

случаен. Этот знак ударения, отсутствующий в академическом издании, непременно нужно восстановить (и это тем более естественно, что в других случаях в этом издании 13 раз сохранено авторское ударение на местоимении *что*⁵).

Заканчивая свои наблюдения, отмечу также одну, видимо, простую опечатку в евангельской цитате у Достоевского в тексте академического издания, где стих 41 напечатан так: «Иисус же возвел очи к небу и сказал: отче, благодарю тебя, что ты услышал меня» (6, 251). И в прижизненных изданиях романа, и в текстах Нового Завета 1823 и 1863 гг. соответствующее место печатается «...и сказал: Отче! благодарю...» и т. д. Этот восклицательный знак также необходимо восстановить в современных изданиях «Преступления и наказания».

Достоевский цитирует Евангелие. Исключительная по своей содержательности, глубине, сложности встреча двух великих текстов мировой культуры. Особой сосредоточенности, ответственности, точности требует она от исследователя-текстолога.

⁵ См.: A Concordance to Dostoevsky's Crime and Punishment / Edited by Ando Atsushi, Urai Yasuo and Mochizuki Tetsuo. Vol. 3. С — Я, А — Z. Sapporo, 1994. Конкорданс (указатель слов в контексте) к роману Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание». Составители А. Андо, Я. Урай, Т. Мотидзуки. Т. 3: С — Я, А — Z. Sapporo, 1994. С. 1278. (Университет Хоккайдо. Центр славяноведения).

В. А. КОТЕЛЬНИКОВ

КЕНОЗИС КАК ТВОРЧЕСКИЙ МОТИВ У ДОСТОЕВСКОГО

Мотив кенозиса¹ играет исключительно важную роль у Достоевского. Он напряженно переживается и осмысливается в религиозном и этическом планах, пронизывает весь художественный мир писателя, придавая ему всецело христоцентрический характер, ибо всякий кенотический сюжет, всякий кенотический жест в этом мире указывает на Христа, на событие жертвенного самоуничтожения Бога в Сыне Человеческом, на смирение Его, на принятие скорбей, страданий и крестной смерти ради спасения человека и торжества любви.

Именно это событие очень рано и очень остро воздействовало на религиозное сознание Достоевского, на нравственный строй его лично-

¹ Богословско-философская трактовка этого центрального христологического понятия восходит к трудам Климента Александрийского (см.: *Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Т. 75. Col. 1320—1332). Разработка его в Новое время велась преимущественно протестантскими теологами (начиная с реформатских споров «криптиков» и «кенотиками»); православная мысль обратилась к нему в начале нынешнего столетия (см.: *Тареев М. М. Основы христианства*. 2-е изд. Сергиев Посад, 1908. Т. 1. С. 7—134; *Чекановский А. К. Уяснению учения о самоуничтожении Господа нашего Иисуса Христа*. Киев, 1910). В современной науке отношение к «русской кенотической традиции» как религиозно-культурному феномену двойственно. Ср.: *Бертнес Ю. Русский кенотизм: к переоценке одного понятия // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX веков*. Петрозаволск, 1994; *Гаричева Т., Мамлеев Ю. Новый град Китеж: Философский анализ русского бытия*. Париж, 1989.

сти. Впервые оно было воспринято им через Книгу Иова, которая с ветхозаветной осязаемостью прообразует кенозис Боговоплощения и Голгофы.² Книга Иова, признавался Достоевский в письме к Анне Григорьевне, — «одна из первых, которая поразила меня в жизни»; и много позже она приводила писателя «в болезненный восторг» (29, 43).

Потрясало, что человек дерзко взывает из «праха и пепла» к Богу и Бог любовно нисходит к нему, отвечая «из бури», раскрывает перед ним смысл мироустройства и, наконец, «принимлет лице Иова».

Отсюда проистекает интуиция кенотизма, которая вела Достоевского от мучительных вопросов о существовании Божиим³ к положительным решениям в вере и творчестве. Если пути ее и уклонялись иногда от путей православной догматики,⁴ то все же как момент мирского богопознания она обогащает христианство и философски и художественно.

Достоевский приходит к кенотической антропологии: как бесконечное истощение Бога в человеческой природе, безушербное для божественного начала и спасительное для тварного, раскрывает он личность в ее движении к истине, благу и красоте. Ступени такого движения отчетливо обрисованы у него — это кенотические ступени «бедности», «страдания», «жертвы», «самоуничтожения», «смирения», «благодатно идиотизма», «безумия», «косноязычия», «кродства» и пр.

Обусловленность таких состояний ближайшими социальными и психологическими обстоятельствами (что обычно акцентируется исследователями) имеет второстепенное, вспомогательное значение. По своему религиозно-этическому содержанию, по свойствам личности носители этих состояний у Достоевского принадлежат к евангельским типам, к окружению Христа, что с замечательной пронизательностью отметил «сверхфилолог»⁵ Ницше. «Тот странный и больной мир, в который вводят нас Евангелия, — мир как бы из одного русского романа, где сходятся отбросы общества, нервное страдание и „ребячество” идиота»;⁶ в другом месте («Казус Вагнер») он еще резче подчеркивает подобие и расширяет круг произведений: «Евангелия приводят нам точь-в-точь те самые физиологические типы, которые описывают рома-

² Об этом прообразовании см.: *Бухарев А. Св. Иов многострадальный. Обзорение его времени и искушения, по его книге*. М., 1864. С. 29—33, 42—43, 65, 94.

³ Такого рода вопросы не оставляли его всю жизнь; см. известное письмо к А. Н. Майкову от 25 марта 1870 г. (29, 117) и др.

⁴ Догматические воззрения позднего Достоевского рассматриваются в статье: *Лурье В. М. Догматика «религии любви» // Христианство и русская литература: Сб. второй. СПб., 1996. Важные аспекты этой темы освещаются в работах: *Абрамович Н. Я. Христос Достоевского*. М., 1914; *Guardini R. Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs grossen Romanen*. Leipzig, 1932 (есть русский перевод: Брюссель, 1994); *Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание*. Нью-Йорк, 1953; *Буданова Н. Ф. Достоевский о Христе и истине // Достоевский: Материалы и исследования*. СПб., 1992. Т. 10; *Тихомиров Б. Н. О «христологии» Достоевского // Там же*. 1994. Т. 11; *Бочаров С. Леонтьев и Достоевский. Статья первая: Спор о любви и гармонии // Вопросы литературы*. 1994. № 6.*

⁵ Определенное, данное В. С. Соловьевым.

⁶ *Ницше Ф. Соч.*: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 656. (Перевод В. А. Флеровой).

ны Достоевского». ⁷ По мнению Ницше, автор «Идиота», «Подростка», как никто другой, может ощутить и передать, перелить в поэтическую форму совершающуюся в Христе и вокруг Него встречу божественно-мощного и человечески-слабого. ⁸

Названные состояния кажутся случайно разбросанными в жизни, особенно в ее низинах, стихийно возникающими в судьбе личности; в романном мире писателя складывается как будто такая же картина. Однако пристальный взгляд различает твердо проходящую сквозь них единую линию кенотической воли, берущей начало в самоуничижении Христа и устремленной к последнему, предельному на земле совершенству человеческого. В апреле 1864 г. у гроба Марии Дмитриевны Достоевский вдруг с небывалой отчетливостью осознал, что окончательный смысл существования и не может ни в чем ином заключаться, как только в осуществлении личностью христоподражательного подвига самопожертвования. «...после появления Христа, как идеала человека во плоти, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, 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. И это величайшее счастье» (20, 172).

К этой цели человек приходит самыми разными путями, но несомненно, что пролегают они вдоль общей оси христианского кенотизма, которая направляет «всю историю, как человечества, так отчасти и каждого отдельно» (Там же).

Жертвенный отказ от собственного «я», от всего тварного достоинства личности мыслится Достоевским не как морально должное, не как следование внеличностному императиву, а как свободная внутренняя интенция, вполне обнаруживающаяся именно на вершине развития личности. В том, чтобы «пожертвовать этим я, отдать его — всем (...) есть нечто неотразимо-прекрасное, сладостное, неизбежное и даже необъяснимое» (20, 193), — заносит он в «Записную тетрадь» 1864—1865 гг.

Здесь действительно выступают уже ценность сверхморальная, красота сверхприродная, и наслаждение здесь уже, конечно, не телесное и даже не душевное только, а духовное; здесь присутствует богочеловеческая мера любви и красоты. Вот где Достоевский переходит от психологического к пневматологическому, оставаясь при том на почве интимно пережитого им религиозно-нравственного опыта православия. Ведь не умозрительно, а опытно знал он это «непосредственное ужасно сильное, непобедимое ощущение», что следование идеалу Христову — «ужасно хорошо» (20, 192).

Знают это ощущение и движимы им в той или иной степени многие герои.

⁷ Там же. С. 553. (Перевод Н. Полилова).

⁸ Там же. С. 656—657.

На стезю самоуничижения вступает уже Макарь Девушкин — в первом романе, далеко как будто бы от религиозно-метафизической проблематики позднего творчества. ⁹ Интуиция кенотизма заявляет о себе первоначально в литературных формах «сентиментального гуманизета», под влиянием которого находился тогда писатель.

За бедностью бытовой и душевной открывается в герое бедность бытийная, «нищета духовная», когда, например, он отказывается от права молиться и решает о себе: «...недостойно мне с Господом Богом уговариваться» (1, 77). Тут, разумеется, не столько черта социальной униженности персонажа, сколько то самое состояние, о котором св. Исаак Сирий писал, что истинно смирившийся во Христе «не смеет и Богу помолиться и просить чего-либо, и не знает, о чем молиться» — он становится «немотствующим младенцем» перед Господом, сподобляясь Его Отческого промышления о себе. ¹⁰

«Смирение, — поясняет св. Исаак Сирий, — собирает душу воедино», что понимается как отбирание души от мира, который раздробляет и пленит душу своими зовами, соблазнами. Подразумевается возвращение смиренной души в ее сокровенное вместилище, которое находится онтологически много глубже области природно-телесной, психической. Смириться вполне — значит «погрузиться от себя самого в себя, сделаться нечим, как бы не существующим, не пришедшим еще в бытие». ¹¹

На пороге такого «неприсутствия в бытии» оказывается герой «Бедных людей»; «самоуменьшающийся» слог его, замирающий голос граничит с кенотическим «немотствованием».

Сугубое смирение, до крайнего унижения себя, дает возможность исхода из тяжкого греха; это решительный и важный шаг ко Христу, к спасению. Достоевскому был очень дорог этот кенотический сюжет как характерное выражение народной религиозности. Он запечатлен в рассказе Макара Ивановича об афимьевском купце Скотобойникове, который в покаянном сознании своей греховности объявляет: «В покаяние меня (...) отдал Господь всем людям, яко же некоего изверга, то уж пусть так и будет» (13, 318). И в конце концов оставляет все имение, покидает город и приемлет «скорби и странствия».

Достоевский знал, что в воле к смирению, в отказе от всех притязаний «я», в глубоком самоумалении таится огромная преобразующая энергия, воздействующая на личность, на ее окружение. Работая над «Идиотом», он формулирует: «Смирение — самая страшная сила, какая только может на свете быть!» (9, 241). «Князь-Христос» щедро наделен этой силой; он далее других продвинулся на кенотическом пути — столь далеко, что Р. Гуардини даже усматривает в существовании Мышкина «зримое присутствие Бога»; он полагает, что образ Мышкина «не

⁹ На присутствие такой проблематики у раннего Достоевского указывается в ряде работ: Анненский И. Ф. Книга отражений. СПб., 1906. С. 44—48; Степун Ф. Встречи. Мюнхен, 1962. С. 21—22; Ветловская В. Е. Религиозные идеи утопического социализма и молодой Ф. М. Достоевский // Христианство и русская литература: Сб. статей. СПб., 1994.

¹⁰ Добротолюбие. М., 1895. Т. 2. С. 682.

¹¹ Там же. С. 681.

столько противостоит Богу, сколько возникает из Него, не столько говорит о Боге, сколько излучает его».¹²

Полемизируя с таким взглядом католического богослова и философа, И. А. Кириллова вместе с тем находит в образе князя «метафору кенотического упрощения и даже некоторого юродства».¹³

С мотивом кенозиса связано еще одно состояние, в котором часто оказываются герои Достоевского, — обнаженность личности от тех покровов и форм, которыми необходимо определяется ее социальный статус, ее включенность в общественные отношения. Таково, в частности, положение «чудака», «странного», «смешного» человека. Он обыкновенно до наивности лишен понимания мирских вещей, скуден знанием внешним и потому смешон. Но — «знаете, — проповедует Мышкин в той среде, где такие свойства нетерпимы, — по-моему, быть смешным даже иногда хорошо, да и лучше: скорее простить можно друг другу, скорее и смириться; не все же понимать сразу, не прямо же начинать с совершенства! Чтобы достичь совершенства, надо прежде многого не понимать!» (8, 458).

Углубление такого кенотического «непонимания» ведет к смиренномудрию, когда, по слову Симеона Нового Богослова, «чем больше кто познает Бога, тем больше оскудевает в знании всего прочего. И не только это; но он все больше и больше приходит в сознание, что не знает и Самого Бога».¹⁴ Подобное состояние «нищеты духовной» сопрягается с состоянием «благодатного идиотизма». Последнее (нередко сопряженное с обликом и поведением юродивого) скрывало в себе глубокую профетическую мудрость, о чем хорошо знали средневековые; разнообразные отзвуки этого знания находим и в позднейшие времена.¹⁵

Чертами «благодатного идиотизма» отмечен не только образ князя Мышкина (в нем они осложняются эротическими и невропатическими мотивами), но также Марья Лебядкина и, в замысле, Версиков; о нем в подготовительных материалах говорится, что он «идиотом целует руки у мамы и молится» (16, 395), а прежде он фигурировал прямо как «идиот» в предполагавшейся развязке «Подростка» (16, 360).

Гипотетическое движение деиста Версикова от напряженно высокоинтеллектуализма к «идиотизму», в состоянии коего он именно и способен преклониться перед идеалом и молиться, — это не упадок внутренней личности, не духовный распад, как то может быть истолковано с вне- или антихристианской точки зрения.¹⁶ Это движение через кенотическую «нищету духовную» к христианскому *благообразию*, све-

¹² Гуардини Р. Человек и вера. Брюссель, 1994. С. 302.

¹³ Кириллова И. Литературное воплощение образа Христа // Вопросы литературы. 1991. № 8. С. 72.

¹⁴ Добротолубие. Т. 5. С. 45.

¹⁵ См.: Размышления о любви к Богу, взятые из сочинений Идиота, мужа прославившегося в ученом свете. Перевел Московской Славяно-греко-латинской Академии Философия студент Василий Ромодановский. М., 1801.

¹⁶ Так смотрит на Христа Ф. Ницше, называя Его «интереснейшим из *décadents*» и сожалея, что рядом с Ним «не жил какой-нибудь Достоевский, т. е. кто-либо, кто сумел бы почувствовать захватывающее очарование подобного смещения возвышенного, большого и детского» (*Ницше Ф.* Соч. Т. 2. С. 656—657).

том которого озарены горизонты «Подростка». Тут возможность (но только возможность) облечься в «образ блага и красоты», смиренно пред ними самоумалившись.

«Идиотизм» Версикова, вероятно, был бы очищен от эротических мотивов, патологических омрачений. В представшем ему земном воплощении идеала он сам, когда мысль его еще «всечеловечески» широка и этически остра, видит такие свойства и в таком их сочетании, которые, в его тогдашнем понимании, принадлежат к нравственной натуре народа. «Смирение, безответность, приниженность и в то же время твердость, сила, настоящая сила — вот характер твоей матери», — говорит он Аркадию (13, 104—105).

Но эти свойства восходят к богочеловеческой личности Христа, о чем напоминает нам Р. Гуардини: в Христе, пишет он, «открывается новое владычество, власть, соединенная со смирением, — нет, с новым смирением. Мы должны сказать еще больше. В Нем мы вообще впервые познаем, что означает смирение: добродетель не слабых, а сильных».¹⁷

Положительное разрешение мотив получает на той линии кенотического преобразования личности, что ведет к праведности и святости. Перспектива подобного разрешения была намечена в образе Сонечки Мармеладовой; существенно дополняли ее образы Тихона, Макара Ивановича Долгорукого. Но венчает ее, конечно, образ старца Зосимы.

Особое значение Достоевский придает *страданию* — может быть, главнейшей у него ступени на пути к Христу и к спасению. Состояние страдания получает у него многостороннюю и подробнейшую художественную разработку (что хорошо освещено в научной литературе), но при этом вся социальная и психическая феноменология его подчинена кенотическому смыслу страдания, оно абсолютно ценно в религиозно-онтологическом плане.

К этому плану через страдание становятся причастными личность и, по убеждению Достоевского, — весь народ русский, в ком самая главная и коренная духовная потребность «есть потребность страдания, всегдашнего и неутолимого, везде и во всем. Эту жажду страдания он, кажется, заражен искони веков. Страдальческая струя проходит через всю его историю, не от внешних только несчастий и бедствий, а бьет ключом из самого сердца народного. У русского народа даже в счастье непременно есть часть страдания, иначе счастье его для него неполно. Никогда, даже в самые торжественные минуты его истории, не имеет он гордого и торжествующего вида, а лишь умиленный до страдания вид; он вздыхает и относит славу свою к милости Господа. Страданием своим русский народ как бы наслаждается. Что в целом народе, то и в отдельных типах» (21, 36).

Развертывание мотива в романах сопровождается неизбежными осложнениями и трансформациями — морального и психологического порядка.

Один из случаев — столкновение кенотической воли с слабым, косным телесно-чувственным естеством человека. Даже «Князь-Хрис-

¹⁷ Гуардини Р. Познание веры. Брюссель, 1955. С. 44.

тос», призванный «безраздельно и беззаветно» отдать свое «я», признается однажды, в ответ на вызов Аглаи спасти Настасью Филипповну: «Я не могу так пожертвовать собой, хоть я и хотел один раз и... может быть, и теперь хочу» (8, 363).

Раздвоенность смиренно-страстной личности Мышкина и двойственность страстно-смиренной личности Настасьи Филипповны обнаруживают, что в них рядом с «человеком внутренним», духовным, остается непросветленным и непреодоленным «человек внешний», плотский, тленный. Оба героя только потому и гибнут, физически и душевно, что с высот, достигнутых в кенотическом восхождении к Христу, страшно срываются в тварность.

Рядом с христианским смирением, со страданием, приемлемым как «иго благое», как крест во спасение, может возникать невольное чувство мирского стыда за униженность свою и соблазн скрыть стыд под шутовской маской. Так «из самоумаления» безобразничает Лебедев; так он и страдает от того, что «нищ и наг, и атом в коловращении людей» (8, 168), и вместе стремится встать над этим положением — в иронизирующей стилизации себя как нового пророка, одновременно же — в серьезной претензии на духовную избранность: «И кто почитит Лебедева? Всяк изощряется над ним и всяк вмале не пинком сопровождает его. Тут же, в толковании сем, я равен вельможе. Ибо ум!» (Там же).

Мотив кенозиса очевиден в мармеладовском «искании скорбей», в его экстазах самоуничтожения: «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 пропятие, ибо не веселья жажду, а скорби и слез!..» (6, 20—21). Страдальческая искренность «попрания себя» соседствует с покаянной риторикой, вера в бесконечное милосердие Господа переходит чуть ли не в торжествующую уверенность, что за муки и униженность прощено будет «слабеньким» и «соромникам» все. «И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: „Господи! почто сих приемлещи?“ И скажет: „Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из них сам не считал себя достойным сего...“ И прострет к нам рuce Свои, и мы припадем... и заплачем... и все пойдем!» (6, 21).

Н. Ф. БУДАНОВА

ОТ «ОБЩЕЧЕЛОВЕКА» К «РУССКОМУ СКИТАЛЬЦУ» И «ВСЕЧЕЛОВЕКУ»

(Лексические заметки)

Размышления об «общечеловеческом» и «всечеловеческом», появившиеся в публицистике Достоевского с начала 1860-х гг., занимавшие писателя на протяжении 1870-х и получившие окончательное оформление в Речи о Пушкине, непосредственно связаны с формированием и развитием его почвенническо-славянофильской мировоззренческой концепции, с характерным для последней комплексом историсофских

идей о национальной самобытности и исторической роли России, ее всечеловеческом предназначении, о путях сближения интеллигенции и народа для осуществления «русской идеи» и др.

Встречающиеся в публицистике Достоевского ключевые слова-символы «общечеловек», «всечеловек», «gentilhomme russe...», «русский скиталец» несут большую смысловую нагрузку и имеют глубокое историсофское содержание, претерпевшее на протяжении 1860-х—начала 1880-х гг. известную эволюцию, отражавшую мировоззренческую эволюцию самого Достоевского. Попытаемся раскрыть содержание этих ключевых понятий и проследить их развитие.

1

«Общечеловек» и «всечеловек»

Как справедливо заметил в свое время Л. П. Гроссман, «главные положения Речи о Пушкине были высказаны Достоевским за двадцать лет до ее произнесения не только в статьях о русской литературе, но и в его полемике».¹

Действительно, в публицистике Достоевского начала 1860-х гг. нетрудно проследить изначальную связь складывавшейся в это время у писателя «русской идеи» с его размышлениями о всемирной отзывчивости Пушкина как наиболее полного и совершенного воплощения русского национального начала. Так, в «Ряде статей о русской литературе» (1861, Введение) Достоевский пишет: «Мы поняли в нем (Пушкине. — Н. Б.), что русский идеал — *всецелость, всепримиримость, всечеловечность*. В явлении Пушкина уясняется нам даже будущая наша деятельность» (18, 69. Курсив мой. — Н. Б.). В публицистике Достоевского этого периода понятия «общечеловеческий» и «всечеловеческий» еще не разграничиваются, они синонимы. В статье «Г-н — бов и вопрос об искусстве» (1861) читаем: «Мы даже думаем, что чем более человек способен откликаться на историческое и *общечеловеческое*, тем шире его природа, тем богаче его жизнь и тем способнее такой человек к прогрессу и развитию (...) И знаете еще что: мы уверены, что в русском обществе этот позыв к *общечеловечности*, а следовательно, и отклик его творческих способностей на все историческое и *общечеловеческое* (...) был даже наиболее нормальным состоянием этого общества (...) и может быть, в нем вековечно останется. Мало того: нам кажется, что этот *всечеловеческий* отклик в русском народе даже сильнее, чем во всех других народах, и составляет его высшую и лучшую характерность (...) Откликнется ли кто-нибудь из европейских самых великих поэтов на все *общечеловеческое* так родственно, в такой полноте, как откликнулся представитель нашей поэзии — Пушкин? Поэтому-то отчасти мы и называем Пушкина величайшим национальным поэтом (...) что он есть полнейшее выражение направления, инстинктов и потребностей русского духа в данный исторический момент. Ведь это отчасти современный тип всего русского человека, по крайней

¹ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Пб., 1918. Т. 22. С. 77.