

О. В. Пичугина

*кандидат филологических наук, старший преподаватель
кафедры русской литературы и фольклора
Кемеровский государственный университет*

ПРАВОСЛАВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ДОСТОЕВСКОГО (КОНЦЕПЦИЯ ЛИЧНОСТИ)

Идея сопричастности человека Богу наиболее ярко выражена Ф. М. Достоевским в черновиках романа «Бесы». Осмысление православного религиозно-антропологического идеала неслучайно оказывается в центре духовных поисков писателя именно в период создания романа о русском нигилизме. Спор о человеке на страницах черновиков «Бесов», как и в окончательном тексте романа, – это спор о человеческом естестве и возможности его преображения. Нигилисты выступают за «реабилитацию плоти» [5, т. 11, с. 106, 188], иначе говоря, за признание сегодняшнего состояния человека естественным. Этой идее противопоставляется христианская, согласно которой от современного греховного, неестественного состояния необходимо движение к изначально данному, естественному и заданному, обоженному состоянию.

После слов о том, что мир спасет «не мораль Христова, не учение Христа», а «вера в то, что Слово плоть бысть», Князь объясняет: «<...> потребность обожания есть неотъемлемое свойство человеческой природы <...>. Атеизм именно исходит из мысли, что обожание не есть естественное свойство природы человеческой и ожидает возрож-

дения человека, оставленного лишь на самого себя» [5, т. 11, с. 188]. Религиозную идею спасения Достоевский понимает как возрождение, восстановление Христом первоначальной человеческой природы, которая обладала райской красотой. В то же время спасение – это финальное возникновение «новой твари», приобщенной к Красоте и Славе Христовой в Святом Духе. «Атеизм» в отличие от христианства «ожидает возрождения» человека собственными силами и принимает современное состояние природы за точку отсчета. Достижение антропологического идеала для Достоевского – это, конечно, вовсе не обретение человеком Божественной сущности. Герой «Бесов» Кириллов, самый странный, почти невероятный христородец писателя, мечтает именно о человекобоге, о боге по природе. В концепции героя человек возвращает себе первоначальное достоинство и достигает окончательной онтологической перемены при помощи собственных усилий, заявляя своеволие. Идеал Достоевского – совсем другой. Тайна преображения человека раскрывается для него в тайне Богочеловека. Противопоставление человекобога и Богочеловека в антропологии Достоевского принадлежит к основополагающим положениям.

В идеальной личности писатель ищет то, что богослов XX века называет ее «богочеловеческим измерением». Речь идет о важнейшей идее христианской антропологии. Богочеловеческий, христологический аспект концепции личности означает видение человека в свете Халкидонского исповедания. Как пишет П. Евдокимов, во Христе, «согласно основному догмату Халкидонского собора, божественное и человеческое соединены без смешения и без разделения, и именно в таинственном общении свойств рождается теосис (т. е. обожение), крайний предел православной духовности» [7, с. 27]. В Богочеловеке обе природы соединены ипостасно. Предназначение человека – соединить тварное начало и обожающую благодать в своей личности. Для понимания идеала человеческого спасения, первично данного в тайне «общения свойств» в воплотившемся Слове, важен акцент на том, что во Христе «человеческая воля *свободно следует* божественной воле, “неслиянно и нераздельно” и без какого-либо автоматического подчинения» [7, с. 378]. Здесь тайна того взаимодействия, которое создает «структуру» совершенной человеческой личности: «новая тварь» рождается по благодати, обязательно являющейся в то же время «печатью двух инициатив» – Бога и самого человека [Там же, с. 147]. В человеческих личностях соединение с Богом совершается свободой и Святым Духом.

Внимательно читаемся в декларации писателя, в которых он заявляет концепцию личности, достигшей высот развития. В 1863–1864 годах писатель не раз возвращается к определению религиозно-антропологического идеала. Как отмечают комментаторы ПСС, первое четко сформулированное представление об идеале появляется в «Зимних заметках о летних впечатлениях» [5, т. 5, с. 361]¹¹. В дневниковой записи от 16 апреля 1864 года и в черновиках статьи «Социализм и христианство» высказанные ранее идеи уточняются. Совершенство человеческой личности Достоевский видит в уподоблении Христу, а в Личности Христа главным для него оказываются послушание Отцу, абсолютная Любовь, абсолютное Человеколюбие, свободное отдание Себя за грехи мира, вольная жертва, чему невозможно подражать («один Христос мог»), но что отныне («после появления Христа, как идеала человека во плоти») указывает на ту высоту, к

¹¹ По мнению В. Викторовича, формулировка 1863 года имеет «фундаментальное значение в художественной антропологии писателя» [3, с. 121]. Исследователь восстанавливает историко-культурный контекст размышлений писателя о соединении «я» и «всех» (идеи славянофилов, Ап. Григорьева). В работе В. Викторовича специально не рассматривается христианский смысл известных деклараций Достоевского и не уточняется его православная позиция в решении проблемы «личного» и «общего», «изначально разделившей западников и славянофилов» [Там же, с. 120]. Видимо, это объясняется темой данного исследования. М. Дунаев справедливо подчеркивает, что в «Зимних заметках о летних впечатлениях» «запечатлено то, что можно назвать *концепцией личности* в творчестве писателя, концепцией, законченно сложившейся и отображенной впоследствии во всех его великих романах». Как пишет исследователь, «личность, по Достоевскому (и с опорой его на Писание и святоотеческую мудрость), характеризуется сыновним отношением к Творцу и без-условной любовью к ближнему» [6, с. 338–339].

которой может быть устремлено «по закону природы» развитие человеческой личности [5, т. 20, с. 172]¹². В Личности Богочеловека писатель выделяет в первую очередь неповрежденную грехом волю, иначе говоря, важнейшая черта искупительного подвига Христа заключается для него в исцелении человеческой воли, которая была источником первородного греха.

Религиозная мысль Достоевского находится в согласии со святоотеческим преданием. Так, св. Максим Исповедник учил, что «в Своем неизреченном кенозисе Богочеловек включает Себя в растленную реальность, истощая ее, очищая ее изнутри Своей нерастленной волей» [15, с. 230]. Конечно, в этой идее нет несторианских акцентов, так как речь идет не о человеческом подвиге Христа (не о том, что для Его человеческой воли был характерен момент выбора). В борьбе с несторианской и монофелитской ересями православное богословие сформулировало учение, согласно которому человечество Христа,

¹² В. Котельников отмечает, что «жертвенный отказ от собственного “я”, от всего тварного достоинства личности мыслится Достоевским не как морально должное, не как следование внеличному императиву, а как свободная внутренняя интенция, вполне обнаруживающаяся именно на вершине развития личности». Писатель заявляет о «ценности сверхморальной, красоте сверхприродной» и переходит здесь «от психологического к пневматологическому, оставаясь при том на почве интимно пережитого им религиозно-нравственного опыта православия» [14, с. 196]. В связи с этой идеей Достоевского исследователь говорит о «кенотической антропологии», о «кенозисе как творческом мотиве» писателя. Думается, данные определения требуют уточнений. Выскажем лишь некоторые сомнения. Учение о кенозисе, т. е. об «уничиженном снисхождении Бога Слова к людям, когда Он благоволил вместо образа Бога <...> принять на себя образ раба <...> и вместо божественной жизни жить жизнью богочеловеческой», – предмет апостольской веры и святоотеческого созерцания [21, т. 3, с. 378]. Как предмет исследования, кенозис по-разному раскрыт в богословских школах, решающих «вопрос об отношении Божественной славы к человеческой природе Христа» [Там же, с. 380]. В учениях так называемых «кенотиков», по мнению Н. Н. Глубоковского, утверждается идея, согласно которой Божество в Иисусе Христе поглощается «человеческим, как бы претворяясь в последнее, или по-несториански отстраняется от него и оказывается в простой внешней моральной связи, когда опять же совершителем спасения бывает сам человек» [Там же, с. 381]. Как отмечает Иоанн Мейендорф, в «кенотических» теориях воплощения, разработанных лютеранами и англиканами, а также в России М. Тареевым и С. Булгаковым, Христос представлен в принципиальных моментах Его существования «только человеком». «Такая схема <...> избегает центрального библейского понятия о том, что слава Бога – Бога, Который есть любовь, – особенно ярко проявилась на Кресте. Полный смысл и значение Креста могут быть поняты только при допущении того, что Божественная личность Сына была Субъектом кенозиса, проявляя Божество в ипостасной “открытости” к творению, а также при допущении того, что Он воспринял (опять же ипостасно, на личном уровне) тленность и смерть, которые были совершенно чужды Божественной природе» [16, с. 19]. Итак, кенозис относится не к человеческой личности, не к Богу, а к Богочеловеку. Совсем другие акценты делались в «кенотических» учениях. В. Лосский отмечает, что для них была характерна «восходящая схема», согласно которой Христос во время земного пути «непрестанно возрастает в сознании Своего Божества» [15, с. 539]. (Не случайно, подчеркивает Ю. Бертнес, эта идея была близка либеральной протестантской теологии, превращавшей Христа в идеальную историческую личность [1, с. 65]). Для православия, считает В. Лосский, это совершенно нехарактерно: невозможно помыслить, чтобы Слово осознавало Свое Божество; крестный путь Христа – «это постепенное осознание Своего человечества, нисходящее постижение нашей бездны» [15, с. 540]. При этом Божественное уничтожение не скрывает царственный аспект Спасителя. Путь человека, в отличие от земного пути Христа, – восхождение из бездны, в которой пребывает падшая тварь, к Богу, путь стяжания благодати, обожение. С этой идеей известный богослов связывает то, что для духовной жизни Восточной Церкви не характерно подражание Христу (в частности появление у святых стигматов, переживание «мистической ночи») [Там же, с. 158–159, 289, 303–304 и др.]. Таким образом, путь Христа – нисхождение к тварному, жизнь человека во Христе – «восхождение к Божественной природе, путем соединения с нетварной благодатью, сообщаемой Духом Святым» [Там же, с. 280]. Поэтому, как кажется, вряд ли возможно говорить о православной «кенотической антропологии». Совершенство человеческой личности, безусловно, заключается в преодолении греха преслушания, в сыновнем по благодати послушании Богу, в отдаче себя, но это не уподобление Божественному кенозису. Видимо, размышления о русской кенотической традиции, о которой говорил Г. Федотов, должны сопровождаться важным уточнением, связанным с тем, что в Предании Восточной Церкви акцент делается на тайне обожения человечества воплотившимся Словом, на освящении человека человечеством Бога, по словам Григория Богослова. Именно данный акцент предопределяет «пасхальный архетип» русской литературы, о котором говорят сегодня исследователи (см.: [8]).

по словам Иоанна Дамаскина, хотело «Божественно», «хотело в согласии с Божеством» [15, с. 224]. Св. Максим говорил о трех последовательных степенях дела спасения, совершенного Христом. Первое достигнуто воплощением, в котором осуществилась тайна соединения Божественной и человеческой природ. «Второе – неповрежденностью земного воления, приведшего ко Кресту, третье – неповрежденностью природной, раскрывшейся в Воскресении» [15, с. 230]. В центр рассуждений о совершенной человеческой личности Достоевский ставит именно идею свободы, которая, естественно, понимается не как своеволие, а как отречение от главенства воли своей человеческой природы. Это отречение знаменует исцеление, изменение воли и одновременно таинственное преобразование по благодати самой человеческой природы. Достоевский утверждает в дневниковой записи от 16 апреля 1864 года: «...в самом пункте достижения цели» («рая Христова») человек убедится «всей силой своей природы», «что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, – это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно». Речь идет о рождении нового человека, о природе, в которой уже преодолена греховность воли. Личность, достигшая вершины развития, обретает свободу, и актом свободы оказывается желание добра и приношение себя в жертву всем¹³.

В набросках статьи «Социализм и христианство» писатель подчеркивает, что отдавание себя и слитие со всеми должно произойти свободно и «даже не по воле, не по разуму, не по сознанию, а по непосредственному ужасно сильному непобедимому ощущению, что *это ужасно хорошо* <...> высшее самоволие есть в то же время высшее отречение от своей воли. В том моя воля, чтоб не иметь воли <...>» [5, т. 20, с. 192]. «Не иметь воли» – это, конечно, не метафизическое обозначение «пустоты», а свободно провозглашенное «да» воле Божией. Иначе говоря, здесь уже не будет «воли выбирающей», которая сама по себе, согласно св. Максиму, свидетельствует о несовершенстве падшей природы, а заявит о себе истинная свобода, в которой утвердит себя личность, стяжавшая подобие Божие. Но это идеал «окончательной жизни человека», а на земле он в «состоянии переходном» [5, т. 20, с. 173]. Изменение воли, обретение личностью свободы – «печать двух инициатив», самостоятельно спастись нельзя. Совершенство личности означает, что «переходное» превзойдено, и превзойдено по благодати, путем синергии, взаимодействия человека и Бога.

Понимание Достоевским личности, достигшей высот развития, абсолютно в духе православия. П. Евдокимов говорит о том, что, с точки зрения православной антропологии, личность характеризует именно отречение от воли природы (иначе говоря, освобождение от всякого индивидуального и природного ограничения) и осуществление свободы. Православный богослов подчеркивает синергизм, который проявляется при рождении личности: «Личность реализует себя в свободе и свободно открывается благодати, которая тайно запечатлевает каждую душу, никогда не понуждая ее» [7, с. 106]. По Достоевскому, любовь и свобода созидают по благодати человеческую личность, «новую тварь», подчиняющуюся внутренней необходимости и потребности жить в Боге. Представления писателя о жертве как об акте любви и свободы совершенной личности согласуются с важной идеей православной антропологии, о которой пишет П. Евдокимов: «<...> жертва есть сама формула свободы, в которой находит свое высшее выражение любовь» [7, с. 89].

Теперь обратим внимание на другую особенность концепции человеческой личности в творчестве Достоевского. Антропология писателя не только христоцентрична,

¹³ В одной из последних западных работ о Достоевском удивительным образом не замечается социологическая, онтологическая проблематика дневниковой записи от 16 апреля 1864 года. Для исследователя в размышлениях писателя о человеке главной оппозицией является «эгоизм – альтруизм», а Христос оказывается лишь «идеальным воплощением <...> альтруизма» [17, с. 84].

это – тринитарная антропология, или, если воспользоваться определением современного богослова Оливье Клемана, «антропология, становящаяся во Христе “тринитарной”» [13, с. 67]. То, что Достоевский, говоря о личности, достигшей «крайнего развития» [5, т. 20, с. 191], каждый раз подчеркивает не только обретение ею истинной свободы, но и кардинальное изменение отношений «я» и «всех», имеет глубокий христианский смысл. Писатель следует православной традиции, о которой размышляет в комментарии к понятиям образа и подобия В. Лосский. Христианская идея, поясняемая здесь, принадлежит к фундаментальным в богословии и религиозной философии. Речь идет о различии природы и личности, а «различие природы и личности в человеке не менее трудно уловимо, чем аналогичное различие единой природы и трех Лиц в Боге» [15, с. 203]¹⁴. Без этого различия, по сути, не могут быть осознаны ни важная религиозная идея Достоевского – идея онтологического единства человечества, ни пафос личности, характерный для творчества писателя.

Известный православный богослов поясняет: человек, сотворенный по образу Божию, является существом личностным. «Он – личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу» [Там же, с. 202]. В падшем состоянии личность начинает восприниматься как индивид, имеющий свою собственную волю, «как собственник своей природы, которую он противопоставляет природам других как свое “я”»; возникает смешение личности и природы, которое в аскетической литературе Восточной Церкви обозначается термином «самость» (слово «эгоизм» онтологический смысл этого термина не передает). Индивидуальность заставляет признать себя в силу своей воли, воля же является функцией природы.

«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 своей воли, от видимости индивидуальной свободы, чтобы вновь обрести истинную свободу – свободу личности, которая есть образ Божий, свойственный каждому человеку <...>. Личность “другого” предстанет образом Божиим тому, кто сумеет отрешиться от своей индивидуальной ограниченности, чтобы вновь обрести общую природу и тем самым “реализовать” собственную свою личность <...>. Личность, утверждающая себя как индивид и заключающая себя в пределах своей частной природы, не может в полноте себя осуществлять – она оскудевает. Но отказываясь от своего содержимого, свободно отдавая его, переставая существовать для себя самой, личность полностью выражает себя в единой природе всех. Отказываясь от своей частной собственности, она бесконечно раскрывается и обогащается всем тем, что принадлежит всем. Личность становится совершенным образом Божиим и стяжает Его подобие, которое есть совершенство природы, общей всем людям. Различение между личностями и природой воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный троичным догматом. Это – основа всякой христианской антропологии, всякой евангельской морали, ибо “христианство есть некое подражание природе Божией”, говорит св. Григорий Нисский» [15, с. 204–206].

¹⁴ Тринитарная терминология была выработана великими Каппадокийцами (Василием Великим, Григорием Богословом, Григорием Нисским). Как пишет архим. Киприан (Керн), Каппадокийцы в работе по уточнению терминологии «содействовали выяснению различий между “сущностью” и “Ипостасью” и тем положили основание для богословского осознания человеческой личности» [12, с. 261]. С тех пор термин «личность» в богословии и религиозной философии имеет онтологические смыслы. Главное в учении Каппадокийцев заключалось в том, что «личность не является частью природы и не может мыслиться в категориях природы <...> личность есть плоскость бытия, которая свободно ипостасирует свою природу» [4, ч. I–II, с. 121]. П. Евдокимов подчеркивает, что у Отцов Церкви понятие личности определялось вначале только в тринитарном плане и «лишь после Халкидонского собора переходит в христологию и в антропологию» [7, с. 100].

Таким образом, можно говорить о двух противоположных «способах» бытия людей – безбожном и с Богом. Один полюс – распадение на индивиды, которые самоутверждаются в виде «собственников» природы. П. Евдокимов отмечает, что «образ, очень близкий отцам Церкви, когда они говорят о грехопадении, – целостность, “разбитая грехом на мелкие куски”» (св. Максим Исповедник) [7, с. 139]. Другой полюс – осуществление идеала «подражания природе Божией» через приобщение нетварным благам. Как пишет В. Лосский, «существует только одна природа, общая для всех людей, хотя она и кажется нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами», поэтому должно быть восстановлено первоизданное единство природы. Адам был «все-человек»: «Божественное Провидение и Сила охватывают в первоизданном весь род человеческий». Христос стал Новым Адамом. После прихода в мир Спасителя единство «нового человека» достигается в Церкви, Теле Христовом, в Которое каждый входит крещением. Дело Христа и дело Духа Святого «дополняют» друг друга. «Христос становится единым образом присвоения для общей природы человечества; Дух Святой сообщает каждой личности <...> возможность в общей природе осуществить уподобление» [15, с. 240]. Тайна Царствия Божия, где будет достигнута полнота обожения, свершится через Церковь.

У Достоевского в первой половине 60-х годов раскол, дробление на единицы («лучиночки»), разделение, обособление, уединение – главные характеристики греховного мира. В «Зимних заметках о летних впечатлениях», размышляя о природе западного человека, писатель говорит о «начале особняка, усиленного самосохранения, самопромысления, самоопределения в своем собственном Я, сопоставления этого Я всей природе и всем остальным людям, как самоправного отдельного начала, совершенно равного и равноценного всему тому, что есть кроме него» [5, т. 5, с. 79]. Западная личность «требуется права, она хочет *делиться*», а спасение в другом. Достоевский пишет, полемизируя с возможными оппонентами: «<...> не надо быть безличностью, но именно надо стать личностью <...>. Поймите меня: самовольное <...> самопожертвование всего себя в пользу всех есть, по-моему, признак высочайшего развития личности <...>». Братство писатель понимает как межличностное общение, предполагающее, что каждый стал уже по-настоящему личностью. Братство – это уже «последняя степень человека», когда «достигается идеал» – точка перехода к Царствию Божию [5, т. 20, с. 194]. Конечное осуществление человеческого предназначения понимается писателем как осуществление личностного единения в Боге. В записи 1864 года достигнутый идеал определяется как «слитие полного я <...> со *всеми*». В то же время, размышляя о «бытии, полном синтетически, вечно наслаждающемся и наполненным, в котором <...> “времени больше не будет”», Достоевский подчеркивает различие природы и личности. Писатель говорит о совершенных личностях, отказывающихся от бытия для самих себя, тем самым обнаруживающих свою природную нераздельность с другими и одновременно именно благодаря этому достигающих полноты личностного бытия: «<...> я и *все* <...> взаимно уничтож^{енн}ые друг для друга, в то же время достигают и высшей цели своего индивидуального развития каждый особо» [5, т. 20, с. 172]. В Царствии Божием, в «составе» Христа человечество обретает единую преображенную природу, подобие Богу, но личности не смешиваются с Личностью Христа. «Натура Бога» – «это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многообразии» [5, т. 20, с. 174].

Говоря о полноте соединения человека с Богом в будущем веке, писатель употребляет слово «лица»: «Мы будем – лица, не переставая сливаться со всем...» [5, т. 20, с. 174]. «Будущее существо, которое вряд ли будет и называться человеком», Достоевский предпочитает именовать так, как именуют Ипостаси Пресвятой Троицы – Божественные Лица. В то же время «личностью», «лицом» писатель называет и современного человека, и это означает, что главное для него – личностное существование, т. е. образ Божий в

человеке, неразрушимый даже при всех его затемнениях. Уподобление же достигается, по его мнению, только преобразованием по благодати природы человеческой при свободном личностном устремлении человека к Богу, в Котором «лицо» и обретает полноту бытия. Но это – идеал, который характеризует Царство Божие. Эсхатологические надежды Достоевского питает откровение Первосвященнической молитвы Христа во время Вечери Господней: «Как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21). Учение о Троице дает писателю возможность провести аналогии при описании будущего блаженства. Ипостаси Троицы, по слову прп. Иоанна Дамаскина, «имеют взаимное проникновение без всякого слияния и смешения» (см.: [20, с. 95]). «Взаимное проникновение» без слияния – это та тайна Троице подобия, которая будет до конца раскрыта человеческим личностям в Царствии Божиим. Таковы ожидания Достоевского.

Характеризуя «лоно всеобщего синтеза, т. е. Бога», писатель отмечает: «Мы будем <...> в различных разрядах (в доме Отца Моего обители многи суть)» [5, т. 20, с. 174–175]. Основа его эсхатологических предчувствий – цитируемая 14-я глава Евангелия от Иоанна. Во время Тайной Вечери Христос обещает ученикам: «Да не смущается сердце ваше; веруйте в Бога и в Меня веруйте. В доме Отца Моего обителей много <...> когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я» (Ин. 14, 1–3). Достоевский верит, что спасенный человек будет участвовать по благодати в сыновстве Воскресшего и это участие не будет безличностным растворением в Божестве. Более того, в Записи на основании Писания утверждается возможность разных степеней («разрядов») достижения блаженства Царствия. Знаменательно, что св. Ириней Лионский развивал мысль о различении боговидения в Царствии Божиим «для каждого в отдельности, интерпретируя в этом именно смысле слова Евангелия от Иоанна: “В доме Отца Моего обители многи суть”» [15, с. 343].

Быть «лицами», «не переставая сливаться со всем». Для Достоевского это – идеал межличностных отношений, который может быть осознан только по аналогии с христианским пониманием Святой Троицы. В антропологии писателя личность не является частью целого. Здесь личность понимается как особый способ бытия, который осуществляет идеал «слития» с другими человеческими личностями и при этом сохраняет их различие. Писатель не отождествляет разделение и различие. Греховному разделению и отделению от *другого* как от *иного* Достоевский противопоставляет идеал сопричастности. Писатель, по сути, говорит о «следах» Троице в человеческом бытии. О них современный богослов размышляет так: «Откровение Троицы – это также откровение человеку о нем самом, каким он замыслен и создан Творцом. Будучи как творение совершенно отличен от Творца, человек в то же время по образу бытия подобен Премирному Божеству <...>. Бытие в самом предельном понимании этого слова есть бытие персональное: бытийствуют личности в единстве своей природы. Именно лицо господствует над бытием, поскольку собирает в себе бытие в целостности. Лицо – это тот, кто всегда выходит из себя навстречу другому, оставаясь при этом самим собой, не сливаясь ни с кем и ни с чем» [20, с. 96–97]. Важнейшая идея великого русского писателя заключается в том, что подлинное бытие человека личностно, оно – в жертвенном обращении к *другому*, в «проникновении». «Почему, произнося молитву Господню, мы говорим не “мне”, но *нам*; не “мой”, но *наш*? – Потому что Бог есть Троица. Почему, по словам старца Зосимы из романа Достоевского, мы отвечаем за каждого и за все? – Потому что Бог есть Троица. Почему не только в Евхаристии, но в течение всей Литургии человеческой жизни мы приносим молитву *о всех и за вся*? – Потому что Бог есть Троица», – утверждает епископ Каллист Диоклийский [11, с. 122]. И нет ничего удивительного и странного в этих словах – в том, что в богословском докладе «Святая Троица – парадигма человеческой личности» органично прозвучало имя писателя.

Православный идеал Достоевского базируется на евангельской вести о сыновней свободе, о богах по благодати, восстановивших свое природное достоинство и ставших причастниками Божеского естества. Достижение религиозно-антропологического идеала понимается писателем как участие в Божественной жизни, и это участие, по его мнению, может быть только личностным. Первообраз личностного существования – Сам Бог Единый в Трех Лицах. Различие между природой (сущностью) и Лицами в Троице показывает человеку идеальный способ существования, который он должен осуществить, приобщившись Божественной жизни. Вторая Ипостась Троицы, Личность Христа раскрывает для Достоевского «богочеловеческое измерение» личности, в первую очередь ее свободу, заявляемую в акте любви и жертвоприношения. Тайна человеческой личности – в выходе за пределы своей природы, утратившей свойства изначально данного Богом естества, в обретении свободы, что возможно только в Святом Духе. Именно в понимании личности Достоевский демонстрирует глубину осознания православного подхода к человеку¹⁵. П. Евдокимов пишет: «Человеческая личность в своем горизонтальном измерении способна вместить в себя все человеческое, и именно в этом открытии она действительно является личностью <...>. Но ее ипостасное основание – в вертикальном измерении, в богочеловеческой структуре, “доколе не изобразится в вас Христос”, и именно в этой новой реальности самого себя человек “возрастает до возраста Христа”» [7, с. 111].

Думается, православная концепция личности предопределяет в воззрениях писателя 1860-х годов абсолютно все, в том числе и историософские идеи¹⁶. Еще раз вернемся к черновикам статьи «Социализм и христианство». Первый тезис набросков, который Достоевский разовьет далее, – противопоставление представлений о человеке в социализме и христианстве: «В социализме – лучиночки, в христианстве крайнее развитие личности и собственной воли» [5, т. 20, с. 191]. Антропологический тезис – главный для писателя, и уже из антропологии он исходит при определении историософской концепции. С точки зрения Достоевского, лишь для христианства характерно восприятие человека как личности. Социалистические, материалистические подходы к человеку отличает представление о нем как о замкнутой в самой себе индивидуальности, характеризующейся как бы обязательным эгоизмом, который в будущем идеальном обществе должен быть рационально согласован с интересами других людей. Исследователями давно отмечено, что полемическая направленность творчества Достоевского первой половины 60-х годов предопределена прежде всего спором с антропологическими идеями Н. Добролюбова,

¹⁵ Признавая этот факт, православные исследователи иногда ставят под сомнение полноту соответствия религиозных взглядов Достоевского догматическим представлениям. Так, прот. В. Зеньковский, – писавший, что «персонализм Достоевского относится к онтологии, а не к психологии человека – к его существу, а не к эмпирической реальности», подчеркивавший, что антропология писателя не отличается от святоотеческой антропологии, – существенно сужал христианский смысл идей писателя. Зеньковский утверждал, что Достоевский не считался с идеей Искупления и для полного соответствия его взглядов «учению Церкви не хватало поставления на верховное место того центрального учения христианства, которое видит в страданиях и смерти Спасителя необходимое предварение спасительного Его Воскресения» [10, с. 485, 491]. С этой идеей прот. В. Зеньковского не соглашается М. Дунаев [6, с. 481]. Думается, правота на стороне современного исследователя, так как для Достоевского важны все степени дела спасения, совершенного Христом, в том числе и «неповрежденность земного воления, приведшего ко Кресту», о которой говорил св. Максим Исповедник, и Сам Крест, в Котором писатель видит Славу Господа, скрытую Его кенозисом. Достоевский мыслит спасение не в юридических, не в нравственных категориях, а в категориях органических, категориях природы. Его антропология – православная, имеющая в основании христологический и тринитарный догматы.

¹⁶ Б. Тихомиров считает, что в 1860-е годы «русская идея» складывается в сознании Достоевского без религиозного компонента и лишь в 1870-е она принимает новый характер: «<...> на смену безрелигиозным “мечтаньям” о “русской будущности” приходит в 1870-е гг. глубоко религиозная концепция “русского предназначения” <...>» [18, с. 120]. Такое понимание эволюции писательской концепции «русского предназначения» предопределено тем, что Б. Тихомиров не признает наличия у Достоевского в 1860-е годы истинных христианских воззрений.

Н. Чернышевского и тех других, которые разделяли идеи разумного эгоизма Л. Фейербаха еще в 40-е годы [5, т. 3, с. 523–524; 527–528]. Как справедливо подчеркивает В. Туниманов, писатель, «как правило, одновременно полемизирует с широким комплексом идей, представляющим собой теоретическое <...> целое», и расщепить это целое часто представляется невозможным [19, с. 273]. В нашей науке уже много было сказано о том, что проблема индивидуализма и эгоизма, заинтересовавшая Достоевского уже в 40-е годы, выдвигается в центр художественного осмысления мира и человека в «Униженных и оскорбленных», «Зимних заметках о летних впечатлениях», «Записках из подполья» и других произведениях писателя. Важно подчеркнуть, что антропологическим принципам просветителей разных эпох и разных типов (от Руссо до В. Зайцева) Достоевский противопоставляет в 60-е годы именно христианский персонализм¹⁷, который он находит лишь в православии.

В конце жизни, в дневнике 1881 года, Достоевский опять вернется к публицистической разработке своего основного полемического антропологического тезиса 60-х. Запись озаглавлена так же, как и в записной книжке 1864 года: «Социализм и христианство». «Попробуйте разделиться, – пишет Достоевский, – попробуйте определить, где кончается ваша личность и начнется другая? Определите это наукой? Наука именно за это берется. Социализм именно опирается на науку. В христианстве и вопрос немислим этот» [5, т. 27, с. 49]. Писатель был уверен в том, что наука, социалистические теории борются прежде всего с христианским пониманием личности. Принципы разделения, социального, природного детерминизма для Достоевского не имеют отношения к личности. Как личность человек преодолевает и несвободу, и отдельность от другого. Социализм и христианство характеризуют разные, полярные антропологические и социальные идеалы.

Религиозно-общественный идеал писателя неразрывно связан с идеей обожения. Достижение его знаменует приход Царствия Божиего, конечное осуществление он получает именно в «лоне» Бога, в «составе» Христа. Прообраз идеального религиозно-общественного «организма» для Достоевского – это единая Православная Церковь, в которой каждая поместная Церковь обретает полноту в общем согласии и в общем выражении Истины. «Светлая надежда» писателя – это неразрушимое «присутствие в народе русском <...> высшей единительно-“церковной” идеи», «всесветное единение во имя Христова», «всенародная и вселенская Церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее» [5, т. 27, с. 19]. Это та футурологическая идея, которая рождается из упования на вхождение всей вселенной в Церковь Христову и затем преобразование ее в Царство Божие (см.: [9; 2]). Свою «светлую надежду» Достоевский связывает именно с православием. Ее писатель противопоставляет социалистическим проектам построения новой Вавилонской башни, идеалам западного христианства, в котором утрачена вера в «новую тварь».

¹⁷ Персонализм, характеризующий зрелую позицию писателя, – это то религиозное представление, которое раскрывает глубинные типологические связи умонастроения Достоевского с позицией славянофилов, прежде всего с антропологией И. Киреевского и Ю. Самарина. О последнем значительно позже, в «Дневнике писателя» за март 1876 года, сказано как о «твердом и глубоком мыслителе» [5, т. 22, с. 102]. В «Дневнике писателя» за 1880 год, споря с оппонентами об идеях своей Пушкинской речи, имена Ю. Самарина и других славянофилов как нарицательные Достоевский поместит рядом с именем Пушкина («Нужно было Пушкина, Хомяковых, Самариных, Аксаковых, чтоб начать толковать об настоящей сути народной» – 5, т. 26, с. 156), саму же фигуру Самарина писатель определит как олицетворяющую новый национальный тип деятеля, противопоставленный «скитальцам» [5, т. 26, с. 161]. По мнению прот. В. Зеньковского, «именно у Самарина (яснее, чем у Киреевского) антропология предвдвряет гнесеологию и метафизику», согласно его идеям, «преодоление индивидуализма осуществляется в акте свободного самоотречения – изнутри, а не извне», а «сила, которая помогает личности сбросить с себя путы своего природного самообособления, заключена в религии» [10, с. 268–269].

Литература

1. Бергнес Ю. Русский кенотизм: к переоценке одного понятия // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: сб. науч. тр. – Петрозаводск, 1994. – С. 61–65.
2. Буланов А. М. Статья Ивана Карамазова о Церковно-общественном суде в идейно-художественной структуре последнего романа Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. – СПб., 1996. – Т. 12. – С. 125–136.
3. Викторovich В. Славянофильство Достоевского: Три обращения // Волга. – 1996. – № 8–9. – С. 113–129.
4. Давыденков О. Догматическое богословие. Курс лекций. – М., 1997. – Ч. III.
5. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. – Л., 1972–1990. – Т. 1–30.
6. Дунаев М. М. Федор Михайлович Достоевский (1821–1881) // Дунаев М. М. Православие и русская литература: [в 6 ч.]. – М., 1997. – Ч. 3. – Гл. 10. – С. 284–560.
7. Евдокимов П. Н. Православие. – М., 2002.
8. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. – М., 2004.
9. Зеньковский В. В., прот. Идея православной культуры // Православие: pro et contra. – СПб., 2001. – С. 258–278.
10. Зеньковский В. В., прот. История русской философии: в 2 т. – Ростов на/Д, 1999. – Т. 1.
11. Каллист Диоклийский, епископ. Святая Троица – парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. – М., 2002. – № 2 (32). – С. 110–123.
12. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996.
13. Клеман Оливье. Отблески света: Православное богословие красоты: пер. с фр. – М., 2004.
14. Котельников В. А. Кенозис как творческий мотив у Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. – СПб., 1996. – Т. 13. – С. 194–200.
15. Лосский В. Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. – М., 2003.
16. Мейендорф И., протопресвитер. Человечество Христа: Пасхальная тайна // Богословский сборник. – М., 2000. – Вып. 5. – С. 5–50.
17. Сканлан Д. Достоевский как мыслитель / пер. с англ. Д. Васильева и Н. Киреевой. – СПб., 2006.
18. Тихомиров Б. Н. «Наша вера в нашу русскую самобытность» (К вопросу о «русской идее» в публицистике Достоевского) // Достоевский: Материалы и исследования. – СПб., 1996. – Т. 12. – С. 108–124.
19. Туниманов В. А. Творчество Достоевского (1854–1862). – Л., 1980.
20. Филарет, митрополит Минский и Слуцкий, патриарший Экзарх всея Беларуси. О Пресвятой Троице // Альфа и Омега. – М., 2002. – № 2 (32). – С. 91–100.
21. Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. / ред. кол.: С. С. Аверинцев (гл. ред.) и др. – М., 1995. – Т. 3: Т-Я.