https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0663-5-15-20

Татьяна Касаткина

ВВЕДЕНИЕ

Достоевский — по признанию многих — величайший философ России. Можно добавить — и величайший богослов. О Достоевском как философе, так и учителе богословов и святых XX века немало написано, засвидетельствовано из первых уст его философских и богословских учеников — все они — культурные явления значительного масштаба. Сергей Левицкий точно заметил и выразил очевидное: «<…>почти все крупнейшие русские философы как бы считали своим долгом писать книги о Достоевском» [Левицкий, 1953, с. II]. Он ставит книги о Достоевском, написанные философами, гораздо выше трудов «профессиональных литературных критиков», но при этом сам же отмечает чрезмерную субъективность [Левицкий, 1953, с. IV] их толкований, «сдвигание» ими Достоевского в область собственного мировоззрения.

Это не удивительно, поскольку чрезвычайно сложно ответить на вопрос, что именно представляют собой философия и богословие Достоевского. Сложность заключается в том, что философия и богословие Достоевского — это философия и богословие, изложенные принципиально другим способом, чем мы привыкли видеть в философских и богословских трактатах — а выражены они так потому, что их создатель ставит перед собой другую цель: не систематизировать и передать интеллектуальное знание — а инициировать преображение человека. Достоевский телеологически и методологически принадлежит к платонической, а не аристотелевской ветви философии (которая, главным образом, и называется, по крайней мере, с начала XX века, «философией» в европейской традиции), он принадлежит к философии, создающей не трактаты, а художественные тексты инициатического типа[1], заставляющие читателя переживать откровение и преображение в процессе чтения — и такое воздействие его текстов на читателей неоднократно зафиксировано. Также и богословие его текстов — практически ориентированное.

Помимо всего прочего это значит, что богословие и философия никогда не присутствуют в текстах Достоевского выраженные прямыми словами. И даже если мы нашли в тексте нечто похожее на прямое и развернутое философское или богословское рассуждение — это всегда рассуждение не авторского уровня, автор всегда будет иметь в виду нечто более сложное, чем любое возможное прямое высказывание, принадлежащее персонажу. Следо-

---

[1] «Как известно, основная задача греческих философских школ состояла не в разработке, преподавании теории. Целью греческих философских школ было преобразование индивида. Греческая философия стремилась сформировать у индивида качества, которые бы позволили ему жить иначе — лучше, счастливее, — нежели все остальные» [Фуко, 2008, с. 73–74].

вательно, из произведений Достоевского нельзя извлечь свод богословских высказываний — и считать, что это и есть богословие Достоевского. Богословие и философия Достоевского не есть «составляющая» его текстов — она их основа и художественный итог и в полноте содержится только в целом произведения и проясняется только в целом корпуса его сочинений. С богословием дело обстоит даже еще сложнее, поскольку восприятию как вызовов, так и выводов богословия Достоевского агрессивно сопротивляется сознание, воспитанное на привычном «моралистическом» богословии, равно как и атеистическое сознание.

Достоевский-богослов представляет нам совсем другое видение мира и человека в их отношении к Богу, а также качеств Божества, чем позволяет нам видеть обыденное сознание. Причем он предъявляет это новое видение не агрессивно и навязчиво, а давая читателю возможность уклониться от окончательного принятия и от всех выводов, следующих из этого совсем другого видения; его писательская тактика — принципиально отступательная, а не наступательная. Именно в силу этого описание богословия и философии Достоевского как системы, без редукции и без проекций на его цельное мировоззрение иных систем, известных исследователю — сложная задача, для выполнения которой требуются прежде всего серьезные навыки филологического анализа и герменевтической интерпретации.

Одним из важнейших вопросов в любой христианской богословской системе является вопрос о том, что такое грех, поскольку именно грех разделяет человека и Бога, человека и человека, искажает лицо земли. Достоевский видит грех как ошибку человека в определении собственной мерности, размера, состава и конфигурации. Это означает, что грешащий (напомню, что грех — ἁμαρτία — буквально — промах, ошибка) человек в своих поступках исходит из присутствующего в его сознании ложного собственного образа, из ложного видения себя как ограниченного своим собственным телом и отграниченного от всех остальных людей, из видения других как своих соперников и претендентов на тот же ресурс, а не как открывающих для него новые пространства и возможности, без них и вне их просто не существующие, а следовательно — радикально ошибается как в определении своих истинных выгод, так и опасностей на своем пути. Вплоть до того, что самое опасное для себя он склонен считать наиболее выгодным, а самое выгодное — вообще не входящим в круг его жизненных интересов или ущемляющим эти интересы.

Достоевский в своих текстах последовательно показывает, почему отдавать выгоднее, чем присваивать, почему только отданное и разделенное становится по-настоящему нашим, почему нет ничего опаснее, чем сказать про что бы то ни было: «Это мое, а не ваше».

Он стремится восстановить в сознании читателя тот образ человека, для которого именно так будут распределяться выгоды и угрозы, что соотносится с главной задачей, которую Достоевский с самых юных лет ставил перед

собой в своем творчестве: разгадать загадку человека, увидеть его — и показать его читателю — в его настоящем — божественном (ибо созданном по образу и подобию Божию) — виде, который еще в 1864 году он опишет так: «Мы будем — лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 174]. Достоевский стремится вывести человека из состояния темной и тесной ограниченности каменной стеной его «я» и хоть на миг дать ему ощутить, как нити ото всех бесчисленных миров Божиих сходятся разом в душе его, и она вся трепещет, «соприкасаясь мирам иным».

Видимое «смешение добра и зла» (как описывают зачастую характеры в произведениях Достоевского) происходит в его текстах оттого, что человек на земле мечется между двумя образами своей природы, причем его глубинно и субстанциально влечет к одной, а настоятельно и насущно — к другой; насущные потребности активируют в нем идею объективации всего, что не он, и захватнический инстинкт; глубинное влечение направлено к самоотдаче (ведь, в конце концов, столь важная и высоко стоящая в системе ценностей нашей культуры уединения (подробно описанной под этим именем Достоевским в «Братьях Карамазовых») «востребованность» — это тоже вариант, пусть не бескорыстной, но самоотдачи: нужды в том, чтобы ты и твое понадобились как можно большему числу людей, отразились и отозвались в их личных историях). И эти влечения не распределены по разным представителям человечества, надежно отделяя добро от зла, но неизменно присутствуют в каждом из нас.

Мы в нашем исследовании предпринимаем как анализ и описание богословия Достоевского «изнутри», так и описание его в контексте, главным образом, светского богословия традиции нравственного истолкования догмата, которая сложилась в русской мысли XIX–первой трети XX века. Богословие Достоевского сопоставлено с богословскими идеями и системами А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, митр. Антония (Храповицкого), архим. Феодора (Бухарева), еп. Иоанна (Соколова), В.И. Несмелова, С.Н. Булгакова, Б.П. Вышеславцева, Н.О. Лосского, А.К. Горского, матери Марии (Е.Ю. Кузьминой-Караваевой).

Для понимания философии и богословия Достоевского безусловно важно определить, откуда Достоевский почерпывал свои радикальные (при том, что вполне ортодоксальные) богословские идеи: его любовное неотступное внимание к творчеству Гете, которое они с братом видели как образец для его собственного творчества, и Шиллера, которым Достоевский бредил в юности и на каркасе произведений которого построил «Братья Карамазовы», уже указывает в сторону масонских и гностических учений, которые Достоевский освоил — и радикально переосмыслил, не уклонился ни от одного из поставленных ими вопросов, стремясь на каждый дать истинно христианский ответ. Поэтому для понимания философии и богословия Достоевского очень важно исследовать масонский и гностический контекст

духовной жизни эпохи, в которую прошло формирование молодого Достоевского. Но в процессе такого исследования важно видеть не только сходство в постановке вопросов — но и радикальное отличие даваемых им ответов.

Нужно подчеркнуть, что тексты Достоевского не раз становились для отечественных философов и богословов как фундаментом для построения своей богословской системы, так и дверью в самую возможность богословствования, написания книг о христианстве[2]. Для католических богословов двадцатого века, написавших о Достоевском книги или использовавших его цитаты как несущие конструкции собственного слова о Боге (троим из них: Романо Гуардини, Диво Барсотти и Луиджи Джуссани, — посвящены Катериной Корбелла отдельные разделы в книге), Достоевский оказывается как важным собеседником и соратником в противостоянии последовательной редукции человека, совершаемой в новейшем времени, так и помощником при решении задач воспитания. Но еще тексты Достоевского становились — в несравненно большем числе случаев — дверью, открывающей человеку богословские вопросы в его собственном сердце — не как отвлеченные, но как насущные, требующие немедленного и практического — а не теоретического — решения.

В этом смысле можно сказать, что богословие художественного текста наиболее близко не систематическому богословию, а аскетике (др.-греч. ἄσκησις — «упражнение»; то есть аскетика — это упражнения, помогающие поменять центр тяжести личности, сменить место, из которого мы смотрим на жизнь, поменять аксиомы, определяющие видение целей и задач жизни, поменять образ восприятия себя самого) — художественные богословские тексты также являются областью получения опыта и пространством перестройки себя во взаимодействии с автором, этот опыт передающим, практикой сочувствия, соединения с другой личностью, умения увидеть и воспринять опыт другого как свой собственный, практикой раздвигания собственных границ — и изменения в связи с этим своих базовых ценностей и приоритетов.

Во введении нужно еще сказать, что мы не только ни в коем случае не смотрим на эту книгу, как на ту, что способна закрыть тему, но даже не можем назвать ее и открывающей тему именно в нашем ключе: в частности, мой раздел, посвященный богословию Достоевского «изнутри», включает только тексты, написанные заново, которые продолжают, а не повторяют книги, написанные мною прежде, и, к счастью, свободно доступные в ин-

---

[2] Наиболее чистосердечно сказал об этом Н.О. Лосский: «Во время одной из встреч Николай Васильевич сказал мне, что я должен написать книгу о христианстве, вроде книги Шатобриана “Гений христианства”. Я понимал, что такой книги я написать не могу, не имея достаточных знаний о христианстве. Но в течение многих лет, читая и перечитывая Достоевского, я делал записи о важнейших идеях его. Совет Тесленко навел меня на мысль, что я могу изобразить великие достоинства христианства посредством гения Достоевского» [Лосский, 1953, с. 5].

тернете, прежде всего: «Священное в повседневном: Двусоставный образ в произведениях. Ф.М. Достоевского» (М.: ИМЛИ РАН, 2015) http://biblio.imli.ru/index.php/teor-litr/597-svyashchennoe-v-povsednevnom-dvusostavnyj-obraz-v-proizvedeniyakh-f-m-dostoevskogo и «Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания» (М.: Водолей, 2019) http://biblio.imli.ru/index.php/ruslit/518-dostoevskij/758-kasatkina-t-a-dostoevskij-kak-filosof-i-bogoslov-khudozhestvennyj-sposob-vyskazyvaniya-2019

Результаты представляемого нами исследования важны для выработки принципов доказательной интерпретации текстов Достоевского, для представления богословской системы Достоевского в общем движении богословской мысли человечества, для определения причин востребованности творчества писателя современным мировым сообществом, и, наконец, для включения в историю русской православной мысли идей крупнейшего отечественного богослова, признанного всем миром, но до сих пор не оцененного в полноте в этом качестве в России.

Важны они и для понимания читателями Достоевского того, какой опыт пытается им передать писатель, мечтавший в ранней юности о том, чтобы «вслед за его былым восторгом» смогла вырваться «из праха душа чистая, возвышенно-прекрасная» [Достоевский, 1972–1990, т. 28_1, с. 53], а в последнем своем романе передавший эту мечту многократно усиленной своему герою: «Можно возродить и воскресить в этом каторжном человеке замершее сердце, можно ухаживать за ним годы и выбить наконец из вертепа на свет уже душу высокую, страдальческое сознание, возродить ангела, воскресить героя!» [Достоевский, 1972–1990, т. 15, с. 31]. И дело тут не только в том, что Митя Карамазов говорит о своем будущем каторжном бытии. Все люди — всё еще подземные жители пещеры, каторжане, обремененные драгоценными для них кандалами своего «я», заключенные повседневности, все тексты Достоевского — о той бесконечной свободе, которую принес человечеству Христос, но для того, чтобы обрести которую, ему все еще нужно сделать свой шаг Ему навстречу. О свободе и мощи, обретаемых, если только человек отваживается следовать истинным и глубинным устремлениям своего сердца, ведущим его открытым только ему путем к обретению Христа в самом себе. В «Великом инквизиторе» Достоевский явственно показывает, что единственно спасительный для христианина узкий путь — узкий потому, что он принадлежит и открывается только одному, только этому конкретному человеку, а широкий путь — это путь общих правил и бездумного подчинения, путь следования проложенными колеями, путь потери себя, путь в никуда. Ибо самый тяжкий и горький упрек, который великий инквизитор, желающий всех вести единым путем за собой, бросит Христу, будет звучать так: «Кто раздробил стадо и рассыпал его по путям неведомым?» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 236].

Лабиринт Шартрского собора создан так, что у него нет тупиков, но способ дойти до центральной Розы только один — нужно пройти всеми путя-

ми, обойти весь лабиринт. Так, задача человечества, по Достоевскому, дать каждому следовать своим узким путем, чтобы путями человеческими обнять всю землю, преобразить ее и избавить, наконец, всю тварь, ту, что «совокупно стенает и мучится доныне», что «покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего её, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8:20-22).

Литература

Достоевский, 1972–1990 — *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.

Левицкий, 1953 — *Левицкий С.* Предисловие // *Лосский Н.* Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1953. С. I-VI.

Лосский, 1953 — *Лосский Н.* Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1953. 416 с.

Фуко, 2008 — *Фуко М.* О начале герменевтики себя // Логос. 2008. № 2 (65). С. 65–95.