыпано рукой писателя по страницам рассказа «Сон смешного человека». На некоторых из них оно повторяется по пять-шесть раз. Этот факт не может быть случайным в творчестве художника такого масштаба. Гениальность Ф.М. Достоевского, простиравшаяся до высших пределов человеческих возможностей, выводила его в мир трансцендентных истин, которые он выражал в своих произведениях символически-образным языком. В этой связи слово «сердце» следует воспринимать как ключ к пониманию той символической реальности, которую он изобразил в своем рассказе. Смело утверждать, что в нем писатель в художественной форме передал суть русского философствования, которая выразилась как в излюбленной тяге русского человека к последним вопросам бытия: смыслу жизни и смерти, добру и злу, счастью и страданию, любви и ненависти, так и в нерационалистическом способе постижения истины.

### **Фабула**

... *Может быть, весь этот мир и все эти люди –*

*я-то сам один и есть.*

Главный персонаж рассказа, называющий себя «смешным человеком», возвращается домой с твердым намерением этой же ночью покончить с собой. На пути к дому с ним происходит маленькое приключение: его останавливает девочка с мольбой о помощи, в которой он ей грубо отказывает. После этого события намечается некоторый сбой в намерениях «смешного человека». Он начинает размышлять о причинах своего отказа в помощи и причинах своего раздражения по этому поводу накануне радикального разрешения всех жизненных проблем. Тем не менее по прибытии в свое жилище «смешной человек» вынимает заранее купленный револьвер и кладет его перед собой, для того чтобы, собравшись с духом, исполнить собственный приговор, но... неожиданно для себя засыпает и видит сон, перевернувший всю его жизнь. «Да, мне приснился тогда этот сон, мой сон третьего ноября! Они дразнят меня теперь тем, что ведь это был только сон. Но неужели не все равно, сон или нет, если сон этот возвестил мне Истину? Ведь если раз узнал истину и увидел ее, то ведь знаешь, что она истина и другой нет и не может быть, спите вы или живете. Ну и пусть сон, и пусть, но эту жизнь, которую вы так превозносите, я хотел погасить самоубийством, а сон мой, сон мой, - о, он возвестил мне новую, великую, обновленную, сильную жизнь!»<sup>443</sup>

<sup>442</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 154.

<sup>443</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека // Полн. собр. соч. Т. 25. С. 109.

Далее в рассказе описывается сам сон, в котором персонаж Ф.М. Достоевского погибает от собственного выстрела, потом его погребают и в течение некоторого времени он пребывает в могиле с явными признаками сознательного существования, которое его страшно угнетает. Наконец, высшие силы, вняв мольбам «смешного человека», извлекают его из могильного плена, и он после непродолжительного по времени, но весьма протяженного по расстоянию путешествия в сопровождении то ли ангела, то ли демона оказывается на другой планете, идентичной Земле, но населенной людьми, не ведавшими зла, ненависти, преступлений, страданий, коротко говоря, безгрешными и блаженно счастливыми существами. Однако эта идиллическая картина рая на другой планете вскоре нарушается: земной посланник развращает невинных и пребывавших в блаженстве взаимной любви людей. Так в их обществе возникли зло, ненависть, корысть, зависть, предательства, преступления... Словом, у них наступила столь же «гармоничная» жизнь, как и у нас на Земле. Грехопадение невинных прежде людей, невольным виновником которого стал сам сновидец, тяжким бременем легло на его душу, вызвав у него чувства раскаяния и отчаяния от невозможности исправить содеянное, ибо обитатели недавнего рая столь укоренились в новую, оскверненную грехом жизнь, что совершенно не поддавались увещеваниям и мольбам «смешного человека» вновь вернуться к прежней счастливой жизни. Его настойчивость сначала вызывала у них смех, а затем откровенное раздражение. «Наконец, они объявили мне, что я становлюсь им опасен и что они посадят меня в сумасшедший дом, если я не замолчу. Тогда скорбь вошла в мою душу с такою силой, что сердце мое стеснилось, и я почувствовал, что умру, и тут... ну, вот тут я и проснулся»<sup>444</sup>.

Однако пробуждение было неординарным, ибо виденная во сне истина, сделала «смешного человека» другим: он стал проповедником и подвижником Истины.

### *Смешной человек*

*А прежде я тосковал очень от того, что казался смешным.  
Не казался, а был.*

Чтобы разобраться в сравнительно небольшом, но необычайно плотном по художественно-смысловому содержанию рассказе Ф.М. Достоевского, необходимо понять роль и значение некоторых персонажей и образов этого «фантастического» повествования. И, разумеется, главная фигура здесь это – «смешной человек». Почему писатель назвал так своего героя? Какую идею несет в себе этот персонаж?

В нашем представлении «смешной человек» – это полисемантический образ-символ, обладающий большой философской значимостью как сам по себе, так и в структуре всего художественного текста.

Позволим себе немного поразмышлять на тему «смешного человека» у Ф.М. Достоевского.

Если придать этой фигуре культурологический смысл, то можно предположить, что «смешной человек» – это, вероятно, русский человек. С точки зрения западного филистера, действительно, смешными и нелепыми кажутся русские, рассуждающие в заплеванных трактирах о вечных вопросах мироздания, вынашивающие в вонючих каморках идеи о вселенской гармонии и даже пытающие претворить их в жизнь. Правда, тогда они уже перестают казаться смешными, но становятся безумными и страшными как для самих себя и своего непосредственного окружения, так и для всего человечества в целом.

В нравственно-психологическом смысле «смешной человек» – это тот, кого не боятся и не уважают окружающие. Это человек без авторитета или с подмоченным авторитетом. Злодей не может быть смешным. Но не все смешные – добрые. Люди уважают достоинства, но не все недостойные – смешны. Однако эти рассуждения пока лишь отсекают определенные категории людей, не могущих быть смешными. Теперь уточним наше определение: «смешной человек» – это тот, в ком отсутствие или недостаток авторитета сочетается с какой-то нелепостью, каким-то несоответствием общепринятым стандартам. Добавим, что «смешной человек» не обязательно веселит людей. Фома Опискин из «Села Степанчиково...», безусловно, смешон, но окружающие от него плачут.

«Смешной человек» из рассказа Ф.М. Достоевского подпадает под данное определение. Похоже, что он не имеет авторитета и обладает неким нелепым свойством, которое способно вызывать не только смех, но и раздражение и даже злобу у окружающих. Однако, в отличие от упомянутого Фомы Фомича, он не фарисей, не насилует жизнь и людей моралистическими сентенциями, не принуждает их подчиняться себе как высшему моральному авторитету. Кто же он тогда? Он, как большинство героев Ф.М. Достоевского, человек идеи. Правда, идейность «смешного человека» несколько видоизменяется по ходу рассказа. Вначале он, судя по всему, искренне жаждал найти истину, т. е. некую абсолютную формулу счастливой жизни, верил в ее существование, но не нашел ни истины, ни взаимопонимания окружающих, считающих подобные поиски наивными и бессмысленными. В результате этого наступило разочарование в жизни, равнодушие к людям и возникло намерение поставить выстрелом из револьвера точку в собственной биографии. После пережитого сновидения «смешной человек» – это человек, обретший Истину, видевший всю ее красоту, величие и простоту. Это человек, проповедующий Истину с небывалым энтузиазмом, но без всякой фанатичности утверждающий ее в своей собственной жизни и сделавший Истину своей судьбой.

Драма «смешного человека» – в его одиночестве: «Ох, как тяжело одному знать истину!»<sup>445</sup>. Однако эта

<sup>444</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека. С. 117.

<sup>445</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека. С. 104.



драма по-разному ощущается самим героем в начале и конце рассказа. С точки зрения внешнего восприятия «смешной человек», видимо, несколько изменился. Внутренне же он буквально переродился. В нем произошло пресуществление, изменилась его сущность, духовная основа его личности. Здесь мы подошли к третьему смыслу образа «смешного человека» - духовному.

«Смешной человек» утверждает, что он таковым (смешным) был, а не только казался. Но что означает *быть* смешным? Какова онтология «смешного человека»?

Духовная основа характера «смешного человека» - преданность идее, которая кажется окружающим сумасбродной. Суть этой идеи «смешной человек» выражает так: «Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей»<sup>446</sup>. Иначе говоря, вера в абсолютное добро на Земле составляет самую заветную мечту «смешного человека». Однако не эта вера делает человека смешным. Он делается (именно делается, а не кажется) таковым потому, что к его вере в идею абсолютного добра примешиваются чувства гордости (от сознания приверженности к истинной идее) и презрения к людям (отвергающим истину). Таким образом, «смешной человек» потому и смешон, что в нем *смешались* тяга к абсолютному добру с дурными качествами, любовь к истине с гордыней, божественное с сатанинским. Словом, «смешной человек» - это человек не от мира сего, но он не принадлежит и горнему миру. Он как бы застрял между дольным миром, лежащим во зле, и Божественными небесами. И у него имеются альтернативы: либо стать праведником, либо окончательно извратить свою духовную сущность. Думается, что подсознательно «смешной человек» чувствовал в себе эти несоответствия, которые в конце концов опустошили его душу и довели до намерения совершить самоубийство. Если бы не сон, в котором он постиг Истину, то «смешной человек» уничтожил бы себя, окончательно примирившись с бессмысленностью собственного существования.

После пережитого сновидения «смешной человек» только окружающим по-прежнему кажется таким, но в своем существе он перестал быть смешным, так как приобрел духовную целостность, избавившись от гордыни, презрения и равнодушия к людям. Насмешки окружающих его не смущают, он любит всех, даже тех, кто над ним смеется. И самое главное - он освободился от духовного одиночества, восстановив связи с людьми. Первым духовным узелком, воссоединившим его с людьми, оказалась встреча с маленькой несчастной девочкой.

### *Маленькая девочка*

*Одним словом, эта девочка спасла меня,  
потому что я вопросами отдалил выстрел.*

«Смешной человек» одинок не только потому, что не понят другими, но и потому, что не нужен никому. Вот почему девочка, своей просьбой о помощи отделившая роковой выстрел, есть символ спасения, причем спасения *чудесного*. Именно под этим углом зрения и следует, на наш взгляд, воспринимать этот образ.

Девочка оказалась по сути дела первым, кто отнесся к «смешному человеку» со всей серьезностью, какая только и возможна в ситуации беды и отчаяния.

Эпизод с девочкой важен вот чем: писатель в нем с присущей ему беспредельной духовной достоверностью показывает, что сфера разума не покрывает всего существа человека. В нем есть еще чувства, имеющие более глубокую основу. Оказывается, что чувства жалости к девочке и стыда за грубый и бесчеловечный поступок по отношению к ней, неожиданно возникшие в душе «смешного человека», более прочными узами связывают его с людьми и миром (с которыми он *мысленно* уже распрощался), чем он сам предполагал. Не является ли этот факт свидетельством того, что чувства воссоединяют людей, а мысль, горделивый разум, наоборот, их разъединяет? Может быть, и идеи, какими бы они хорошими сами по себе ни были, также способны разъединять людей? Вот эти вопросы подспудно зарождались в сознании «смешного человека». В фантазии же, возникшей в его голове, на тему бесчестного поступка на другой планете «смешной человек» пытается разрешить тайну совести, мучаясь вопросом: универсальны ли законы совести для всех и вся или они носят всего лишь локальный характер?

Девочка, по существу предотвратившая выстрел самоубийцы, непосредственно уже больше не появляется в рассказе. Но о ней еще дважды упоминает главный герой.

Во сне, когда «смешной человек» препровождался на другую планету, его поразила мысль о возможности повторения земной жизни: «И если это там земля, то неужели она такая же земля, как и наша... совершенно такая же, несчастная, бедная, но дорогая и вечно любимая и такую же мучительную любовь рождающая к себе в самых неблагодарных даже детях своих, как и наша?.. — вскрикивал я, сотрясаясь от неудержимой, восторженной любви к той родной прежней земле, которую я покинул. Образ бедной девочки, которую я обидел, промелькнул передо мною»<sup>447</sup>.

Этот фрагмент из сна «смешного человека» является поворотным в динамике его душевных состояний. Здесь произошло катарсическое очищение его души, его сердце освободилось от оков эгоцентризма, в результате чего душа его «потекла» и в ней открылся источник любви. Но безмерная любовь к оставленной несчастной земле сопряжена с мукой и памятью о мучениях любви на земле. Почему же любовь на земле мучительна? Не потому ли, что она противоречивым образом переплетена с чувством вины? Мы виновны перед

<sup>446</sup> Там же. С. 118.

<sup>447</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека. С. 111.

любимыми, потому что редко в своих помыслах, словах и поступках, обращенных к ним, возвышаемся на истинную высоту нашей любви. И только тогда, когда наши поступки отдаляют нас от любимых, мы осознаем всю меру нашей любви к ним. Причем издавек, мучимые совестью, мы любим часто сильнее, чем в непосредственной близости от предмета нашей любви. Не случайно проснувшись в «смешном человеке» любовь к земле вызвала в его памяти образ бедной девочки, ибо она является персонифицированным укором его совести, она-то и пробуждает в нем чувство вины, которое наполняет его любовь к земле особым духовным мучением. Мучение любви есть признак падшести мира и греховности человека. Итак, уже не стыд и жалость, а чувство любви и переживание вины выдвигаются на передний план сознания «смешного человека». Это означает, что в своем нравственном развитии он делает еще один значительный шаг вперед.

Фразой о девочке завершается рассказ «смешного человека»: «А ту маленькую девочку я отыскал... И пойду! И пойду!»<sup>448</sup> Она свидетельствует о том, что «смешной человек», увидевший во сне Истину, не только искупил свою вину перед девочкой, но более того – стал на путь духовного подвижничества («И пойду! И пойду!»), т.е. на путь борьбы с грехом за преображение себя и всего падшего мира.

Таким образом, спасение «смешного человека» заключается в его духовно-нравственном перерождении, которое происходит в полном соответствии с христианским пресуществлением личности. Тот факт, что в этом сложном процессе трансформации личности «смешного человека» принимает участие маленькая бедная девочка, глубоко символичен.

Во-первых, он означает, что путь к духовному перерождению возможен и через нравственное падение. Оскорбление попавшего в беду невинного беспомощного ребенка есть показатель величайшего нравственного падения. Оно символизирует бездну душевной опустошенности и отчуждения человека. Согласно логике жизни, девочка – это будущая женщина и мать, рожающая новую жизнь. Следовательно, обидеть ее – значит совершить тягчайшее преступление против самой жизни на земле.

Во-вторых, для Ф.М. Достоевского отношение человека к ребенку женского пола является очень важным, пожалуй, самым бесспорным критерием его человечности, приверженности к добру или злу, к Божественному свету или дьявольскому мраку. (Сатанизм Н. Ставрогина нигде с такой силой не проявляется как в сценах совращения девочки-подростка и насилия над ней.) Весь вопрос, следовательно, заключается в том, какой духовный полюс личности возьмет верх в извечной борьбе добра и зла, прольется ли в душу человека свет Божественной истины, или она окончательно помрачится блестящим светом лжи. Здесь многое зависит от того, какая звезда освещает путь человека в его земном странствовании.

### *Звездочка*

*...Эта звездочка дала мне мысль:  
я положил в эту ночь убить себя.*

Надо помнить, что звездочка – эта та самая планета, на которой «смешной человек» постиг Истину через ее непосредственное созерцание. Выходит, что эта звездочка символизирует свет, исходящий от Истины? Но ведь именно звездочка подала «смешному человеку» знак к самоубийству. Как же тогда понимать и оценивать этот образ? Как и большинство образов у Ф.М. Достоевского, образ звездочки амбивалентен. Его можно истолковать в отрицательном и положительном смысле.

С одной стороны, звездочка, как бы провоцирует самоубийство «смешного человека». Если бы не девочка, мысль, поданная звездочкой, была бы исполнена. Иначе говоря, свет истины привел бы его к физической гибели. Действительно, истина может погубить человека, если она несоответствующим образом утверждается в его душе. Идея, с которой жил «смешной человек» до своего сновидения, была, скорее всего, абстрактно усвоенной истиной. Это была идея фикс, поглотившая его целиком до такой степени, что за ней он не видел реальной жизни и реальных живых людей. Персонаж Ф.М. Достоевского несет в себе черты, типичные для значительной части русской интеллигенции, пораженной ядом нигилизма. Именно об этой интеллигенции писал переживший революцию 1917 г. кн. С.М. Волконский: «Они говорили о человечестве и забывали человека, они задавались далекими горизонтами и упускали свою волюсть. Еще что в них поражало – их заносчивая авторитетность. Они все *знали*, прежде чем *узнали*»<sup>449</sup>. Итак, сколько бы правды ни было в идее «смешного человека» до того, как он *увидел и духовно узнал* Истину, она была неприемлемой для окружающих и опасной для него самого. Так что не Истина губительна, а то, каким образом она усвоена человеком и каким образом претворяется в жизнь.

С другой стороны, появление звездочки перед самоубийством следует понимать как призыв к безусловному

<sup>448</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека. С. 119.

<sup>449</sup> Волконский С.М. Мои воспоминания: В 2 т. Т.2. М., 1992. С. 219.

духовному перерождению. «Мы и сами должны найти в себе силу к тому, чтобы умереть, внутренне умереть; и самую смерть не должны мы оплакивать, ибо не взойдет зерно, еще не умрет. И я даже скажу, что только тот достоин жизни, кто оказался *способным умереть*»<sup>450</sup>. Так что самоубийство «смешного человека» в его сонном видении следует понимать именно как разрушение прежних духовных и нравственных оснований его личности, которое подготовило материал для прорастания нового остова его бытия. Окончательное же перерождение и преображение «смешного человека» произошло только тогда, когда он непосредственно увидел и экзистенциально пережил Истину.

### **Истина**

*«Сознание жизни выше жизни, знание законов счастья –*

*выше счастья» – вот с чем бороться надо!*

Мы подступили, пожалуй, к самому сложному вопросу, возникающему при чтении рассказа Ф.М. Достоевского. В самом деле, как понимать истину, о которой так много и с таким пафосом говорит «смешной человек»? Ведь даже написание слова «истина» в тексте неодинаково: то с прописной, то с заглавной буквы.

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо в первую очередь определиться в том, совпадает ли истина «смешного человека» с истиной самого Ф.М. Достоевского. Методологическим ключом к прояснению данного предварительного вопроса служит концепция М.М. Бахтина о полифоничности и диалогичности самой сути (а не только формы) художественных творений Ф.М. Достоевского. Последние всегда содержат в себе скрытый или явный диалог героев друг с другом и с автором, вследствие чего произведения писателя представляют собой открытую систему, включающую в диалог и читателя, который, опираясь на собственный опыт, как бы достраивает их. Следовательно, логично предположить, что истина «смешного человека» и истина Ф.М. Достоевского не вполне тождественны, но имеют пересечения друг с другом. Поэтому истина, о которой идет речь в рассказе, также диалогична и также жаждет своего восполнения через творческое восприятие читателя.

Известно, что Ф.М. Достоевский был убежденным христианином. Задолго до написания рассказа (1877 г.) он всей душой уверовал в учение и личность Христа, Который и был для него единственной и бесспорной Истиной. В данном же сочинении писателя, ведущемся от лица «смешного человека», имя Спасителя ни разу не упоминается и практически отсутствует не только христианская, но и вообще религиозная лексика. Это обстоятельство накладывает на произведение печать загадочности. Вероятно, это одно из самых загадочных творений Ф.М. Достоевского. Может быть, этим и особенно притягателен «Сон смешного человека».

В то же время идея земного рая в разных вариациях встречается во многих произведениях писателя. Наиболее авторитетным выразителем этой идеи является старец Зосима из последнего романа Ф.М. Достоевского. Как видим, в этом случае точки зрения автора и его героя на истину совпадают.

Констатация диалогичности и открытости истины, о которой говорится в рассказе, необычайно важна, так как настраивает читателя на философский, а не на моралистический тип восприятия этой истины. Благодаря диалогизму своих сочинений Ф.М. Достоевский избегает одномерного видения мира и его моралистической препарации. Это и сделало его не только новатором в литературе, но и одним из величайших мыслителей человечества.

Истину в «Сне смешного человека» следует представлять как сложный, полисемантический образ-символ, имеющий скрытую глубину и философскую значительность. Не претендуя на полноту освещения этого образа, отметим некоторые наиболее важные, с нашей точки зрения, значения его в самом рассказе.

### **Истина как идеал**

Истина в рассказе – это не абстрактное понятие, не сухая теория, не идеологическая формула. Истина – это сама жизнь, открывающаяся непосредственному живому созерцанию «смешного человека». Но жизнь эта не будничная, не эмпирическая и обывательски серая, а жизнь в вечности, во всем своем великолепии, во всей своей красоте, славе и осиянности. Истина – это счастливая, блаженная жизнь, не замутненная грехом и страданиями людей. Счастье и блаженство есть следствие неоскверненности жизни грехом. Истина – это райская жизнь, насыщенная и полная: «От ощущения полноты жизни мне захватывало дух, и я молча молился на них» (блаженных людей. – В.С.)<sup>451</sup>. Идеал этот необычайно высок и многое в нем недоступно «смешному человеку». «Понимая слова, я никогда не мог проникнуть во все их значение. Оно оставалось как бы недоступно моему уму, зато сердце мое как бы проникалось им безотчетно и все более и более»<sup>452</sup>. Но и сердцу «смешного человека» во всей полноте истина не открывалась, ибо сердце его было нечисто, это было сердце падшего человека, в котором не царила всевластно любовь. «Смешной человек» и люди с блаженной планеты были разной «выделки», имели различную онтологическую природу. Потому между ними невозможна была полноценная коммуникация. Она была затруднена тем, что «смешной человек» на земле жил неистинной жизнью и сохранил в себе, своей душе остатки этой жизни. Люди же на другой планете жили истинной жизнью.

<sup>450</sup> Волконский С.М. Мои воспоминания. С.220.

<sup>451</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека. С.115.

<sup>452</sup> Там же. С. 114.

Жизнь и истина для них одно и то же, между жизнью и знанием не существовало никакого зазора. По Достоевскому, основание, корень тождества знания и жизни один. Это – *любовь*. Именно любовь дает людям силу проникать во все. Посредством любви они способны общаться с деревьями, животными, птицами, небесными светилами, Целым вселенной, умершими соплеменниками и т.д. Именно любовь наделяет людей универсальным языком, не знающим расстояний и преград. Любовь, коренящаяся в чистом сердце, переступает границы рассудка и разума. Она открывает все тайны бытия. Старец Зосима поучал в этом же духе: «Братья, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну постигнешь в вещах»<sup>453</sup>.

Но здесь необходимо сделать одно очень важное уточнение. Сон «смешного человека» рисует не картины физического мира, хотя бы и очень своеобразного. Он не есть также описание психического фантома или пророческого видения истории. По нашему мнению, он целиком представляет собой образ духовной реальности. В этом смысле прав Г.В. Флоровский, который утверждал, что «Достоевский описывал и изображал не душевную, но духовную реальность. Он изображал первореальность человеческого духа, его хтонические глубины, в которых дьявол с Богом борется, в которых решается человеческая судьба»<sup>454</sup>. Писатель был наделен великим даром духовного видения, созерцания таинственных истоков и тенденций развития эмпирических событий. Вот почему суждение его: «...люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле»<sup>455</sup> – не следует воспринимать как некое моралистическое пожелание весьма банального характера. Оно есть констатация того факта, что для достижения блаженной жизни необходимо возвыситься духом до истины. Вспомним слова Христа, обращенные к своим ученикам: «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины, которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его, а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет»<sup>456</sup>.

Итак, истина, понимаемая как идеал, есть не что иное как царство всеобщей любви или просто – *Истина есть ЛЮБОВЬ*.

### ***Истина как вся правда***

Истина «знает» не только положительное, но и отрицательное. В ней есть не только высота прекрасного идеала, но и страшная глубина духовной тайны, которую человек постичь не в состоянии. Истина включает в себя и тайну грехопадения.

«Смешной человек» развратил людей с блаженной планеты. Он признается в этом, сокрушаясь, раскаиваясь в содеянном и не понимая до конца, как же все это произошло. Между тем логика грехопадения и жизни, катящейся под уклон всевозрастающего зла, изображена в рассказе с гениальной простотой, лаконичностью, всеохватывающей емкостью и масштабностью. Капля лжи, которую принес с собою «смешной человек» (хвастун и лжец, как он себя определяет), попавшая в кристально чистую атмосферу взаимной любви, полностью отравила и разложила ее. Бескорыстная, здоровая и миротворящая любовь выродилась в сладострастие, болезненное, извращенное и иступленное потакание позым человеческой плоти. Из сладострастия возникли и все другие пороки, грехи и преступления людей. Разложение любви раздробило мир, и он утратил свою целостность. Возник непроходимый рубеж между познанием и жизнью. Родилось убеждение, что «знание выше чувства, сознание жизни – выше жизни»<sup>457</sup>. Рассудок и разум стали обслуживать низменные эгоистичные инстинкты. Уже не любовь к истине, а другие мотивы начали управлять познанием: зависть, тщеславие, честолюбие, властолюбие, в лучшем случае – практическая польза. Жизнь, построенная только на уме, лишенная любви, оказалась кошмаром.

Внимательный читатель обнаружит, что та часть рассказа, где описано грехопадение человечества, выдержана совершенно в иной тональности, нежели весь рассказ в целом. Мистерия грехопадения изображена писателем с небывалой иронией и сарказмом. Сатирическое описание рационализированного общества сделано с такой виртуозностью, что сердце замирает от восхищения. Чего стоит, например, вот эта фраза: «Явились религии с культом небытия и саморазрушения ради вечного успокоения в ничтожестве»<sup>458</sup>. Нельзя не сказать и о том, что именно в этом фрагменте рассказа «смешной человек» действительно смешон в буквальном смысле этого слова. Особенно восхитительна картина, где описана неудавшаяся попытка «смешного человека» принять крестные муки. «Я умолял их, чтоб они распяли меня на кресте, я учил их, как сделать крест»<sup>459</sup>. Искуситель и лжец на кресте! Мы знаем, кто претендует на славу распятого Христа!

Задумаемся над тем, почему Ф.М. Достоевский прибегает к иронической подаче такой, казалось бы, архисерьезнейшей темы, как грехопадение?

Мы объясняем этот факт следующим образом.

Расколотовость мира, ставшая следствием грехопадения, безусловно, привнесла в него сильный элемент драматизма и непредсказуемости. Жизнь грешных людей в условиях падшего мира тяжела и порой мучительна прежде всего неопределенностью перспектив. Чтобы выжить и сохранить человеческое достоинство, нужна

<sup>453</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 360.

<sup>454</sup> Флоровский Г.В. Религиозные темы Достоевского // О Достоевском: творчество Достоевского в русской мысли. М., 1990. С. 386.

<sup>455</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека. С. 118.

<sup>456</sup> Ин. 14; 16, 17.

<sup>457</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека. С. 116.

<sup>458</sup> Там же. С. 117.

<sup>459</sup> Там же.

какая-то духовная опора и надежда. «Ибо мы спасены в надежде. Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо, если кто видит, то чего ему и надеяться. Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении»<sup>460</sup>.

Трагикомическое воспроизведение писателем картины грехопадения дается не с человеческой точки зрения, а с точки зрения Истины. Это для человеческого ума конечные судьбы мира и самого человека покрыты мраком неопределенности. Для Истины же исход борьбы добра и зла предрешен, поэтому на драму человечества можно посмотреть и с некоторой долей юмора. Зло – временно, добро – вечно, ложь сама себя уничтожает, истина вечно пребывает. Истина имеет духовное превосходство над ложью. И ничто так не развенчивает зло и ложь, как смех. Там, где смеются, не все потеряно. Опыт грехопадения, заключенный в Истине, указывает на то, что она есть вечная надежда человеку в его жизненных испытаниях, сомнениях и падениях. Итак, *Истина – это НАДЕЖДА*.

### *Истина как императив*

Истина – это не только знание, но и дело. Истина – не только идеал, но и жизнь по нему. Истина – не только надежда на новую жизнь, но и созидание ее. Силой, скрепляющей знание и дело, идеал и действительность, надежду и творческое созидание, является вера. *Истина, следовательно, есть еще и ВЕРА*.

До своего сновидения «смешной человек» искал истину и, может быть, предполагал ее, но у него не было веры в нее. «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом»<sup>461</sup>. У него не было глубинной уверенности в том, что он предполагал, и не было осуществления веры в жизни. Были только предположения да разглагольствования, но не было доброй воли и энергии претворения Истины в жизнь.

После сновидения «смешной человек» – другой человек. В нем пробудилась вера, которая дала ему новую жизнь и силу жизни. «О, теперь жизни и жизни! Я поднял руки и воззвал к вечной истине; не воззвал, а заплакал; восторг, неизмеримый восторг поднимал все существо мое»<sup>462</sup>. Но главное то, что вера изменила само качество его жизни, преобразив его личность. Знание истины необычайно усилило его память («...я каждое мгновение мое помню»<sup>463</sup>). И поскольку память есть живительная нить, связующая личность в единое целое, то вера в нем обострила и чувство ответственности за все его помыслы и дела в прошлом, настоящем и будущем.

Обостренное чувство личной ответственности делает «смешного человека» не только проповедником Истины, но и борцом за нее. «"Сознание жизни выше жизни, знание законов счастья – выше счастья"»<sup>464</sup> – вот с чем бороться надо! – такова программа и цель его борьбы. Но поскольку устранение неправды жизни означает восстановление целостности мира и свободное объединение людей в истине, т.е. в Любви, методы «борьбы», которые выбирает «смешной человек», праведны и ни в коем смысле не могут быть представлены как покушение на свободу людей. «Смешной человек» выбирает не путь ложно-героической борьбы за, так называемое, «счастье человечества», а трудный путь подвижничества, духовного служения живым, конкретным людям, которых он возлюбил искренне и бесповоротно.

Таким образом, по нашему глубокому убеждению, Ф.М. Достоевский в своем рассказе Истину, которая есть Любовь, требует Веры и дарует Надежду изображает и понимает вполне в христианском смысле. Истина – это Бог и Богочеловек тоже.

### *Божественность Истины*

В своем понимании Истины Ф.М. Достоевский совершенно укладывается в традицию русского философствования, для которой характерно именно онтологическое понимание истины.

Отец П.А. Флоренский, исследуя этимологию слова «истина» в русском языке, заключает, что оно генетически восходит к слову «есть»: «Так что "истина", согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе понятие абсолютной реальности: Истина – "сущее", подлинно-существующее... в отличие от мнимого, недействительного, бывающего. Русский язык отмечает в слове "истина" онтологический момент этой идеи»<sup>465</sup>. Но подлинно сущее, согласно православной традиции, есть Бог. Истина есть Бог. Бог есть Истина. Знать Истину – значит быть в Истине, т.е. жить во Христе (Божественном Логосе). Жизнь и познание, поступок и знание, этика и гносеология не только не отделены друг от друга, но в каком-то смысле тождественны. Истинного познания (познания Истины) достигают праведники и святые, приближающиеся духовно к Богу. Динамический смысл Истины воплощен в фигуре Иисуса Христа, который говорит апостолу Фоме: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня»<sup>466</sup>.

Итак, Божественная Истина есть не только Любовь. Она включает в себя и путь к Ней. «Смешной человек» прошел свой путь к Истине. Исследуем же его.

<sup>460</sup> 1 Рим. 8; 24, 25.

<sup>461</sup> Евр. 11; 1.

<sup>462</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека. С. 118.

<sup>463</sup> Там же. С. 115.

<sup>464</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека. С. 119.

<sup>465</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. Ч.1. М., 1990. С. 15 - 16.

<sup>466</sup> Ин. 14; 6.

... И останавливаешься лишь на точках, о которых грезит сердце.

Сон «смешного человека», в котором он познал истину, находится как бы в обрамлении двух смертей. Первая – это попытка самоубийства, после которой разворачиваются все события сонного видения героя. Вторая («... сердце мое стеснилось, и я почувствовал, что умру...»<sup>467</sup>) – благополучно разрешилась пробуждением. По нашему мнению, эти две смерти несут в себе символический смысл. Они означают последовательные стадии глубокой трансформации личности «смешного человека», его саморождение через катастрофы, через самоуничтожение. Первая смерть – это символ разрушения плоти рационалистического существа в «смешном человеке» и рождения в нем душевного, сердечного человека. Во сне действует уже не сухой рационалист, равнодушный к людям, а человек живой, чувствительный к боли и страданиям как своим, так и других людей. Однако сердце его еще не чисто, оно несет в себе печать греха. «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно»<sup>468</sup>. Вторая смерть означает очищение от греха. На смену душевному человеку приходит духовный человек. «Сеется тело душевное, восстает тело духовное»<sup>469</sup>. Только духовный человек есть цельный человек, в котором знание истины и жизнь по истине не противоречат друг другу. Таким стал «смешной человек» после своего пробуждения.

Такова логика развития «смешного человека». Но она совпадает с логикой познания им Истины. Следовательно, познание Истины осуществляется не посредством напряжения ума и воли, а благодаря глубокой перестройке самого существа человека. Истину познает духовный, цельный человек, а центр, ответственный за целостность человека, и есть сердце.

«Вдруг приснилось мне, что я беру револьвер и, сидя, наставляю его прямо в сердце – в сердце, а не в голову; я же положил прежде непременно застрелиться в голову и именно в правый висок»<sup>470</sup>. Нет сомнения в том, что Ф.М. Достоевский этой фразой подготавливает нас к мысли о том, что Истина открылась «смешному человеку» не просто через сердце, но через раненое, болящее сердце. Последнее же есть верный признак жизненности и стремления к жизни. Не болит сердце у нравственно мертвого человека. Первый знак оживания и нравственного возрождения «смешного человека» есть чувство боли. «Глубокое негодование загорелось вдруг в сердце моем, и вдруг я почувствовал в нем физическую боль...»<sup>471</sup>. Но прежде определимся относительно понятия «сердце».

Мы глубоко убеждены в том, что Ф.М. Достоевский в понимании «сердца» следует святоотеческой традиции христианского антропологического дуализма, согласно которому проводится различие между «внешним» и «внутренним» человеком. «Сердце» есть синоним «внутреннего» человека («... сокровенный сердца человек» – по словам апостола Петра). К слову сказать, складывается такое ощущение, что великий писатель, создавая «Сон смешного человека», постоянно имел под рукой Новый Завет. Особенно заметно влияние на его творчество апостола Павла, в частности его послания к Коринфянам.

«Сердце» не только характеризует духовную глубину человека, но и является центром собирания всех его сил и способностей. «Главный характер верующего мышления, – писал И. Киреевский, относя его к прерогативе “внутреннего” человека, т.е. сердца, – заключается в *стремлении* собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное и истинное, и удивительное и желаемое, справедливое и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и таким образом *восстанавливается* существенная личность в ее первоизданной неделимости»<sup>472</sup>.

Восстановление целостности личности, включающей в себя и соединение «внутреннего» человека с «внешним», осуществляется на пути освобождения от греха. Грех же изживается покаянием и деятельной любовью. Любовь, главная стремящаяся сила сердца, соединяющая «внутреннего» и «внешнего» человека, разум и чувства, волю и нравственные установки и т.д. служит основанием познания Истины. Не случайно апостол Павел говорит, что любовь больше, т.е. важнее, других христианских добродетелей: веры и надежды<sup>473</sup>. Не на вере строится любовь, а на любви – вера.

Итак, сердце является синонимом «внутреннего» человека, внутреннего глубинного «Я» личности, где и происходит встреча индивидуального с универсальным, имманентного с трансцендентным, человека с Богом, т.е. Истиной. Однако эта встреча, если, конечно, она состоится, менее всего походит на счастливое свидание двух влюбленных. Она, скорее всего, представляет собой суровую жизненную драму, исход которой не всегда очевиден. Именно такую драму и переживает «смешной человек». Его путь к истине раскрывается как духовная драма, разворачивающаяся в его сердце и по законам сердца, а не рационального мышления. Вот почему наряду с логикой постижения «смешным человеком» Истины имеет смысл выделять экзистенциальную диалектику откровения Истины. «Все творчество Достоевского, – писал Н.А. Бердяев, – есть антропологическое

<sup>467</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека. С. 117.

<sup>468</sup> 1 Кор. 2; 14.

<sup>469</sup> 1 Кор. 15; 44.

<sup>470</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека. С. 109.

<sup>471</sup> Там же. С. 110.

<sup>472</sup> Цит. по: Зеньковский В.В. История русской философии. Т.1. Ч.2. Л., 1991. С. 15 – 16.

<sup>473</sup> 1 Кор. 13; 13.

откровение - откровение человеческой глубины, не только душевной, но духовной глубины. Ему раскрываются те мысли человеческие и те страсти человеческие, которые представляют уже не психологию, а онтологию человеческой природы»<sup>474</sup>. Говоря об экзистенциальной диалектике постижения Истины, мы имеем в виду не только онтологичность этого процесса, но и его дискретность, качественную перестройку в отдельных пунктах биографии личности. Здесь уместно вспомнить о «точках» Ф.М. Достоевского: «Я не помню, сколько времени мы неслись, я не могу представить: совершалось все так, как всегда во сне, когда перескакиваешь через пространство и время и через законы бытия и рассудка и останавливаешься лишь на точках, о которых грезит сердце»<sup>475</sup>. Судя по всему, эти точки представляют собой именно те переломные пункты в духовном развитии «смешного человека», где происходит качественная трансформация его личности на пути ее пресуществления и постижения Истины. Обозначим несколько таких точек.

### ***Богооставленность***

Чувство абсолютного одиночества и заброшенности, сознание своего величайшего ничтожества и крайняя степень отчаяния – так можно было бы вкратце охарактеризовать состояние «смешного человека», наступившее через некоторое время после его «погребения». Это состояние и можно обозначить как *богооставленность*, которое пришло на смену гордому одиночеству и абсолютной безучастности к собственной судьбе. Подчеркнем, что состояние богооставленности не является субъективным психологическим переживанием, а есть именно онтологическое состояние человека. Оно-то и прожигает ужасом и отчаянием душу «смешного человека», а не капля, падающая на его закрытый глаз. Падающая капля только подчеркивала ужасающую бессмысленность всего происходящего со «смешным человеком», которому не осталось ничего другого, как взмолиться о помощи к всевышнему. Этот вопль отчаяния был услышан, и состояние богооставленности прекратилось, но опыт этого переживания оставил глубокий след в сердце «смешного человека». Чем же ценен этот опыт?

Если призвать на помощь С. Кьеркегора, то его словами можно сказать примерно так: отчаяние является важным конститутивным моментом личности, это не конец, а начало личности, глубинного (подлинного) человеческого «Я». Отчаяние – это грех и в то же время – бессознательное признание человека в своих грехах. В отчаянии человек смиряет свою гордыню, и это первый шаг к осознанию грехов. Осознание же грехов пробуждает страх.

### ***Страх Божий***

«Смешной человек» был изъят из развернутой могилы темным и таинственным существом, в сопровождении которого и совершает свое перемещение на другую планету. Несясь в темных и неведомых пространствах, «смешной человек» испытывает в своем сердце все возрастающее чувство страха. Первоначально он заглушал его фальшивой бодростью – жалким осколком своей былой гордости. Затем он признается своему таинственному спутнику в том, что боится его, испытывая при этом признание чувство унижения. Любопытно, что все эти переживания происходят как бы на поверхности души «смешного человека», они сопровождаются бесстрастной рефлексией и констатацией факта, что есть и за гробом жизнь. Однако после краткого диалога и бессловесного общения со спутником, убедившим его в том, что он не призраком за свои боязнь и унижения, происходит углубление его переживания. Предметная боязнь трансформируется в беспредметный страх, перемешанный с чувством мучительной тоски. Страх принимает характер метафизического ужаса, т.е. из психологического феномена превращается в факт духовной реальности, обретает ярко выраженный онтологический смысл. Это состояние слишком похоже на то, о котором апостол говорит: «Страшно впасть в руки Бога живого»<sup>476</sup>. Или оно может быть обозначено как страх Божий, который есть, по нашему мнению, знак соприкосновения человеческого духа с высшими трансцендентными силами. Он есть следствие нахождения человека на границе бытия и небытия, временного мира и вечного.

Однако страх Божий – это не страх, нагоняемый Богом, а субъективное преломление Божественного света и Божественной любви в сердце человека, существа несовершенного и грешного. Корень этого страха – состояние трагической неопределенности человеческой судьбы: «Я ждал чего-то в страшной, измучившей мое сердце тоске» (курсив наш. – В.С.). Но где неопределенность, где страх, там и надежда. Как это ни парадоксально, страх Божий вселяет надежду. Он излечивает человека от смертной болезни. Он есть знак подлинной жизни и призыв к ней. Надо к нему прислушаться и ответить на него помыслами и делами любви.

### ***Свет***

Прободение душевной оболочки и выход в духовную глубину экзистенции «смешного человека» пережил как просвещение своего сердца, свет Истины пролился на него: «...родная сила света, того же, который родил меня, отозвалась в моем сердце и воскресила его, и я ощутил жизнь, прежнюю жизнь, в первый раз после моей

<sup>474</sup> Бердяев Н.А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 260.

<sup>475</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека. С. 110.

<sup>476</sup> Евр. 10; 31.

могилы»<sup>477</sup>. Вспоминаются слова апостола: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков»<sup>478</sup>. Свет божественной Истины, возродивший к жизни «смешного человека», пробуждает память о земле. Как было сказано выше, «смешной человек» утратил свой эгоцентризм, его сердце охватила любовь к оставленной земле, земная любовь. Но ему предстояло узнать и небесную любовь.

### **Любовь**

Думается, что толкование сна «смешного человека» как видения им духовной реальности в наибольшей степени соответствует внутреннему убеждению самого Ф.М. Достоевского. Любовь составляет суть этой реальности. Бог есть любовь. Но возникает вопрос, почему писатель прямо не говорит о Боге, почему прибегает в своем рассказе к эзопову языку? Может быть, ответом на этот вопрос станут слова апостола: «Бога никто никогда не видел: если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас»<sup>479</sup>. «Смешной человек», действительно, Бога не видел в своем сне, но он видел бескорыстную, всеобъемлющую любовь людей. Его утверждения о том, что он видел Истину, следует понимать в том духе, что он видел идеальную, божественную любовь. Видел! Своими глазами! Однако видел только и причем со стороны, но сам в этой Истине, в этой Любви *не жил*. Сердце его было еще недостаточно чистым для того, чтобы жить в Истине (Любви) и чтобы по достоинству оценить эту божественную Истину-Любовь. Подобно тому как люди начинают ценить свое здоровье, когда его потеряют, так и «смешной человек» по настоящему, до самой предельной глубины своего сердца понял, *что* он видел, только тогда, когда вся эта идеальная любовь на его глазах и по его же вине разрушилась.

### **Вина**

Только утраты способны актуализировать чувство вины до такой степени, что могут радикально изменить личность. Катастрофа грехопадения, всю ответственность за которую *взял* на себя и мужественно признался в этом «смешной человек», окончательно переродила его, его сердце очистилось от скверны греха и наполнилось любовью, но уже любовью светлой, без мучений и надрыва. Память о небесной любви стала неизбывной.

Мы склоняемся к мысли о том, что в описании грехопадения и переживании чувства вины «смешного человека» уже брезжит идея писателя, которую он потом вложит в уста старца Зосимы, о том, что необходимо проникнуться чувством *личной* вины за *все зло* мира. Люди, чье сознание – и главное – сердце не доросли до этой истины, являются невольными соучастниками и искушителями грехопадения, т.е. поддерживают мир и человека в онтологическом состоянии их падшести и смертности. Тот, кто лично не переступает законы морали, именуется порядочным человеком, т.е. он поддерживает установившийся после грехопадения порядок вещей. Это конечно, лучше, чем нарушать законы и переступать нормы морали и права. Преступления лишь усугубляют падшесть мира. Однако порядочность неизмеримо ниже нравственного подвижничества, которое свидетельствует не только об искуплении личных грехов, но и об искреннем и глубоком принятии в себя грехов человечества. Нравственное подвижничество показывает, что Истина вошла в сердце «смешного человека» и стала его жизнью, а не только знанием. Драма постижения Истины «смешным человеком» закончилась его глубокой личностной перестройкой, его пресуществлением.

Ф.М. Достоевский в своем рассказе утверждает идею о том, что спасение, т.е. освобождение от зла, не есть сугубо индивидуальный процесс. Спасение происходит благодаря соучастию в судьбах друг друга. Мы все связаны друг с другом, узел всех связей человека – его сердце. В нем заключена глубина человека, выводящая его через переживания стыда, жалости, страха, вины, любви в мир трансцендентных, вечных истин.

Таким образом, анализ рассказа «Сон смешного человека» показывает, что великий писатель, создавая свое произведение, вольно или невольно воспроизвел, по сути дела, парадигму русского философствования. Этот факт служит не только лишним свидетельством того, что Ф.М. Достоевский был великим экзистенциальным мыслителем. Он явно говорит также и о том, что действительно имеется некоторая специфика в русском философствовании и постижении Истины.

<sup>477</sup> Достоевский Ф.М. Сон смешного человека. С. 111.

<sup>478</sup> Ин. 1; 4.

<sup>479</sup> 1 Ин. 4; 12.



## ПОСЛЕСЛОВИЕ

Обратимся еще раз к названию книги: «Читаем Достоевского». Углубимся в его смысл. Каждый текст Ф.М. Достоевского (и художественные произведения, и публицистика, и черновики, и наброски) бесконечно многомерен и предполагает великое множество прочтений и интерпретаций. Те, что предлагаем мы здесь, разумеется, не могут быть восприняты как единственно возможные версии «собеседования» с гением. Однако авторы надеются, что их интерпретации и толкования великих творений Ф.М. Достоевского все же имеют некое право на существование, ибо в каждом из них заложена возможность живого, непредубежденного и неангажированного социально-политическими пристрастиями *диалога* с внутренним миром писателя во всей необъятной полноте его возможностей.

Сейчас становится все более и более очевидным, насколько близок Ф.М. Достоевский начавшемуся ХХI столетию. Именно он, увидевший в кошмарных снах Раскольникова на каторге чудовищный «новый мир», где обезумевшие от своеволия душевно и физически больные люди будут уничтожать друг друга именно из-за стремления «договориться» любой ценой, предсказал, что исцелить и спасти несчастное человечество сможет только «звезда с Востока», т.е. свет Истины Христовой, явленной в православии. Есть все основания полагать, что подлинное христианское прочтение Достоевского, несмотря на огромные усилия очень много сделавшей в этом отношении русской религиозной философии, все еще впереди.

Не вполне осознано еще и значение Ф.М. Достоевского в сфере христианской антропологии. Его учение о человеке («всеведение» человека), по силе и значительности не уступающее шекспировскому, таит в себе такие тайны и такие духовные глубины, что для их постижения, быть может, понадобятся усилия еще одного-двух поколений исследователей его творчества.

Особый вопрос – метафизика Достоевского, его учение о Боге и бессмертии души. Все мы знаем, что Богопознание Ф.М. Достоевского укоренено в русле восточно-христианской духовной традиции. Между тем даже внимательные исследователи его религиозных откровений не всегда отдают себе отчет в том, что истина о Боге у Достоевского, как и у великих отцов Восточной Церкви, представлена именно в контексте святоотеческого богословия, т.е. прежде всего *апофатически*. На наш взгляд, именно этот аспект метафизики Достоевского еще ждет своих взыскательных исследователей, а авторы данной книги в меру своих возможностей пытались дать некоторое осмысление этой проблемы.

И наконец, чрезвычайно актуальна сейчас этика Достоевского, до сих пор не ставшая предметом самостоятельного изучения. К сожалению, пока не прояснено отношение Достоевского к фундаментальным проблемам философии морали: границам и возможностям морального сознания человека, нравственному самосовершенствованию, этическим основаниям права и др. По мере своих сил авторы попытались коснуться этой проблематики – посредством герменевтического анализа произведений великого писателя, а также его публицистики и дневникового наследия.

Как может убедиться читатель, все задачи, поставленные авторами, прямо или косвенно подразумевали поиск *новой методологической парадигмы* в изучении творческого наследия Ф.М. Достоевского. Мы полагаем, что некоторые аспекты этого методологического задания, так сказать, сами *проговорили* себя на страницах этой книги, и дело читателя – разделить их или же отвергнуть в соответствии со своими умонастроениями. Во всяком случае, авторы надеются, что их усилия в этом направлении будут встречены с пониманием.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### **Ф.М. Достоевский и пушкинский «Пророк»**

Может ли произведение, написанное одним гением определить весь жизненный путь другого? Способно ли слово так повлиять на весь строй личности человека, чтобы он (быть может и сам того не подозревая) всю свою жизнь следовал духу и строю чужого художественного образа? Да и возможны ли в реальной жизни такие, почти фантастические соответствия?

Тем не менее каждый, кто хоть сколько-нибудь знаком с таинственными законами творчества, не может не согласиться с тем, что его влияние на личность человека может быть воистину необъятным: героям художественных произведений подражают, в них влюбляются, их убеждения заимствуют, изречения цитируют, а их характеры, дела и поступки, казалось бы, существующие только на бумаге, непостижимым образом переходят в сферу самой что ни на есть обыденной действительности, преображая и возвышая ее. Поэтому нет ничего удивительного в том, что герои великих творений духа живут среди нас как обычные земные люди; гораздо удивительнее другое, поистине провиденциальное воздействие художественного текста одного творца на личность другого творческого гения, непостижимым образом предугадывающего все изгибы его жизненного пути - от глубочайших духовных потрясений до вполне конкретных сугубо житейских обстоятельств,

событий и фактов. Именно так и произошло с гениальным шедевром А.С. Пушкина «Пророк», до такой степени созвучным всей жизни и всему личностному строю Ф.М. Достоевского, так пронзительно передающим все мучительно-скорбные состояния его бытия, что порой невольно возникает впечатление либо непосредственного знакомства двух русских гениев (чего, разумеется, и быть не могло ввиду преждевременной смерти поэта), либо полного и абсолютного самоотождествления Достоевского с духовной аурой пушкинского «Пророка», в предельно сжатой образной форме предвосхитившего альфу и омегу земного существования писателя.

Может показаться, что все эти рассуждения достаточно голословны и надуманны, а потому не могут иметь под собой никаких серьезных оснований. И все же мы хотели бы доказать, что они отнюдь не плод авторских фантазий, не игра воображения и не праздное суетничество, но совершенно достоверное отображение вполне реальных событий и ситуаций, случившихся как с самим Достоевским, так и с его поэтическим прототипом - героем стихотворения Пушкина, пережившим по воле Божьей преображение всей своей земной природы - и физически-телесной, и душевно-духовной. Попытаемся же всмотреться в сложный смысловой контекст открывающейся перед нами духовной мистерии и «вычитать» из нее символический образ личности Достоевского.

Общеизвестно, что именно «Пророк» был любимейшим стихотворением писателя, который не только прекрасно знал его наизусть, но и читал с поражающей его современников проникновенностью. Вот что писала о своих впечатлениях присутствовавшая на Пушкинском празднике М.Н. Стоюнина: «Можешь себе представить, что все в это время чувствовали, слушая страстную, вдохновенную речь Достоевского. Все были напряжены до последней степени. Наконец, Достоевский смолк, и вся зала несколько минут оставалась в каком-то оцепенении; потом вдруг все находившиеся на эстраде бросились обнимать и целовать Достоевского и первым был Тургенев. Поднялся страшный шум, взрыв аплодисментов, с каким-то студентом сделался обморок, вся публика была в сильном возбуждении. После этого никто не решился выступить и заседание прекратилось. Часть дам бросилась покупать венки и вернулась довольно долго спустя, но зала и коридор еще не опустели. <...>. Очень интересен был еще вечер накануне этого знаменитого выступления Достоевского. Читались стихи Пушкина и отрывки его сочинений, между прочим, жена Муромцева прочла письмо Татьяны в театральной обстановке. Потом вышел на эстраду Тургенев и начал “Последняя туча рассеянной бури...”, и начал хорошо и вдруг забыл. Тогда вся зала подсказала ему продолжение. Наконец, вышел Достоевский, маленький, тщедушный, какой-то серенький, платье на нем тоже висит,— и начинает декламировать “Пророк” Пушкина. Начало ничего хорошего не предвещало, но чем дальше, тем лучше, а под конец было впечатление, что это сам пророк вещал...»<sup>480</sup>.

А вот чрезвычайно интересные воспоминания В.В. Тимофеевой, бывшей корректором произведений писателя: «И вдруг, сама не знаю почему, меня неудержимо потянуло на него оглянуться. Но, повернув слегка голову, я невольно смутилась. Федор Михайлович пристально, в упор смотрел на меня с таким выражением, как будто давно наблюдал за мною и ждал, чтобы я оглянулась...

И когда — далеко уже за полночь — я подошла к нему, чтобы проститься, он тоже встал и, крепко сжав мою руку, с минуту точно искал у меня на лице впечатлений моих от прочитанного, точно спрашивал меня: что же я думаю? поняла ли я что-нибудь?

Но я стояла перед ним как немая: так поразило меня в эти минуты его собственное лицо! Да, вот оно, это *настоящее* лицо Достоевского, каким я его представляла себе, читая его романы!

Как бы озаренное властной думой, оживленно-бледное и совсем молодое, с проникновенным взглядом глубоких потемневших глаз, с выразительно-замкнутым очертанием тонких губ,— оно дышало торжеством своей умственной силы, горделивым сознанием своей власти... Это было не доброе и не злое лицо. Оно как-то в одно время и привлекало к себе и отталкивало, запугивало и пленяло... И я бессознательно, не отрываясь, смотрела на это лицо, как будто передо мной внезапно открылась “живая картина” с загадочным содержанием, когда жадно торопишься уловить ее смысл, зная, что еще один миг, и вся эта редкая красота исчезнет, как вспыхнувшая зарница. Такого лица я больше никогда не видала у Достоевского. Но в эти мгновения лицо его больше сказало мне о нем, чем все его статьи и романы. Это было лицо *великого человека*, историческое лицо.

Я ощутила тогда всем моим существом, что это был человек необычайной духовной силы, неизмеримой глубины и величия, действительно *гений*, которому не надо слов, чтобы видеть и знать. Он все угадывал и все понимал каким-то особым чутьем. И эти догадки мои о нем много раз оправдывались впоследствии»<sup>481</sup>.

Как видим, современники великого писателя, люди с тонкой духовной организацией, прозревали в нем нечто необычное и уникальное, поистине пророческое величие, которое очень многих раздражало. Однако нам, живущим уже в XXI веке, вполне очевиден этот пророческий дар Ф.М. Достоевского, поскольку многое, о чем он так проникновенно возвещал, к сожалению, сбылось. Если посмотреть на Ф.М. Достоевского с точки зрения его дара предвидеть будущее и созерцать бездны человеческой греховности, то вся его жизнь после острога может быть прочтена сквозь призму пушкинского «Пророка».

<sup>480</sup> Цит. по.: Белов С.В. Ф.М. Достоевский и его окружение. Энциклопедический словарь. Т. 2. СПб., 2001. С. 394, 395 - 396.

<sup>481</sup> Цит. по.: Белов С.В. Ф.М. Достоевский и его окружение. Энциклопедический словарь. Т. 2. СПб., 2001. С. 289.

## *Судьба пророка*

Чтоб я не превозносился  
чрезвычайностью открове-  
ний, дано мне жало в плоть,  
ангел сатаны, удручать меня,  
чтоб я не превозносился.  
*2 Кор. 2; 17*

Духовной жаждою томим,  
В пустыне мрачной я влачился.  
И шестикрылый серафим  
На перепутье мне явился;  
Перстами легкими как сон  
Моих зениц коснулся он:  
Отверзлись вещие зеницы,  
Как у испуганной орлицы.  
Моих ушей коснулся он,  
И их наполнил шум и звон:  
И внял я неба содроганье,  
И горний ангелов полет,  
И гад морских подводный ход,  
И дольней лозы прозябанье.  
И он к устам моим приник,  
И вырвал грешный мой язык,  
И празднословный и лукавый,  
И жало мудрыя змеи  
В уста замершие мои  
Вложил десницею кровавой.  
И он мне грудь рассек мечом,  
И сердце трепетное вынул,  
И угль, пылающий огнем,  
Во грудь отверстую водвинул.  
Как труп в пустыне я лежал,  
И Бога глас ко мне воззвал:  
“Восстань, пророк, и виждь, и внемли,  
Исполнись волею Моей,  
И, обходя моря и земли,  
Глаголом жги сердца людей”.

Среди всех произведений Пушкина особое место занимает его стихотворение «Пророк». Необычное и загадочное, оно, на наш взгляд, произведение является непревзойденной вершиной поэтического творчества как самого Пушкина, так и всей русской поэзии. В отечественном литературоведении были попытки толкования этого поэтического шедевра и как метафоры гражданской и нравственной миссии поэта вообще, и как символа пророческого призвания самого А.С. Пушкина или его поэзии. Не отвергая категорически названных подходов в анализе пушкинского «Пророка», автор склоняется к выводу о том, что это стихотворение великого поэта посвящено проблеме религиозного подвижничества, и в нем художественно-достоверно изображена именно судьба пророка, т.е. обычного земного человека, по непостижимому Промыслу Божию наделенного даром всевидения и всеведения. Гениальность Пушкина проявилась прежде всего в том, что он не только сумел проникнуть в тайну внутреннего мира пророка, но и поразительно точно показал драму его земного существования.

По сути дела, данное стихотворение есть проникновенное художественное изображение мистического озарения поэта, постигшего судьбинную тяжесть пророческого дара, выпадающего человеку по воле Провидения. В гениальных пушкинских строках следует видеть живописание метафизического откровения высшей духовной реальности и Боговдохновенной миссии пророка, несущего людям свет Божественной Истины.

Духовной жаждою томим,  
В пустыне мрачной я влачился...

Как свидетельствуют жития святых, пророков и религиозных учителей человечества, в каждом из этих

великих подвижников обнаруживалось мощное, неукротимое внутреннее стремление, которое они в конечном счете осознавали как настойчивый призыв высших Провиденциальных сил, как требование целиком посвятить свою жизнь служению сверхчувственным ценностям. Как свидетельствуют различные источники, в том числе Ветхий и Новый Заветы, их охватывала столь сильная духовная жажда, что они решительно порывали с мирской жизнью и удалялись в безлюдные места («пустыни»), дабы в отшельничестве постигать Божественную Истину и укреплять свою веру. Аскетическая практика и молитвенные бдения отшельников – дело необычайно тяжелое не только в физическом смысле, но прежде всего – в духовном плане, ибо они многократно подвергаются всевозможным искушениям. Вспомним хотя бы житие преподобного Сергия Радонежского, повествующее о том, как он силою своей веры и молитв побеждал целый сонм демонических наваждений, изнурявших его тело и душу. Разумеется, далеко не у всех отшельников доставало воли и духовного самообладания преодолевать эти соблазны. Шестикрылый серафим настигает пушкинского пророка именно *на перепутье* – в момент возможного искушения, которое могло совлечь его в бездну зла и хаоса или по крайней мере заставить отказаться от перспектив подвижнического пути и вернуться назад, в мирскую жизнь. Но почему, спрашивается, пустыня мрачная? По нашему мнению, это определение может быть истолковано, как особое состояние духовного подвижничества, когда жажда Божественной Истины ещё не утолена, и Истина еще таится во мраке неведения. Припоминаются слова Псевдо-Дионисия Ареопагита о Божественном Мраке: «Божественный Мрак – это тот неприступный Свет, в котором... пребывает Бог. А поскольку невидим и неприступен Он по причине своего необыкновенно яркого сверхъестественного сияния, достичь его может только тот, кто удостоившись Боговедения и Боговидения, погружается во Мрак, воистину превосходящий ведение и видение, и, познав неведением и невидением, что Бог за пределами всему чувственно-воспринимаемому и умопостигаемому бытию, восклицает вместе с пророком: “Дивно для меня Ведение Твое, не могу постигнуть его” (Пс. 138:8). Точно так же и божественный Павел, о котором в Писании сказано, что он “познал Бога” (1 Кор. 8:3), постиг, что мышление и ведение Его превосходит все сущее, вот почему он и говорит, что пути Его неисповедимы, суждения – непостижимы, дары неизреченны, а мир Его – превосходит всякое разумение»<sup>482</sup>.

Согласно христианскому учению, серафимы составляют первый чин из первого ряда ангелов<sup>483</sup>, чье предназначение состоит в непосредственном созерцании и славословии Божественного Величия. Для них характерна *самозабвенная* преданность Богу, они символизируют собой образец высшей жертвенности во славу Божию. Это значит, что человек, который удостоивается посещения такого посланника Божия, по существу возвышен до созерцания метафизической Истины самого высокого порядка. Его духовному взору открываются глубинные тайны бытия, недоступные (трансцендентные) не только людям, но даже и ангельским существам низшего плана. Прикосновения ангела к органам чувств человека производят эффект их глубокой онтологической трансформации (преобразования и пресуществления его духовных и душевных качеств): в нем начинают проявляться сверхчувственные способности – «отверзлись *вещи* зеницы» (курсив наш. – В.С.). Здесь важно отметить одну весьма существенную деталь, которая всегда сопровождает явление земным людям высших сил небесных: пронзительное чувство метафизического страха, предуготовляющее обретение сверхзнания. Образ «испуганной» орлицы (состояние, противоположное для столь царственной птицы) очень точно передает это переживание. «Вдруг предстал им Ангел Господень, и слава Господня осияла их; и убоились страхом великим»<sup>484</sup>. Как мы уже говорили выше, явившийся пророку шестикрылый серафим знаменовал именно откровение Света Божественной Истины. Здесь можно только предполагать, что это произошло благодаря молитвенному усердию подвижника. В этой связи уместно вспомнить поучения оптинских старцев, обладавших, как известно, поразительным даром всеведения. Так, преподобный старец оптинский Варсонофий выделял несколько видов молитвы: умную, сердечную, духовную. «Первый от Господа дар в молитве – внимание, то есть когда ум держится в словах молитвы, не развлекаясь. Но при такой внимательной, неразвлекаемой молитве сердце еще молчит. В том-то и дело, что у нас чувство и мысли разъединены, нет в них согласия. Вторая молитва – когда ум и сердце соединены, согласно направлены к Богу. Третий дар есть молитва духовная. Про эту молитву я ничего не могу сказать. Человек, имеющий духовную молитву, хотя и живет на земле, но умом и сердцем, всей душой своею он – в Боге. Достигшие такой молитвы смотрят на все очами духа, имеют ведение и видение»<sup>485</sup>.

Преподобный старец оптинский Варсонофий не случайно говорит о том, что молитва есть дар свыше, а не способности и рвение человека. Чем значительней у подвижника молитвенный дар, тем смиреннее он себя ведет, тем больше умягчает себя и волю свою, т.е. *влачится*. Божественный дар духовной молитвы равнозначен религиозному откровению такой полноты и силы, что подвижник начинает прозревать духовные явления и глубинную суть вещей так, как мы, обычные люди, видим предметы чувственные. Пророчества есть следствие именно такого ведения и видения.

Принципиально важным с точки зрения адекватного постижения основного смыслового содержания пушкинского стихотворения являются следующие четыре строки. Нам представляется, что именно они и свидетельствуют о том, кого в действительности изобразил поэт. В них представлен, во-первых, гигантский

<sup>482</sup> Псевдо-Дионисий Ареопагит. Письмо Дорофею Диякону // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 12.

<sup>483</sup> В этот же ряд входят херувимы и престолы. Второй ряд ангелов – господства, могущества и власти, а третий – начала, архангелы и ангелы.

<sup>484</sup> Лк. 2; 9.

<sup>485</sup> Наставления старца Варсонофия // Оптиная Пустынь. Русская православная духовность. М., 1997. С. 214 – 215.

масштаб мироздания, открывшегося обновленному взору пророка; во-вторых, мир показан в своей иерархической целостности; в-третьих, предельно лаконичным символическим языком изображается каждая из этих иерархических структур.

И внял я *неба содроганье*... (курсив наш. – В.С.)

Согласно христианской метафизической традиции, небо означает высший – духовный – слой *сотворённого* Богом мира. «В начале сотворил Бог *небо* и землю» (курсив наш. – В.С.)<sup>486</sup>. Выше неба (Царства Небесного) может быть только Сам Бог, Который есть не только Творец неба и земли, но и Логос, Носитель смыслового начала мира: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог»<sup>487</sup>. Содроганье неба, вероятней всего, означает здесь величайший трепет, с которым созерцают Бога сотворённые Им высшие духовные существа, включающие Его Слово и воздающие Ему славу и хвалу: «свят, свят, свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его»<sup>488</sup>.

И *горний* ангелов *полёт*... (курсив наш. – В.С.).

Горний мир, очевидно, образует низший слой небесной сферы, граничащий с землей. Горний мир несет ответственность за оформление, качественную определенность и бытие конкретных вещей, явлений и существ, населяющих землю. Это сфера созидательного действия третьей *ипостаси* Троицы – Бога Духа Святого. «Земля же была безвинна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою»<sup>489</sup>. Актуализация Духа Божия есть, согласно христианской теологии, знак грядущего разделения как самого горнего мира (отделение света от тьмы), так и материальной субстанции (отделение суши от воды, образование светил, возникновение растительного, животного царства и человека). Горние ангелы призваны осуществлять «посредничество» между небом и землей, производя «контроль» за земными существами и «апеллируя» от их имени к ангелам высшего порядка и к самому Богу. Так что состояние *полёта* является для них вполне «естественным» и необходимым.

И *гад* морских подводный *ход*,  
И *дольней лозы прозябанье*... (курсив наш. – В.С.)

Вещим зеницам пушкинского пророка отверзлись не только небеса, но и весь дольний мир: как в целом, так и в каждом своем частном проявлении. Морская стихия и твердь земная, флора и фауна сняли с себя покровы тайны и предстали пред его очами во всей своей эмпирической достоверности, до самого последнего элемента. Правоммерно допустить, что характер этой экстрасенсорной *очевидности* сродни приобретению человеком способности самоидентификации с каждым живым существом, животной особью или растительным организмом. Пророк пронзительно и чувствует и глубоко понимает этологию, пластику движений и пути всех тварей земных, даже таинственных морских существ, сокрытых от людского глаза огромными толщами воды. Он остро переживает «драму», хрупкость и незащищенность трепещущей под всеми ветрами мироздания виноградной лозы в долине...

Но это сверхзнание не остается без сверхрасплаты, которая ощущается пророком и как физическое страдание, и как душевная скорбь. Язык, вырванный из уст кровавой десницей ангела, и сердце, вынутое из человеческой груди, рассеченной мечом Божественного вестника, – более чем впечатляющие картины насилия над человеческой плотью, сопряженного с болью и ужасом. В действительности же полнота счастья от пережитого видения многократно перевешивает степень физического страдания, которое пушкинский пророк, кстати, воспринимает совершенно отстраненно, и в данной ситуации это выглядит вполне естественно. Если же страдание и возникает впоследствии, то оно главным образом связано с невозможностью передать бедным человеческим языком то, что реально видел, созерцал и восчувствовал пророк, преисполненный Божественной благодати. По существу, пушкинский пророк претерпел радикальные антропологические изменения, пресуществление всей своей «ветхой природы», получив взамен человеческого языка и сердца «жалю мудрыя змеи» и «угль, пылающий огнем». Поэтому человек, переживший Божественное откровение, умирает для этого мира («...как труп в пустыне я лежал») и все свои упования связывает со сверхбытием, с Царством Божьим, постигая смысл своего бытия на земле как служение Царю Небесному. Телесно-душевный человек становится тем духовным существом, о котором так проникновенно писал великий пророк и духовидец апостол Павел: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное»<sup>490</sup>.

Эпизод замены человеческого языка, «празднословного и лукавого», жалом «мудрыя змеи» обрастает в сознании культурного человека целым рядом сложных ассоциаций и семантических оттенков. Здесь вспоминаются наставления Христа апостолам: «...будьте мудры, как змии, и просты, как голуби»<sup>491</sup>;

<sup>486</sup> Быт. 1; 1.

<sup>487</sup> Ин. 1; 1.

<sup>488</sup> Исая. 6; 3.

<sup>489</sup> Быт. 1; 2.

<sup>490</sup> 1 Кор. 15; 44.

<sup>491</sup> Мф. 10; 16.

молчаливость и практика умного делания исихастов, распространенная в православных монастырях средних веков; незабвенные слова Ф.И. Тютчева: «Мысль изреченная есть ложь»<sup>492</sup>. Однако нам представляется, что в данном фрагменте пушкинского стихотворения надлежит видеть художественную констатацию двух очень важных обстоятельств драматического существования пророка в земном эмпирическом бытии. Во-первых, здесь фиксируется факт невозможности передать на бедном человеческом (онтологически, а не лексически бедном!) языке потрясающее богатство, глубину, сущность, ценность и смысл метафизического откровения, посетившего пророка. Если перевести на образный язык *объем* знаний, передаваемых сугубо вербальным способом, о непостижимых рационально картинах Божественного и небесного бытия, то он, пожалуй, окажется сопоставимым со... змеиным шипом, информационная содержательность которого, надо полагать, несоизмерима с уникальным богатством человеческого языка. Во-вторых, вид шипящей, грозящей ужалить и порой уязвляющей змеи есть несомненно отвратительное, психологически крайне тяжелое, порой непереносимое зрелище. Но ведь по большей части и пророки, язвящие совесть людей, как правило, вызывают в них чувства отвращения и вражды, а иногда и откровенной ненависти. Вспомним проникновенные строки другого русского гения – М.Ю. Лермонтова:

С тех пор как вечный Судия  
Мне дал всеведение пророка,  
В очах людей читаю я  
Страницы злобы и порока<sup>493</sup>.

(Именно такова была участь великих пророков Израиля: Исаяи, Иеремии, Иезекииля, Даниила и т.д., ненавидимых и преследуемых своими современниками и согражданами за предупреждения о грозящих им бедах из-за непослушания Богу.) Существует, несомненно, какой-то таинственный закон бытия, состоящий в том, что знания и слова Высшей Истины, как правило, ниспосылаются либо неприятным на вид, либо ущербным людям, чья участь парадоксальным образом напоминает судьбу мифической Кассандры, чьим прорицаниям не верил никто. Приоткрывая завесу над этой тайной, можно лишь предположить, что такой порядок вещей почему-то угоден Провидению, и значение его заключается в том, что люди должны обретать веру в Истину не по принуждению или вследствие прельщения внешней красотой и совершенством провидца, велеречивостью и сладостью его воззваний, но исключительно в акте свободного духовного выбора. Пророческим словам внимлет только духовно чуткий человек, а все прочие по существу остаются к ним *постыдно* холодны и равнодушны. Вот потому-то «трепетное сердце» и заменяется «пылающим углем», ибо оно не в состоянии спокойно перенести равнодушие и злобное противодействие Истине слишком многих людей, отягощенных суетными земными заботами.

Наиболее точной и емкой иллюстрацией анализируемого здесь фрагмента пушкинского стихотворения служит судьба апостола Павла, который получил Божественное откровение, будучи восхищенным до «третьего неба», и затем в качестве эмпирической «расплаты» за него – физическое нездоровье. «И знаю о таком человеке, *только* не знаю - в теле или вне тела: Бог знает, - что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать. <...> И чтоб я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтоб я не превозносился. Трижды молил я Господа о том, чтобы удалил его от меня, но *Господь* сказал мне: “Довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи”. И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова. <...> Я охотно буду издерживать *свое* и истощать себя за души ваши, не смотря на то, что, чрезвычайно любя вас, я менее любим вами»<sup>494</sup>.

Немаловажная деталь, составляющая неотъемлемое свойство Божественного откровения, есть сияние необычного (фаворского) света, которое, как правило, сопровождает такого рода видения. Не случайны поэтому в поэтическом тексте Пушкина и образ серафима (слово «серафим» в переводе с древнееврейского означает «горящий», «огненный»), и «угль, пылающий огнем». Огонь как в христианской традиции, так и в данном стихотворении, предстает одновременно и как символ Божественного света, светоносной Истины, и как символ беспощадного пламени, опаляющего грех, злобу и неправду людские.

Но какие же доказательства можно привести в пользу предложенного нами истолкования непревзойденного шедевра Пушкина? Во-первых, известно, что поэт написал своего «Пророка» после одного из посещений Святогорского монастыря. В воспоминаниях А.О. Смирновой приводится эпизод, записанный со слов самого поэта, о том, как оказавшись в монашеской келье, Пушкин увидел лежащую на столе Библию, открытую именно на книге пророка Исаяи. «Я прочел отрывок, который перефразировал в “Пророке”. Он меня внезапно поразил, он меня преследовал несколько дней, и раз ночью я встал и написал стихотворение»<sup>495</sup>.

<sup>492</sup> Тютчев Ф.И. *Silentium* // Полн. собр. стихотворений. Л., 1987. С.106.

<sup>493</sup> Лермонтов М.Ю. *Пророк* // Соч.: В 2 т. Т.1. М., 1988. С.224.

<sup>494</sup> 2 Кор. 12; 3,4, 7 – 9, 15. Как свидетельствует один из известных знатоков раннего христианства епископ Кассиан, «... Павел был одержим тяжелой болезнью, которая постоянно давала о себе знать мучительными и удручающими припадками. Но в этом невзрачном и немощном теле был заключен могучий дух. К апостолу приложим его собственный образ сокровища в глиняных сосудах (2 Кор. 4; 2)» (*Епископ Кассиан (Безобразов)*. Христос и первое христианское поколение. М., 2001. С.199.).

<sup>495</sup> Цит. по: Митрополит Анастасий (Грибановский) Пушкин в его отношении к религии и Православной Церкви // А.С. Пушкин: путь к Православию. М., 1996. С. 82.

Действительно, между этими двумя великими произведениями существует неприкрытая и сюжетная, и смысловая, и, наконец, духовная связь. Судите сами:

И сказал я: горе мне! Погиб я! Ибо я человек с  
нечистыми устами, и живу среди народа также с  
нечистыми устами,- и глаза мои видели Царя,  
Господа Саваофа.

Тогда прилетел ко мне один из серафимов, и  
в руке у него горящий уголь, который он взял  
клещами с жертвенника.

И коснулся уст моих, и сказал: вот, это  
коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от  
тебя, и грех твой очищен.

И услышал я голос Господа, говорящего: кого  
Мне послать? И кто пойдет для Нас?  
вот я, пошли меня.

И я сказал:

И сказал Он пойди, и скажи этому народу:  
слухом услышите, и не уразумеете; и очами  
смотреть будете, и не увидите.

Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с  
трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят  
очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем,  
и не обратятся, чтоб Я исцелил их.

И сказал: я на долго ли, Господи? Он сказал:  
доколе не опустеют города, и останутся без жителей,  
и дома без людей, и доколе земля эта совсем  
не опустеет.

И удалит Господь людей, и великое запустение  
будет на этой земле.

И если еще останется десятая часть на ней, и  
возвратится, и она опять будет разорена; но,  
как от теревинфа и как от дуба, когда они и  
срублены, *остается* корень их, так святое  
семя *будет* корнем ее<sup>496</sup>.

Во-вторых, в поэтическом тексте широко используется церковно-славянская лексика, т.е. язык, на котором ведется православное богослужение и читаются молитвы.

В-третьих, из 30 строк стихотворения 16 начинаются с союза «и». Данный факт можно истолковать в том плане, что описываемые в поэтическом тексте события располагаются не в хронологическом порядке, т.е. во времени, а на стыке между временем и вечностью, между земным и небесным бытием.

В-четвертых, необходимо иметь в виду, что А.С. Пушкин не только имел достаточно развитое религиозное чувство и глубокие духовные переживания, но и органично жил в православной стихии, был человеком религиозно просвещенным. По его собственным признаниям, он прочитал Библию «от доски до доски». Знаком он был также и с житиями и поучениями святых Отцов Церкви. По воспоминаниям современников и друзей поэта, Пушкин отличался особой духовной чуткостью и тягой к религиозно-философской тематике, правда, на разных этапах творчества по-разному воспринимаемой: по молодости он даже склонен был кощунствовать на религиозные темы (злосчастная «Гавриилиада» есть тому наиболее красноречивый пример). О религиозности Пушкина писала в своих записках и А.О. Смирнова: «Я думаю, что Пушкин – серьезно верующий, но он про это никогда не говорит. Глинка рассказал мне, что он раз застал его с Евангелием в руках, причем Пушкин сказал ему: "Вот единственная книга в мире – в ней все есть"<sup>497</sup>. «Я и не подозревал, что у него такой религиозный ум, что он так много размышлял над Евангелием»<sup>498</sup>, - удивлялся Барант. «Религия, - говорил сам Пушкин, - создала искусство и литературу, - все, что было великого с самой глубокой древности; все находится в зависимости от религиозного чувства... Без него не было бы ни философии, ни поэзии, ни нравственности»<sup>499</sup>. "Как Пушкин созрел и как развилось его религиозное чувство! Он несравненно более верующий, чем я"<sup>500</sup>, - таковы чрезвычайно интересные для нас слова В.А. Жуковского.

В-пятых, любой, сколько-нибудь чуткий читатель не может не заметить, что практически каждая строчка стихотворения совершенно естественно наполняется многообразным религиозным содержанием, вызывает целый ряд религиозных чувств и ассоциаций.

<sup>496</sup> Исая. 6; 5 – 13.

<sup>497</sup> Цит. по: Мережковский Д.С. Пушкин // Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С. 123.

<sup>498</sup> Там же.

<sup>499</sup> Там же.

<sup>500</sup> Там же.

В-шестых, уж слишком необычным выглядит это стихотворение великого поэта по своему языку, образному строю, мироощущению и огромной духовной энергии, в нем заложенной. Его не поставишь в один ряд с такими стихотворениями, как «Я вас любил...», «Я помню чудное мгновенье...», «Памятник», земная житейская основа которых для всех слишком очевидна.

В-седьмых, о пророческом даре самого А.С. Пушкина убедительно и веско говорили многие русские мыслители<sup>501</sup>. Следовательно, мы не одиноки в попытках метафизической интерпретации творчества великого поэта. И надо полагать, что мы не ошибаемся, говоря о существовании особой герменевтической традиции, соответствующим образом толкующей поэтический гений и духовный строй личности Пушкина.

Предложенное нами прочтение «Пророка» делает фигуру самого великого русского поэта более величественной, душу его - живой и близкой каждому русскому сердцу, значение же его для русской культуры и истории - несравнимо превосходящим то, которое приписывалось ему в традиционном советском литературоведении. «Ибо Пушкин учил Россию видеть Бога и этим видением утверждать и укреплять свои сокровенные, от Господа данные национально-духовные силы. Из его уст раздался и был пропет Богу от лица России гимн радости сквозь все страдания, гимн очевидности сквозь все пугающие земные страхи, гимн победы над хаосом. Впервые от лица России и к России была сказана эта чистая и могучая “Осанна”, осанна искреннего, русским Православием вскормленного мироприятия и Богоблагословения, осанна поэта и пророка, мудреца и ребенка, о которой мечтали Гераклит, Шиллер и Достоевский»<sup>502</sup>.

---

<sup>501</sup> См., например.: Ильин И.А. Пророческое призвание Пушкина // Пушкин в русской философской критике; Франк С.Л. Религиозность Пушкина // Там же.

<sup>502</sup> Ильин И.А. Пророческое призвание Пушкина. С. 354.



## ОГЛАВЛЕНИЕ

ДОСТОЕВСКИЙ - БЕЗ ПРЕДВЗЯТОСТИ (Вместо предисловия).....	3
Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ.....	6
Идея почвы в творчестве Ф.М. Достоевского.....	6
О религиозных откровениях Ф.М. Достоевского.....	23
ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ.....	81
Пушкинская речь Ф.М. Достоевского (опыт современного прочтения). Статья первая.....	81
Статья вторая.....	111
ЭТИКА И ФИЛОСОФИЯ ПРАВА.....	164
Исповедь как наказание в романе «Братьях Карамазовых».....	164
Этика самосовершенствования: Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев.....	174
Моралист.....	198
От этики непротivления – к философии права (Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев: новая версия старого спора).....	222
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ.....	251
Откровение сердца (опыт философского осмысления «Сна смешного человека»).....	257
ПОСЛЕСЛОВИЕ.....	280
ПРИЛОЖЕНИЕ.....	282
Ф.М. Достоевский и пушкинский «Пророк».....	282
<i>Судьба пророка</i> .....	285

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Соина Ольга Сергеевна – доктор философских наук, профессор, специалист в области этики, истории философии, философии культуры и герменевтики. Автор монографий «Этика самосовершенствования (Толстой, Достоевский, Вл. Соловьев)» (М., 1990), «Феномен русского морализаторства» (Новосибирск, 1995). Публиковалась в журналах «Вопросы философии», «Воскресение-Новая Россия», «Человек» и др.

*Сабиров Владимир Шакирович – доктор философских наук, профессор, специалист в области этики, истории философии, философии религии, культуры и образования, герменевтики и танатологии. Автор монографий «Этический анализ проблемы жизни и смерти» (М., 1987), «Два лика зла (размышления русских мыслителей о добре и зле)» (М., 1992), «Русская идея спасения (жизнь и смерть в русской философии)» (СПб., 1995). Публиковался в журналах «Вопросы философии», «Философские науки», «Бежин луг», «Человек» и др.*

Научное издание  
Соина Ольга Сергеевна

*Сабиров Владимир Шакирович*

## ЧИТАЕМ ДОСТОЕВСКОГО

Опыт философского осмысления мировоззрения и творчества писателя

Редактор Н.С. Дерябина

Художественный редактор

Художник

На обложке графический портрет Ф.М. Достоевского, автором которого является Ю.И. Селиверстов – выпускник Новосибирского инженерно-строительного института (ныне НГАСУ – Сибстрин).

Технический редактор

Корректор

Оператор электронной верстки

---

ЛР № 020297 от 23.07.97. Сдано в набор  
Подписано в печать

Формат                      Офсетная печать    Усл. печ. л. 15 л.

Уч.-изд.л.                      Тираж 300 экз.        Заказ

---

«Наука». Сибирская издательская фирма РАН.  
630077, Новосибирск, ул. Станиславского, 25.

