

Глава 3

Идея «посюстороннего» бессмертия

1

Проблема смерти и бессмертия человека являлась важнейшей для Достоевского в период написания его главных романов. Как мы помним, в рукописных набросках 1864–1865 гг. Достоевский уже обращался к идее бессмертия, однако не рассматривал ее подробно, она была дополнением к его размышлениям над историей человечества. Предполагая, что история должна закончиться достижением совершенного состояния человека и человечества, Достоевский видел необходимость идеи бессмертия, чтобы можно было говорить о вечности достигнутого состояния или о переходе человечества в какую-то более высокую, но тоже вечную, форму бытия.

Произошедшие затем во взглядах Достоевского изменения — отказ от представления о достижимости в истории идеального состояния — еще более настоятельно потребовали обосновать идею бессмертия, причем в новой, более радикальной форме; ведь теперь за человеком (даже за Христом!) не признавалось абсолютного и окончательного совершенства на протяжении всей истории. А ведь ранее Достоевский связывал «полное» бессмертие личности только с ее совершенным состоянием, предполагая, что до его достижения личность существует в какой-то «неполной» и «несобственной» форме, «растворенной» в человечестве (см. раздел 5 главы 1). Теперь бессмертие, причем «полное», сохраняющее всю личность, не-

обходимо было приписать личности именно в ее несовершенном состоянии — именно для того, чтобы она могла *бесконечно* двигаться к состоянию совершенства.

Из всех текстов Достоевского на эту тему наиболее развернутым и откровенным является заметка из «Дневника писателя» за декабрь 1876 г. под заголовком «Голословные рассуждения», в котором писатель дает авторский комментарий к маленькому рассказу «Приговор», опубликованному в одном из предыдущих (октябрьском) выпусков «Дневника писателя» и вызвавшем недоумение читателей. Герой рассказа, атеист и материалист, понимающий, что все в нашем мире рано или поздно разрушается по законам природы, и человечество так же точно когда-то уничтожится, как и он сам, признает в связи с этим, что жизнь не имеет смысла и выносит природе и себе самому, как части природы, смертный приговор, который и приводит в исполнение — кончает с собой.

В этом рассказе Достоевский как бы «от противного» доказывает, что каждый человек, живущий на земле и к чему-то стремящийся в жизни, что бы он ни заявлял себе самому и другим людям по поводу своей веры, на деле, безусловно верит в свое бессмертие. Иначе, как показывает история героя «Приговор», он, по неотвратимой логике своего сознания, абсолютно разочаровался бы в жизни и покончил с собой.

В своем комментарии к рассказу Достоевский пишет: «...без веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неестественно, невысказано и невыносимо» (24, 46). Называя веру в бессмертие «основной и самой высшей идеей человеческого бытия», он приходит к выводу, что «самоубийство, при потере идеи о бессмертии, становится совершенной и неизбежной даже необходимостью для всякого человека, чуть-чуть поднявшегося в своем развитии над скотами. <...> Идея о бессмертии — это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества» (24, 49–50).

Отметим появление в этом очень важном контексте одного из главных философских понятий Достоевского — «живой жизни»; происхождение его из религиозно-философской системы позднего Фихте в данном случае кажется почти очевидным, поскольку Достоевский использует его совершенно в том же смысле, как и Фихте, — в смысле бесконечной божественной жизни, к которой безусловно и неотъемлемо причастен

каждый человек. Да и само определение идеи бессмертия, в ее глубокой сущности, не как собственно «идеи», а как абсолютно действительного основания человеческого существования, как непосредственного переживания, также близко к рассуждениям Фихте на эту тему. В подготовительных материалах к декабрьскому номеру «Дневника писателя» Достоевский в еще большей степени подчеркивает именно это непосредственное экзистенциальное значение идеи бессмертия, ее непонятность (иррациональность?) для человеческого разума: «Одна из самых непонятнейших идей для человека как идея, она явилась раз лишь в форме воплотившегося Бога, в объективном образе — неразъясненная (а породившая) и укрепившая собою лишь чувство» (24, 311).

Достоевский не боится придать этому основанию нашего существования и этой идее, связанной с указанным основанием и раскрывающей его, *абсолютное* значение, и это лишний раз подтверждает правоту сделанного выше вывода о том, что со второй половины 60-х гг. Достоевский среди самых важных своих философских принципов не видит идеи Бога, не только в традиционном его понимании (такого Бога никогда и не было в его взглядах), но даже в смысле окончательного идеала развития человека и человечества (в форме «всеобщего Синтеза»). Теперь высшая идея его мировоззрения — это абсолютность несовершенной человеческой личности, а поскольку необходимым условием такой абсолютности является бессмертие, Достоевский на первый план выдвигает именно идею бессмертия. «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле *лишь одна* и именно — идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные “высшие” идеи жизни, которыми может быть жив человек, *лишь из нее одной вытекают*» (24, 48). Видимо, и идея Бога вытекает из идеи абсолютности (бессмертия) личности и подчинена этой последней идее.

В рассмотренном отрывке из «Дневника писателя» Достоевский не разъясняет, что конкретно он мыслит в идее бессмертия, и поэтому может создаться впечатление, что он просто по своему обосновывает традиционную христианскую концепцию бессмертия души. Однако мы уже видели, что в рукописных фрагментах, написанных «для себя», писатель излагает такое понимание бессмертия, которое радикально расходится с церковным взглядом на эту проблему. Здесь нужно иметь в виду то

печальное обстоятельство, что ту необычную и явно противоречащую традиционной религиозности «высшую идею», которую в это время уже сформулировал для себя писатель (как мы увидим, она достаточно ясно выражена уже в романах «Преступление и наказание» и «Бесы»), он, конечно же, не мог выразить прямо от своего имени в печатном издании, предназначенном для широкой публики. Даже в том завуалированном виде, в каком она сформулирована в «Дневнике писателя», она вызвала значительное недоумение у публики и печатные «протесты». Нетрудно представить, какая буря разразилась бы, если бы Достоевский высказался более ясно.

Тем не менее некоторые ходы мысли Достоевского позволяют увидеть всю нетривиальность его представлений. Он достаточно неожиданно связывает между собой идею бессмертия и любовь к человечеству, вопреки тому кажущемуся очевидным факту, что такая любовь особенно характерна как раз для современного общества, лишенного существенных религиозных оснований (ведь, например, в Средние века в людях не было никакой любви к человечеству). Но логика Достоевского резко отличается от логики прямолинейного «гуманизма»: «...я объявляю <...>, что любовь к человечеству даже совсем невысказана, непонятна и совсем невозможна без совместной веры в бессмертие души человеческой. Те же, которые, отняв у человека веру в его бессмертие, хотят заменить эту веру, в смысле высшей цели жизни, “любовью к человечеству”, те, говорю я, поднимают руки на самих же себя; ибо вместо любви к человечеству насаждают в сердце потерявшего веру лишь зародыш ненависти к человечеству. <...> Я даже утверждаю и осмеливаюсь высказать, что любовь к человечеству вообще есть, как идея, одна из самых непостижимых идей для человеческого ума. Именно как идея. Ее может оправдать лишь одно чувство. Но чувство-то возможно именно лишь при совместном убеждении в бессмертии души человеческой» (24, 49).

Это рассуждение выглядит совершенно непонятным, если понимать бессмертие в традиционном смысле — как переход в совершенно иное, блаженное и вечное, *потустороннее* бытие, из которого все проблемы земного человека и человечества кажутся ничтожными и бессмысленными. Но Достоевский приводит наглядную аналогию, которая дает прозрачный намек на то, как нужно понимать идею бессмертия, чтобы она, действительно, была прямо связана с любовью к человечеству. Он

говорит о бедной семье, в которой дети умирают с голоду, а родители не в силах ничем им помочь; и в результате, утверждает Достоевский, любовь родителей претерпевает парадоксальное превращение в ненависть к собственным детям.

Любовь к человечеству, как и любовь родителей к своим детям, только тогда осмысленна, когда она действительна и реально изменяет положение любимого, спасает его и ведет к более благодатному и совершенному состоянию. Если же смерть кладет абсолютный предел влиянию каждой личности на человечество, продолжающее существовать в земном мире, то любовь к человечеству теряет свой смысл и может обратиться в ненависть к нему. В рамках такой логики бессмертие необходимо понимать как продолжение бытия личности в самом земном мире и в земном человечестве. Может быть, для современников Достоевского этот вывод был не очень очевиден, но для нас, способных сравнить эти рассуждения с записями Достоевского «для себя», сделанными в 60-е гг., здесь все выглядит достаточно очевидным. Достоевский воспроизводит свою старую мысль о «развивателях человека», которые «входят» в человечество и продолжают действовать в нем и после своей смерти. Впрочем, есть и достаточно существенное различие между этой давно выраженной мыслью и формулируемой теперь идеей бессмертия, оно заключается в том, что представление о существовании после смерти «в человечестве» было очень далеко от привычного религиозного смысла идеи бессмертия, теперь же Достоевский не боится формулировать ее в самом радикальном религиозном и даже *мистическом* смысле.

Этот смысл остается за рамками статьи в «Дневнике писателя», однако к тому времени он уже достаточно подробно был описан Достоевским в своих романах, к которым теперь и нужно обратиться. Но прежде обратим внимание на еще один, заключительный ход мысли писателя в заметке «Голословные утверждения»: «...бессмертие, обещающая вечную жизнь, тем крепче связывает человека с землей. Тут, казалось бы, даже противоречие: если жизни так много, то есть кроме земной и бессмертной, то для чего бы так дорожить земною-то жизнью? А выходит именно напротив, ибо только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле. Без убеждения же в своем бессмертии связи человека с землей порываются, становятся тоньше, гнилее, а потеря высшего смысла жизни (ощущаемая хотя бы лишь в виде самой бессознательной тоски) несо-

мненно ведет за собою самоубийство» (Там же). Здесь уже почти прямо Достоевский выражает самое главное в своей «высшей идее»: бессмертное существование, которое предстоит человеку, вовсе не разрывает его связь с землей, и только осознание своей *вечной* причастности к земной жизни позволяет человеку обрести высший смысл жизни и разумную, т. е. *непреходящую*, цель.

2

Если полагать, что Достоевский всегда и везде понимает бессмертие только в традиционном христианском смысле (как бытие души в ее «райском» состоянии), станут совершенно непонятными душевные терзания и мучительные размышления многих его героев (да и самого их автора) по поводу жизни, смерти и бессмертия. Ведь из приведенных выше слов из «Дневника писателя» следует, что вера в бессмертие является настолько фундаментальной и незыблемой, что она, в сущности, и не может быть предметом сомнения и обсуждения без того, чтобы тут же не привести человека к безумию и самоубийству. Если же человек мучительно размышляет над проблемой бессмертия, но продолжает жить, значит, он уже обладает указанной верой, и его сомнения имеют какой-то более сложный смысл, чем просто ее принятие или отвержение.

Для разрешения этой трудности необходимо признать, что Достоевский (и его герои) в разных случаях придают существенно разный смысл идее бессмертия и, соответственно, по-разному трактуют феномен смерти, что и обуславливает столкновение точек зрения при обсуждении этой проблемы и противоречия во взглядах отдельных персонажей. Пытаясь различить смысловые аспекты идеи бессмертия, мы должны особое внимание обратить на целый ряд героев, которые самой своей романной судьбой дают художественное разрешение проблемы бессмертия. Здесь имеются в виду *герои-самоубийцы*. Самоубийство — это наиболее непосредственный, жизненно-конкретный способ решения проблемы смерти и бессмертия, и понятно, что изображая своих героев на пороге самоубийства, Достоевский через их поступки и слова в наибольшей степени раскрывает свое собственное отношение к этой проблеме.

Крайний случай в ряду этих героев представляет «логический самоубийца», который своей судьбой как бы доказывает идею бессмертия «от противного». Но он, в сущности, является в большей степени «абстракцией», чем образом живого человека, поскольку до такой степени, как он, отвергнуть идею бессмертия реальный человек не в состоянии. В других героях из этого ряда Достоевский реализует более глубокие и сложные аспекты идеи бессмертия и связанных с ней представлений о жизни и ее смысле. При этом кульминацией размышлений Достоевского над «высшей идеей человеческого бытия» является образ Кириллова из романа «Бесы». Очень часто его трактовали и трактуют как иллюстрацию разрушительного характера неверия, духовно калечащего человека. Нет ничего более далекого от истины, чем такое понимание «случая Кириллова». Скорее наоборот, через Кириллова Достоевский выражает самые сокровенные свои убеждения; и, как это почти всегда происходит в его художественном мире, все самое важное здесь оказывается в парадоксальных, противоречивых отношениях с нашими обыденными критериями и ценностями, — они оказываются слишком однозначными и прямолинейными в том загадочном мире, где живут герои Достоевского и где они своими фантастическими поступками и судьбами открывают истину о нас самих.

Пытаясь обозначить свое понимание бессмертия и постоянно обращаясь к истории Иисуса, Достоевский переосмысливает евангельскую историю не только за счет того, что дает ту или иную «теоретическую» интерпретацию отдельным ее эпизодам, заставляя своих героев размышлять о ней, но и за счет того, что выводит на страницы своих произведений персонажей, которые в своей жизни сознательно или бессознательно повторяют отдельные этапы жизненного пути Иисуса и тем самым дают новые «версии» понимания смысла евангельской истории. Центральное место среди таких героев занимает Кириллов. Достоевский таким образом переосмысливает образ Христа, что в том фантастическом мире, где существуют его герои, *Кириллов оказывается реальным двойником Иисуса Христа*; он точно так же своей судьбой символизирует смысл «высшей идеи», в ее понимании Достоевским, как евангельский Христос символизирует этот смысл в традиционном, церковном христианстве. (В свою очередь двойником Кириллова выступает герой рассказа «Сон смешного человека», который в еще более прямой, почти публицистической форме выражает смысл идеи воскресения и бессмертия.)

Прежде чем приступить к обоснованию этого утверждения, вспомним еще одного самоубийцу (точнее, «мнимого» самоубийцу) — Ипполита Терентьева из романа «Идиот». Центральным элементом истории Ипполита является его «Необходимое объяснение», в котором он рассказывает о том, как пришел к своей «главной идее»: будучи безнадежно больным и зная, что ему осталось жить около двух месяцев, он решает покончить с собой. В исповеди Ипполита явно проступает странное противоречие между непоколебимой верой в бессмертие и сомнением в возможности воскресения и бессмертия; анализ этого противоречия позволит нам различить два основных смысла (или два уровня) понимания идеи бессмертия, которые использует Достоевский.

Формально некоторые моменты рассуждений Ипполита и обстоятельства его судьбы напоминают случай «логического самоубийцы». Главная причина, приведшая Ипполита к его решению, — это бессмысленность продолжения жизни, когда известно, что жить осталось слишком мало, чтобы успеть совершить что-то значительное, оказывающее влияние на окружающий мир. Если отвлечься от «количественных» различий («логический самоубийца» имеет возможность прожить несколько десятков лет до полного уничтожения, а Ипполит — два месяца), оба героя Достоевского, по сути, говорят об одном и том же и ставят одну и ту же проблему: как можно жить, если рано или поздно тебя ждет смерть, и, значит, все, что было сделано и пережито в земной жизни, утратит смысл. Однако помимо этой исходной точки все остальное в истории Ипполита скорее противоположно истории «логического самоубийцы».

Прежде всего Ипполит безусловно верит в бессмертие; в заключение своего рассказа он совершенно определенно заявляет: «...я никогда, несмотря даже на все желание мое, не мог представить себе, что будущей жизни и провидения нет. Вернее всего, что все это есть, но что *мы ничего не понимаем в будущей жизни и в законах ее*» (8, 344; курсив мой. — И. Е.). Как видно, Ипполит не сомневается в самой будущей жизни и бессмертии (именно поэтому он остается жить, и его самоубийство оказывается «мнимым»¹), он сомневается в том, *какова* будущая жизнь, *как* надо понимать бессмертие.

¹ Когда пистолет, с помощью которого Ипполит пытался покончить с собой, дал осечку, поскольку в нем отсутствовал капсюль, и всем присутствующим стало ясно, что самоубийство было «не настоящим», Ипполит восклицает: «обесчещен навеки!..» Это *навек* очень характерно и явно не случайно вложено Достоевским в уста своего героя.

В этом контексте особенно важное значение приобретает известное рассуждение Ипполита, касающееся картины Г. Гольбейна «Мертвый Христос», в котором сомнения в идее бессмертия непосредственно соотносятся с сомнением в возможности воскресения Христа. На картине изображено тело Христа, которое настолько мертво, настолько подвержено закону тления, что невозможно поверить в его воскресение, в его *возвращение к жизни*; «...когда смотришь на этот труп измученного человека, — говорит Ипполит, — то рождается один особенный и любопытный вопрос: если такой точно труп (а он непременно должен был быть точно такой) видели все ученики его, его главные будущие апостолы, видели женщины, ходившие за ним и стоявшие у креста, все веровавшие в него и обожавшие его, то каким образом могли они поверить, смотря на такой труп, что этот мученик воскреснет? Тут невольно приходит понятие, что если так ужасна смерть и так сильны законы природы, то как же одолеть их? <...> И если б этот самый учитель мог увидеть свой образ накануне казни, то так ли бы сам он взошел на крест и так ли бы умер, как теперь? Этот вопрос тоже невольно мерещится, когда смотришь на картину» (8, 339).

Строго говоря, сомнения Ипполита не вполне понятны с точки зрения традиционного христианского мировоззрения. Поскольку Христос претерпел все крестные муки как человек, он и в смерти должен был выглядеть как мертвый человек; и это нисколько не противоречит его воскресению и возможности веры в его воскресение. Ведь воскресает Христос уже не как человек, а как Бог, и его телесный облик после воскресения нельзя отождествлять с телесным обликом страдавшего и умершего Христа. Традиционное понимание воскресения вовсе не подразумевает «непрерывности» телесного существования Христа, скорее наоборот, смерть признается абсолютным пределом земного телесного бытия; за ним через воскресение приходит *новая жизнь и новое бытие*, в котором телесное начало, если и присутствует, то в радикально иной форме по отношению к земной телесности.

Ужас, вызываемый у Ипполита видом мертвого тела Христа с картины Гольбейна, свидетельствует не столько о невозможности веры в воскресение вообще — как мы помним, он решительно подтверждает наличие такой веры, — сколько об особом понимании воскресения, вера в которое и оказывается поколебленной. В этом понимании главным смыслом вос-

кресения оказывается не *новое* рождение в *новой* форме бытия, а продолжение существования в *прежней* форме, получающей новое содержание, которое *дополняет* старое, но не отменяет его. Картина Гольбеина заставляет Ипполита усомниться (про такое сомнение, глядя на картину, говорит и князь Мышкин) в возможности воскресения, которое отрицало бы смерть как абсолютную грань земного бытия, предполагало бы, что смерть относительна, или, точнее, *соотносительна жизни*, «вторична» по отношению к жизни, и «разрыв», вносимый смертью, может и должен быть «скомпенсирован» возвращением к такой же жизни в том же теле (хотя законы этой возрожденной жизни могут быть иными).

Необходимо отметить еще несколько характерных деталей истории Ипполита. Поскольку Ипполит безусловно верит в будущую жизнь, у него нет «логических» оснований для самоубийства; он дважды на протяжении своего «объяснения» подчеркивает этот факт, словно дистанцируясь от позиции «логического самоубийцы»². «Окончательному решению способствовала <...> не логика, не логическое убеждение, а отвращение» (8, 341), — пишет Ипполит в своем «объяснении», имея в виду отвращение перед «темной силой», господствующей в нашей жизни и не позволяющей надяться на возможность преодоления смерти, перед той силой, которая посмела уничтожить даже Иисуса — «великое и бесценное существо — такое существо, которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли, которая и создавалась-то, может быть, единственно для одного только появления этого существа!» (8, 339).

Мысль об этой «темной силе» настолько овладела Ипполитом, что приобрела форму навязчивого бреда, преследующего его и во сне и наяву. Во сне «темная сила» явилась ему в облике отвратительного насекомого, укусившего за язык его собаку; наяву реализовала себя в загадочном визите Рогожина (или его призрака?), который, не сказав ни слова, просидел весь вечер в комнате Ипполита и столь же странно исчез, как и появился. Если вспомнить, что картину Гольбеина, представшую как главный символ господства

² Роман «Идиот» был опубликован за восемь лет до появления истории «логического самоубийцы» в «Дневнике писателя» за 1876 г., однако совершенно очевидно, что проблема «идейного» самоубийства постоянно мучила Достоевского, и проведение прямых параллелей между героями-самоубийцами, выведенными в разных произведениях, часто разделенных большими временными промежутками, вполне законно.

«темной силы» в нашей жизни, Ипполит видел именно в доме Рогожина, этот визит обретает в свою очередь зловещее символическое значение — как прямая *насмешка* «темной силы» над человеком, который пытается понять ее истоки и ее роль в мире и тем самым — через ее смысловое «просветление» — бросить вызов ее всемогуществу. «Нельзя оставаться в жизни, которая принимает такие странные, обижающие меня формы, — с горечью констатирует Ипполит. — Это привидение меня унизило. Я не в силах подчиняться темной силе, принимающей вид тарантула» (8, 341). Трагедия Ипполита связана с разрывающим его душу противоречием: он верит в бессмертие вообще, но не может поверить в бессмертие как преодоление смерти и тления, как продолжение земной телесной жизни. Имитация самоубийства нужна ему только для того, чтобы заставить окружающих почувствовать весь ужас его сомнений.

В итоге, история Ипполита, раскрывая главное содержание идеи бессмертия, заставляет задуматься над двумя важнейшими проблемами: во-первых, над тем, в какой форме будет реализовано бессмертие человека и так ли уж очевидно, что в своем посмертном существовании человек станет более совершенным и гармоничным, чем в земной жизни; и, во-вторых, над тем, какие метафизические силы обуславливают смерть и бессмертие человека, определяют, в какой форме будет протекать его существование за гранью смерти. В истории Ипполита первая проблема остается открытой, в то время как решение второй имеет явно пессимистический оттенок: Ипполит видит в основаниях мира только «темную» силу, которая служит смерти и тлению; очень характерно, что, даже рассуждая о Христе, он совсем не вспоминает о том, что Христос есть *Бог*, и, значит, за ним стоит какая-то «светлая» сила, способная побороть или хотя бы сгладить действие «темной силы». Чтобы понять, как Достоевский решает эти проблемы, необходимо обратиться к другим его героям, которые стоят на той же грани между жизнью и смертью и поэтому способны увидеть то, что не видят люди, погруженные в обыденность.

3

Убеждение в том, что вера в бессмертие может сочетаться с совершенно различным пониманием той вечности, которая ожидает человека после смерти, составляет одну из самых стран-

ных составляющих мировоззрения Достоевского; прикасаясь к этой теме, его фантазия приобретала поистине болезненные формы, порождая образы, леденящие своей безысходностью. Самый известный пример этому мы находим в известном суждении Свидригайлова о вечности как «бане с пауками».

Свидригайлова, вне всяких сомнений, можно отнести к наиболее значимым образам Достоевского, недаром близкий друг и первый биограф Достоевского Н. Страхов высказывал убеждение, что Свидригайлов — это один из персонажей, наиболее адекватно выражающих мировоззрение Достоевского («Лица наиболее на него похожие, — утверждал Страхов в письме к Л. Толстому, — это герой “Записок из подполья”, Свидригайлов в “Преступлении и наказании” и Ставрогин в “Бесах”»³). Как и все прочие герои Достоевского, Свидригайлов безусловно верит в бессмертие (еще раз подчеркнем, что единственный пример отсутствия такой веры — «логический самоубийца» — является не образом реального человека, а некоторой «абстракцией»). Более того, именно он впервые в творчестве Достоевского говорит о множестве миров, сосуществующих с нашим и проникающих в наш земной мир в виде снов, видений и призраков, и это является достаточно адекватным выражением веры в *телесное* бессмертие человека, продолжающее земную жизнь, а не прерывающее ее, как это предполагается в канонической традиции. Смерть — это *переход* от бытия в одном мире к бытию в другом, «соседнем» мире. Очевидно, что такой переход имеет мало общего с христианским представлением о бессмертии души в ее райском состоянии. В вере Свидригайлова человек продолжает телесно существовать и в другом мире, однако законы его существования становятся иными, абсолютно непонятными и загадочными для нас. Об этом свидетельствуют привидения, которые являются ему и о которых он рассказывает Раскольникову при их первой встрече. «Приведения — это, так сказать, клочки и обрывки других миров, их начало. Здоровому человеку, разумеется, их незачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира,

³ Цит. по книге: Достоевская А. Г. Воспоминания. М., 1987. С. 418.

и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир» (6, 221). В этом рассуждении Свидригайлова предельно ясно выражено представление о смерти как вторичном элементе самой жизни. Смерть — это только переход от одной формы бытия к другой, причем этот переход начинает осуществляться и становится зримым уже в болезни, и смерть только «количественно» отличается от болезни, завершая указанный переход. Не случайно и свое предстоящее самоубийство Свидригайлов постоянно называет *воажем, поездкой* («в Америку»).

Незначительность и нелепость поводов, в связи с которыми к Свидригайлову приходят призраки (его покойная жена и его дворовый человек Филька), подчеркивают абсурдность тех законов, в соответствии с которыми ведут свое посмертное существование в «соседних» мирах умершие люди. Можно провести прямую параллель между явлением Ипполиту призрака Рогожина и явлением упомянутых призраков Свидригайлову. И в том и в другом случае это выражение абсурдности бытия. Но если призрак еще не умершего Рогожина, явившийся Ипполиту, олицетворяет абсурдность нашего земного мира, безраздельное господство в нем «темной силы», то призраки Свидригайлова дают основание для того, чтобы перенести этот пессимистический вывод на все те миры, в которых предстоит жить людям после смерти. Именно в этом пункте обнаруживаются причины духовной «ущербности» Свидригайлова по отношению к Ипполиту Терентьеву и другим персонажам Достоевского. Казалось бы, он даже имеет преимущество перед Ипполитом, поскольку в отличие от последнего уже обладает непоколебимой верой в телесное бессмертие человека. Но это видимое преимущество оборачивается непоправимой духовной катастрофой, так как его вера включает в себя убеждение, что существование в других мирах, предстоящее нам после смерти, не только не является более разумным, осмысленным и гармоничным, но наоборот, *еще более абсурдно, еще более лишено какого-то смысла и цели, чем наше земное существование*. Это убеждение как раз и выражено в известных словах Свидригайлова о вечности: «Нам вот всё представляется вечность как идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное! Да почему же непременно огромное? И вдруг, вместо всего этого, представьте себе, будет там одна комнатка, эдак вроде деревенской бани, закоптелая, а по

всем углам пауки, и вот и вся вечность. Мне, знаете, в этом роде иногда мерещится» (Там же).

Очевидно, что такое «мировоззрение», хотя оно и основано на идее бессмертия, скорее, нужно считать противоположным христианской традиции, поскольку в нем отсутствует представление об абсолютном совершенстве, т. е. представление о Боге в традиционном смысле. Ипполит Терентьев в своих душевных терзаниях все-таки оставляет открытым вопрос о том, распространяется ли господство «темной силы» на все бытие; его *сомневающаяся* вера оставляет надежду и позволяет жить в этом мире, сохраняя чувство человеческой солидарности и желание творить добро (недаром центральным эпизодом «исповеди» Ипполита является описание истории безымянного лекаря из провинции, семью которого Ипполит спас от голодной смерти). Напротив, *безусловная* вера Свидригайлова не признает ничего кроме господства абсурда во всех сферах бытия, а его бессмертие предстает как еще более ужасная перспектива, чем земная смерть, пугающая Ипполита.

Можно ли считать веру Свидригайлова близкой самому Достоевскому? В пользу положительного ответа на этот вопрос свидетельствует рассказ «Бобок» из «Дневника писателя» за 1873 г. Главный герой рассказа «Бобок» — не названное по имени «одно лицо», случайно попадает на похороны и после завершения всех похоронных процедур остается на кладбище в одиночестве. Присев на могильную плиту (выполненную в форме гроба), чтобы немного отдохнуть, он внезапно начинает слышать странные голоса и затем понимает, что это разговаривают мертвецы в своих могилах. К своему удивлению и ужасу он узнает, что покойники некоторое время продолжают «жить», т. е. обладают сознанием, несмотря на непрекращающийся процесс разложения их тел, и способны вступать в «общение» друг с другом, образуя некоторую пародию на светское общество; вот как это объясняет один из мертвецов: «...наверху, когда еще мы жили, то считали ошибочно тамошнюю смерть за смерть. Тело здесь еще раз как будто оживает, остатки жизни сосредоточиваются, но только в сознании. Это — не умею вам выразить — продолжается жизнь как бы по инерции. Все сосредоточено <...> где-то в сознании и продолжается еще месяца два или три... иногда даже полгода... Есть, например, здесь один такой, который почти совсем разложился, но раз недель в шесть он все еще вдруг пробормочет одно словцо, конечно бессмысленное, про

какой-то бобок: “Бобок, бобок”, — но и в нем, значит, жизнь все еще теплится незаметною искрой...” (21, 51).

Большую часть рассказа составляет воспроизведение тех разговоров, которые ведут в своем «обществе» покойники, причем, изображая отвратительные натуралистические детали их бытия, Достоевский одновременно показывает, что все недостатки и пороки обычного светского общества присутствуют и в кладбищенском «обществе», причем в удивительной по своей гротескной прямолинейности форме. Кульминацией всего разговора является откровенное предложение одного из могильных персонажей отбросить все ненужные теперь предрассудки и «провести эти два месяца как можно приятнее и для того всем устроиться на иных основаниях» (21, 52). «Всё это там вверху было связано гнилыми веревками. Долой веревки, и проживем эти два месяца в самой бесстыдной правде! Заголимся и обнажимся!» (Там же).

В конце концов герой рассказа случайно чихает и голоса из могил мгновенно прекращаются; «все смолкло, точно на кладбище, исчезло, как сон» (21, 53). Продолжительное ожидание рассказчика ни к чему не привело, беседа не возобновилась; и он подводит итог: «Закрываю невольно, что все-таки у них должна быть какая-то тайна, неизвестная смертному и которую они тщательно скрывают от всякого смертного» (Там же). Несмотря на юмористический тон финала, это заявление выглядит достаточно многозначительным и неожиданно серьезным. Кроме того, герой с какой-то удивительной горячностью восклицает: «Разврат в таком месте, разврат последних упований, разврат дряблых и гниющих трупов и — даже не щадя последних мгновений сознания! Им даны, подарены эти мгновения и... А главное, главное, в таком месте! Нет, этого я не могу допустить...» (21, 54). После этого он решает продолжить исследование открывшегося ему «мира», чтобы «составить понятие» и, может быть, найти что-то «утешительное».

«Бобок» можно рассматривать как предположение о возможной форме существования человека в той перспективе, которую открывает нам «высшая идея» о бессмертии, и это предположение поражает своей безысходностью и выглядит даже более ужасным, чем представление о вечности в виде бани с пауками, пугающее Свидригайлова. Впрочем, в рассказе говорится, что существование в могиле продолжается не вечно, оно длится несколько месяцев; и, значит, за этим следует какая-то

иная «новая жизнь», о которой здесь нет никаких упоминаний. Однако нетрудно понять, что если посмертная «жизнь» начинается *таким* образом, то ждать в ее следующей «фазе» чего-то радикально прекрасного и совершенного вряд ли возможно.

Похоже, что Достоевскому, как и многим его героям, сама по себе вера в телесное бессмертие человека не приносила успокоения, она рождала еще более тягостные раздумья, касающиеся «законов» посмертного существования. Рисуя омерзительную в своих натуралистических деталях картину посмертного «существования» покойников в своих могилах, Достоевский как бы на мгновение открывает нам самые глубокие тайники своей души, где живет мучительное сомнение — сомнение в осмысленности и гармоничности грядущего телесного бессмертия. Только так можно объяснить появление этого рассказа, который с точки зрения традиционного христианского подхода к идее бессмертия выглядит кошунством. Не случайно А. Белый охарактеризовал этот рассказ как «безумие, переходящее в цинизм» и высказал полное недоумение по поводу его замысла и целей его публикации: «Для чего печатать все это свинство, в котором нет ни черточки художественности. Единственный смысл напугать, оскорбить, сорвать все святое. “Бобок” для Достоевского есть своего рода расстреливание причастия, а игра словами “дух” и “духовный” есть хула на Духа Святого. Если возможна кара за то, что автор выпускает в свет, то “Бобок”, один “Бобок” можно противопоставить каторге Достоевского: да, Достоевский каторжник, потому что он написал “Бобок”»⁴.

4

Все аспекты проблемы бессмертия сходятся воедино в истории Кириллова.

Прежде всего обратим внимание на некоторые особенности возникновения этого персонажа. Как показывают подготовительные материалы к «Бесам», Достоевский в этом романе первоначально предполагал продолжить ту тему, которую он задал в «Идиоте» — изображение «положительно прекрасного чело-

⁴ Белый А. Трагедия творчества // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. М., 1990. С. 154.

века», воплощавшего всю полноту христианского идеала жизни. В первых набросках этот герой, условно названный Князем, представлял как «новый человек», ищущий подлинного смысла христианской правды и обретающий его через единство с народом. В более поздних версиях романа на первый план выходил природный философ, крестьянин-старообрядец Голубов, о котором Достоевский узнал из статьи в «Русском вестнике» и которому он передал все качества «нового человека», в том числе главное — способность оказывать решающее влияние на окружающих его людей (в первую очередь на Князя и Шатова). Однако и этот сугубо положительный герой также не удовлетворил Достоевского, вероятно, потому, что получался слишком однозначным и дидактически прямолинейным; в конце концов, он исчез со страниц романа. В окончательной версии, написанию которой предшествовало трагическое в творческом плане событие — признание неудовлетворительными уже написанных первых глав романа — Достоевский возвратился к теме Князя — Николая Ставрогина; однако теперь этот герой ничего общего не имел с первоначальным замыслом, главным в разработке этого образа стала демонстрация трагической диалектики души, разрывающейся между злом и добром, верой и неверием, страстной любовью и глубоким безразличием ко всему и ко всем; в центре романа оказался персонаж с поистине «демоническим» характером⁵.

Приступая к написанию новой версии романа летом 1870 г., Достоевский не мог не осознавать, что в результате всех изменений среди героев не осталось ни одного, развивавшего тему, которая была задана образом князя Мышкина. И именно в этот момент, непосредственно перед оформлением окончательного варианта первой части, в черновых записках Достоевского появляется новый персонаж — инженер Кириллов. Нужно подчеркнуть этот знаменательный факт: образ Кириллова отсутствовал в предшествующих подготовительных материалах, и, значит, его появление было обусловлено какой-то очень важной задачей, которую не мог выполнить ни один из других персонажей романа. Эта задача кажется почти очевидной: Кириллов необходим был Достоевскому для того, чтобы в новом романе продолжить разработку темы «земного Христа».

⁵ См.: Сараскина Л. Федор Достоевский. Одоление демонов. М., 1996. С. 23–38.

В соответствии с общим «идеологическим» замыслом «Бесов», в своих попытках понять современное значение того учения, которое принес в мир Христос, Достоевский переносит центр тяжести с морально-этической проблематики на *метафизическую*; в «Бесах» речь идет уже в большей степени о самих основаниях этого учения, о возможностях согласовать его с требованиями нашего разума и с законами нашей земной жизни. При этом тема «земного Христа» расширяется до темы «нового Христа». Хотя Кириллов не единственный персонаж романа, прямо выражающий главные философские идеи Достоевского, не вызывает никаких сомнений, что именно его размышления являются центром, вокруг которого концентрируются все мировоззренческие искания героев романа. Именно Кириллов в наиболее радикальной форме ставит центральную проблему метафизики Достоевского — проблему веры и бессмертия.

Прежде чем говорить о самом важном, метафизическом срезе истории Кириллова, не будет излишним обратить внимание на многочисленные детали его образа, которые доказывают его сходство с образом князя Мышкина. Практически все черты, характеризующие Мышкина как «земного Христа», Достоевский намечает и в образе Кириллова. Уже при первом своем появлении в романе он предстает как прямой и благородный человек, болезненно реагирующий на любую фальшь и низость, почти совершенно не способный испытывать к людям негативных чувств, доброжелательно относящийся ко всякому, кто приходит к нему с какой-либо просьбой (исключение здесь составляет разве что Петр Верховенский). В романе несколько раз упоминается его детская, непосредственная улыбка, его способность краснеть от упоминания болезненных или дорогих для него воспоминаний, его мягкость и терпимость в общении даже с самыми отталкивающими людьми. В одной из сцен Кириллов признается, что любит детей, и, судя по тому, что ему удастся заменить на некоторое время для маленького ребенка его мать, можно понять, что дети также испытывают к нему чувство привязанности (вспомним, что это является одной из наиболее характерных черт образа князя Мышкина как «земного Христа»). Наконец, Кириллов, как и князь Мышкин, наделен удивительной проницательностью, способностью угадывать скрытые душевные движения других людей (особенно показательна в этом смысле его беседа с Николаем Ставрогиным после дуэли).

В этом контексте приобретает совершенно иное значение, по сравнению с традиционной интерпретацией, и косноязычие Кириллова, его неспособность стилистически точно выражать свои мысли. Обычно эту черту рассматривают как одно из последствий духовной «болезни» Кириллова, как бы оторвавшегося от духовной «почвы» из-за приверженности внушенному ему извне «нигилистическому» и «атеистическому» мировоззрению. По поводу того, насколько правомерно приписывать ему такое мировоззрение, мы будем говорить ниже, здесь же достаточно заметить, что, несмотря на свое косноязычие, Кириллову всегда удается ясно выразить смысл своих мыслей, причем часто в весьма афористичной форме, не оставляющей никаких сомнений в том, что это сокровенные мысли самого Достоевского (вспомним некоторые высказывания Кириллова: «Меня Бог всю жизнь мучил» (10, 94), «Жизнь есть, а смерти нет совсем» (10, 188), наконец, известную характеристику Ставрогина: «Ставрогин если верует, то не верует, что он верует. Если же не верует, то не верует, что он не верует» (10, 469)). Косноязычие Кириллова, скорее, свидетельствует о том, что он человек «не от мира сего», большой ребенок, юродивый, которому открыто нечто неведомое для «нормальных» людей; это еще один элемент его характеристики, который делает его подобным князю Мышкину. Как и «идиот» Мышкин, «сумасшедший» Кириллов сумел выполнить завет Христа «будьте как дети» и в обретенной детской непосредственности оказался способным ближе других подойти и к пониманию высшей Истины, и к осознанию тех трагических заблуждений, которые стоят на пути к ней.

Нужно признать, что в изображении Кириллова существует какая-то странная двойственность, Достоевский словно бы боится открыто показать, насколько дорог ему этот человек и насколько важны и отвечают его сокровенным убеждениям те мысли, которые высказывает Кириллов. В адрес Кириллова то и дело звучат обвинения в «атеизме», «нигилизме», проповеди «всеобщего разрушения», «лакействе мысли» и т. д., и при поверхностном подходе кажется, что все эти обвинения соответствуют действительности и выражают отношение автора к своему герою. Однако более внимательный взгляд мгновенно рассеивает эту иллюзию. Каждый из героев, высказывающих подобные обвинения, делает это через призму своего собственного мировоззрения, своих собственных пристрастий, и в данном случае будет весьма уместно вспомнить идеи М. Бахтина,

который настаивал на необходимости различать позиции героев Достоевского и их автора. Нетрудно убедиться, что, в конечном счете, все негативные оценки, высказываемые в адрес Кириллова, выражают только одно — отсутствие пронизательности или даже духовную слепоту тех, кто их произносит, — подобно тому как в евангельской истории все обвинения в адрес Иисуса выдавали духовную пустоту и отсутствие истинной веры у произносящих их фарисеев.

Так, например, утверждение Липутина о том, что Кириллов выступает за всеобщее разрушение («Они уже больше чем сто миллионов голов требуют для водворения здравого рассудка в Европе <...>» (10, 77)), оказывается просто клеветой («Он это про головы сам выдумал, из книги, и сам сначала мне говорил, и понимает худо <...>» (10, 92) — говорит позже Кириллов). Пренебрежительное замечание Степана Трофимовича о том, что Кириллов принадлежит к типу людей «с коротенькими мыслями» (10, 99), также невозможно считать объективным, оно отражает общее отношение Степана Трофимовича к «новому поколению», непонимание им этого «нового поколения». Наконец, хлесткое суждение Шатова: «Люди из бумажки; от лакейства мысли все это» (10, 110) — хотя и высказано по поводу мыслей Кириллова (позже Шатов относит это определение и к себе самому), но характеризует русский атеизм и нигилизм как таковой, принадлежность же к этому мировоззрению Кириллова весьма сомнительна и утверждается в романе людьми, которые не слишком глубоко вникают в смысл его рассуждений. В противовес таким утверждениям уместно вспомнить слова Петра Верховенского о том, что Кириллов «в Бога верует, пуще чем поп» (10, 474), и суждение Ставрогина: «Если бы вы узнали, что вы в Бога веруете, то вы бы и веровали; но так как вы еще не знаете, что вы в Бога веруете, то вы и не веруете» (10, 189).

Последние слова, особенно в сравнении с приведенной выше характеристикой Ставрогина Кирилловым, намечают путь к разгадке истории Кириллова. Проблема Ставрогина — в недостаточной способности верить, в недостаточной силе веры, ведь он «если верует, то *не верует*, что он верует», в то время как «проблема» Кириллова в *чрезмерном требовании к своей вере*: он должен *знать*, что обладает верой. Невозможно быть более верующим и более проникнутым чувством долга человеком, чем Кириллов; трагедия Кириллова в том, что он не может и не хочет довольствоваться «привычным» и общепринятым в деле

веры, он ищет *абсолютных* оснований той вере и тому долгу, которые он несет в своей душе, — и, в конечном счете, осознает, что таких абсолютных оснований у веры *быть не может*.

Обращаясь к конкретным деталям истории Кириллова, необходимо еще раз подчеркнуть, что для Достоевского подлинная вера может касаться только одной идеи — идеи бессмертия, обосновывающей абсолютность человеческой личности; все остальное, в том числе и идея Бога, является только определенным развертыванием и уточнением идеи бессмертия и связанной с ним веры. Поэтому не удивительно, что Достоевский принципиально различает идею Бога-творца и идею Христа как «идеал человека во плоти», как человека, ясно демонстрирующего идею бессмертия. Вера в Бога-творца не имеет непосредственной связи с идеей бессмертия, поэтому она понимается Достоевским как «формальная», «абстрактная» вера, не требующая напряжения всех сил личности и не имеющая решающего значения для определения смысла жизни и судьбы человека. Не вызывает сомнений, что Кириллов стоит выше этой «абстрактной» веры, которую он даже проповедует Федьке-каторжнику в их ночных беседах. Подлинная вера, по отношению к которой разыгрывается трагедия Кириллова, соотносится с историей Христа, поскольку именно в этой истории, а точнее в факте воскресения Христа, заключена суть проблемы бессмертия.

Ключом к пониманию «трагедии веры» Кириллова является его разговор с Петром Верховенским перед самоубийством. Увидев в комнате Кириллова образ Спасителя, перед которым горит лампада, Верховенский говорит:

« — В *Него*-то, стало быть, всё еще веруете и лампадку зажгли; уж не на “всякий ли случай”?

Тот (Кириллов. — *И. Е.*) промолчал.

— Знаете что, по-моему, вы веруете, пожалуй, еще больше попа.

— В кого? В *Него*? Слушай, — остановился Кириллов, неподвижным, исступленным взглядом смотря пред собой. — Слушай большую идею: был на земле один день, и в середине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: “Будешь сегодня со мною в раю”. Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения. Не оправдалось сказанное. Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека — одно сумасшествие. Не было ни прежде,

ни после *Ему* такого же, и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда <...> Я не понимаю, как мог до сих пор атеист знать, что нет Бога, и не убить себя тотчас же? Сознать, что нет Бога, и не сознать в тот же раз, что сам Богом стал, есть нелепость, иначе непременно убьешь себя сам. Если сознаешь — ты царь и уже не убьешь себя сам, а будешь жить в самой главной славе. Но один, тот, кто первый, должен убить себя сам непременно, иначе кто же начнет и докажет? Это я убью себя сам непременно, чтобы начать и доказать. Я еще только Бог поневоле и я несчастен, ибо *обязан* заявить своеволие. Все несчастны потому, что все боятся заявлять своеволие» (10, 471–472).

Кириллов безусловно верит в эмпирическую реальность Христа, в реальность его истории, рассказанной в Евангелии, но верит за «небольшим» исключением — за исключением факта воскресения. В его рассуждениях нетрудно увидеть точное повторение мыслей Ипполита Терентьева, причем Кириллов доводит до предела главное противоречие, мучающее Ипполита. Кажется, что в его словах прорывается не только сомнение в воскресении Христа, но полная уверенность, что воскресения не было. Однако на деле он подобно Ипполиту демонстрирует странное сочетание противоположных убеждений, в столкновении которых и обнаруживается совершенно необычное содержание его веры, — высказывая решительное сомнение в идее бессмертия (воскресения), Кириллов *безусловно обладает этой идеей*.

Обратим внимание на высказывание Кириллова о Христе и разбойнике: «Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения. Не оправдалось сказанное». Невозможно считать слова «пошли и не нашли» (после смерти!) простой оговоркой косноязычного Кириллова; Достоевский не мог вложить «случайную» фразу в уста такого значимого персонажа, переживающего решающий момент своей жизни, готовящегося осуществить великий акт «своеволия». Эти слова являются подтверждением незыблемой веры Кириллова в «бессмертие вообще», он не сомневается, что Христос и разбойник обрели это «бессмертие вообще»; но взыскуемая им вера касается не этого бессмертия и не этого смысла воскресения.

Главная проблема, мучающая Кириллова, как и всех самоубийц Достоевского, — в характере тех законов, по которым нам предстоит существовать после смерти. В своем «исследова-

нии» феномена самоубийства Кириллов приходит к выводу, что основная причина, по которой люди не решаются покончить с собой, — это «тот свет» (10, 93). Собеседник Кириллова в разговоре о причинах самоубийства (хроникер, от лица которого ведется повествование) понимает это в христианском смысле — как страх посмертного наказания. Однако Кириллов имеет в виду совсем другое — *страх того, что существование после смерти будет еще более абсурдным, чем в нашем земном мире*. Именно этот страх люди называют «страхом смерти» (ведь кроме этого в смерти бояться нечего, вера в какое-то бессмертие является безусловной), и именно он заставляет людей держаться за несовершенную земную жизнь и не допускать мысли о самоубийстве. Вера, которой обладает Кириллов и которую он пытается обосновать своей жизнью и своей жертвой, отвергает этот страх; если люди обретут эту веру, они перестанут бояться смерти; это и будет «новый человек», которому «будет все равно, жить или не жить» (Там же). В этих словах нужно видеть не отрицание жизни и ее ценности, а наоборот, признание за жизнью абсолютной ценности, по отношению к которой смерть теряет свое прежнее значение.

Размышления Кириллова становятся понятными, если признать, что он использует слово «жизнь» в двух различных смыслах: жизнь как «земное» человеческое существование, которое ограничено смертью и которому абсолютно противостоит «не-жизнь»; и жизнь как истинное бессмертие, которое стоит выше противоположности жизни и не-жизни и которое включает смерть как свой собственный момент. Жизнь во втором смысле, т. е. *живая жизнь*, и является объектом веры Кириллова. Не удивительно, что Кириллов признает Богом человека, который обретает такую жизнь; здесь можно провести прямую аналогию с известным определением Бога в мистической традиции: Бог стоит «выше бытия и небытия», преодолевает ограниченность бытия и включает границу между бытием и небытием в себя, как свой собственный момент.

Как и в рассуждениях Ипполита, в рассуждениях Кириллова ясно просматривается понимание бессмертия и воскресения как продолжения телесного существования после смерти, однако он идет дальше. Совершенно очевидно, что для Кириллова обещание рая и воскресения заключает в себе помимо продолжения телесного существования и уверенность в том, что это существование будет *более совершенным и гармоничным*, чем наше зем-

ное существование. В представлении о воскресении Кириллова на первый план выходит не *преодоление* смерти, а *преображение* телесного бытия к совершенству и гармонии.

Может показаться, что через эту формулировку мы вернулись к традиционной христианской идее бессмертия, в которой также предполагается преобразование телесного бытия к более совершенному, «райскому» состоянию. Однако на самом деле все сложнее, и представления Кириллова скорее противоположны традиционным христианским воззрениям.

Напомним то, о чем уже говорилось выше. В христианской идее воскресения преобразование телесного бытия полностью выводит человека из земного мира; можно сказать, что преобразование является обратной стороной *абсолютности* смерти, только после того, как смерть полностью уничтожит связь человека с земным миром, для него становится реальным преобразование; в нашем земном бытии мы не в состоянии ни представить себе райское, преобразенное состояние, ни тем более приблизиться к нему. Достоевский отрицает абсолютность смерти, для него жизнь обладает приоритетом над смертью, и смерть оказывается только формой «перехода» от одной формы жизни, телесного существования к другим, причем новые, «сверхземные» формы вовсе не обязательно должны быть более совершенными и гармоничными, чем земная жизнь. Но тогда преобразование жизни к более совершенной форме оказывается в существенной степени *независимым от факта смерти*. Вера в воскресение как преобразование телесного бытия человека относится непосредственно к нашей земной жизни, и, значит, это преобразование вполне доступно пониманию, а может быть, и осуществлению *уже в самой земной жизни человека*. «Жизнь есть, а смерти нет совсем» (10, 188), — говорит Кириллов в одном из разговоров со Ставрогиным; далее следует такой диалог:

«— Вы стали веровать в будущую вечную жизнь?»

— Нет, не в будущую вечную, а в здешнюю вечную. Есть минуты, вы доходите до минут, и время вдруг останавливается и будет вечно.

— Вы надеетесь дойти до такой минуты?

— Да.

— Это вряд ли в наше время возможно, — тоже без всякой иронии отозвался Николай Всеволодович, медленно и как бы задумчиво. — В Апокалипсисе ангел клянется, что времени больше не будет.

— Знаю. Это очень там верно; отчетливо и точно. Когда весь человек счастья достигнет, то времени больше не будет, потому что не надо. Очень верная мысль.

— Куда ж его спрячут?

— Никуда не спрячут. Время не предмет, а идея. Погаснет в уме» (Там же).

Здесь мы в очередной раз должны вспомнить философию Фихте, а именно его представления о смерти и бессмертии, изложенные в работе «Наставление к блаженной жизни» (см. разделы 2 и 5 главы 1). Теория, которую излагает Кириллов, полностью совпадает с представлениями Фихте. Напомним еще раз выразительный тезис Фихте, иронически направленный против сторонников традиционной христианской веры в «потустороннее» блаженство: «Хотя блаженство, совершенно бесспорно, находится и за гробом — для того, для кого оно началось уже по эту сторону могилы, и не в каком ином роде и образе, чем в каком может начаться оно здесь, во всякое мгновение, — но одним тем, что мы умрем и нас похоронят, блаженства мы не достигнем. И столь же напрасно станут они искать блаженства также и в будущей жизни и в бесконечном ряду будущих жизней, как напрасно искали они его в настоящей жизни, если они ищут его в чем-нибудь ином, а не в том, что уже здесь столь близко окружает их со всех сторон, что во всю бесконечность невозможно более приблизить его к ним, а именно — в вечном»⁶.

Двумя важнейшими слагаемыми идеи бессмертия в учении Фихте являются, во-первых, представление о «бесконечном ряде» ожидающих нас жизней, подобных земной жизни и разделенных условной границей, смертью, и, во-вторых, убеждение, что совершенство жизни, ее «блаженная», «райская» форма, достигается не простым перемещением в последующую (посмертную) жизнь, а особым *мистическим* усилием личности, раскрывающим вечность и «рай» в каждое мгновение наличной жизни. Понятно, что человек в своем нынешнем, несовершенном состоянии способен осуществлять такие усилия лишь в редкие моменты своей жизни и не способен сохранять их долгое время. И тем не менее тот, кто принял такое понимание главной религиозной истины и хотя бы в какой-то форме осуществил его в своей жизни, становится совершенно иным человеком, чем прежде. Вот как это описывает Фихте: «Религия

⁶ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. С. 14.

абсолютно возвышает причастного ей человека над временем, как таковым, и над тленностью и дает ему непосредственное обладание единою вечностью. В единой божественной основной жизни покоятся его взоры и коренится его любовь; все, что является ему вне этой единой жизни, существует не вне его, а в нем, и есть лишь временная форма его развития, совершающегося согласно абсолютному закону, который содержится также в нем самом; все зримо ему только в едином и только через единое и в то же время в каждом отдельном предмете ему зрима вся бесконечная вселенная. Его зрение всегда есть поэтому зрение вечности, и все, что он зрит, он зрит, как *вечное* и в *вечности*, ибо все, что истинно существует, именно поэтому не может не быть вечным»⁷.

Но именно такая способность переживать вечность и целое вселенной в отдельные секунды своей жизни является самой характерной чертой Кириллова. Он не только *учит* необходимости «дойти до минуты», когда время переходит в вечность, но и *осуществляет* этот мистический акт перехода в вечность. Вспомним историю Христа и разбойника, которую рассказывал Кириллов. Суть этого рассказа станет понятной, если мы учтем, что Кириллов имеет в виду церковно-догматический образ Христа и традиционно-христианский смысл этой истории. В полном соответствии с ироничным высказыванием Фихте, приведенным выше, Христос в этой истории обещает разбойнику райскую жизнь «за гробом». Но «за гробом» они находят такую же жизнь, как и здесь (а может быть, и хуже здешней), и именно в этом смысле обещание Христа не оправдывается. «Канонический» Христос, созданный и почитаемый церковью, радикально ошибается, полагая, что ему и всем следующим за ним будет дарована блаженная жизнь за гробом, но Кириллов исправляет эту ошибку и несет людям истинное учение о бессмертии и достижимости совершенства — но только *через свои собственные усилия, осуществляемые в каждый момент земного времени*.

Особую весомость поискам подлинной веры Кирилловым придает тот факт, что то воскресение и тот «рай», которые обещал разбойнику Христос, *Кириллов уже обрел в своей жизни*. В разговоре с Шатовым он описывает мгновения, в которые он переживает вечность и свое слияние со всей природой: «Есть

⁷ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 252.

секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть. Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: да, это правда. Бог, когда мир создавал, то в конце каждого дня создания говорил: «Да, это правда, это хорошо». Это... это не умиление, а только так, радость. Вы не прощаете ничего, потому что прощать уже нечего. Вы не то что любите, о — тут выше любви! Всего страшнее, что так ужасно ясно и такая радость. Если более пяти секунд — то душа не выдержит и должна исчезнуть. В эти пять секунд я проживаю жизнь и за них отдаю всю мою жизнь, потому что стоит. Чтобы выдержать десять секунд, надо перемениться физически. Я думаю, человек должен перестать родить. К чему дети, к чему развитие, коли цель достигнута?» (10, 450).

Описываемое Кирилловым состояние есть такое преображение земного бытия, такое совершенство, которое является максимально возможным для земной природы человека, именно поэтому он говорит, что долго такое состояние «человек в земном виде не может перенести». Для достижения еще большего совершенства, еще более глубокого преображения необходимо радикальное изменение самой природы человека, а это достижимо только в ином, более совершенном мире, в который человек может перейти после смерти, поэтому Кириллов и говорит, что нужно «перемениться физически или умереть».

В связи с этим описанием Кирилловым своего состояния вспоминается фраза из подготовительных материалов к «Дневнику писателя» за 1876 г. (т. е. записанная через четыре года после публикации романа «Бесы»): «Христос есть Бог, насколько земля могла Бога явить» (24, 244). Здесь речь идет о Христе, но эти слова в полной мере можно отнести к Кириллову, ведь он говорит как раз о том, что *становится Богом*; именно этот смысл имеет сравнение его «радости» с тем, что «ощущал» Бог в конце каждого дня Творения. Но он становится Богом, «вмещает» Бога только на пять секунд и не в полной мере, а только в той степени, в какой конечный человек может это состояние «перенести» или «явить». Совпадение смыслов этих двух очень важных в идейном отношении высказываний, по нашему мнению, ясно доказывает, что, изображая Кирил-

лова, Достоевский пытался выразить свое необычное понимание образа Иисуса Христа.

Можно еще отметить слова Кириллова о том, что в этом состоянии «прощать уже нечего» и что оно «выше любви». Ведь прощение и любовь — это те качества земного человека, которые направлены на преодоление его обособленности от других людей, которые компенсируют зло их чисто внешнего общения, их неспособности жить интересами других. Стать выше прощения и любви в этом смысле — это преодолеть свою изолированность от других и выполнить завет Христа о полной отдаче себя людям. Видимо, здесь Достоевский имеет в виду как раз тот идеал человеческого развития, о котором он говорил в записях «Маша лежит на столе» и «Социализм и христианство». Кириллов в описанном им состоянии реализует высшую заповедь Христа и становится полностью подобным ему. На это же явно намекают и последние слова в его признании: «Я думаю, человек должен перестать родить. К чему дети, к чему развитие, коли цель достигнута?» Они совершенно очевидно связывают этот фрагмент с рассуждениями Достоевского о «рае Христовом» в записи, сделанной на смерть жены.

Шатов в ответ на признание Кириллова предостерегает последнего, говоря, что его состояние очень похоже на состояния, которые испытывают эпилептики во время припадка. Это замечание можно было бы понять как иронию Шатова, а значит, и Достоевского, над своим героем, если бы мы не знали, что писатель рассматривал эпилепсию, преследовавшую его самого, как «священную» болезнь, открывающую какие-то глубины в человеке и в его отношениях с миром. Да и сам Шатов придает своему сравнению совершенно неироничный смысл, когда добавляет, что Магомет тоже был эпилептиком и испытывал такие же состояния. Но Магомет — это великий религиозный пророк; в результате, сделанное Шатовым сравнение дает дополнительный аргумент в пользу того, что через Кириллова Достоевский изображает Христа — *подлинного* Христа, резко отличающегося от того образа, который создало историческое христианство.

Поняв, какой смысл вкладывает Кириллов в идею воскресения и бессмертия (более конкретно и прямо этот смысл Достоевский разъяснит в рассказе «Сон смешного человека»), нетрудно понять и причины, по которым Кириллов приходит к выводу о необходимости самоубийства. Кириллов прекрасно

осознает невозможность продолжать свое существование при отсутствии веры в бессмертие: «Я не понимаю, как мог до сих пор атеист знать, что нет Бога и не убить себя тотчас же?» Но он противопоставляет свою позицию позиции атеиста, поскольку он не отрицает Бога, а только отказывается понимать его как что-то внешнее человеку: «Сознать, что нет Бога, и не сознать в тот же раз, что сам Богом стал, есть нелепость, *иначе непременно убьешь себя сам*» (курсив мой. — И. Е.). В связи с этим самоубийство Кириллова, его «акт своеволия», имеет совершенно иную причину и иную цель, чем поступок «логического самоубийцы» (атеиста). *Он осознает себя носителем откровения о подлинном смысле воскресения и, значит, чувствует потребность принести жертву, подобную жертве Христа, для того, чтобы донести до людей смысл этого нового откровения: «Если сознаешь <что сам Богом стал> — ты царь и уже не убьешь себя сам, а будешь жить в самой главной славе. Но один, тот, кто первый, должен убить себя сам непременно, иначе кто же начнет и докажет?»* (курсив мой. — И. Е.).

Попытаемся понять, почему Кириллов не приемлет веру в воскресение, которую своей мученической смертью попытался обосновать Христос, и почему он считает, что его собственная смерть способна стать таким обоснованием.

Как уже говорилось, в том, как Кириллов понимает историю Иисуса, проявляется странная двойственность. С одной стороны, он безусловно верит в реальность этой истории и в искренность веры Иисуса в свое воскресение. Зажигая лампаду перед его образом, Кириллов показывает, что и для него Христос — «высшее существо», идеал человека и идеал подлинной веры. Его сомнение распространяется только на веру Иисуса в то, что после воскресения его ждет «райское» состояние, преображенное, гармоничное состояние земной жизни. Здесь возникает явное противоречие: хотя Кириллов верит в преображение земной жизни, поскольку сам уже обладает (в какой-то степени) им, он отказывается верить в возможность такого преображения для Иисуса Христа после смерти. Все, что мы знаем о Кириллове, делает нелепым предположение, что он может ставить себя выше Христа, считая, что ему доступно то, что недоступно Христу. Разрешение этого противоречия кроется в том, что Христос верит в преображение *только после смерти*, в то время как Кириллов в своей вере утверждает возможность преображения *уже в самой земной жизни*.

Только что мы уже говорили, что в вере Кириллова эти «формы» преобразования оказались существенно независимыми друг от друга; теперь можно утверждать большее: Кириллов *противопоставляет* их, отдавая предпочтение второй. Это не означает, что он подобно Свидригайлову убежден, что все «миры», ожидающие нас после смерти, являются более абсурдными, чем наш. Они могут быть и более абсурдными, и более совершенными; главное не в этой «вариабильности» нашего будущего, главное в том, что это будущее не придет к нам без наших усилий, и *только от усилий самого человека* зависит, какое будущее ждет его после смерти, главное для человека — уже в земной жизни добиться «воскресения» и преобразования.

Теперь уже нетрудно понять, в чем видит Кириллов и великую заслугу Иисуса, и его великую неудачу. Его заслуга, его подвиг перед человечеством состоит в том, что он своей жизнью показал, что грядущее преобразование не может быть реальным без постоянных усилий каждого человека, направленных на преобразование своей жизни в каждый ее момент. Именно это требование и именно эта взаимосвязь грядущего преобразования с сиюминутными личными усилиями человека делают невозможной *абсолютную веру* (в грядущее воскресение), о чем постоянно говорит Кириллов. *Абсолютная вера* предполагает отсутствие каких-либо сомнений и исканий — это успокоенность и ожидание *обещанного* грядущего преобразования. Вера Христа вовсе не этого требует от человека. Сама суть человеческой личности — это свобода, вера человека также должна быть свободной верой, т. е. предполагать постоянное *усилие* веры.

Очень ясно связь между свободой и верой (причем именно верой в воскресение Христа) Достоевский демонстрирует в поэме о Великом инквизиторе из романа «Братья Карамазовы». Размышляя об истории Христа, Великий инквизитор ставит ему в вину как раз отсутствие прямых свидетельств его воскресения. Христос отвергает возможность сойти со креста на Голгофе (при свидетелях!) и тем доказать однозначно, *раз и навсегда* свое божественное происхождение, свою *абсолютность*. Он хочет от людей *свободной* веры, т. е. веры, которая не имеет необходимого, принудительного обоснования (например, обоснования в чужом свидетельстве).

Сам Иисус также *не обладал абсолютной верой*. Признав неразрывную связь между верой и свободой, мы неизбежно приходим к вопросу, нелепому с точки зрения ортодоксального

христианства, но совершенно естественному для всех героев Достоевского (о возможности такого вопроса прямо размышляет Ипполит Терентьев): а сам Иисус верил ли *абсолютно* в свое воскресение, когда он шел на Голгофу? Утвердительный ответ на этот вопрос означал бы, что Христос был *принудительно, по необходимости* обречен своей судьбе, а его жертва была как бы «игрой» — ведь он знал, что для него грядущее распятие в отличие от других людей не грозит уничтожением. Но против этого утвердительного ответа и за то, что Голгофа все-таки была подлинной трагедией, а не фарсом, свидетельствуют последние слова Христа перед смертью: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил» (Мф 27, 46; Мк 15, 34).

Иисус был человеком, был личностью, и, как всякая личность, он обладал свободой. Эта свобода выражалась в том, что его путь на Голгофу был именно жертвой, а его вера в воскресение была обычной человеческой верой, свободной верой, в которой нет абсолютной уверенности и абсолютного знания. Но если так, то вера каждого человека в воскресение Христа и в свое собственное воскресение ничем не отличается от веры самого Христа, она не вторична по отношению к вере Христа, а тождественна ей. Христос дает нам самоотверженный пример веры, но каждый из нас должен сам повторить это усилие веры, и жизнь каждого из нас — это и есть *бесконечно повторяющаяся Голгофа, где каждый из нас должен пройти путем Христа*. Именно это и понял Кириллов.

Для Иисуса «усилие» веры — это и есть *усилие воскресения*, которое он осуществляет через жертву, через Голгофу, через принятие страданий и смерти. С точки зрения традиционного христианства только для Христа вера и реальное жизненное деяние совпадали до полной неразличимости, для всех, кто верит в Христа, эта вера уже не обязана быть тождественной какому-то жизненному усилию (хотя последнее и не отрицается в принципе; вспомним известный спор о необходимости дополнить веру реальными делами). В противоположность этому, отвергая возможность абсолютной веры (в том числе и по отношению к Иисусу, идущему на Голгофу), Кириллов отвергает принципиальное различие между Иисусом и любым человеком, осуществляющим усилие веры.

Для каждого из нас усилие веры тождественно усилию по преобразению своей жизни в данное неповторимое ее мгновение. В результате, в мире Достоевского поэтическая метафора

«усилье воскресенья» (Б. Пастернак) приобретает не метафорическое, а прямое значение, как выражение самой сути жизни и самой сути свободной веры — *без которой нет жизни*. Причем и последние слова также не являются преувеличением или метафорой. Человек уже в этом мире, до своей физической смерти может быть лишен жизни, может быть «живым трупом», может пребывать в состоянии смерти — если он не обладает верой, оказался неспособным на постоянное усилие по преобразению своей жизни к вечности, бессмертию и гармонии, оказался неспособным на то «усилье воскресенья», которое так же необходимо каждому из нас в каждый момент жизни, как оно было необходимо Иисусу на Голгофе.

Здесь мы в очередной раз можем вспомнить Фихте и его религиозное учение, в котором точно таким же образом противопоставляются «живая жизнь» и «мертвая жизнь», а именно жизнь *подлинно верующего* человека, который в каждое мгновение ощущает, точнее, *осуществляет* свое тождество с Богом и свою причастность вечности, и жизнь *формально верующего*, который привязан к чувственному миру и не дерзает обрести ни Бога, ни вечности, ожидая, что Бог «подарит» ему блаженство «за гробом» (см. раздел 2 главы 1).

Выразительный пример указанной «мертвой жизни», «бытия в смерти», дает Свидригайлов, в такое же состояние попадают Раскольников и Смердяков после совершения преступления⁸. Именно поэтому Свидригайлов и Смердяков неминуемо идут к самоубийству, а Раскольникову в конечном счете предстоит выбор между самоубийством и покаянием, которое позволит ему *вернуться к жизни, воскреснуть* (в буквальном смысле), возвращаясь в живительное поле мистического единства людей. Выразительным символом этого выбора является история воскрешения Лазаря, о которой напоминает Раскольникову Порфирий Петрович и которую затем ему читает Соня.

Возвращаясь к истории Кириллова, еще раз повторим: для Кириллова Иисус выступает высшим примером подлинной веры — веры как постоянного «усилья воскресенья». Но в то

⁸ Прекрасный анализ этого «бытия в смерти» содержится в работе: Накамура К. Две концепции жизни в романе «Преступление и наказание» (Ощущение жизни и смерти в творчестве Достоевского) // Достоевский и мировая культура. № 1. Ч. 1. СПб., 1993. С. 89–120.

же время в истории Иисуса, в его вере, как она понимается в традиционном христианстве, Кириллов обнаруживает некоторый «дефект», некоторый недостаток, который не позволяет полностью принять эту веру, заставляя искать другого ее «обоснования» и «доказательства». Несмотря на то что Иисус доказывает неразрывную связь грядущего воскресения с постоянными «усилиями воскресения», осуществляемыми уже в этой, земной жизни, он не признает их ни *единственной*, ни *главной* причиной грядущего «окончательного» воскресения. Такой главной причиной оказывается воля Бога-Отца, *божественная сила*, господствующая в мире. Усилия человека — это необходимое дополнение к ней, без которых она не смогла бы реализовать гармонию и бессмертие, но сами по себе, без участия божественной силы эти усилия ничего не значат и не могут привести к воскресению. Именно поэтому вера Иисуса принципиально различает «воскресение» в этой земной жизни, зависящее только от усилий самого человека и являющееся условным, «ненастоящим», и окончательное мистическое воскресение, которое ждет нас после смерти и которое достигается только через соединение усилий человека и действия божественной силы.

Это упование на божественную силу и считает Кириллов «ошибкой» Иисуса. Не только Кириллов, но и многие другие герои Достоевского отказываются признавать очевидным и неоспоримым действие в нашем мире сверхчеловеческой божественной силы, через которую мир способен «воскреснуть», достичь гармонии и совершенства. Однако эти сомнения могут иметь различный результат. Для Ипполита Терентьева и Ивана Карамазова это означает, что под сомнение поставлена сама идея воскресения, преображения жизни. Для Кириллова это означает совсем иное. Отвергая действие божественной преобразующей силы в мире, он считает, что эта сила целиком заключена в человеке — *в каждой ограниченной человеческой личности*. Поэтому «усилия воскресения», осуществляемые каждым человеком, это не *дополнение* к действию «внешней» божественной силы (что подразумевалось в вере Иисуса), а и есть *сама суть* действия божественной силы, ее истинное и окончательное явление в мире. На основании этой идеи Кириллов отвергает все прошлые религии, которые «выдумывали Бога» — т. е. выдумывали Бога вне человека, выдумывали чуждую человеку и независимую от него божественную силу.

«Бог необходим, — говорит Кириллов, — а потому должен быть. <...> Но я знаю, что его нет и не может быть» (10, 469). Этот странный парадокс легко разрешается: Бога нет и не может быть как какой-то внешней человеку силы, но он необходим и существует в самом человеке, как внутренняя божественная сила в нем, выявляемая его личными усилиями. Кириллов наглядно показывает, что это значит, в описании своих «пяти секунд» и в своей странной «молитве», вполне соответствующей смыслу его веры. «Я видел недавно желтый <лист>, немного зеленого, с краев подгнил. Ветром носило. Когда мне было десять лет, я зимой закрывал глаза нарочно и представлял лист — зеленый, яркий с жилками, и солнце блестит. Я открывал глаза и не верил, потому что очень хорошо, и опять закрывал. <...> Лист хорош. Всё хорошо. <...> Человек несчастлив потому, что не знает, что он счастлив; только потому. Это всё, всё! Кто узнает, тотчас сейчас станет счастлив, сию минуту. <...> Всё хорошо, всё. Всем тем хорошо, кто знает, что всё хорошо. Если б они знали, что им хорошо, то им было бы хорошо, но пока они не знают, что им хорошо, то им будет нехорошо. Вот вся моя мысль, вся, больше нет никакой! <...> Я всему молюсь. Видите паук ползет по стене, я смотрю и благодарен ему за то, что ползет» (10, 188–189). Интересно сравнить эту «проповедь» Кириллова с тем, как понимается главная заповедь Христа в церковном христианстве. Согласно этой заповеди, «всё будет хорошо» после смерти, Кириллов же учит преобращению самой земной жизни и только это рассматривает как главную цель человека и главный объект его веры. И здесь нельзя просто отмахнуться от его убеждений как от глупого идеализма, не считающегося с реальностью. Когда один человек вопреки всему считает, что «всё хорошо», это просто чудачество, но в требовании Кириллова все могут и должны обрести это убеждение, и если такое действительно произойдет, мир и человек, несомненно, станут иными.

В связи с этим весьма показательно, что в подготовительных материалах к роману (в набросках диалогов Шатова и Князя), Достоевский несколько раз воспроизводит мысль о том, что если бы «все были Христы» (11, 193; ср.: 11, 106; 11, 182), то мир стал бы совсем иным. «Вообразите, что все Христы, — ну возможны ли были бы теперешние шатания, недоумения, пауперизм? Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин. Если б люди не имели ни малейшего понятия о государстве и ни о каких науках, но были бы все как

Христы, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же?» (11, 192–193).

Несмотря на кажущуюся наивность таких воззрений Кириллова на жизнь, они не являются ни наивными, ни абсолютно новыми; в них можно узнать отражение того религиозного мироощущения, которое провозглашал в своем учении Фихте. Сравним, например, слова Кириллова с высказыванием Фихте: «Мы умалили бы достоинство религиозности, если бы еще вдались в особые напоминания и разъяснения того, что для религиозного воззрения в мире нет ничего уродливого и безобразного, но что все без исключений составляет с его точки зрения источник чистейшего блаженства. *Все, что существует, в том виде, как оно существует, и потому, что существует, рвется к вечной жизни и служит ее осуществлению и в системе общего развития должно было быть именно таким, каким было.* Желать, хотеть или любить что-либо иное значило бы не желать никакой жизни или же желать ее в низшей степени завершенности»⁹.

В завершение беседы Кириллова и Ставрогина звучит самое главное. «Кто научит, что все хороши, тот мир закончит», — говорит Кириллов. «Кто учил, того распяли», — возражает Ставрогин, но именно здесь его собеседник подчеркивает отличие своей веры от традиционной христианской веры: «Он придет, и имя ему человекобог. — Богочеловек? — Человекобог, в этом разница» (10, 189).

«Новый Христос», которого ожидает Кириллов и которым он пытается стать, это человек, способный в себе самом, в своем земном человеческом естестве выявить божественную силу, мистически преобразующую весь мир; в этом он отличается от *Богочеловека*, Христа, который есть Бог, *воплотившийся* в человеческую плоть. Устами Кириллова Достоевский выражает главную суть своей веры, в гораздо большей степени, чем традиционное христианство, соединяющей Бога и человека; в ней именно человек — в своей индивидуально-личной, неповторимой и ограниченной сущности — предстает как носитель божественного начала, как Абсолют, определяющий все, что уже существует в реальности, и обуславливающий возможность преобразования всего сущего.

В данном случае можно отметить проницательность Н. Бердяева, который наперекор традиции, понимающей под

⁹ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 251.

«человекобожеством» прямолинейный атеизм или, в лучшем случае, идеологию в духе Фейербаха и Штирнера, увидел в процитированном фрагменте важный элемент мировоззрения Достоевского. «Этим противопоставлением, — пишет Бердяев о противостоянии понятий Богочеловека и человекобога, — потом очень злоупотребляли в русской религиозно-философской мысли. Идея человекобога, явленная Кирилловым в ее чистой духовности, есть момент в гениальной диалектике Достоевского о человеке и его пути. Богочеловек и человекобог — полярности человеческой природы. Это — два пути — от Бога к человеку и от человека к Богу. <...> У Достоевского совсем не было желаний прочесть мораль о том, как плохо стремиться к человекобожеству. У него всегда дана имманентная диалектика. Кириллов — антропологический эксперимент в чистом горном воздухе»¹⁰.

Тот факт, что в образе Кириллова Достоевский выражает свои самые сокровенные религиозные убеждения, с полной очевидностью подтверждается сравнением всех деталей истории и высказываний Кириллова с теми записями писателя, которые анализировались выше; не менее показательны и то, что представления Кириллова и суть его веры *буквально* совпадают с представлениями о мире и человеке старца Зосимы, веру которого многие готовы признать полностью соответствующей вере Достоевского. Ведь Зосима точно так же учит, что «все хорошо» и «жизнь есть рай». Сначала об этом говорит его рано умерший брат: «...жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай» (14, 262). Зосима принимает это мироощущение от своего брата и буквально повторяет те же слова сразу после своего обращения и начала новой, святой жизни: «...посмотрите кругом на дары Божии: небо ясное, воздух чистый, травка нежная, птички, природа прекрасная и безгрешная, а мы, только мы одни безбожные и глупые и не понимаем, что жизнь есть рай, ибо стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он настанет во всей красоте своей, обнимемся мы и заплачем...» (14, 272). Отметим важную, на наш взгляд деталь: в этой фразе *безбожие* человека отождествляется с неспособностью «захотеть понять», что жизнь есть рай, т. е. вера в Бога в своей сущности сводится к тому, что демонстрирует Кириллов — к внутреннему преоб-

¹⁰ Бердяев Н. А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского. С. 169.

ражению человека, открывающему его неразрывное единство с миром и с другими людьми и выявляющему божественное основание бытия человека и мира. В этом смысле «захотеть понять» — это, конечно же, не обычное интеллектуальное понимание, а мистическое усилие, раскрывающее неведомые глубины личности; его в нашем мире могут осуществлять лишь единицы, призванные быть пророками и святыми, но потенциально этой способностью обладают все. И в словах Кириллова о своих «пяти секундах», и в проповедях Зосимы без труда угадывается тот самый «рай Христов», о котором Достоевский писал в 1864 г. в день смерти своей первой жены¹¹.

Наличие в замыслах писателя непосредственной связи между Кирилловым и Зосимой может быть подтверждено одним фрагментом из подготовительных материалов к «Бесам». Разрабатывая образ народного мудреца Голубова (которого можно считать прообразом Кириллова), Достоевский вкладывает в его уста такое рассуждение: «Рай в мире, он есть и теперь, и мир сотворен совершенно. Всё в мире есть наслаждение — если нормально и законно, не иначе как под этим условием. Бог сотворил и мир и закон и совершил еще чудо — указал нам закон Христом, на примере, в живье и в формуле. Стало быть, несчастья — единственно от ненормальности, от несоблюдения закона. <...> Уклонения ужасно могут быть разнообразны, но все зависят от недостатка самообладания. Имеющий 10 человек детей и без состояния считает себя несчастным, ибо не умеет совладать с похотливыми желаниями своими и унижается до того, что охает от некоторого лишения. <...> Я же говорю: да, он несчастен тогда, но опять-таки от всеобщего несамообладания и незнания

¹¹ Б. Тихомиров в одной из своих работ убедительно показывает, что проповеди Зосимы, воспроизводимые в романе «Братья Карамазовы» в записи Алеши Карамазова, никаким образом невозможно согласовать с православным учением, при этом он полагает, что позиция Достоевского не соответствует позиции героя и в тексте романа есть «*авторский корректив* к проповеди старца Зосимы» (Тихомиров Б. Н. Об одном особом случае цитации библейских текстов героями Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах № 23. СПб., 2007. С. 68). Однако, по нашему мнению, никаких убедительных аргументов в пользу последнего утверждения привести невозможно; наоборот, анализ всего комплекса *собственных* высказываний Достоевского о «рае Христове» и о бессмертии свидетельствует, что взгляды автора еще менее соответствуют догматическому учению, чем взгляды его героя.

закон. Поверьте, что если б все вознеслись до высоты самообладания, то не было бы ни несчастных браков, ни голодных детей; итак, закон дан, сказан и представлен в живых, если вы не послушали его, то и несчастье. А муравейником не спасетесь» (11, 121–122). Здесь явно присутствует сходство с рассуждением о рае на земле Зосимы, хотя есть и некоторая (почти ироническая в отношении героя) «сниженность» этих рассуждений, поскольку «закон Христа» трактуется как элементарное самообладание перед всеми потребностями и соблазнами.

Таким образом, можно уверенно говорить, что в уста Кириллова Достоевский вкладывает свои самые сокровенные мысли о сущности подлинной веры, подлинного бессмертия и подлинного воскресения как преображения земной жизни. При этом своего героя Достоевский сделал не просто «фанатиком» веры, но человеком, готовым для «доказательства» этой веры, для распространения ее между людьми повторить жертву Христа, принести в жертву всего себя.

Различия в «символе веры» Христа и Кириллова приводят к различию форм этой жертвы. Христос пассивен в своем самопожертвовании, он предает себя в руки своих мучителей, уповая на волю Господа, на «божественную силу», возвышающуюся над миром и человеком. Вера Кириллова требует от самого человека предельных усилий для того, чтобы в себе самом обнажить божественную силу, преобразующую мир. В своей жизни Кириллов достигает этого: божественная сила уже действует в нем и преображает его. Но одного этого мало для того, чтобы сделать явным для других новое откровение, чтобы открыть для них возможность веры. Как и для Христа, для Кириллова наиболее радикальным средством проверки истинности веры оказывается *смерть*. Однако смысл этой проверки различен. В истории Иисуса, как она представлена в церковной традиции, смерть рассматривается в качестве абсолютно го события: смерть — это решающий акт для реализации воскресения. Наоборот, центральным элементом веры Кириллова является отрицание существенности смерти. Хотя он называет свое самоубийство величайшим актом своеволия, но по сути, добровольное принятие смерти не является для него главным испытанием веры, такое испытание его вера проходит в каждое мгновение земной жизни и получает подтверждение в «пяти секундах» преображения земного бытия. Акт самоубийства необходим не для него самого, он необходим *для других людей* —

этим актом Кириллов намерен продемонстрировать другим свое «пренебрежение» смертью, показать ничтожность страха смерти и самой смерти — ничтожность в отношении подлинного значения и сущности жизни («Иначе кто же начнет и докажет? — говорит он. — Это я убью себя сам непременно, чтобы начать и доказать»).

На первый взгляд, самый уязвимый пункт в рассуждениях Кириллова — убеждение в том, что его самоубийство способно оказать воздействие на всех людей, на все человечество. На слова Верховенского — «ведь никто не узнает» — Кириллов отвечает словами Христа: «Ничего нет тайного, что бы не сделалось явным. Вот Он сказал» (10, 471). За этой уверенностью стоит уже упоминавшаяся выше важная идея, которая не столь очевидна в размышлениях Кириллова, но которая составляет важный элемент мировоззрения Достоевского. Речь идет об идее мистического единства всех людей, незаметного в нашей повседневной жизни, но оказывающего решающее воздействие на каждый поступок и каждую мысль человека, вне зависимости от того, осознает он это единство или нет. Эта взаимосвязь ведет к тому, что незаметные поступки и даже мысли отдельного человека могут оказывать неожиданно большое влияние на всех, если они, действительно, важны для всех, для человеческого единства и для движения человечества к совершенству.

Достоевский прямо выражает эту чрезвычайно важную для него и для его героев мысль в том принципиальном фрагменте «Дневника писателя» за 1876 г., где он говорит об идее бессмертия как о «живой жизни» человека. Любопытно, что здесь одновременно присутствует мысль (весьма необычная для позднего Достоевского) о принципиальном различии *высших личностей, гениев*, и «жрущей» массы, а также о том, что именно высшие личности «царят» на земле, хотя и совершенно не в том смысле, как земные властители, — не через внешнюю физическую силу, а через незаметную силу высших идей, т. е. именно так, как утверждает Кириллов. «О, жрать, да спать, да гадить, да сидеть на мягком — еще слишком долго будет привлекать человека к земле, но не в высших типах его. Между тем высшие типы ведь царят на земле и всегда царили, и кончалось всегда тем, что за ними шли, когда восполнялся срок, миллионы людей. Что такое высшее слово и высшая мысль? Это слово, эту мысль (без которых не может жить человечество) весьма часто произносят в первый раз люди бедные, незаметные, не имеющие никакого

значения и даже весьма часто гонимые, умирающие в гонении и в неизвестности. Но мысль, но произнесенное ими слово не умирают и никогда не исчезают бесследно, никогда не могут исчезнуть, лишь бы только раз были произнесены, — и это даже поразительно в человечестве. В следующем же поколении или через два-три десятка лет мысль гения уже охватывает всё и всех, увлекает всё и всех, — и выходит, что торжествуют не миллионы людей и не материальные силы, по-видимому столь страшные и незыблемые, не деньги, не меч, не могущество, а незаметная вначале мысль, и часто какого-нибудь, по-видимому, ничтожнейшего из людей» (24, 47). Если не знать, откуда взята эта цитата, вполне можно подумать, что это говорит Кириллов — в данном случае слова автора и его героя сливаются до неразличимости. Учитывая эти слова, нетрудно понять, что убеждение Кириллова в том, что его самоубийство способно оказать влияние на все человечество, возможно, разделял и сам Достоевский.

Сцена самоубийства Кириллова — одна из самых выразительных и многозначных в творчестве Достоевского. Акт величайшего самопожертвования, целью которого является преобразование человечества, распространения среди людей подлинной веры, Кириллов вынужден совершать тайно, глубокой ночью, в присутствии и по наущению негодяя Верховенского, почти явно насмехающегося над ним и вынуждающего его принять на себя ужасное злодеяние — убийство Шатова. Однако все эти отвратительные детали не принижают Кириллова и не лишают смысла его жертву, они лишней раз подсказывают парадоксальную, но вполне обоснованную аналогию — аналогию с жертвой Христа, также совершаемую в условиях (среди казнимых за убийства разбойников, под смех и улюлюканье толпы), которые могли бы унижить Иисуса и сделать ничтожными все его упования, если бы не одно обстоятельство — неподдельная искренность его веры. Достоевский сознательно помещает своего героя в ситуацию, где его жертва оказывается возможной и осмысленной, только если в ее основе лежит *подлинная* вера.

При этом искренность веры все равно не означает ее абсолютности; самое искреннее дерзание веры своей обратной стороной имеет глубоко прочувствованное *сомнение*, за которым должно следовать новое, еще более радикальное дерзание веры. Это сомнение не было чуждо даже Иисусу на Голгофе; понятно, что оно присутствует и в вере Кириллова. Свидетельство

тому — *страшные крики* Кириллова: «Сейчас, сейчас, сейчас, сейчас...» (10, 476), — раз десять, как отмечает хроникер, — которые выражают то же самое душевное состояние и ту же самую диалектику веры–сомнения, что и слова Иисуса на кресте: «Боже Мой, Боже Мой! для чего ты Меня оставил?»

Этой теме посвящен любопытный диалог в подготовительных материалах к роману «Идиот»:

«— Но что казнь на кресте рассудок расстраивает. А он и рассудок победил.

— Что ж, это чудо?

— Конечно чудо, а впрочем...

— Что?

— Был, впрочем, ужасный крик.

— Какой?

— Элой! Элой!

— Так это затмение.

— Не знаю — но это ужасный крик» (9, 184)¹².

«Ужасный крик» сказано здесь дважды о словах Иисуса (причем такого выражения нет в Евангелиях), и это подчеркивает чисто человеческий характер страданий и *сомнений* Иисуса. Совпадение определений, которые писатель применяет к последним словам Иисуса и к последним словам Кириллова («страшные крики» и «ужасный крик»), является еще одним штрихом, доказывающим, что образ Кириллова нужен был Достоевскому для того, чтобы переосмыслить евангельскую историю и выразить через него, в соответствии со своим пониманием христианства, идею «нового Христа».

К сожалению, в исследовательской литературе со времен Достоевского до наших дней господствует убеждение, что образ Кириллова имеет только один смысл — якобы, в нем писатель хотел показать пагубность атеизма и безверия, разрушающих личность и ведущих к неминуемой гибели. Однако всем, кто придерживается такой точки зрения, следовало бы внимательно прочитать последние страницы подготовительных рукописей к роману и ответить на весьма затруднительный для них вопрос: почему, завершая (в октябре 1872 г.) работу над этим произведением и решив написать к нему сначала предисловие,

¹² Детальный анализ связанных с этим наброском мотивов см. в статье: Тихомиров Б. Н. О «христологии» Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 11. СПб., 1994. С. 112–121.

а потом послесловие, Достоевский думает *только о Кириллове* и все содержание этих принципиальных для понимания романа фрагментов сводит к его истории? В наброске предисловия мы читаем: «В Кириллове народная идея — сейчас же жертвовать собою для правды. <...> Жертвовать собою и всем для правды — вот национальная черта поколения. Благослови его Бог и пошли ему понимание правды. Ибо весь вопрос в том и состоит, что считать за правду. Для того и написан роман» (11, 303). И на самой последней странице рукописных заметок в наброске послесловия: «О том, кто здоров и кто сумасшедший. Ответ критикам. / Предрешить заранее. Таков Кириллов, русский идеалист» (11, 308).

Тем же, кто уже знает ответы на все возможные вопросы, поскольку хочет не столько понять Достоевского, сколько навязать ему собственные наивные верования, следует задуматься — не им ли писатель предполагал разъяснять, «кто здоров и кто сумасшедший».

5

Важный аргумент в пользу приведенной интерпретации образа Кириллова дает рассказ «Сон смешного человека», помещенным в «Дневнике писателя» за 1877 г. Близость некоторых идейных мотивов этого рассказа к соответствующим мотивам истории Кириллова делают достаточно обоснованным предположение, что Достоевский сознательно вернулся к этой истории, чтобы прояснить для себя самого и для читателей некоторые принципиальные моменты проблемы бессмертия.

Несомненно, самый загадочный пункт в вере Кириллова, — это форма преображенного мира, который должен возникнуть в результате «окончательного» воскресения, т. е. после того, как человек «переменится физически» или попадет в иной, более совершенный мир после смерти. Описание Кирилловым преображенного состояния своей собственной жизни («пять секунд») не дает четкого представления об этом. Хотя обращение к дневниковой записи Достоевского от 16 апреля 1864 г. позволяет немного более ясно понять смысл представления об идеале. Но только в рассказе «Сон смешного человека» это представление получает развернутое изложение. Тот рай Христов, о котором мечтает писатель, оказывается состоянием *всеединства* — со-

стоянием единства людей, отсутствия обособленности их личностных миров друг от друга, и единства человека с окружающим миром, с природой.

Герой рассказа, попав на некую планету, как две капли воды похожую на Землю, обнаруживает там общество, воплотившее указанный идеал. «Дети солнца, дети своего солнца, — о, как они были прекрасны! — описывает он людей идеального общества. — Никогда я не видывал на нашей земле такой красоты в человеке. <...> Лица их сияли разумом и каким-то восполнившимся уже до спокойствия сознанием, но лица эти были веселы; в словах и голосах этих людей звучала детская радость. <...> Они указывали мне на звезды и говорили о них со мной о чем-то, чего я не мог понять, но я убежден, что они как бы чем-то соприкасались с небесными звездами, не мыслю только, а каким-то живым путем. <...> Они радовались являвшимся у них детям как новым участникам в их блаженстве. Между ними не было ссор и не было ревности, и они не понимали даже, что это значит. Их дети были детьми всех, потому что все составляли одну семью. У них почти совсем не было болезней, хотя и была смерть; но старики их умирали тихо, как бы засыпая, окруженные прощавшимися с ними людьми, благословляя их, улыбаясь им и сами напутствуемые их светлыми улыбками. <...> Подумать можно было, что они соприкасались еще с умершими своими даже и после их смерти и что земное единение между ними не прерывалось смертью. Они почти не понимали меня, когда я спрашивал их про вечную жизнь, но, видимо, были в ней до того убеждены безотчетно, что это не составляло для них вопроса. У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и непрерывное единение с Целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной» (25, 112–114).

Здесь обращают на себя внимание несколько деталей. Прежде всего идеальное состояние не является «сверхземным», «божественным», в смысле традиционного христианства, поскольку оно по-прежнему, как и наша земная жизнь, *предполагает наличие смерти*. Однако в отличие от нашей жизни, для которой смерть выступает абсолютным пределом, ужасающим концом бытия, в жизни людей идеального мира смерть теряет свое независимое и «господствующее» положение, стано-

вится подчиненным элементом самой жизни, ясно осознается как форма перехода к еще большему совершенству. Нетрудно видеть, что обитатели этого идеального мира и есть те «человекобоги», про которых говорит Кириллов, которые преодолели страх смерти, возвысились над противостоянием жизни и смерти и, значит, стали воистину бессмертными. Отметим также, что, по свидетельству рассказчика, у людей этого общества «не было храмов», т. е. они, как это провозглашал Кириллов, не нуждались в «выдумывании» Бога; находясь в «живом и непрерывном единении с Целым вселенной», они в себе самих несли ту божественную силу, которая обеспечивает единство и гармонию вселенной. Понятно, что, полностью слившись с этой божественной силой, полностью выявив ее в себе и став ею, люди не нуждались больше в вере, поскольку вера есть *упование, надежда* на преображение земного бытия и бессмертие, а они уже обладали преображенным бытием и бессмертием. Можно сказать, что их вера стала, наконец, *абсолютной*, но это и означает, что она исчезла как вера и превратилась в *знание* — в окончательное обладание истиной.

Все детали описания идеального мира в рассказе неоспоримо свидетельствуют о том, что здесь Достоевский подразумевает как раз тот идеал, который «проповедовал» Кириллов. Но это не единственный и, может быть, даже не самый главный момент, в котором можно провести параллели между рассказом «Сон смешного человека» и историей Кириллова¹³. Для понимания важных деталей идеи бессмертия следует обратить внимание на историю самоубийства героя, которое и вызывает его фантастическое путешествие.

В начале рассказа смешной человек предстает в духовном состоянии, которое практически ничем не отличается от состояния «логического самоубийцы»; он приходит к заключению, «что на свете везде *все равно*» (25, 105) (т. е., что жизнь не имеет смысла), и, повторяя путь «логического самоубийцы», решает покончить с собой. В изображении героя своего рассказа Достоевский оказывается более проницательным психологом, чем в несколько абстрактном рассуждении о «логическом само-

¹³ Можно найти множество деталей, показывающих, что героя своего рассказа Достоевский представлял как своего рода продолжение образа Кириллова; так после своего путешествия, открывшего ему истину, смешной человек стал для окружающих «сумасшедшим» и подобно косноязычному Кириллову «потерял слова», «все главные слова, самые нужные» (25, 118).

убийце». Это проявляется, в частности, в том, что самоубийство для смешного человека оказывается *невозможным* в состоянии «все равно», поскольку в нем отсутствует волевой импульс, необходимый хотя бы для того, чтобы преодолеть инстинкт самосохранения. Самоубийство возможно только в те моменты, когда на фоне этого «все равно» появится некоторый элемент смысла, «когда будет не так все равно» (25, 106).

Возникает странный парадокс — придя к выводу о бессмысленности жизни и, как результат, к решению о самоубийстве, герой ждет состояния, когда жизнь обретет хотя бы какой-то условный смысл. Сам акт самоубийства для него — это акт отрицания, но отрицать можно только нечто *значимое*, хотя бы *отрицательно* значимое, и поэтому осмысленное (в этом же состоит смысл «приговора», который выносит природе «логический самоубийца»). Понятно, что такое самоубийство принципиально отличается от самоубийства Кириллова, которое обосновывается как раз прямо противоположным образом: Кириллов кончает с собой для того, чтобы доказать другим (сам он уже *знает* это) наличие в жизни *абсолютного* смысла.

Тем не менее, несмотря на противоположность исходной психологической интенции, «результат самоубийства смешного человека оказывается в полном соответствии с той целью, которую ставил себе Кириллов, когда приносил себя в жертву. Фантастичность сюжета рассказа позволяет Достоевскому как бы продолжить в нем изложение истории Кириллова *после его самоубийства*. Интересно отметить, что Достоевский сознательно допускает принципиальную неоднозначность толкования: с одной стороны, все путешествие героя происходит во сне и является следствием его «символического», произошедшего во сне же самоубийства, но, с другой стороны, герой намекает, что самоубийство и все последующие события, возможно, были реальными. Скорее всего, эта двусмысленность необходима писателю для того, чтобы подчеркнуть серьезность затрагиваемых в рассказе проблем.

Радикальное различие характера тех миров, которые ждут нас после смерти, наглядно демонстрируется в рассказе: сразу же после самоубийства герой обретает бессмертие в духе свидригайловской вечности. Его посмертное существование начинается как «существование» мертвеца в гробу, заставляющее помимо прочего вспомнить посмертную судьбу Христа и разбойника в изложении ее Кирилловым («пошли и не нашли ни

рая ни воскресения») и бурную жизнь кладбищенских персонажей «Бобка». Вот как описывает это герой рассказа: «Я лежал и, странно, — ничего не ждал, без спору принимая, что мертвому ждать нечего. Но было сыро. Не знаю, сколько прошло времени, — час или несколько дней, или много дней. Но вот вдруг на левый закрытый глаз мой упала просочившаяся через крышу гроба капля воды, за ней через минуту другая, затем через минуту третья, и так далее, и так далее, всё через минуту» (25, 108).

Предельно выразителен тот факт, что прервать это абсурдное существование, перейти в другой мир, герою удастся только с помощью *собственных усилий* по преобразению этого существования — только после того, как он стал «негодовать» по поводу своего положения. Герой «воззвал» всем существом своим «к властителю всего, что совершалось» с ним: «Кто бы ты ни был, но если ты есть и если существует что-нибудь разумнее того, что теперь совершается, то дозвожь ему быть и здесь. Если же ты мстишь мне за неразумное самоубийство мое — безобразием и нелепостью дальнейшего бытия, то знай, что никогда и никакому мучению, какое бы ни постигло меня, не сравниться с тем презрением, которое я буду молча ощущать, хотя бы в продолжение миллионов лет мученичества!..» (Там же).

И, как ни странно, негодование героя, раскрепостившийся импульс его воли заставили неведомые силы бытия изменить его положение; он бы «взят» каким-то «темным и неизвестным» существом и вместе с ним понесся в звездном пространстве. Закончилось это космическое путешествие тем, что герой попал на планету, как две капли воды похожую на нашу Землю; на этой космической Земле он оказался в мире людей, достигших гармонии и совершенства. Узнав этот мир, смешной человек обрел *окончательное* свидетельство возможности бессмертия и воскресения, *окончательное* доказательство той веры, о которой говорил Кириллов и ради которой он принес свою жертву. Именно поэтому, вернувшись в наш земной мир, герой рассказа стал носителем нового откровения — откровения о возможном преобразении человечества и всего мира, т. е. стал *новым Христом* в том самом смысле, который подразумевал Кириллов.

«Я иду проповедовать, я хочу проповедовать, — что? Истину, ибо я видел ее, видел своими глазами, видел всю ее славу!» — так объясняет герой свое обретенное пророческое предназначение. И при этом его не смущает, что люди смеются над ним,

найденная им истина дает ему абсолютную уверенность в необходимости исполнить свой долг: «...я видел истину, я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле. Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей. А ведь они все только над этой верой-то моей и смеются. Но как мне не веровать: я видел истину, — не то что изобрел умом, а видел, видел, и *живой образ* ее наполнил душу мою навеки. Я видел ее в такой восполненной целостности, что не могу поверить, чтоб ее не могло быть у людей. Итак, как же я собьюсь? Уклонюсь, конечно, даже несколько раз, и буду говорить даже, может быть, чужими словами, но ненадолго: живой образ того, что я видел, будет всегда со мной и всегда меня поправит и направит. О, я бодр, я свеж, я иду, иду, и хотя бы на тысячу лет» (25, 118). В последних словах героя явно содержится намек на то, что его пророчество прямо связано с идеей бессмертия. Кроме того, здесь еще раз выразительно подчеркнуто, что высшая религиозная истина касается совершенства человека *на земле* (т. е. в бесконечной последовательности «земных» миров).

Только один момент в рассказе смешного человека о своем путешествии на первый взгляд никак не согласуется с верой Кириллова. «Научив» людей идеального общества индивидуализму и эгоизму, смешной человек «развратил» это общество, в результате чего жизнь в нем превратилась в точную копию нашей земной жизни. Но если идеальный мир до такой степени лишен «иммунитета» от бациллы индивидуализма, то трудно поверить в его подлинное и окончательное превосходство над земным миром.

Вряд ли здесь нужно видеть отказ Достоевского от того идеала, который он прямо провозгласил в своей дневниковой записи (уничтожить свое я, отдать его целиком всем и каждому), просто теперь он гораздо глубже осознает трагическую диалектику двух главных сил личности, определяющих развитие не только человека и человечества, но и всего мира, — *любви и свободы*. Несовершенство нашего мира, конечно же, в неполноте любви, в полном превосходстве индивидуальной свободы над силой любви, над мистическим единством людей; поэтому главное дело человека в процессе преобразования жизни — это усилия любви, чему учил Христос. Но несовершенен и тот «идеальный» мир, в котором побывал смешной человек; его несовершенство — в недостаточном развитии индивидуальной сво-

боды и самостоятельности личностей, которая здесь оказалась полностью подавленной силой любви.

В этом моменте можно увидеть важное уточнение идеи бессмертия, характерной для Достоевского, а именно уточнение вопроса о соотношении миров, сосуществующих в вечности: представление об этих мирах не должно предполагать наличие какой-то их иерархии в смысле нарастания степени их совершенства. Если бы такая иерархия существовала, в нашей вере главным вновь стало бы упование на посмертное существование в более совершенном мире, а не постоянные усилия по преобразению земной реальности. В этом случае смешной человек, вернувшись на Землю, мог бы только повторять проповеди исторического («первого») Христа о воскресении как грядущем, *посмертном* совершенстве. В рассказе же он становится после своего возвращения *новым* Христом, поскольку проповедует преобразование самой земной жизни. Тот факт, что где-то существует (или существовал до своего «развращения») в каком-то отношении более совершенный мир, не должно «отвлекать» людей от усилий по преобразению собственного бытия, этот мир не должен превращаться в желанный идеал, заслоняющий всю реальную жизнь. Его существование (настоящее или прошлое), весть о котором принес смешной человек, необходимо только как наглядное и окончательное свидетельство в пользу возможности преобразования к тому же самому совершенному состоянию *нашего мира*. Раз идеальный мир под влиянием смешного человека изменился к состоянию, ничем не отличающемуся от реальности нашего мира, то напрашивается вывод, что возможно и обратное — преобразование нашего мира к тому идеальному состоянию, в котором исходно пребывал «развращенный» мир.

Нужно признать, что в период написания рассказа Достоевский существенно переосмыслил свое представление о «рае Христовом», в котором он писал в дневниковой записи от 16 апреля 1864 г. Там он безусловно верил в то, что идеальное состояние будет безусловно реализовано в земной истории, и только его реализация приведет к окончательному и полному бессмертию всех людей. Теперь же он мыслит идеал, *окончательное* совершенство, *недостижимым*. Именно поэтому, на наш взгляд, он нарочито указывает на два признака бытия совершенного общества, которые не позволяют считать его воплощенным «раем Христовы» — это смерть и наличие у людей

этого общества детей. Как мы помним, одним из главных признаков осуществленного «рая Христова» в записи 1864 г. было исчезновение необходимости брака и рождения детей (живут, «не посягая и не женясь»). Об этом же, как о признаке достижения окончательного идеала, говорил и Кириллов.

Теперь Достоевский представляет бессмертие именно как бесконечное стремление к идеалу, которое никогда не может быть достигнуто именно потому, что его достижение привело бы, как это ни парадоксально, к «прекращению» бессмертия человека, поскольку в идеальном состоянии не станет самого человека. Если раньше Достоевский, констатируя переходной характер человека на земле, полагал, что человек должен с неизбежностью перейти в новое, абсолютное и уже сверхчеловеческое существо, то теперь он отказывается от этой идеи в пользу *абсолютности самого земного человека*, который может трансформироваться в своей сущности, становиться все более совершенным, но никогда не может полностью изменить свою сущность до такой степени, чтобы перестать быть человеком.

Здесь стоит вспомнить, что рассказ «Сон смешного человека» писался в тот период, когда Достоевский познакомился с молодым философом, Владимиром Соловьевым, и был на некоторое время увлечен его философскими идеями¹⁴, особенно его представлением о движении человечества и всего мироздания к состоянию абсолютного совершенства — к состоянию *Всеединства*. С одной стороны, Достоевский почувствовал здесь близость к своим собственным представлениям о пути человека к совершенству, но, с другой стороны, его, видимо, насторожили некоторые антиперсоналистские мотивы в концепции всеединства¹⁵. Отсюда происходит парадоксальная диалектика этого рассказа: представшее воочию совершенство одновременно и притягивает и отталкивает героя.

Еще раз обратим внимание на характерные штрихи в описании Достоевским идеального общества. Люди этого общества обладают неведомым нам интуитивным знанием друг друга, поэтому они не могут принести зло другому, их

¹⁴ Подробнее об этом см. в статье: Викторovich В. А. Достоевский и Вл. Соловьев // Достоевский и мировая культура. Альманах № 1. СПб., 1993. Ч. II. С. 5–31.

¹⁵ Нужно отметить, что концепция всеединства была популярна в русской философии и до Соловьева. Ее заимствовал из немецкой философии (в первую очередь у Шеллинга) уже П. Чаадаев.

отношения идеальны и гармоничны. Но этого мало: они обладают некоторым интуитивным знанием природы, проникновением в ее суть и единством с ней, причем это «знание» и «единство» резко отличаются от нашего земного познания природы и овладения ее силами. Эта черта совершенной Земли из рассказа Достоевского безусловно соответствует представлениям Соловьева о пути человечества к состоянию всеединства: после достижения состояния единства внутри человеческого общества должно быть достигнуто еще более полное единство всех элементов бытия через преодоление разделения человека (человечества) и окружающего его мира, а также и разделение элементов этого мира. Видимо, именно это имеет в виду Достоевский, утверждая устами своего героя, что люди идеального общества развивались в сторону все более полного единения «с Целым вселенной» (прямое указание на понятие «всеединство»).

Но вновь нужно подчеркнуть, что существенное отклонение в образе идеального общества, созданного Достоевским, от соловьевского представления о всеединстве как цели человеческой истории заключается в том, что Достоевский признает людей своего идеального общества *смертными*. По всей логике соловьевской концепции смерть — это главный признак несовершенства земного человека, поэтому достижение состояния идеала безусловно должно сопровождаться преодолением смерти. Эта тема звучит во всех ключевых работах Соловьева вплоть до поздних «Трех разговоров». Не случайно Соловьев очень высоко оценивал концепцию Н. Федорова, в которой идея преодоления смерти была проведена в самой радикальной форме. Ведь убеждение Федорова, что человечество рано или поздно добьется «воскрешения отцов», связано именно с идеей *абсолютного* упразднения смерти: если бы человечество достигло бессмертия только в своих нынешних поколениях, смерть продолжала бы быть непреодоленной, поскольку в ее власти оставалась бы огромная часть людей, умерших ранее. Нетрудно понять, что в данном вопросе, при его принципиальной постановке, не может быть середины: либо смерть должна быть преодолена *окончательно и абсолютно*, и тогда все должны воскреснуть и стать бессмертными; либо даже идеальное состояние человечества *не может быть лишено смерти*, смерть должна остаться вечной спутницей человека. Соловьев выбирает первый вариант решения проблемы, Достоевский — второй.

Впрочем, смерть в мире идеальных людей рассказа Достоевского выступает совсем в ином обличье, чем в нашем мире. Самое главное, что оказывается преодоленным, — это *страх* смерти, о котором выразительно говорил Кириллов. Именно страх смерти, а не сама смерть является главным признаком несовершенства нашего бытия. Страх смерти парализует человека и потому не позволяет ему осознать и реализовать все свое совершенство, всю свою бесконечность, не дает по-настоящему стать собой. Преодолев страх смерти, человек сумеет раскрыть полноту своего бытия, и тогда для него откроется, что смерть не так страшна, как ему казалось, — это не абсолютное прерывание его жизни, а условный предел, *относительная граница* между сферами, или срезами, бытия.

Для Достоевского, как уже говорилось, смерть — это переход в новый мир, где человека ждут новые важные свершения и задачи; наличие и неустранимость смерти — это не признак нашего радикального несовершенства, а свидетельство *открытости, бесконечной динамичности и незавершенности* человеческой жизни (*вечной жизни*). Мы не можем знать, что будет после смерти, и нет никакой силы или начала, которые знали бы это и возвышались бы над всеми бесконечными мирами, в которых суждено быть человеку в своем вечном движении к совершенству.

Исходя из этой идеи, можно понять, почему Достоевский не принял в конце концов соловьевской концепции всеединства и связанного с ней понимания бессмертия человека. На первый взгляд, точка зрения Соловьева является более «возвышенной», чем точка зрения Достоевского, поскольку в концепции всеединства человек в конце концов достигает абсолютного состояния — соединяясь со всем существующим, человек возвышается над временным и преходящим и переносится в вечность. Однако вспомним, против чего сам Соловьев возражал в традиционном христианстве. В одной из ключевых своих работ, в речи «Об упадке средневекового миросозерцания» он упрекал историческое, церковное христианство в «ложном спиритуализме»¹⁶, в том, что здесь главное обетование любой религии, бессмертие, понималось как чисто духовное, ликвидирующее земную, духовно-материальную ипостась личности и, значит, ликви-

¹⁶ Соловьев В. С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В. С. Собр. соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С 348.

дирующее ее *полноту*. Так ли уж притягательна перспектива, в которой человек утратит важнейшую часть своего бытия? В противоположность этому Соловьев настаивает, что бессмертие надо понимать как преобразование целостного материально-духовного существа человека (и мира) к идеальному совершенству. Не упразднение земной природы человека ради небесной природы (как в традиционном христианстве), а преобразование самой земной природы — вот суть рассуждений Соловьева.

Но задумаемся, ведет ли то видоизменение идеи бессмертия, которое осуществляет Соловьев, к той цели, ради которой оно задумано, — к сохранению всей полноты земной человеческой личности в ее грядущем бессмертии? Ответ должен быть отрицательным, по крайней мере именно так полагает Достоевский. Соловьевский идеал не приемлет в себе ничего злого, отрицательного, конечного. Поэтому в своем совершенстве личность должна утратить эти определения и связанные с ними черты. Но эти черты существенны для каждой личности, лишившись их, каждый из нас потеряет существенную часть себя. Главное из таких отрицательных качеств, конституирующих личность, является смертность, поэтому, как ни покажется это странным, Достоевский не может принять бессмертие *без смерти*.

Что же станет с идеей всеединства как достигнутого совершенства в этих условиях? Можно ли ее сохранить, если признать фундаментальность смерти в человеческом бытии? Достоевский пронизательно выявляет все возникающие здесь парадоксы; позже они не раз будут воспроизводиться в русской философии мыслителями, разделяющими основные принципы концепции всеединства. Казалось бы, сам Достоевский изображает возможность сохранить перспективу всеединства даже при условии сохранения смерти в жизни человека. Достаточно предположить, что смерть потеряет свое «жало» — исчезнет ужас смерти, парализующий человека. Люди идеального общества из рассказа «Сон смешного человека» знают, что они после смерти обретут новую форму бытия, более совершенную, чем их нынешнее бытие; последовательно двигаясь от одной такой формы к другой, от одной «жизни» к другой, они рано или поздно достигнут состояния абсолютного совершенства, т. е. абсолютного всеединства.

Однако такой путь равного обоснования и перспективы всеединства, и ценности отдельной земной личности оказывается иллюзорным, здесь по-прежнему сохраняется абсолют-

ный приоритет первой стороны этой оппозиции. Нам никуда не деться от вывода, который последовательно делает Соловьев в своей концепции: достигнутое совершенство (всеединство) должно «упразднить», сделать несущественными все предшествующие ему состояния. Все «жизни» личности, разделяемые условной границей смерти, все формы ее бытия — в том числе нынешняя, земная жизнь человека — должны потерять существенный смысл на фоне достигнутого абсолютного совершенства. Такое абсолютное совершенство упраздняет *само время* (можно вспомнить, что именно это утверждал Кириллов по отношению к состоянию, когда «весь человек счастья достигнет»). Но это означает, что теряют силу аргументы, обосновывающие значимость земной жизни как важного этапа в движении к Абсолюту — чему Соловьев уделял много внимания в своих сочинениях (например, когда он утверждает, что возвращение падшего мира к состоянию всеединства — это дело *самого человека* в единстве с Богом¹⁷). Иллюзорность такого обоснования, по сути, признает и сам Соловьев, временами склоняясь к определенному фатализму в вопросе о достижимости идеала и одновременно демонстрируя явное «высокомерие» по отношению к несовершенной земной действительности (именно этот аспект соловьевской системы идей уловили и развили русские символисты).

К счастью, в философии Соловьева обнаруживается и противоположная тенденция, очень часто он признает всеединство *только идеалом*, причем таким идеалом, который *никогда не может стать реальностью*. Последнее является принципиальным; в противном случае — если мы признаем, что идеал *когда-нибудь* будет реализован — мы будем вынуждены с неизбежностью повторить уже проведенные рассуждения: идеал всеединства, являясь Абсолютом, в предположении его реализации «когда-нибудь» через это мгновение «когда-нибудь» заполняет собой всю реальность, всю вечность и тем самым упраздняет время, упраздняет свой собственный путь к своей

¹⁷ «Человек дорог Богу не как страдательное орудие Его воли — таких орудий довольно и в мире физическом, — а как добровольный союзник и соучастник Его всемирного дела. Это соучастие человеческое непременно входит в самую цель Божьего действия в мире, ибо если бы эта цель мыслима была без деятельности человека, то она была бы уже от века достигнута <...>» (Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Собр. соч. В 2 т. Т. 1. С. 258-259).

абсолютности. В результате, Соловьев постоянно колеблется между указанными двумя вариантами понимания всеединства, причем второй (всеединство как нереализуемый идеал) остается все-таки некоторым не вполне проясненным фоном для основных его идей, в которых всеединство выступает явным и онтологически реальным Абсолютом¹⁸. Именно поэтому «оправдание личности» выглядит у Соловьева гораздо менее убедительным, чем «оправдание добра» или иных всеобщих и вечных, сверхчеловеческих ценностей. А вот у Достоевского именно первое — «оправдание» отдельной эмпирической личности — является абсолютно приоритетной задачей. И именно в этом моменте между ним и Соловьевым обнаруживается существенное различие, которое необходимо очень ясно осознавать.

Вернемся к рассказу «Сон смешного человека». Рассказав о том, как он развратил идеальное общество, герой утверждает, что в своем «развращенном» и несовершенном состоянии эти люди и это общество оказались даже более достойными любви, чем в состоянии идеала. «Я ходил между ними, ломая руки, и плакал над ними, но любил их, может быть, еще больше, чем прежде, когда на лицах их еще не было страдания и когда они были невинны и столь прекрасны. Я полюбил их оскверненную ими землю еще больше, чем когда она была раем, за то лишь, что на ней явилось горе» (25, 117).

Притом и сами потерявшие невинность люди, сравнивая свое новое состояние со старым, не желали возвращаться в состояние идеала, подтверждая тем самым, что в состоянии несовершенства они стали в чем-то *богаче*, чем прежде: «...если б только могло так случиться, чтоб они возвратились в то невинное и счастливое состояние, которое они утратили, и если б кто вдруг им показал его вновь и спросил их: хотят ли они возвратиться к нему? — то они наверно бы отказались» (25, 116). При этом они оправдывались такими словами: «Пусть мы лживы, злы и несправедливы, мы *знаем* это и плачем об этом, и мучим себя за это сами, и истязаем себя и наказываем больше, чем даже, может быть, тот милосердный Судья, который будет судить нас и имени которого мы не знаем. Но у нас есть наука, и через нее мы отыщем вновь истину, но примем

¹⁸ Подробнее см. в книге: Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Т. 1. С. 188–244.

ее уже сознательно. Знание выше чувства, сознание жизни — выше жизни. Наука даст нам премудрость, премудрость откроет законы, а знание законов счастья — выше счастья» (Там же). В этих словах явно содержится намек на историю грехопадения Адама и Евы, которая ведь была связана именно с желанием *знать*, а не просто *быть*; люди идеального общества, имея возможность (в отличие от нас) сравнить свое прежнее состояние с новым, признают, что «грехопадение» — это акт, который *обогащает* человеческое бытие, делает его по-настоящему полным, хотя он и связан с внедрением в наше бытие зла и страдания. Можно увидеть здесь отдаленные параллели с интерпретацией мифа о грехопадении в философии Фихте и с тем, как эту же интерпретацию воспроизвел в своей статье 1836 г. Белинский (см. разделы 2 и 3 главы 1).

Впрочем в самом конце рассказа герой в противоречии со всем сказанным заявляет, что стремление знать, а не быть — это то, с чем прежде всего нужно бороться земному человечеству, и решительно провозглашает, что увиденное им состояние идеала необходимо считать целью человеческих устремлений. Нужно признать, что Достоевский дает предельно парадоксальные ответы на все важнейшие вопросы, которые он ставит перед собой и перед своими героями; его рассуждения пронизаны странными противоречиями и в этом смысле далеки от рациональности и однозначности утверждений профессиональных философов. Но в этих противоречивых рассуждениях тем не менее содержится гораздо более глубокая истина, чем в длинных трактатах профессиональных философов. Соглашаясь с красотой и совершенством соловьевского идеала всеединства, Достоевский одновременно и призывает нас всех стремиться к нему, и категорически отрицает возможность его воплощения в нашей жизни. Идеал всегда останется *только* идеалом, несмотря на наше желание сделать его реальным и успокоиться в нем. Ибо именно *беспокойство, горение*, порожденные устремлением к идеалу, обладают подлинной и высшей ценностью, делающей нашу жизнь лучше, совершеннее. Желание же «успокоиться» в достигнутом идеале равноценно желанию уничтожить себя самого, равноценно отказу от полагания человека абсолютным центром мироздания.

«Оправдание человека» по Достоевскому — это признание за ним абсолютной ответственности за будущее мира и судьбу каждого другого человека, однако никакой однозначной и бла-

гой перспективы этого будущего Достоевский не предполагает. В последних строках рассказа «Сон смешного человека» герой так определяет «мораль» всего произошедшего с ним, и мы не сомневаемся, что эти слова точно выражают мнение самого писателя: «...пусть, пусть это никогда не сбудется и не бывать раю (ведь уже это-то я понимаю!), — ну, а я все-таки буду проповедовать. А между тем так это просто: в один бы день, *в один бы час* — все бы сразу устроилось! Главное — люби других как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться» (25, 118–119). Главное — «люби других как себя», и это касается нашей земной жизни, а не идеала, жизни во времени, а не в вечности. Усилие любви, в котором снимается эгоизм и одно человеческое «я» растворяется в другом, жертвуется другому, — вот то конкретное воплощение идеала, которое возвышает и преобразует отдельную личность, а не «снимает» ее в безличном единстве Абсолюта.

Придет ли *окончательное* воскресение, будет ли воплощен тот «рай Христов», который в качестве идеала несет в себе каждый человек, — это неизвестно; вера потому и является верой, а не знанием, что не дает никакой абсолютной гарантии тем упованиям, которые находит в ней человек. Но само наличие в нас этого идеала, сама непоколебимая решимость хотя бы в малой степени осуществить его в своей жизни уже означает, что только в нас самих действует та божественная сила, которая способна вступить в борьбу с «темной силой» косного бытия и, преодолев ее, вести мир к гармонии и совершенству.