

Л. А. ЗАНДЕР¹
ТАЙНА ДОБРА
(ПРОБЛЕМА ДОБРА В ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО)²

<...>Всю свою жизнь Достоевский стремился дать конкретный образ добра, «вывести величавую *положительную*, святую фигуру». Он считал это дело «важным для себя подвигом» и осуществлял его с неизменным упорством, последовательно разрабатывая эту идею в целом ряде образов; к таким страстным искателям добра относятся и Аркадий Долгорукий, и князь Мышкин, и Алеша Карамазов. Но, несмотря на этот многолетний и вдохновенный труд, он сознавал, что наиболее разработанный и законченный образ Алеши Карамазова есть только набросок, только начало того идеала, который — в неясных контурах, но в совершенно определенном содержании — преподносился его религиозному и нравственному сознанию: «для меня он примечателен», пишет Достоевский об Алеше в предисловии к «Братьям Карамазовым»: «но решительно сомневаюсь, успею ли это доказать читателю. Дело в том, что это, пожалуй, и деятель, но деятель неопределенный, невыяснившийся»... Образ Алеши, безусловно, является одним из самых пленительных и чистых во всей мировой литературе; но если сравнить его с теми потрясающими по своей внутренней правде образами зла, которыми полно творчество Достоевского, то эпитеты «неопределенный» и «невыяснившийся», употребленные относительно него самим автором, приобретают полную силу и значение. Здесь уместно заметить, что большинство исследователей Достоевского согласно в том, что образы зла занимают в его творчестве несравненно более значительное место, чем образы добра. Некоторые даже идут дальше и утверждают, что Достоевский вообще не знал, не видел добра; что то, что он выдавал за добро, есть ни что иное как пропись, которую он вставлял для того, чтобы отстранить от себя подозрение в полном моральном нигилизме — ширма, за которую он прятался, чтобы скрыть (может быть, от себя самого) совершенную опустошенность своей души.

Эта несправедливая и неверная оценка ставит, однако, перед нами проблему «оправдания добра» в мировоззрении Достоевского; проблема эта заключается, согласно определению Вл. Соловьева, в том, чтобы «показать добро как правду», то есть выявить не только его моральную *значимость* и этическую *обязательность*, но и его онтологическую *реальность*.

В исследовании этой проблемы наш взгляд сначала естественно останавливается на тех человеческих образах, которые, в произведениях Достоевского, являются носителями и воплощениями добра. Их немного, и в отношении их действительно возможен спор. Но то или иное решение вопроса об их жизненности и художественной правде, или об их верности своим прототипам — несколько не влияет на решение проблемы самого добра. Ибо в произведениях Достоевского метафизическим «местом» добра является не столько человеческая душа, сколько сверхличное и всеобъемлющее начало, в котором весь мир и человек пребывают в полной

гармонии и единстве со своим Творцом. Благодаря этому рамки проблемы добра расширяются, оно выходит за пределы только человеческого и непосредственно соприкасается с онтологией и мистикой — этими конечными истоками всей философии Достоевского.

Здесь, однако, уместен вопрос: имеем ли мы право говорить о добре и зле независимо от человеческой личности? И не являются ли эти категории неотъемлемой привилегией человека? Существуют ли они вне его?

Ответ на этот вопрос мы находим у самого Достоевского, которого меньше чем кого бы то ни было можно заподозрить и упрекнуть в небрежении к человеку. Характерным здесь является то обстоятельство, что, принимая антропологические категории за основные и центральные, Достоевский сознательно и последовательно отказывается от них, как только добро или зло достигает в человеческой душе предельного напряжения. В таких случаях границы личности теряют у него свою определенность и четкость, человек как бы перестает быть только собой, сливается с чем-то иным, получает новый образ бытия. Особенно ярко и многообразно описан этот процесс расчеловечивания в случаях зла. В целом ряде образов и картин Достоевский показывает, как — по мере своего усиления — злое начало проявляется в человеке сначала автоматизмом его действий, затем его «двойником» и, наконец, — полным раздвоением личности, в котором единство человеческого я окончательно утеривается. Таким образом, *человечным* зло является только в средних степенях своего напряжения: там, где оно еще борется с добром, там, где оно еще не победило; но как только оно приобретает значение господствующей силы, оно сейчас же расплавляет человеческую личность, уничтожает ее ипостасный характер и предстает человеку как безвидное и бесформенное начало «насмешливое и разумное, в разных лицах и в разных характерах, но всегда одно и то же».

Таким образом психология непосредственно заменяется онтологией, на место антропологии становится демонология...

Но личный характер бытия человека оказывается ограниченным не только со стороны зла. На вершинах добра человек также перерастает самого себя и, преодолевая свою ограниченность, сливается с «иным», которое здесь является прямо противоположным тому, что овладевало им в безднах его падения. Здесь именно начинается то, что Достоевский называл «новой жизнью», «чем-то совершенно другим», «совершенно неведомой действительностью», то, на что он мог только указать, не пытаясь описать его в категориях земного существования.

Таким образом границы проблемы добра оказываются бесконечно более широкими, чем начало личности. И если Достоевскому справедливо принадлежит слава знатока человеческой души, то не в меньшей мере он является тайнозрителем доличного и сверхличного начала, образы которых запечатлены им в немногих, но, может быть, в наиболее поэтических и философски плодоносных страницах его писаний.

Добро от Бога

Движение и искание являются характерными чертами большинства героев Достоевского. Они ищут на путях мысли, стремясь разрешить те или иные проблемы посредством диалектики разумного мышления; но и в жизни своей, в своем действии они также ищут, воплощая в себе те или иные идеи, опытно проверяя их в их практическом применении. Результаты этих исканий выражаются чаще всего в отрицательной форме — в преодолении тех или иных соблазнов, в изживании ложных идей, в разочаровании в неверных идеалах. В этом отношении все творчество Достоевского подобно плану с множеством нанесенных на него улиц и переулков, носящих бесчисленные наименования человеческих идеологий, заблуждений и увлечений: улица атеистического идеализма, улица анархической этики, переулок «Женевских идей» и т. д. ... Достоевский изучил их во всем их своеобразии, прошел их все до конца, установил их связь между собою и дал нам грандиозный путеводитель, в котором указал не только на опасные дороги, на бездонные пропасти и на безвыходные тупики, но и описал все чувства человека, решившегося на какое-либо из этих безумных предприятий.

Другой стороной того же процесса является путь добра. Здесь герои Достоевского так же мучительно ищут; каждый из них стремится осуществить в себе какой-то образ добра и вместе с тем завещает свою незаконченную работу следующим за ним героям.

Этим, с одной стороны, определяется этический смысл — «идея» каждого романа, а с другой стороны — их диалектическая связь между собою, тот план духовного восхождения, благодаря которому все творчество Достоевского предстает нам как единая и логически связанная философская система.

В начале и в конце этого плана мы имеем описание двух духовных катастроф, определяющих жизненную перспективу всему «человеческому» и «психологическому» и закладывающих фундамент религиозному мировоззрению. Мы имеем в виду два «обращения» — Раскольников и Алеши Карамазова. <...>Отметим сначала черты сходства в описании этих двух духовных событий. Они определяются несколькими словами и образами, с точностью воспроизведенными в обоих отрывках; таковыми являются: «вдруг», «что-то», стремительное падение на землю («подхватило и бросило», «как подкошенный повергся»), «плакал», «обнимал», «целовал» и, наконец, — полное духовное обновление (воскресение или преображение). Проанализируем каждое из этих понятий, для того, чтобы дать себе точный отчет, что хотел сказать Достоевский этими двумя сценами, как будто бы не связанными со всею остальною тканью повествований.

Духовная катастрофа происходит «вдруг». Все предшествующее хотя и могло подготовить ее психологически, не может считаться ее причиной. Она неожиданна и непонятна как для самих героев, так и для тех, кто является

(или мог бы явиться) ее свидетелем. Таковым является и читатель романа, для которого описанные здесь события являются полной неожиданностью. Эта независимость происшедшего от естественного течения мыслей и чувств героев, эта ее иноприродность их душевному состоянию в обоих случаях подчеркнута Достоевским наречием «вдруг», знаменующим собою разрыв психологической связи и скачок в иной план духовного бытия. Эта мысль о том, что здесь в их жизнь ворвалось нечто новое и неожиданное, получает дальнейшее развитие в словах «что-то как бы подхватило», «что-то входило». Здесь, очевидно, идет речь о каком-то трансцендентном начале, которое в данном контексте рассматривается как причина духовной катастрофы. Это «что-то» является действующей и преодолевающей силой, обладает самостоятельной активностью, властно влияет на героев, заставляя их делать то, что бы они никогда не смогли сделать предоставленные себе самим. Самый характер слов, взятых в качестве предикатов этой силы, обладает исключительным динамизмом, свидетельствующим о сверхчеловеческой мощи этой духовной причины; в первом случае — это глаголы «подхватило и бросило» (наречие «как бы» является здесь знаком разрыва в механической связи событий); причиной движения (падения) Раскольниковова явился не физический толчок, а чисто духовное влияние; во всяком случае «что-то твердое и незыблемое сходило в его душу» и «воцарялось в ней». Что же имел в виду Достоевский, когда соединял с неопределенным понятием «что-то» самые мощные, самые торжественные предикаты («и уже на всю жизнь и навеки веков»)?

Само собой разумеется, что здесь не может быть речи о каком-либо субъективизме или психологизме. Если бы это было описанием простых переживаний или ощущений, то овладевшая героями романов сила не имела бы этого активного, действенного характера, и не было бы указания на ее незыблемость и вечность: ведь нет ничего более хрупкого и непрочного, чем человеческое «настроение», и Достоевский прекрасно понимал, что на психологии — пусть самой возвышенной — нельзя построить ничего не только вечного, но даже более или менее постоянного; здесь же говорится не только обо всей жизни, но даже о таинственных «веках веков», знаменующих собою непонятную и абсолютную судьбу человека, лежащую глубже временного плана его биографии. Учитывая все эти соображения, можно дать только один ответ, объясняющий смысл отрывков. Достоевский описал здесь подлинное *чудо* — непосредственное действие божественной благодати, посещение человеческой души Духом Святым.

<...>Поэтому совершенно естественным является то обстоятельство, что чудо обращения двух не только различных, но прямо противоположных друг другу по своему духовному складу героев — описано в совершенно одинаковых терминах и формах. «Материя» чуда, то, над кем оно происходит, не имеет здесь как бы значения, ибо божественная воля и власть не знает пределов и ограничений: «если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю; если будут красны, как пурпур, — как волну убелю» (Ис. 1, 18).

И вот: с одной стороны мы имеем «нераскаянного грешника» — Раскольникова, а с другой стороны — «херувима» Алешу. Казалось бы, что в отношении первого чудо преображения невозможно, а в отношении второго — излишне; но на самом деле оно оказывается одинаково действенным и одинаково обоснованным в отношении обоих; но и действенность и обоснованность эта может быть утверждена исключительно по воле Божией, ибо все человеческое оказывается в отношении к этому духовному событию совершенно чуждым и инородным.

Вот как описывается духовное состояние Раскольникова на каторге: «Ну, чем мой поступок кажется им так безобразен,— говорил он себе: — тем, что он злодеяние. Что значит слово злодеяние? Совесть моя спокойна. Конечно, сделано уголовное преступление; конечно, нарушена буква закона и пролита кровь, ну и возьмите за букву закона мою голову... и довольно. .. только в одном признавал он свое преступление: что не вынес его и сделал явку с повинною». Если прочесть эти строки после описания его обращения, то кажется, что переносишься в другой мир, начинаешь дышать иным воздухом, душным и тяжелым, как пролитая кровь: настолько различны «климаты» всего романа и увенчивающих его «чудесных» трех страниц. Эта несоизмеримость духовного устройства Раскольникова с религиозной реальностью не была тайной даже для его товарищей по уголовной каторге: «Ты безбожник. Ты в Бога не веруешь,— кричали они ему: — Тебя убить надо...— он никогда не говорил с ними о Боге и Творце, но они хотели убить его как безбожника»...

Более невозделанной почвы для духовного преображения, более сопротивляемой среды для действия благодати — трудно себе представить. И, однако, чудо свершилось: вдруг, внезапно, неожиданно. И Раскольников стал иным: «обновленным», «перерожденным», «воскресшим» — «живым».

Совершенно иным представляется духовное состояние Алеши. Он только что пережил величайшее потрясение; такое, что «даже долго спустя считал этот горестный день одним из самых тягостных и роковых дней своей жизни». Великое горе его души сменилось глубоким соблазном в справедливости Провидения: «К чему сокрыло Оно Свой перст в самую нужную минуту (думал Алеша) и как бы Само захотело подчинить себя слепым, немым, безжалостным законам естественным. Вот от чего точилось кровью сердце Алеши, и уж, конечно, прежде всего тут стояло лицо, возлюбленное им больше всего в мире, и оно же — опозоренное, оно же — обесславленное». В эту «роковую и сбивчивую для Алеши минуту» ему неустанно припоминается его разговор с Иваном. Страшные схемы последнего приобретают для него плоть и кровь, оформляют метания его души, и все это разражается внезапным взрывом: «Алеша длинно и как-то прищурился глазами посмотрел на Ракитина и в глазах его что-то вдруг сверкнуло... „я против Бога моего не бунтуюсь, я только мира Его не принимаю“, — криво усмехнулся вдруг Алеша».

За этим следует сцена у Грушеньки. Алеша шел к ней, «чтобы злую душу найти—так влекло меня самого к тому, потому что я был подл и зол, а

нашел сестру искреннюю, нашел сокровище — душу любящую», которая одним только словом, одним жестом «душу его восстановила». Эти быстрые смены духовных состояний — столь сильных и глубоких, что, кажется, каждого из них было бы достаточно, чтобы наполнить целую жизнь,— разрешаются в тихое и умиленное состояние, переживаемое им поздно вечером в келье старца, из которой он только несколько часов тому назад вышел «быстрыми шагами, криво усмехнувшись», а теперь вступил «робко отворив дверь и повернув вправо от двери в угол, стал на колени и начал молиться». «Душа его была переполнена, но как-то смутно, и не одно ощущение не выделялось слишком сказываясь, напротив, одно вытесняло другое в каком-то коловращении. Но сердцу было сладко и странно. Алеша не удивлялся тому. Он начал тихо молиться, но вскоре сам почувствовал, что молится почти машинально. Обрывки мыслей мелькали в душе его, загорались как звездочки и тут же гасли, сменяясь другими, но зато царило в душе что-то целое, твердое, утоляющее, и он сам сознавал это».

<...>Неожиданность, непонятность, «чудесность» Алешиной «Каны» подчеркнуты Достоевским еще и тем, что вся предшествующая этому духовному событию атмосфера насыщена ожиданием другого чуда — прославления мощей старца Зосимы.. Этого ждут все, ибо по человеческому разумению оно является и заслуженным, и праведным, и справедливым: «так мыслили и ждали все в монастыре, те даже, пред умом кого преклонялся Алеша». И это не было «легкомысленным в своем нетерпении ожиданием чудес», ибо только «справедливости жаждал Алеша, справедливости, а не токмо чуда». Но в ожидании этого, в уверенности, что так *должно быть*, — было упущено главное: сознание трансцендентности воли Божией, того ее *личного* характера, благодаря которому все ее действия и обнаружения всегда оказываются новыми, неожиданными и непонятными... И там, где все ждали чуда, где оно, казалось, было бы естественным и необходимым,— оно не совершилось; а там, где его меньше всего можно было ожидать,— оно сверкнуло как молния — сожигающая и преображающая душу.

Эти соображения проливают некоторый свет на трудную и таинственную тему «тлетворного духа». Не имея возможности останавливаться на ней подробно, отметим только, что эпиграфом к ней можно было бы поставить Евангельские слова «предоставь мертвым погребать своих мертвецов; а ты иди благовествуй Царствие Божие» (Лука 9, 60). Ибо чудом благодати осеняются здесь не бранные останки совершившего свое земное дело святого, а новая, вступающая в мир для благовествования Царствия Божия — жизнь юноши.

Итак, чудо совершилось. Раскольников и Алеша — независимо от своих заслуг — вне связи со степенью своей духовной подготовленности — находятся «в состоянии благодати». Как же оно проявляется в них и в чем выражается? Обратимся снова к тексту. Внешним выражением происшедшего с ними чуда является их стремительное падение на землю: Раскольникова «что-то как бы подхватило и как бы бросило»; Алеша «как подкошенный повергся на землю». Это падение вниз — к земле — и

установление вечной связи с землею — в момент высшего благодатствования души — является характерной чертой всей мистики Достоевского, отличной от «восхищения», при котором человек как бы отрывается от земли, чтобы жить только в небе и небом.

Это расширяет рамки нашей работы, ибо тема религиозной связи человека с землей разработана у Достоевского во многих произведениях и притом не в порядке чуда, а в качестве осознанной и неосознанной благодатной жизни. Эта тема будет предметом второй главы настоящего исследования, сейчас же мы продолжим нашу «морфологию» чуда. Душевым выражением его является то состояние, которое лучше всего охарактеризовать словом «умиление». Хотя в данном случае термин этот самим Достоевским не употреблен, но существенным является то, что состояние души Раскольникова и Алеши — вполне обнимается этим многозначительным и бесконечно содержательным понятием. Определить умирание очень трудно. Согласно известному фрагменту Исаака Сирина³, оно есть «возгорение сердца человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы; от великой и сильной жалости, объемлющей сердце, и от великого терпения умиляется сердце его и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварью». Если проанализировать это состояние с точки зрения входящих в его состав духовных элементов, то мы получим следующее: 1) сердцем человека овладевает великая и сильная жалость ко всему творению, 2) то, что раньше было ему чужим и инородным, становится как бы им самим; то, что было ему чуждо и может быть даже неприятно, делается для него «милым», то есть родным, близким, дорогим. Так рождается любовь ко всей твари, сопереживание ее судьбы, сочувствие ее страданиям... Но любовь не только соединяет: она раскрывает человеку глаза и — созерцая открывшуюся ему красоту творения — он источает слезы — слезы радости и благодарности, слезы умирания.

Все это вполне соответствует тому, что Достоевский пишет о душевном состоянии Раскольникова и Алеши. Относительно первого — Соня поняла, «что он любит, бесконечно любит ее, и что настала же, наконец, эта минута». Нет никакого сомнения, что эта любовь и есть та жалость, то возгорание сердца, то терпение, о которых говорит Исаак Сириин. Ибо все душевное, человеческое — наличествовало в отношениях Раскольникова к Соне и до этой минуты; но в них не было самого главного: не было духа. Здесь же глаза его открылись, и он впервые увидел Соню в том присущем ей тихом свете, который с этой минуты облек для него весь мир: «В этот день ему даже показалось, что как будто все каторжные, бывшие враги его, уже глядели на него иначе. Он даже сам заговаривал с ними и ему отвечали ласково; так ведь и должно было быть: разве не должно теперь все измениться».

<...>Еще более замечательным является описание душевного состояния Алеши: «Он целовал землю, плача, рыдая, обливая ее своими

слезами и иступленно клялся любить ее, любить во веки веков... О чем плакал он? О, он плакал в восторге своем даже и об этих звездах, которые сияли ему из бездны, и «не стыдился иступления сего». Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, «соприкасаясь мирам иным». Простить хотелось ему всех и за все, и просить прощения, не о себе, а за всех, за все и за вся, а «за меня и другие просят», прозвенело в его душе». Эти слова по своему внутреннему содержанию до такой степени соответствуют описанию умиления, что кажутся иллюстрацией (если не перифразом) к вышеприведенным словам Исаака Сирина. В дальнейшей комментарии они поэтому не нуждаются.

Таково в описании Достоевского чудо благодати — чудо посещения души человеческой Духом Божиим.

Нам необходимо теперь выяснить отношение этого благодарного добра к добру искомому и осуществляемому человеческой волей. Ибо утверждение мистической реальности добра не уничтожает проблемы этики, и дар божественного озарения не снимает с человека обязанности знать и выполнять нормы морали. Каково же отношение добра сущего к добру должному. Умиления — к долгу?

Умиление, даруемое как дар, безусловно является желанным и вожеленным во всех обстоятельствах жизни. «Господи, даждь ми слезы (и память смертную) и умиление» — читаем мы в вечерней молитве Иоанна Златоуста. Но может ли это блаженное состояние быть целью человеческих действий, может ли оно быть предметом искания и достижения? Или — другими словами — можно ли вывести из мистико-онтологического факта норму поведения, придать ему форму императива?

<...> Ценным может быть только то, что *есть*. И основанием добра является поэтому не установка воли, а само добро, добро в себе, добро, реально существующее, к причастию которого воля и должна стремиться. Этим определяется связь морали с религией — проблема, которая занимает в творчестве Достоевского чрезвычайно важное место. Он возвращается к ней неоднократно и дает ей различные формулировки, которые — в конечном счете — могут быть выражены положением: если Бога нет, то все позволено. При первом взгляде это положение кажется равнозначным Кантовскому постулату бытия Божия на основании нравственного закона. Однако при более внимательном изучении текста можно видеть, что сходство это — внешнее, и что мысль Достоевского прямо противоположна автономной этике категорического императива. Следуя последней, моральная аксиома Ивана должна быть основанием следующего силлогизма:

Если Бога нет, то все позволено, но не все позволено, следовательно, Бог есть.

Таковой является схема «нравственного доказательства бытия Божия»; оно как будто является логическим скелетом и смыслом судьбы Раскольникова и Ивана; оба они нарушают закон, пытаются осуществить максимум «все позволено» и оба опытом жизни убеждаются в неверности этой

посылки. Ибо жизнь становится для них невозможной и немислимой; продолжаться она не может и должна закончиться катастрофой: явка с повинной и белая горячка таковой и является... Однако делают ли они из этого тот неизбежный вывод, который формально следует из приведенного силлогизма? Убеждаются ли они в бытии Божиим? Относительно Раскольникова мы читаем: «в одном только признавал он свое преступление: только в том, что не вынес его и сделал явку с повинной». «Ты безбожник. Ты в Бога не веруешь»,—кричали ему (арестанты)».

А Иван —при третьем и последнем свидании со своим alter ego Смердяковым, воплотившим его идею и осуществившим его «все позволено» — когда тот отдает ему деньги, задает ему последний вопрос: «А теперь, стало быть, в Бога уверовал, коли деньги назад отдаешь? — Нет-с, не уверовал-с,—прошептал Смердяков». Последние слова тем более знаменательны, что за несколько минут до этого тот же Смердяков на слова Ивана: «Знаешь что, я боюсь, что ты —сон, что ты —призрак предо мною сидишь»— отвечал: «Никакого тут призрака нет-с, кроме нас обоих-с, да еще некоторого третьего. Без сомнения тут он теперь, третий этот, находится между нами».— «Кто он? Кто находится? Кто третий?» — испуганно проговорил Иван Федорович, озираясь кругом и поспешно ища глазами кого-то по всем углам: «Третий этот —Бог-с, самое это Провидение-с, тут оно теперь подле нас-с, только вы не ищите его, не найдете».

Последние слова нужно понимать символически: осуществленное безбожие — преступление — усыпляет душу и лишает человека способности верить в Бога и видеть Его даже в том случае, когда он опытно убеждается, что без Бога жить нельзя. Это противоречие полностью воплощено в Смердякове: в Бога он поверить не мог, но и продолжать жить так не мог, отчего и повесился.

Ослепленные своим преступлением Раскольников и Иван — в мучениях своей совести видят не «закон написанный в сердце», но только свою слабость, «психологизм», свидетельство своего духовного бессилия; а от этого до отрицания самой формулы «все позволено» — еще очень далеко. Поэтому для них не имеет силы и приведенный силлогизм. Ибо для того, чтобы сделать вывод о реальности бытия Божия, необходимо, чтобы к первой гипотетической посылке привзошло категорическое суждение «не все позволено». Но этого суждения ни Раскольников, ни Иван не имеют: вместо него они располагают только опытно добытой истиной о том, что «им кажется, что не все позволено», что «они не в состоянии осуществить это «все позволено», потому что они — «обыкновенные» люди, а не «Наполеоны». У них есть сознание, что они явились причиной (непосредственной — у Раскольникова; опосредствованной — вторичной—у Ивана) пролитой крови; что это и трагично, и противозаконно; что это — убийственно не только для их жертв, но и для них самих; но у них нет сознания *греха, вины*, ибо им не перед Кем повиниться и не у Кого просить прощения. Из этого ада логического выхода нет; ибо логика самый закон жизни — самую жизнь — превращает в психологизм: факт становится

ощущением; а ощущение-психологизм всегда относительно, недостоверно, случайно. Для того чтобы порвать эти путы, необходим скачок, катастрофа, «переход в иной план бытия». Для Раскольниковца это имеет место в чуде его обращения: о дальнейшей же судьбе Ивана нам известно только, что болезнь его была не смертельна и что он от нее оправился. Впрочем, одно брошенное вскользь замечание автора дает повод заключить, что тяжелая болезнь имела для Ивана значение духовного катарсиса: «Бог, Которому он не верил, и правда Его, — говорит Достоевский, — одолевали сердце, все еще не хотевшее подчиниться»...

Если сравнить теперь ход мысли Достоевского с нравственной философией Канта⁴, то мы увидим, что последний вполне удовлетворялся тем, что для Достоевского оставалось нестерпимой мукой неудовлетворенной жажды Бога. У Канта бытие Божие есть постулат нравственного сознания; основанием же последнего является разум, или, вернее, его всеобщность, благодаря которой максимами его могут и должны руководиться все разумные существа, если они хотят сосуществовать без взаимного вреда или уничтожения. Вследствие этого последней, допущенной философией религиозной истиной Канта является не вера (как утверждение реальности Бога и живая связь с Ним), а только сознание разумности этой веры, то есть утверждение ее логической согласованности с соответствующими посылками нравственного сознания. Кант именно так и формулировал свою религиозную философию, озаглавив соответствующий трактат «Религия в пределах только разума»⁵. Но именно это и не удовлетворяет Достоевского, жаждущего не логической последовательности своей мысли, а живого, личного Бога, к Которому можно обратиться и от Которого можно получить ответ, прощение, дар благодати. Это, однако, означает не постулирование, но прямое и непосредственное познание ноуменальной реальности — диалог с «вещью в себе», до которого Канта не допускала его теоретическая философия, осуждавшая его вечно пребывать и вращаться в себе самом. Формула Достоевского имеет поэтому смысл прямо противоположный Канту. Если Кант говорит: мы должны мыслить Бога существующим, потому что наш разум учит нас, что не все позволено, то Достоевский утверждает: есть Бог — есть и добродетель; нет Бога — все позволено; но так как у нас нет возможности убедиться в объективной истинности или ложности положения «все позволено», то и вера наша не может зависеть от нашего нравственного сознания. Вера в Бога вообще ни от чего зависеть не может; она есть последняя и основная интуиция нашего сознания, то *непосредственное* и объективно *данное*, с которого начинается и которым кончается всякая духовная жизнь: «Я есмь Алфа и Омега, начало и конец, первый и последний» (Откр. 22, 13). «Кто войдет Мною, тот спасется, и войдет и выйдет, и пажить найдет» (Иоанн 10, 9). Таким образом, в последнем итоге мы опять приходим к положению, что основанием добра может быть только само Добро. Если добродетель зависит от веры, а вера есть *данное*, то добро может существовать только при наличии Того, Кто *дает* веру. Но мы знаем, что Сам «Бог послал в сердца ваши Духа Сына

Своего, вопиющего: «Авва, Отче!» (Гал. 4, 6), и что «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (I Кор. 12, 3). Последний текст особенно знаменателен; ибо «назвать. Иисуса Господом» и значит увидеть Его совершенство, понять Его отношение к человеческой природе, узнать Его божественность; но это и есть основоположное нравственное суждение, каковое — согласно Апостолу — не может быть осуществлено без помощи Святого Духа. Это нисколько не уничтожает и не уменьшает духовной активности и ответственности человека, но только утверждает, что религия есть отношение двустороннее; re-ligio есть «связь», но не только человека с Богом, но и Бога с человеком; подобно всякой двусторонней связи она зависит от обоих, является взаимоотношением двух и не может быть поэтому решена и осуществлена в сознании только одного...

Таким образом, идея автономности этики совершенно преодолена и отвергнута Достоевским. Добро находит свое основание в бытии; этика имеет своей предпосылкой онтологию; мораль без религии — невозможна.

Эти положения являются для Достоевского столь очевидными, что он не задумываясь клеймит противоположное воззрение, влагая его в уста Ракитину; а это является не только высшей формой осуждения идей автономии, но прямо ее ошельмованием, ибо Ракитин опошляет и загрязняет все, к чему бы ни прикасался. В беседе с Алешей он говорит: «Вся его (Ивана) теория — подлость. Человечество *само в себе силу найдет*, чтобы жить для добродетели, даже и не веря в бессмертие души. В любви к свободе, равенству и братству найдет». Центр тяжести этой реплики лежит не в классической формуле французской революции (ибо формулы могут меняться), а в подчеркнутых нами словах; ибо они совершенно совпадают с требованием Канта, чтобы нравственный закон не зависел ни от чего — ни на небе, ни на земле, но держался бы исключительно сам собою, зависел бы только от себя...

<...> Этика автономного добра является своеобразной формой абсолютизированного нравственного субъективизма. Человеческое я само полагает себе нравственный закон, само его выполняет и само же себя судит. Добро не выходит за пределы человеческой мысли, которой оно — по самому существу своему — имманентно. Этой системе Достоевский противопоставляет свое убеждение об объективности добра. Он верит, что добро реально существует и как таковое, не зависит от человеческой мысли и воли. Последние только определяют отношение человека к Добру. Но от принятия или непринятия человеком добра зависит только судьба самого человека. Само же добро «безусловно тождественно и неизменно. . . не терпит ни приращения, ни уменьшения и вообще никакого изменения». Поэтому и учение о добре не вмещается в рамки этики и не составляет части антропологии. Оно коренится в вере в Бога, но касается всего, на чем лежит печать Творца, что, по Его слову, от начала «добро зело».

Этим — в философии Достоевского — открывается новая глава. Ибо добро есть не только идея теонимии⁶, но и феноменологическая реальность, которую нужно исследовать и понять. Первым шагом к этому является

обращение к земле. Божественная мысль дается человеку воплощенной. И перед его жизненным путем вырастает задача понять эту тайну и увидеть святость твари — в земле и в человеке — чтобы через любовь к ним приблизиться к горним обителям Бога.

¹ Зандер Лев Александрович (1893 — 1964) — русский философ, религиозный мыслитель, деятель международного экуменического движения. Человек исключительной образованности, в совершенстве владел рядом европейских языков. Окончил Императорский Александровский лицей в 1913 (дисс. о Спинозе). В том же году сдал экзамены по юридическим наукам при Петербургском университете и был причислен к Министерству народного просвещения. Продолжил образование в Германии. Вернувшись в Россию, с 1915 по 1917 был на фронте; после демобилизации получил доцентуру по филос. во вновь образующемся Пермском ун-те. Один из создателей Русского студенческого христианского движения (РСХД) в 1922 в Праге. В 1923 переехал в Париж, где читал лекции по философии для русских эмигрантов. С 1925 читал лекции по логике, философии, сравнительному богословию в только что образовавшемся Свято-Сергиевском Православном Богословском институте в Париже. Институт объединил лучшие умы России, оказавшиеся в изгнании: отца Сергия Булгакова, Б.П. Вышеславцева, Г.В. Флоровского, В.В. Зеньковского, А.А. Афанасьева, Л.А. Зандера и других. В 1941 Л. Зандер был интернирован немцами, провел в заключении несколько месяцев. После войны — активный руководитель РСХД. Автор книги о мирозерцании Сергия Булгакова «Бог и мир» (1948), которого считал своим учителем. На протяжении всей жизни у Зандера вызывало интерес творчество Ф.М. Достоевского. Кроме богословских сочинений, необходимо отметить историософские исследования Зандера, где главным объектом осмысления была концепция К. Леонтьева.

² Впервые: Л.А. Зандер. Тайна добра: проблема добра в творчестве Достоевского. Франкфурт-на-Майне. М., 1960. Печатается предисловие и первая глава «Добро от Бога» по изд.: Л. А. Зандер «Тайна добра (Проблема добра в творчестве Достоевского)». Франкфурт на Майне, 1960. С. 7—30.

³ Исаак Сириянин (Сириянин, Сириянин, не ранее сер. VI в., не позднее 1 й пол. VIII в.) Ниневийский;— христианский писатель-аскет, епископ Ниневии в несторианской Церкви Востока, жил в Ассирии и Сирии в VII веке. Прославлен в лике святых. Оставил много сочинений на сирийском языке: о судах, благочинии, о божественных тайниках и о духовном управлении, известных под названием монашеского правила. Содержание всех его поучений — анализ разнообразных состояний праведности и греховности и способов христианского исправления и самоусовершенствования. В романе Достоевского «Братья Карамазовы» книга творений преподобного Исаака Сирина лежала на столе у Смердякова накануне его самоубийства, во время последнего разговора с Иваном Карамазовым. Возможно, чтение творений святого окончательно убедило в невозможности для Смердякова уверовать в Бога, несмотря на невозможность жить без Него.

⁴ Кант Иммануил (1724 -1804) – немецкий философ. Родоначальник немецкой классической философии. По его собственным словам, совершил Коперниканский переворот в философии, предложив исходить в познании мира из новых посылок: разум не просто пассивно постигает мир, как считалось ранее, а является активным участником его становления.

⁵ В трактате «Религия в пределах только разума» (1793) Кант утверждает, что мораль довлеет себе, поскольку основана на положении о том, что человек свободен. Именно вследствие своей свободы человек связывает себя безусловными законами своего разума. Ввиду этого мораль не нуждается ни в идее о высшем существе, ни в других мотивах, чтобы исполнить установленный посредством разума долг. Следовательно, мораль не нуждается в религии.

⁶ Теономия - греч., от Theos, Бог, и nomos, закон. Божеское законодательство.