

О. А. Богданова
Москва

DOI: 10.15393/j9.art.2011.320

**«СМИРИСЬ, ГОРДЫЙ ЧЕЛОВЕК»
(ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОСТИ И РАЗДВОЕННОСТИ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ
В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ
А. С. ПУШКИНА И Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО)**

В «Пушкинской речи» (1880) Достоевский, обращаясь к истокам русской классической литературы — творчеству Пушкина, говорит о ее общенациональных задачах, которые поставил и частично разрешил великий поэт. В первую очередь, это религиозно-нравственное воссоединение «народа» как носителя православно-христианской «правды» и европеизированного «образованного сословия» как «скитальцев в родной земле»¹. Известно, что их трагическим для судеб России в XX веке разрывом был отмечен «петербургский период» русской истории (1703—1918), в который жили и творили как Пушкин, так и Достоевский.

Духовные «скитальцы» у Пушкина, по наблюдению автора «Пушкинской речи», — люди из дворян, Алеко (поэма «Цыгане», 1824) и Онегин (роман «Евгений Онегин», 1830). Под влиянием гуманистической, «человекобожеской», куль-

туры Западной Европы в Новое время, они оказались во многом оторванными от традиционных православных начал «соборности» и духовной целостности («целомудрия»), хранителем которых в XIX столетии оставался простой русский народ, не затронутый западноевропейскими влияниями.

Духовная целостность — это христианско-православный идеал человеческой личности, пришедший на Русь из Византии еще в X веке и принятый русским народом в течение веков пребывания в лоне Православной церкви. Стремление к этому идеалу, часто бессознательное, стало чертой русского национального характера. Русская святость с древности предлагала народу путь «обожения», то есть преображения человеческого тела и всех сил человеческой души, в том числе и рассудочной способности, в свете христианской Истины. В мистико-аскетической традиции православия (исихазме) было всесторонне разработано учение о борьбе человека, конечно с Божьей помощью, со своими страстями, о «сведении ума в сердце», о достижении «целомудрия», то есть целостности человеческого «Я» как необходимого условия его последующего возрастания в Боге. «Целомудрие вместе с мудростью и благоразумием есть благоустроенное распоряжение всеми душевными движениями, гармоническое действие всех душевных сил», — писал св. Григорий Нисский². По слову св. Иоанна Лествичника, «целомудрие есть всеобъемлющее название всех добродетелей», «чистота души и тела»³. Священник Павел Флоренский, опираясь на святоотеческие мнения, называл целомудрие «нормальным состоянием внутренней духовной жизни христианина, цельностью и крепостью личности, свежестью духовных сил, духовной устроенностью внутреннего человека»⁴.

Достоевский, хорошо знакомый с исихастским «Добротолюбием», посещавший (в 1878 году) Оптину пустынь — центр исихастского возрождения в России XIX века, мог наблюдать и осмыслять присутствие православного идеала целостной личности в людях из русского простонародья.

© Богданова О. А., 2011

¹ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972—1990. Т. 26. С. 137—138. Далее приводим ссылки на это издание с указанием в тексте тома — римской и страниц — арабскими цифрами. Курсив в цитатах наш.

² <http://virinnativity.paskha.ru/mother/Virginity>

³ <http://azbyka.ru/dictionary/22/tselomudrie.shtml>

⁴ <http://www.portal-slovo.ru/rus/theology>

Действительно, внутренней цельностью обладают такие герои писателя, как маляр Миколка («Преступление и наказание», 1866), Дарья Шатова («Бесы», 1872), Софья и Макарыч Долгорукие («Подросток», 1875) и др. Всем им свойственно так называемое «верующее мышление», с помощью которого достигается идеал «благообразия», то есть внутреннего «порядка», провозглашенный в романе «Подросток». «Верующее мышление», по мысли переводчика «Добротолубия» славянофила И. В. Киреевского, это «умственная цельность», когда «все отдельные силы души» (разум, воля, чувство, совесть) собраны «в одну силу» и восстанавливают «существенную личность человека в ее *первозданной неделимости*». Такая «умственная цельность» — «необходимое условие разумения высшей истины», то есть Бога.

С отпадением Западной Церкви [она] осталась преимущественно в Церкви православной⁵.

Не случайно поэтому, продолжает свою мысль И. В. Киреевский, что «рассудочность и *раздвоенность* составляют основной характер всего западного просвещения», в том числе в XIX веке. «*Цельность* и разумность составляют характер... просветительного начала» Древней Руси⁶, вытекающий из церковного святоотеческого православия.

Многим героям произведений Достоевского из «европеизированного» сословия свойственна внутренняя раздвоенность. Это, по художественной мысли писателя, безусловно, следствие принятия западноевропейской модели человеческой личности, с ее гуманистическим пафосом полного оправдания человека в его земной природе. Тем не менее совесть как естественный нравственный закон в человеке, свидетельствующий, даже помимо воли самого человека Нового времени, о его богоподобии, порождает в нем определенный внутренний дискомфорт. Такой человек пытается избавиться от чувства вины за собственную греховность,

⁵ Киреевский И. В. Отрывки // Славянофильство: Pro et contra. Творчество и деятельность славянофилов в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Изд-во РХГА, 2006. С. 101.

⁶ Цит. по: Хомяков А. С. Иван Васильевич Киреевский // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М.: Университетская типография, 1900—1904. Т. 3. С. 240.

как правило, двумя способами: или путем простого отсечения от себя собственной «дурной» части, непризнания ответственности за нее (например, с помощью «теории среды», против которой неоднократно восставал Достоевский), в результате чего обретает темного «двойника»; или путем возведения собственных «страстей» в добродетели, в результате чего обретает *ложную* целостность. Последнее проповедовали во времена Достоевского социалисты-утописты, в первую очередь Ш. Фурье, этот путь стал — увы! — магистральным в развитии европейского человека вплоть до сегодняшнего дня.

О ложной целостности западноевропейского человека современной ему буржуазной эпохи писатель с иронией отзывался в «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1863):

Парижанин ужасно любит торговать, но, кажется, и торгуя и облупливая вас, как липку, в своем магазине, он облупливает не просто из барышей, как бывало прежде, а *из добродетели*, из какой-то *священнейшей* необходимости. Накопить фортуны и иметь как можно больше вещей — это обратилось в самый главный кодекс *нравственности*, в *катехизм* парижанина (V, 76).

Современные ему французы, по наблюдению писателя-путешественника, «чутье чести совершенно потеряли и потому *подличают*, не ведая, что творят, *из добродетели*» (V, 84). Возведение «подлости» в норму возможно только в одном случае — при отсутствии в душе «света Христа». Из души западного человека, как показывает автор «Заметок», Христа вытеснил Ваал, который и определяет новый критерий нравственности — деньги. Буржуазное самодовольство, современный суррогат внутренней целостности, категорически не приемлется русским автором. Такого рода ложной цельностью, по сути дела означающей духовную смерть, обладает, к примеру, Лужин из романа «Преступление и наказание».

Другой способ достижения ложной целостности — сокрытие от своего внутреннего зрения «дурной» части собственного внутреннего состава — предпочтительнее, по мысли Достоевского. Это все же духовная болезнь, а не смерть.

Можно быть даже и подлецом, да чутья о чести не потерять (V, 84).

Такой человек, пусть и бессознательно, сохраняет в душе отблеск «света Христовой истины», совесть, но, поддавшись гуманистическому соблазну самообожествления, не способен признать собственного несовершенства, слабости, «падшести», греховности, вытесняет их из поля собственной самооценки, тем самым продуцируя своих «двойников». Подобная раздвоенность, по сравнению с буржуазной «целостностью», даже приветствуется Достоевским как определенный духовный этап, как признак «сильного сознания, потребности самоотчета... и нравственного долга к самому себе и к человечеству»: «Были бы вы не столь развиты умом, были бы ограниченнее, то были бы и менее *совестливы* и не было бы этой двойственности. Напротив, родилось бы великое-великое *самомяние*» (XXX/1, 149), — пишет он Е. Ф. Юнге в 1880 году.

Для еще не преображенного человека путь к подлинной внутренней цельности, через *осознание* собственной раздвоенности, — «большая мука» (XXX/1, 149); и эвдемонистический гуманизм XIX века стремится избавить человека от страданий путем уничтожения в нем чувства вины перед Богом и людьми. Гордость, мать всех грехов, по слову Святых отцов, мешает такому человеку смириться перед Богом и просить у Него помощи для «исцеления души и тела». Гордость, понятая не только как внешняя отгороженность от Бога и других людей, но и как внутренняя *разгороженность* самого человека, и есть, по нашему мнению, главная причина «двойничества» таких героев Достоевского, как Голядкин, Раскольников, Ставрогин, Версилов, Иван Карамазов.

Итак, раздвоенность — признак «падшести» человеческой природы, «черта, свойственная человеческой природе вообще» (XXX/1, 149). Исихастское «умное делание» недаром ставит первой задачей для подвижника, по слову св. Исаака Сирина, «собрание себя в одно место»⁷: увидеть свое истинное состояние и познать зло в самом себе есть первый шаг к самопознанию. «Никто не может познать

⁷ См.: Святая Русь: Большая энциклопедия русского народа. Русское мировоззрение / Под ред. О. А. Платонова. М.: Энциклопедия русской цивилизации, 2003. С. 855.

Бога, не познавши самого себя», — свидетельствует св. Афанасий Великий⁸. Поэтому подлинное преодоление раздвоенности возможно только на предлагаемых Церковью путях восстановления Богообщения — исповеди и покаяния. С этих позиций может быть интерпретирован и сам факт библейского грехопадения: Адам не захотел покаяться перед Богом за совершенный грех — «вкусение» от запретного плода с древа познания добра и зла, он попытался переложить *свой* грех на Еву, та — на Змия. Не признавая за собой ответственности за содеянное, первые люди проявили неспособность к покаянию и тем самым восстановлению связи с Богом. Явление Еве Змия — самый ранний пример человеческой раздвоенности в Библии, повлекший за собой неисчислимы последствия. С тех пор человек склонен к отказу от личной ответственности за собственные злые намерения и поступки. «Собой» он считает только хорошее в себе, дурное — это как бы не он, кто-то другой. Таким образом, «двойничество» — коренное свойство «падшей» человеческой природы, восходящее еще к первым людям.

В русской классической литературе оно было осмыслено уже Пушкиным, и именно в своей онтологической глубине («Демон»). Достоевский исследовал этот феномен поистине всесторонне, также указав на его онтологические корни («Мефистофель» Голядкина⁹, бес Ставрогина, черт Ивана Карамазова). Сознание греха, обретение цельности человеческого «Я», ответственность за все дурное в себе и благодаря этому возможность покаяния, смирения перед Богом — вот единственный, по мысли писателя, путь к «самовоскресению» (XI, 195) человека. Недаром в уже цитированном письме к Е. Ф. Юнге Достоевский советует своей корреспондентке «предаться... вполне» Христу — только тогда «муки от... двойственности сильно смягчатся» и она получит «исход душевный...» (XXX/1, 149).

О «*принципиальной человеческой раздвоенности, прямо вытекающей из учения о первородном грехе*», писали со-

⁸ Там же. С. 855.

⁹ См. об этом: *Захаров В. Н.* Система жанров Достоевского (типология и поэтика). Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1985. С. 79—81.

временники Пушкина — деятели так называемой «учено-монашеской школы» в русском православии конца XVIII — первой половины XIX века (митрополит Платон Левшин, св. Филарет Московский и др.). Именно этот феномен «падшей» человеческой психики, в целях православного ответа «на секулярно-западноевропейский вызов времени с помощью разработки системообразующего варианта Православия», они сделали объектом своего «культурноносного» творчества¹⁰: диалог св. Филарета с Пушкиным в 1830 году вокруг стихотворения «Дар напрасный, дар случайный...» (1828)¹¹, по нашему мнению, нужно воспринимать в русле общей деятельности «учено-монашеской школы».

Думается, что с феноменом раздвоенности связана и заповедь Христа о недопустимости платить злом за зло в человеческом общении, всегда вызывавшая недопонимание и сопротивление в человечестве. Действительно, если человек не признает зла, причиненного другому, своим собственным деянием, то ответное зло он воспримет как немотивированную агрессию и будет считать себя вправе мстить. Только целостная личность способна к покаянию. Церковное таинство исповеди, обязательно предшествующее причащению, и призвано к тому, чтобы восстановить целостность в человеке, сделать возможным для него покаяние, а затем — общение с Богом.

Достоевский видел, что разделяемый им христианский идеал «целомудрия» жив в России преимущественно в простом народе, в первую очередь крестьянстве, сохранившем основы православной веры. «У нас православие; наш народ велик и прекрасен потому, что он верует, и потому, что у него есть православие. Мы, русские, сильны и сильнее всех потому, что у нас есть необъятная масса народа, православно верующего. Если же бы пошатнулась в народе вера в православие, то он тотчас же бы начал разлагаться,

¹⁰ См. Там же. С. 860.

¹¹ См. об этом подробнее: *Непомятый В. С.* Дар // Новый мир. 1989. № 6; *Дунаев М. М.* Спасительная сила поэзии // Духовный потенциал русской классической литературы: Сб. науч. тр. М.: Русский мир, 2008; *Батунова Т. К.* Размышления о святости в духовном наследии митрополита Филарета, святителя Московского // Духовный потенциал русской классической литературы.

и как уже начали разлагаться на Западе народы (...у нас же высшее сословие... от них же заимствовано...)», — читаем в подготовительных материалах к «Бесам» (XI, 178). Как величайшее достоинство, Достоевский отмечает в человеке из русского простолюдинья способность «благородного самоосуждения, строгой совестливости» (XVIII, 50). С этим, по его мнению, связана такая «идея русского народа», полностью отсутствующая у западных европейцев, как «название преступления несчастием, преступников — несчастными» (XXI, 17). Этим словом «народ как бы говорит «несчастливым»:

Вы согрешили и страдаете, но и мы ведь грешны. Будь мы на вашем месте — может, и хуже бы сделали. Будь мы получили сами, может, и вы не сидели бы по острогам. С возмездием за преступление вы приняли тяготу и за всеобщее беззаконие. Помолитесь об нас, и мы об вас молимся...

Народ не снимает с себя ответственности за совершенное зло, не перекладывает ее на «среду», на внешние обстоятельства. Он «не отрицает преступления и знает, что преступник виновен», однако знает, «что и сам он виновен вместе с каждым преступником»:

...обвиняя себя, он тем-то и доказывает, что не верит в «среду»; верит, напротив, что среда зависит вполне от него, от его непрерывного покаяния и самосовершенствования (XXI, 17—18).

В мартовском выпуске «Дневника писателя» за 1876 год писатель указывает на святость не только как на народный идеал, но и как на *реальность*, присутствующую в народной жизни:

...я... заметил, что... в народе — есть прямо святые, да еще какие: сами светят и всем нам путь освещают (XXII, 75).

Итак, «свет Христов», сохраненный в душе русского простолюдина, позволяет ему видеть собственный грех, не возводить его в добродетель, не считать греховность нормой, но в «умственной цельности» смиренно и покаянно предстать перед Богом.

Правда, в «Записках из Мертвого дома» (1860) рассказчик Горянчиков во многих преступниках, в том числе из народа, не наблюдает «ни малейшего признака раскаяния,

ни малейшей тягостной думы о своем преступлении», отмечая, что «большая часть из них внутренне считает себя совершенно правыми» (IV, 15). Такое психологическое состояние похоже на приведенную выше характеристику внутреннего мира западноевропейских буржуа из «Зимних заметок». Тем не менее многие из этих русских преступников способны «к справедливому суду над собой», видя в нем не «принижение», а обретение «чувства собственного достоинства». Именно этому, по мнению рассказчика, за которым в данном случае стоит автор, «мудрецы наши» (из европейски «образованного сословия») и «должны... поучиться» у народа (IV, 121—122). Недаром рассказчик не соотносит уровень душевного развития человека со степенью его образованности (в европейском понимании):

Я... готов свидетельствовать, что и в самой необразованной, в самой придавленной среде между этими страдальцами встречал черты самого утонченного развития душевного... богатство, чувство, сердце... яркое понимание и собственного и чужого страдания... Бывает и обратно: образование уживается иногда с таким варварством, с таким цинизмом, что вам мерзит... (IV, 197—198)

«Если что и охраняет общество даже и в наше время и даже самого преступника исправляет и в другого человека перерождает, то это... единственно лишь закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести» (XIV, 60), — утверждает Достоевский устами старца Зосимы в своем последнем романе «Братья Карамазовы» (1878—1880). Надежда на такое «воскресение» есть, «ибо русские преступники еще веруют». Иностранец же преступник, по словам Зосимы, «редко раскаивается, ибо самые даже современные учения утверждают его в мысли, что преступление его не есть преступление, а лишь восстание против несправедливо угнетающей силы» (XIV, 60).

Ставрогин предпринимает попытку покаяния, написав исповедь, где признается в совершенных злодеяниях, не пытаясь снять с себя за них ответственность:

...главное было в моей дурной воле, а не от одной среды... Многие и не замечают своих пакостей и считают себя честными... (XI, 195).

Его проблема в том, что, не веруя в Бога, он, по сути дела, возводит свой грех в добродетель, эстетически любуется им, что и отмечает архиерей Тихон:

Не стыдясь признаться в преступлении, зачем стыдитесь вы покаяния?... вы как бы любуетесь психологией вашей и хватаетесь за каждую мелочь, только бы удивить читателя бесчувственностью, которой в вас нет. Что же это как не горделивый вызов от виноватого к судьбе? (XI, 24).

Важно, по мысли Тихона, не только *сознать* сотворенное зло как *свое*, но и *покаяться* в нем, ужаснуться ему. А для этого необходима вера, «свет Христов» в душе преступника. «Князь» же говорит «свысока и насмешливо: «Я не верую в Бога, но надеюсь быть честным человеком» (XI, 134), что, по авторской мысли в «Бесах», невозможно. Православный старец свидетельствует:

...подвиг ваш, если *от смирения*, был бы величайшим христианским подвигом... (XI, 29).

Но как раз смирения перед Богом у Ставрогина нет — и гуманистическое «самообладание» оборачивается незнанием «различия в красоте между какою-нибудь сладострастной, зверской шуткой и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвой жизнью для человечества» (X, 201). При отсутствии покаяния «самообладание» героя приближается к упомянутой выше ложной целостности западноевропейских буржуа из «Зимних заметок», то есть к духовной смерти, влекущей за собой и смерть физическую. Возможно, и с этой ассоциацией связано в романе ироническое наименование повесившегося Ставрогина «гражданином кантона Ури».

Однако именно Ставрогин, как никто, пожалуй, из подобных героев Достоевского, понимает необходимость «самообладания» как первоначального условия «возрождения и воскресения»:

Каяться, себя *созидать*, царство Христово созидать... православной дисциплиной и смирением...

...нужно *самообладание* и подвиги (XI, 177).

То же самое ему советует архиерей Тихон: «Овладейте собою», «добывая» «Князя» «обязанностью самовоскресения,

самообработки, то есть необходимостью практического долга православия» (XI, 195). «Регулируйте себя, познайте себя» (XI, 307) — эта мысль неоднократно звучит в подготовительных материалах к «Бесам» и в самом тексте романа.

Итак, мечтая избавиться от посещений своего «двойника», беса, Ставрогин приходит к идее «самообладания», цельности собственной личности, для чего и пишет исповедь. Но, совсем не веруя в Бога, он не способен к нравственно-этической самооценке, подлинного покаяния не происходит (нет идеала Христа в душе), обретенная целостность оказывается «человекобожеской», становится горделивым самоутверждением в своей наличной земной природе. Кроме того, без Христа созерцание собственного греха способно внушить человеку страх — Ставрогин боится своего «двойника»-беса, из-за страха и приходит к Тихону. Об этом духовно-психологическом феномене предупреждает и старец Зосима в «Братьях Карамазовых»:

Греха своего *не бойтесь*, даже и *сознав* его, лишь бы покаяние было (XIV, 149).

Без покаяния страх созерцания собственных «мерзостей» овладевает героем «Бесов», парализуя его жизненные силы. Амбивалентные переживания гордого самоутверждения и страха в келье Тихона обусловлены безверием Ставрогина, его опорой только на собственную «человечность». Ведь «все нравственные начала в человеке, *оставленном на одни свои силы, условны*» (XI, 181).

Герой романа «Подросток» Версиков так же, как и Ставрогин, тщетно стремится достичь «самообладания» собственными, человеческими, усилиями. Так, будучи неверующим, он внешне, формально повторяет христианско-аскетические подвиги: носит под одеждой вериги, не отвечает на оскорбления — пощечину от Сокольского и т. д., но все это ради достижения «человекобожеских» целей: воспитания собственной воли для избавления от неразделенной страсти к Ахмаковой, мешающей его «гуманистическим» планам по «возвышению до себя» своей гражданской жены из народа Софьи Андреевны.

Однако власти над «двойником» Версиков так и не обретает, о чем свидетельствуют его дикие, непредсказуемые поступки: ревнивое обвинение Ахмаковой в развращении его сына Аркадия, раскалывание иконы — наследства Макара Долгорукого, «противоестественный» для благородного, честного Андрея Петровича союз с Ламбертом для шантажирования Катерины Николаевны и т. д. Только в эпилоге он начинает прислушиваться к Софье — носительнице идеала православного «целомудрия», но до интеграции собственной личности, ответственности за «двойника», «самообвинения» (XI, 177) и покаяния ему еще очень далеко. Аркадий отмечает в отце отсутствие собственной воли, говорит, что осталась «только *половина* прежнего Версикова» (XIII, 446). «Двойник» вытеснен из сознания героя:

О Катерине Николаевне он как будто совершенно забыл и имени ее ни разу не упомянул (XIII, 447)

И это несмотря на то что еще так недавно был к ней жестоко несправедлив, принес ей много зла и даже покушался на ее жизнь. Лично незрелым, безответственным Версиков остается до самого конца романного действия. Чего стоит одна только его попытка говения в Великий пост: «...на третий день говенье вдруг прекратилось» — «что-то его вдруг раздражило», «что-то не понравилось ему в наружности священника, в обстановке», и в тот же день за обедом ему «уже подали ростбиф» (XIII, 447). Так что неудивительно, что о законном браке Версикова с «мамой» (который бы символизировал духовную целостность, зрелость героя) пока еще нет и речи, несмотря на «завещание» Макара Долгорукого.

Еще одного «расколотого» героя Достоевского, Ивана Карамазова, как и Ставрогина, «борет» совесть, то есть «натуральная потребность» (XI, 24) покаяния в совершенном в родительском доме преступлении, от причастности к которому он долгое время открепивался. Однако при очередном посещении черта Иван, болезненно, мучительно обретая внутреннее зрение на себя самого, бросает «двойнику»:

Ты ложь, ты болезнь моя, ты призрак. Я только не знаю, чем тебя истребить... Ты *моя* галлюцинация. Ты *воплощение*

меня самого, только одной, впрочем, моей стороны... моих мыслей и чувств, только самых гадких и глупых (XV, 72).

Симптоматично, что, несмотря на признание «двойника» своей частью, герой одновременно желает его «истребить», оставив для собственного самосознания только одну, «хорошую», половину своего внутреннего состава. Он колеблется между отречением от «двойника» и признанием его частью своей личности. Выбор последней возможности открывает, по художественной мысли писателя, реальный путь к «истреблению» черта в душе человека, но только при условии веры в Бога и покаяния.

Сам по себе человек не способен успешно бороться с дьяволом, необходима Божья помощь. Чтобы ее получить, надо, во-первых, осознать свою внутреннюю проблему — собственную двойственность, зло в себе, признать свою личную ответственность за это зло, дать ему отрицательную нравственно-этическую оценку, а затем уже просить Бога о прощении греха и преобращении этого зла. Духовная болезнь раздвоенности приводит Ивана к кризису: он готов взять на себя ответственность за убийство отца, обрести внутреннюю целостность, осудить себя за содеянное. Однако до конца романного действия он так и не узнает, *чем* можно действительно «истребить» черта в собственной душе, так и не обращается к вере в Бога — окончание романа застаёт его в горячке, между жизнью и смертью.

Неудивительно, что и в самом конце своего творческого пути, в «Пушкинской речи», Достоевский, как к актуальнейшей для современного ему русского человека из «образованного сословия» и до сих пор не решенной, обращается все к той же проблеме «самообладания», «самообвинения» и «труда православного» (XI, 195) над собою. И первым пунктом в программе личностного «самовоскресения» стоит «самообладание», мучительное, подвижническое обретение внутренней цельности. Поэтому ближайшую задачу для русского «скитальца в родной земле» писатель формулирует следующим образом:

...найди себя в себе, подчини себя себе, овладей собой (XXVI, 139).

Только в этом случае открывается возможность «узреть правду», которая «не в вещах... не вне тебя и не за морем где-нибудь, а прежде всего *в твоём собственном труде над собою*. Победишь себя, усмиришь себя — и станешь свободен, как никогда и не воображал себе, и начнешь великое дело, и других свободными сделаешь, и узришь счастье, ибо наполнится жизнь твоя, и поймешь наконец народ свой и святую правду его» (XXVI, 139), то есть православие.

Едва ли не главным предметом изображения у Достоевского был «хаос стихийных сил»¹² в душе русского человека. Стихийность, внутренняя неформленность последнего является, по мнению Б. П. Вышеславцева, одной из коренных причин трагизма русской истории, уже и в XX веке. Если у западноевропейских народов страсти «оформляются» с помощью «самосознания», то у русского — «бесформенность страстной стихии, над которой беспомощно и удивленно стоит высшее Я, постоянно бросающее свою душу на произвол низших сил... стихийных вихрей...». Отсутствие «самообладания» — национальный русский недостаток¹³, из-за разложения православной веры начавший, еще во времена Достоевского, все больше и больше определять характер и русского простонародья, принявший поистине бедственные масштабы в XX веке. Задачей становится овладение «стихийными силами страстной души», «концентрация духовных сил». Осознанием этой проблемы, постановкой такой задачи объясняет Вышеславцев пристальное внимание Достоевского к «душе преступника»:

...стихию преступности нужно осветить в русской душе, чтоб преобразить эту душу¹⁴.

Пока «Россия есть лишь олицетворение души православия» (XI, 167), надеется Достоевский, идеал «целомудрия» не умрет в душе русского народа. Россия «спасет и обновит мир», но при одном условии — «если будет веровать» (XI, 185).

¹² Вышеславцев Б. П. Русская стихия у Достоевского // Достоевский Ф. М. Бесы: Роман в 3 частях. «Бесы»: Антология русской критики / Сост. Л. И. Сараскина. М.: Согласие, 1996. С. 588.

¹³ Там же. С. 598.

¹⁴ Там же. С. 603, 605.

Славянофил думает выехать только свойствами русского народа, но без православия не выедешь. Никакие свойства ничего не сделают, если мир потеряет веру (XI, 186).

Достоевский уже почувствовал такую опасность, о чем свидетельствует ряд народных образов в его творчестве: крестьянин, который, перекрестившись, убил друга за поправившиеся часы («Идиот», 1868), парень, из удалства чуть не расстрелявший причастие («Дневник писателя», 1873), русский «созерцатель» Смердяков, ненавидящий Россию («Братья Карамазовы», 1878—1880) и т. д.

В то же время русские стихийность и страстность, их напор, «напряжение» составляют, по мнению Вышеславцева, драгоценный «аффект бытия», наличие которого выгодно отличает русского от любого западного европейца, потерявшего энергию существования, впавшего, по слову Апокалипсиса, в безжизненную «теплоту». Поэтому, делает он парадоксальный вывод, «русскую стихию, *стихию безумия и преступления*, можно и должно *любить*», но только — в «самоопределении», в «самопреображении»¹⁵. Последняя мысль Вышеславцева позволяет, как нам представляется, глубже понять неясные с первого взгляда слова старца Зосимы из последнего романа Достоевского:

Братья, не бойтесь греха людей, *любите человека и во грехе его...* (XIV, 289).

В черновых набросках эта мысль звучит резче:

Люби людей во гресех их, люби и грехи их (XV, 244).

Другими словами, любите ту стихию, ту энергию, на гребне которой хоть и пенятся грехи, но без которой невозможна *живая* святость как полнота бытия, как обетованная «жизнь с избытком». При такой энергетике, «самообладание» дается русскому человеку с трудом, но тем ценнее достигнутая победа над собою, тем значительнее должны быть ее результаты. Так, например, незаурядная эротическая энергия Пушкина постепенно преобразовалась в мощную духовную силу, в связи с чем, по наблюдению В. А. Котельникова, в его «православном мирозерцании... кото-

рое в 30-е годы принимает все более отчетливые очертания, хорошо осязаемы аскетические мотивы»¹⁶.

Размышляя о своих старших братьях и отце, Алеша делится с Лизой Хохлаковой:

Тут «земляная карамазовская *сила*»... земляная и *неистовая*, необделанная... Знаю только, что и сам я Карамазов... (XIV, 201).

Греховная «карамазовская сила», как «аффект бытия», при обращении ко Христу становится залогом, материалом, энергией подлинного «самовоскресения», через «самообладание», — и у русского православного «инока в миру» Алеши Карамазова, и, особенно, у его братьев.

¹⁵ Там же. С. 604.

¹⁶ Котельников В. А. Православные подвижники и русская литература. На пути к Оптиной. М.: Прогресс-Плеяда, 2002. С. 240.