

**А.Н. Кошечко**

*Томский государственный педагогический университет*

**Образ Христа как духовный императив  
в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского:  
к постановке проблемы об интеграции  
религиозного и экзистенциального типов сознания**

*Аннотация:* Статья посвящена исследованию проблемы взаимодействия религиозного (православного) и экзистенциального типов сознания в творчестве Ф.М. Достоевского.

The article is devoted to the problem of interaction between religious (orthodox) and existential types of consciousness in F.M. Dostoevsky works.

*Ключевые слова:* икона, экзистенциальное сознание, православная культура, «пограничная ситуация», пореформенная эпоха, рефлексия, диалог, герой.

Icon, existential consciousness, orthodox culture, «frontier situation», post-reform epoch, reflection, dialogue, character.

УДК: 821.161.1.0.

*Контактная информация:* Томск, ул. К. Ильмера, 15/1. ТГПУ, кафедра литературы. Тел. (3822) 621747. E-mail: Nastyk78@mail.ru.

Исследование творчества Ф.М. Достоевского, носителя и репрезентанта экзистенциального сознания в русской и мировой литературе, предполагает качественно новый взгляд на созданные им тексты во всем многообразии их сюжетно-тематического и жанрового воплощения.

Целью настоящей статьи является выявление специфических черт экзистенциального сознания Достоевского, принципиально отличающих его от других авторов экзистенциальной мироориентации, через анализ ценностно-этических, духовных императивов. Одно из ведущих мест в этой системе занимает образ Христа как фундаментальное духовное явление и в личной, и в творческой судьбе писателя, отчетливо выявляющее, в первую очередь, ценностные формы реакции личности на окружающий мир, механизмы переживания «пограничных ситуаций» и способы их художественного осмысления.

Экзистенциальное сознание понимается нами как «философски-художественный феномен, существующий одновременно в двух ипостасях: как индивидуальный поведенческий текст писателя (повседневное-экзистенциальное сознание) и как тип художественного мышления, реализующий себя в различных формах художественного письма (художественное сознание)» [Кошечко, 2011, с. 192]. Подобное определение позволяет акцентировать бытийный статус экзистенциального сознания, его незакрепленность за конкретной литературной эпохой и национальной культурой. Русское художественное сознание пореформенной эпохи может быть обозначено как сознание экзистенциальное, несмотря на то, что ни в философской мысли, ни в языке XIX века подобного термина не существовало. Используя терминологию У. Эко, можно сказать, что экзистенциализм – это «не фиксированное хронологически явление, а некое духовное состояние» [Эко, 1998, с. 635].

Экзистенциальное сознание Достоевского по природе своей интегративно (отражает представление о характере эпохи и мироощущении человека в ней, соединяет философские, культурно-исторические и литературно-художественные пласты). Синтезный характер художественного сознания Достоевского позволяет воспринимать и изображать явление многоуровнево и разноуровнево, в диалогическом контакте и в антиномическом отталкивании, конфликте «идеи» и «натуры», pro et contra. Программа художественного синтеза, четко обозначенная Достоевским в качестве ведущей методологической стратегии художественного письма, направлена на обеспечение неразрывности сфер самовыражения личности. Сознание в данном случае – это метакатегория [Мамардашвили, Пятигорский, 1997], реализующая себя в различных формах художественного письма как способах объективации в слове, самоописания и самоструктурирования: «в художественном мышлении писателя уживаются различные типы сознания: такая ситуация заложена в природе экзистенциального метасознания как открытого типа сознания, которое укоренено в самой сущности человека и именно потому свободно вступает в диалог с иными типами сознания. Чем значительнее масштаб писателя, тем большее число парадигм художественного сознания вбирает и интегрирует его индивидуальная художественная система» [Заманская, 2002, с. 20–21].

Основанием интеграции религиозного и экзистенциального типов сознания в художественном мышлении Достоевского является целый ряд атрибутивных характеристик:

- диалогичность – потребность в диалоге с Другим (Богом, человеком)<sup>1</sup>, «активное взаимопроникновение сознаний» (М.М. Бахтин)<sup>2</sup>. Воплощением доминант экзистенциального сознания является художественный метод Достоевского, предполагающий установку на экзистенциальный диалог с читателем: писатель ставит перед собой задачу привести личность читателя на те позиции, где она сможет самостоятельно переоценить личностную картину мира, отразить собственные духовные потребности и стремления, сможет сформулировать уникальный смысл собственной жизни, то есть в результате экзистенциального диалога происходит развитие смысловой сферы личности как самого автора, так и читателя;
- ориентация на опыт переживания «пограничных ситуаций», который сам удостоверяет себя. Этим свойством объясняется «выстраданность» каждого утверждения, являющегося результатом экзистенциального опыта Достоевского. Ср.: «Душевное состояние героя, его одиночество, разочарование в близких людях, жажда новой жизни, потребность любить, страстное желание вновь найти счастье были так живо и талантливо обрисованы, что, видимо, были выстраданы самим автором, а не были одним лишь плодом его художественной фантазии» [Достоевская, 1987, с. 95];
- самосознание, углубленное до восприятия последней глубины;
- двоемирие (мир естественный и сверхъестественный, человек и Бог, бытие и небытие);
- идеологическая составляющая мировоззрения. Тексты Достоевского представляют собой не «сумму идеологии», а единое художественное целое, что определяет главные идеологические акценты его произведений;
- «рубежность» сознания, отчетливо осознающего себя в «пограничной ситуации» между бытием и небытием;
- текст не сводится к сумме тех или иных мыслей, а существует одновременно в нескольких смысловых измерениях. Религиозная и экзистенциальная тра-

---

<sup>1</sup> Для атеистического сознания возможен только диалог с человеком (людьми).

<sup>2</sup> Вера как духовный опыт имеет характер слияния и взаимопроникновения.

диции предполагают использование слова многозначного, поливалентного, «не равного себе». Для понимания смысла важен не только сам текст, как таковой, но и смысловые обрывы, пропуски, пробелы – «значимое отсутствие». Текст экзистенциального и религиозного сознаний рассчитан не на поверхностное формальное прочтение, а на целостное переживание. В процессе чтения происходит «дешифровка чувств»: человеку необходимо ощутить радость, печаль, отчаяние, восторг и т.д., понять, что они означают и занять определенную позицию по отношению к самому себе и к окружающему миру;

- рождение смысла и его обретение происходит через рефлексию в процессе «переживания» текста и поставленных в нем «болевых» вопросов о духовном выживании и смысле личной жизни человека, о ценностях мира, в котором ему приходится жить;

- антиномичность текстов религиозного и экзистенциального сознаний, соединяющих в себе универсальность поставленных проблем и обретенных смыслов с апелляцией к реальному опыту человека, его потребности в выстраивании ежедневной жизненной практики в ценностной системе координат (например, в творчестве Достоевского реальные жизненные впечатления писателя, его индивидуальная экзистенциальная практика реализуют себя в производстве смыслов, апеллируют к опыту конкретного субъекта, воспринимающего текст);

- нравственный вывод в тексте выявляется опосредованно через ситуацию выбора, а не дается в виде готовой сентенции. Прямые нравоучения отсутствуют, поскольку Истину невозможно доказать, но ее можно пережить.

Эти характеристики говорят о том, что вне православной культурной парадигмы творчество Достоевского лишается мощнейшего пласта заложенных в нем экзистенциальных смыслов. Поэтому экзистенциальное сознание Достоевского необходимо рассматривать как сплав, в котором религиозное сознание выступает не просто как один из элементов (наряду с диалогическим, философским, культурным и т.д.), а как мощная, упорядочивающая духовно-ментальная структура, ценностная вертикаль, относительно которой проверяются на состоятельность как убеждения самого автора, так и его героев. В опыт Достоевского входит знание сакраментальных и авторитетных текстов православной религиозной традиции (Евангелия, молитвы, духовные песнопения и т.д.). И еще один аргумент: если явление не становится фактом осознания, оно не может быть вербализовано, то есть если бы сознанию Достоевского были принципиально чужды ценности православного вероучения, ни в его собственной мировоззренческой системе, ни в его творчестве эти категории принципиально не могли быть реализованы: «Главный признак православной литературы – воплощенное автором *православное мироотношение* (курсив мой – А.К.), то есть такое миропонимание, которое основывается на христианском учении о мире, человеке, об истории и вечности. Такое произведение отражает высшую, духовную реальность, учитывает ее *действительное присутствие в бытии* (курсив мой – А.К.)» [Любомудров, 2010, с. 23].

Поэтому содержательно и методологически неверным является определение экзистенциального сознания как сознания исключительно атеистического, заменившего веру в Бога – верой в человека, человекобожием. Это связано, как нам представляется, с терминологической путаницей, возникающей, как правило, в тех случаях, когда термин «экзистенциальный» понимается как «экзистенциалистский» и обозначает писателей и эстетические явления, относящиеся к экзистенциализму как литературному и философскому направлению во Франции, Японии и т.д. (например, западноевропейский экзистенциализм).

Религиозный опыт Достоевского, в отличие от атеистического опыта писателей-экзистенциалистов<sup>1</sup>, устанавливает возможность переживать единение не с миром, не с другим человеком, а с чем-то более значительным, чем наша личность, мир, другие люди, и находить в этом единении с Богом глубокий душевный покой, преодолевать абсурдность существования. В то же время для писателей-экзистенциалистов характерно трагическое переживание бессмысленности жизни, необратимого приближения к смерти, погружения в абсурд: «ощущение отсутствия Бога не только развязывает руки для совершения любого действия, но одновременно и связывает их, ибо лишает это действие смысла, значения, необходимости» [Ерофеев, 2003, с. 96].

Ужасы бытия этого нового сознания и предупреждения о разрушительных перспективах его осуществления в обезбоженно-обездушенном мире и показывает нам Достоевский еще в XIX веке, сохраняющем идею непрерывности православного, духовно-нравственного способа существования личности в мире. В «Дневнике писателя» эпоха 1860–1870-х гг. осмысливается как ситуация кризиса, в которой происходит разрушение духовных ценностей, отказ от сдерживающих человека пределов (Бог, мораль), дезориентация сознания, обесмысливание жизни, которое неминуемо ведет к саморазрушению человека. Цель существования утрачивается, потому что ценностные доминанты оказываются искаженными или полностью уничтоженными: «внутренний дух... внутренняя вековая правда... – пошатнулись вместе с зашатавшимися людьми» [Достоевский, 1972–1990, т. 21, с. 100].

Но Достоевский в «Дневнике писателя» не только отчетливо показывает кризисное, «ломающееся» сознание, фиксирует процессы развоплощения и саморазрушения, он пытается выстроить систему духовных противовесов, найти то «ядро», которое составляет неистребимую основу бытия и позволяет в «мировом вихре» сохранить «образ человека, образ народа и образ человечества для высшей творческой жизни» [Бердяев, 1918, с. 22–23]: он стремится восстановить в генетической и нравственной памяти людей Божий лик, поскольку мир без Бога неминуемо превращается в мир без человека. Как бы не сдвигались «межевые знаки», какими бы проблематичными не становились представления людей «порформенной» эпохи о добре и зле, истине и лжи, эта вертикаль для Достоевского остается неизменной и текстуально манифестируется в отношении писателя к иконе, которая является зримым воплощением сути православия: «В иконе Церковь видит не какой-либо один аспект православного вероучения, а выражение православия в его целом, православия как такового. Поэтому ни понять, ни объяснить церковное искусство вне Церкви и ее жизни невозможно. Икона, как образ священный, есть одно из проявлений Церковного Предания, наравне с Преданием записанным и Преданием устным. Почитание икон Спасителя, Богоматери, ангелов и святых есть догмат христианской веры, сформулированный Седьмым Вселенским Собором, – догмат, который вытекает из основного исповедания Церкви – вочеловечения Сына Божия. Его икона является свидетельством истинного, а не призрачного Его воплощения» [Успенский, 2001, с. 5]. Для Достоевского как человека верующего собственно эстетическое начало иконы целиком подчинено ее религиозному значению. Более того, различные высказывания Достоевского об иконах и иконопочитании позволяют говорить о его богословской подготовленности [Лепяхин, 2000].

Несмотря на то, что нами не ставилась задача выявления всех упоминаний об образе Христа в «Дневнике писателя», можно с уверенностью сказать, что Его образ (как упоминание о личности, как иконописное изображение Спасителя) и на

---

<sup>1</sup> Исключение составляют представители так называемого «религиозного экзистенциализма» – Г. Марсель и др., но и в этом случае нужно иметь в виду, что мы имеем дело со специфическим вариантом религиозного сознания.

вербальном уровне становится организующей вертикалью текстового материала. Так, в «Дневнике писателя» за 1873 год в той или иной степени к образу иконы автор обращается в 6 очерках из 16: «Старые люди», «Среда», «Влас», «Смятенный вид», «Нечто о вранье», «Одна из современных фальшей». В данном случае для нас важна не столько количественная (хотя и она сама по себе репрезентативна), сколько качественная характеристика. Остановимся на анализе очерка «Влас», который представляет интерес в связи с заявленной проблемой по нескольким позициям.

В этом очерке «фантастический рассказ» [Достоевский, 1972–1990, т. 21, с. 33] старца провоцирует автора на литературно-критический анализ стихотворения Н.А. Некрасова «Влас» и публицистические размышления о национальном характере. Однако смысл этого очерка значительно глубже, чем может показаться на первый взгляд. По сути, это отчетливо смоделированная автором ситуация выбора в «пограничной ситуации», всесторонне воссозданная духовная брань, которая разворачивается в человеческой душе, ищущей Бога. Достоевский акцентирует внимание на том, что «кажущаяся исключительность ситуации» свидетельствует о достоверности рассказанных событий: «когда лгут, то изобретают что-нибудь гораздо более обыкновенное и к обыденному подходящее, чтобы все поверили» [Там же, с. 35].

Неслучайно историю рассказывает старец, «монах-советодатель» «с удивительным будто бы даром проникновения в душу человеческую и умения совладать с нею», которому знакомы «самые потаенные и сложные болезни души человеческой» [Там же, с. 33]. Но и он теряет «спокойствие духа», столкнувшись с «удивительной повестью из народного быта»: «Вижу, вползает ко мне раз мужик на коленях. Я еще из окна видел, как он полз по земле. Первым словом ко мне:

– Нет мне спасения; проклят! И что бы ты ни сказал – всё одно проклят!

Я его кое-как успокоил; вижу, за страданием приполз человек; издалека.

– Собрались мы в деревне несколько парней, – начал он говорить, – и стали промежду себя спорить: “Кто кого дерзостнее сделает?” Я по гордости вызвался (курсив мой – А.К.) перед всеми. Другой парень отвел меня и говорит мне с глазу на глаз:

– Это никак невозможно тебе, чтобы ты сделал, как говоришь. Хвастаешь.

Я ему стал клятву давать.

– Нет, стой, поклянись, говорит, своим спасением на том свете, что всё сделаешь, как я тебе укажу.

Поклялся.

– Теперь скоро *пост* (курсив мой – А.К.), говорит, стань говеть. Когда пойдешь к причастью – причастье прими, но не проглоти. Отойдешь – вынь рукой и сохрани. А там я тебе укажу.

Так я и сделал. Прямо из церкви повел меня в огород. Взял жердь, воткнул в землю и говорит: положи! Я положил на жердь.

– Теперь, говорит, принеси ружье.

Я принес.

– Заряди. Зарядил.

– Подыми и выстрели.

Я поднял руку и наметился. И вот только бы выстрелить, вдруг предо мною как есть крест, а на нем Распятый. Тут я и упал с ружьем в бесчувствии» [Там же, с. 34].

В этой предельно лаконичной истории интересна «психологическая часть факта», как говорит сам Достоевский. Перед нами предстают два типа, «изображающие нам весь русский народ в его целом» (поэтому их обоих Достоевский называет «Власами»): преступник-жертва и его «идейный вдохновитель», которого автор неоднократно называет Мефистофелем, акцентируя тем самым изначально проявляющую себя тенденцию к саморазрушению (именно он «придумывает

неслыханную дерзость, небывалую и немыслимую, и в ее выборе выразилось целое мировоззрение народное» [Достоевский, 1972–1990, т. 21, с. 37]). Причина, по которой эти герои оказываются связанными друг с другом, – это полярность русского национального сознания, включающего в себя наряду с почитанием святыни «потребность отрицания в человеке, иногда самом неотрицающем и благоговейшем, отрицания всего, самой главной святыни сердца своего, самого полного идеала своего, всей народной святыни во всей ее полноте, перед которой сейчас лишь благоговел и которая вдруг как будто стала ему невыносимым каким-то бременем» [Достоевский, 1972–1990, т. 21, с. 35].

Достоевского интересует сам процесс развертывания этапов нравственного выбора, который совершают оба героя, находящиеся в «пограничной ситуации». Каждый из них до самой ситуации осквернения святыни уже предал образ Божий в себе на поругание (коль скоро сам факт подобного поступка рассматривается не просто как возможный, а как четко обозначенная готовность действовать), однако степень саморазрушения у этих героев разная.

В случае «Мефистофеля» ситуация нравственного выбора вынесена за пределы описываемого события и подается в тексте уже как мировоззренчески совершившийся факт: «одно уже то, что он именно остановился на ней, показывает, что он уже, может быть, и мыслил о ней. Может быть, давно уже, с детства, эта мечта заползала в душу его, потрясала ее ужасом, а вместе с тем и мучительным наслаждением» [Там же, с. 37]. Причем Достоевский подчеркивает, что это не просто дерзостный поступок, совершенный «по гордости», а «сознательная идея»: «И вот надругаться над такой святыней народною, разорвать тем со всею землей, разрушить себя самого во веки веков для одной лишь минуты торжества отрицанием и гордостью – ничего не мог выдумать русский Мефистофель дерзостнее! Возможность такого напряжения страсти, возможность таких мрачных и сложных ощущений в душе простолюдина поражает! И заметьте, всё это возросло почти до сознательной идеи» [Там же, с. 38]. Сам факт сознательности говорит о том, что в данный момент перед «Мефистофелем» уже не стоит проблема выбора: произошло не просто искажение образа Божия в человеке, а его утрата, приводящая духовное поле человеческой личности в качественно иное состояние – без-образие: «Предаявая же образ свой на поругание, делая его “неприглядным”, человек опять, пусть невольно, проповедует безобразие» [Лепяхин, 2000, с. 257].

В случае «Власа» мы видим в коленопреклоненном покаянии героя перед старцем четкое осознание пройденных им ситуаций нравственного выбора, реализованных в поступках: «Я ему стал клятву давать», «Поклялся», «Так я и сделал», «Я положил на жердь», «Я принес», «Зарядил», «Я поднял руку и наметился». Это ни что иное, как этапы крушения личности, погружающейся в хаос саморазрушения и обезбоженности. Результатом этого процесса становится преступление – осквернение святыни. И хотя выстрела не происходит, сам факт осквернения подтверждается внутренней готовностью его совершить. И не сам герой отказывается от задуманного, а явившийся ему «Распятый» – Христос.

И в первом, и во втором случае перед нами особый психологический тип преступника-жертвы, который появляется в России под влиянием Европы, тип «образованного человека», обладающего гордостью, влечением к славе, честолюбием, которые замыкают человека в себе, пробуждают в нем индивидуальное начало. Это личность нового времени, которая в силу социально-психологических потрясений оказывается генетически предрасположенной к нарушению нравственных запретов, в экзистенциальном смысле – к преодолению пределов: «Иной добрейший человек как-то вдруг может сделаться омерзительным безобразником и преступником, – стоит только попасть ему в этот вихрь, роковой для нас круговорот судорожного и моментального самоотрицания и саморазрушения, так свойственный русскому народному характеру в иные роковые минуты его жизни» [Достоевский, 1972–1990, т. 21, с. 35]. Предельное развитие индивидуального на-

чала, отказ от нравственных ориентиров, желание доминировать над другими людьми приводит, по мысли Достоевского, к тому, что человек становится жертвой самоотрицания и саморазрушения: «адское наслаждение собственной гибелью, захватывающая дыхание потребность нагнуться над пропастью и заглянуть в нее, потрясающее восхищение перед собственной дерзостью» [Там же, с. 39]. И поскольку личность добровольно отказывается от образа Божия в себе (хотя образ Божий в человеке неуничтожим), воля человека становится инструментом выбора в «пограничной ситуации».

Писатель подчеркивает, что подобный вектор развития личности (индивидуализм-гордыня-дерзость-безобразие) – это путь глубочайшего страдания и скорби: «Безобразник этот прежде всего сам страдалец» [Там же, с. 36]. Причина этого как раз и заключается в принципиальной неуничтожимости в человеке образа Божия, который проявляет себя в виде душевных страданий преступника, отчетливо ощущающего отпадение от Истины и неспособного уже своей волей к ней вернуться (разрушает по своей воле, а восстановить может только воля Божия): «Самый крупный безобразник, самый даже красивый своею дерзостью и изящными пороками, так что ему даже подражают глупцы, все-таки слышит каким-то чутьем, в тайниках безобразной души своей, что в конце концов он лишь негодяй и только. Он недоволен собою; *в сердце его нарастает попрек* (курсив мой – А.К.), и он мстит за него окружающим; беснуется и мечется на всех, и тут-то вот и доходит до края, борясь с накапливающимся ежеминутно в сердце страданием своим, а вместе с тем и как бы упиваясь им с наслаждением. Если он способен восстать из своего унижения, то мстит себе за прошлое падение ужасно, даже больнее, чем вымещал на других в чаду безобразия свои тайные муки от собственного недовольства собою» [Там же, с. 36].

Показателен в данном случае экзистенциальный опыт самого писателя, связанный с пребыванием на каторге, опыт подследственного и ссыльнокааторжного, который формирует в сознании Достоевского антиномичный образ преступника. Так, в очерке «Среда» («Дневник писателя» 1873 года) писатель характеризует его как человека, преступившего, в первую очередь, закон нравственный, разрушившего свою собственную личность, сделавшего себя жертвой собственного преступления и предельно остро осознающего отпадение от нормы, от идеала: «*Ни один из них не переставал себя считать преступником* (курсив мой – А.К.). С виду это был страшный и жестокий народ. “Куражились”, впрочем, только из глупеньких, новенькие, и над ними смеялись. Большею частью народ был мрачный, задумчивый. Про преступления свои никто не говорил. <...> Про это не принято было говорить. Но, верно говорю, может, *ни один из них не миновал долгого душевного страдания внутри себя, самого очищающего и укрепляющего. ...Никто из них не считал себя правым в душе своей* (курсив мой – А.К.)!» [Там же, с. 18–19].

В то же время, несмотря на определенное внешнее и мировоззренческое сходство, перед нами два разных героя. Одному из них, Власу-преступнику, через явление Христа как живой иконы, живого воплощения Истины открывается путь спасения через страдания и покаяние: «Суд прогремел *из его сердца* (курсив мой – А.К.) конечно. Почему прогремел не сознательно, не внезапным прояснением ума и совести, почему проявился в образе, как бы совершенно внешним, независимым от его духа фактом? В этом огромная психологическая задача и дело Господа. Для него, для преступника, без сомнения было делом господним. Влас пошел по миру и потребовал страдания» [Там же, с. 40]. Почему это происходит? Потому что в момент совершения преступления через видение «Распятого» ему открывается «вся ложь, вся низость поступка, всё малодушие, принимаемое за силу, весь срам падения», потому что ценностная вертикаль в нем остается нетронутой, он ощущает свою со-виновность в распятии Христа, свою личную ответственность за совершенный поступок. Это позиция экзистенциальной личности, ощутившей

в себе реальное присутствие Божие, и видение – знак того, что вера, несмотря на все заблуждения и падения, является неотъемлемой частью ее религиозного опыта: «Верующий человек может совершить преступление, но при этом он знает, что совершает преступление, готов понести заслуженную кару, даже ждет этой кары, чтобы хоть немного облегчить совесть» [Лепяхин, 2000, с. 248]. В акте покаяния воля человеческая встречается с волей Божией, и поэтому живая икона Христа спасает того, кто прибегает к Нему с верой и любовью.

Это видение, по Достоевскому, не означает мгновенного освобождения и преображения человека – для этого необходим мучительный путь страдания и самопожертвования. Достоевский говорит о *возможности* восстановления для экзистенциальной личности: «Но зато... с такою же жаждою самосохранения и покаяния русский человек, равно как и весь народ, и *спасает себя сам, и обыкновенно, когда дойдет до последней черты, то есть когда уже идти больше некуда* (курсив мой – А.К.). Но особенно характерно то, что обратный толчок, толчок восстановления и самоспасения, всегда бывает серьезнее прежнего порыва – порыва отрицания и саморазрушения» [Достоевский, 1972–1990, т. 21, с. 35].

В очерке «Голословные утверждения» («Дневник писателя», декабрь 1876 года) Достоевский называет два необходимых условия обратимости «пограничной ситуации»: с одной стороны, безусловное принятие идеи бессмертия души человеческой, которая и есть, по Достоевскому, «сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества» [Достоевский, 1972–1990, т. 24, с. 49–50]; с другой стороны, разделение ответственности, со-виновность как форма ответственности за происходящее в мире и способ изменения этого мира. Эти особенности являются, по мысли писателя, характерными чертами русской ментальности, в то время как разрушительные идеи обособления, культивирования «Я» как главной ценности были восприняты через общение с западной культурой<sup>1</sup>.

Восстановление личности невозможно без восстановления в себе образа Божия, «сияющей личности самого Христа», который для Достоевского является источником «чудотворной красоты», духовной жизненной силы и нравственности: «Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно так, но Христа он знает и носит его в своем сердце искони. В этом нет никакого сомнения. Как возможно истинное представление Христа без учения о вере? Это другой вопрос. Но сердечное знание Христа и истинное представление о нем существует вполне. Оно передается из поколения в поколение и слилось с сердцами людей. Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос, и он любит образ Его по-своему, то есть до страдания. Названием же православного, то есть истиннее всех исповедующего Христа, он гордится более всего» [Достоевский, 1972–1990, т. 21, с. 38].

Восстановление образа Божия как воплощения идеала возможно через преодоление кризиса сознания: через отказ от разрушительных устремлений собственного Я, через со-бытие с Другими. Логика духовного пути развития личности выстраивается следующим образом: от самопознания к богопознанию, которое предполагает соблюдение двух важнейших принципов существования личности – человеколюбия и самопожертвования. По Достоевскому, отдача своего «я» «всем и каждому безраздельно и беззаветно» – единственно допустимый вариант жертвы, «высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности». Способность на самопожертвование определяется любовью к человечеству, верой в наличие будущей, райской жизни, пониманием страданий других людей

---

<sup>1</sup>Западноевропейский экзистенциализм XX века утверждал идею личной ответственности, обособленности личного сознания. Только Камю в позднем творчестве, в романе «Чума», приходит к мысли о необходимости объединения людей в «пограничной ситуации».



и переживанием их как своих собственных. Но возможно все это только при условии веры в Бога, в бессмертие человеческой души, эта вера придает особый смысл переживанию «пограничных ситуаций» как ситуаций самоопределения и саморазвития, обретения экзистенциального опыта, необходимости и даже оправданности страданий.

Другому герою видения не было дано – это, по Достоевскому, является критерием разграничения нравственного вектора развития судеб, знаком равнодушия и отчуждения от нравственной вертикали. Ему не открылась живая Истина ни в образе, ни в Слове, поэтому уже и неважно «пополз за покаянием» он или «остался в деревне и живет себе до сих пор, опять пьет и зубоскалит по праздникам» [Достоевский, 1972–1990, т. 21, с. 40]. Он совершает более страшный грех: является идейным вдохновителем и инициатором преступления, разрешает себе (и другому) преступление «по совести». Достоевского интересует, что же могло заставить человека совершить подобное преступление? Как непоправимо должна была деформироваться личность, чтобы сделать невозможной для нее религиозный опыт? Перед нами не безбожник, для которого евангельские заповеди не смотря на возможность нарушения остаются незыблемым нравственным законом, а атеист, отрицающий и низвергающий Бога как основу мироздания: «что, если это и впрямь настоящий нигилист деревенский, доморощенный отрицатель и мыслитель, не верующий, с высокомерною насмешкой выбравший предмет состязания, не страдавший, не трепетавший вместе с своею жертвою, как предположили мы в нашем этюде, а с холодным любопытством следивший за ее трепетаниями и корчами, из одной лишь потребности чужого страдания, человеческого унижения, – черт знает, может быть, из ученого наблюдения?» [Там же, с. 40]. Даже если бы «Мефистофелю» и было видение, в нем нечему было бы на это видение откликнуться: живая душа уступила место равнодушию. По мысли Достоевского, преступником является тот, кто идейно вдохновил и позволил совершить преступление «по совести» (подобные пары достаточно часто встречаются в романах Достоевского: каторжник Федька и Петр Верховенский в «Бесах», Смердяков и Иван Карамазов в «Братьях Карамазовых»). В этом случае человек берет на себя функции Бога, и апофеозом распада личности становится человекобожие. Этот вектор и получит развитие в западноевропейском экзистенциализме, поставившем человека в центр обобоженно-обездушенного мироздания.

По мысли писателя, преодоление «искуса индивидуальности», выход из абсурда «пограничной ситуации», возможность нравственного спасения связаны с народной верой, христианской сущностью устоев народа. В «Дневнике писателя» русский народ определяется как народ-богоносец, носитель подлинной православной веры: «самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа есть потребность страдания, всегдашнего и неутолимого, везде и во всем. Этою жаждою страдания он, кажется, заражен искони веков. Страдальческая струя проходит через всю его историю, не от внешних только несчастий и бедствий, а *бьет ключом из самого сердца народного* (курсив мой – А.К.). У русского народа даже в счастье непременно есть часть страдания, иначе счастье его для него неполно. Никогда, даже в самые торжественные минуты его истории, не имеет он гордого и торжествующего вида, а лишь *умилненный до страдания вид* (курсив мой – А.К.); он воздыхает и относит славу свою к милости господу. Страданием своим русский народ как бы наслаждается» [Там же, с. 36]. Показательно в этом фрагменте определение «умилненный до страдания вид». Как замечает в своей работе «Икона в творчестве Достоевского» В. Лепяхин со ссылкой на Святых отцов (Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника), «умиление есть радость, срастворенная печалью, или печаль, срастворенная радостью. Это радость о Боге и печаль о своих грехах». И далее: «Радопечалие, умиление – это идеальное состояние души и внешнего вида христианина, это одна из важных примет благообразия» [Лепяхин, 2000, с. 255].

Таким образом, творческое мышление Достоевского органично синтезирует в себе и на уровне индивидуального поведенческого текста, и на уровне художественного метода элементы экзистенциального и религиозного типов сознания. В созданном писателем ансамбле духовных императивов образ Христа как воплощение непосредственного Богообщения, способного восстановить и преобразить человека является одним из высших абсолютов, обеспечивающих ценностный противовес абсурду и дающих личности возможность преодоление «искуса индивидуальности», выбора альтернативного пути в ситуации духовного кризиса.

### Литература

- Бердяев Н.А. Кризис искусства. М., 1918.  
Достоевская А.Г. Воспоминания. М., 1987.  
Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Л., 1972–1990.  
Ерофеев В. Найти в человеке человека (Достоевский и экзистенциализм). М., 2003.  
Заманская В.В. Экзистенциальная традиция в русской литературе XX века. Диалоги на страницах столетий. М., 2002.  
Кошечко А.Н. Формы экзистенциального сознания в творчестве Ф.М. Достоевского (к постановке проблемы) // Вестник Томск. гос. пед. ун-та. 2011. Вып. 7 (109). С. 192–199.  
Лепяхин В. Икона в творчестве Достоевского // Достоевский: материалы и исследования. М., 2000. Т. 15. С. 237–263.  
Любомудров А.М. Православная традиция русского зарубежья // Литература в школе. 2010. № 1. С. 23–26.  
Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание: Метафизические рассуждения о сознании, символическом, языке. М., 1997.  
Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. М., 2001.  
Эко У. Заметки на полях «Имени Розы» // Эко У. Имя Розы: Роман. Заметки на полях «Имени Розы». Эссе / Пер. с итал. Е. Костюкович; послеслов. Е. Костюкович, Ю. Лотмана. СПб., 1998.