

Б. Н. ТИХОМИРОВ

О «ХРИСТОЛОГИИ» ДОСТОЕВСКОГО

1. «Христос» и «истина» в мировоззрении Достоевского

Достоевский глубоко понимал Христа, своеобразно интерпретировал его «синтетическую натуру» (20, 174), много и напряженно размышлял над «огромным фактом появления на земле Иисуса» (27, 85). Размышлял заинтересованно и страстно, давая самобытные, редкие по глубине решения сложнейших религиозных проблем, но тут же опять ставя еще более острые и «больные» вопросы, — самозабвенно отдаваясь вере и вновь и вновь испытывая сомнение. Одно из самых ранних развернутых высказываний писателя о Христе находим в его известном письме 1854 г. к Н. Д. Фонвизиной: «Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен (. . .) и в такие-то минуты я сложил себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть» (28₁, 176).¹ Сразу заметим, что в так сформулированном *specto* Достоевского еще отсутствует специфический религиозный момент: в «Дневнике писателя» 1873 г. сам писатель назовет «полной безверия книгой» «Жизнь Иисуса» Э. Ренана, в которой, тем не менее, по словам Достоевского, ее автор провозгласил, «что Христос все-таки есть идеал красоты человеческой, тип недостижимый, которому уже нельзя больше повториться даже и в будущем» (21, 10—11). Так что одно (представление об Иисусе как воплощенном идеале) для Достоевского не исключает другого (безверия). Для уяснения своеобразия отношения писателя к Христу, для понимания перспективы развития его религиозных представлений не менее важным оказывается продолжение письма к Фонвизиной: «Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше

¹ Текст письма исправлен в соответствии с перечнем «Опечатки, исправления и дополнения к томам 1—30₁» (см.: 30₂, 423).

хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (28₁, 176; подчеркнуто Достоевским).²

Вопреки распространенному мнению, высказанному впервые, кажется, А. С. Долининым,³ эти слова (второй процитированный фрагмент из письма к Фонвизиной) не есть развитие «символа веры» писателя, тем более не есть его квинтэссенция; и уж во всяком случае нельзя сказать, что здесь «всё (. . .) ясно и свято». Обратим внимание в этой связи на один смысловой нюанс. Многократно указывалось, что антитеза «Христос и истина» почти дословно повторяется в беседе Шатова и Ставрогина — героев романа «Бесы»: «Не вы ли говорили мне, — спрашивает один из них другого, — что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной?» (10, 198). Различие касается буквально двух-трех слов, и тем не менее рискуем утверждать, что в «Бесах» речь идет существенно об ином. «Вера и математические доказательства — две вещи несовместимые»; «в мистических идеях даже самые математические доказательства — ровно ничего не значат», — скажет Достоевский в «Дневнике писателя» 1876 г. (22, 101; 100). А позднее, познакомившись с идеями неевклидовой геометрии, писатель в кризисе традиционных математических представлений будет искать дополнительное подтверждение принципиальной невозможности рационального постижения «запредельной», не вмещающейся в «земной закон» божественной истины. Так что формулировка «Бесов» оказывается формулировкой с «лазейкой»: «математическое доказательство» того, что «истина вне Христа», у Достоевского в принципе не способно получить окончательного, завершающего значения. Поэтому героями романа утверждается именно принцип веры — веры, превышающей умопостижимые истины нашего «земного», «эвклидова» бытия.

Иначе в письме к Фонвизиной, где Достоевский не только допускает возможность существования «доказательств», «что Христос вне истины», но также допускает и реальное положение вещей, при котором «действительно было бы, что истина вне Христа». Тут «гвоздь» в слове «действительно» (подчеркнутом самим писателем), которое выражает, что разрыв «Христа» и «истины» в отличие от варианта «Бесов» приобретает универсальный, абсолютный смысл. Если вдуматься, то, пожалуй, вариант 1854 г. по своей безнадежности превосходит даже такое крайнее и резко означенное признание, которое Достоевский сделает четверть века спустя, в самом конце жизни (в черновой записи 1880 г. «для себя»): «Подставить ланиту, любить больше себя — не потому, что полезно, а

² Здесь и в дальнейшем отмечаются выделения в тексте, принадлежащие Достоевскому и другим цитируемым авторам. Курсив и разрядка в цитатах, принадлежащие автору статьи, не оговариваются.

³ «Символ веры, сложенный здесь Достоевским как антитеза: „Христос и истина“, является в высшей степени характерным для его идеологии во второй период его творчества» (П., I, 513, примечания).

потому, что нравится, до жгучего чувства, до страсти. Христос ошибался — доказано! Это жгучее чувство говорит: лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами» (27, 57).

При таком понимании скорее приходится говорить о неожиданно прорвавшемся в письме к Н. Д. Фонвизиной отчаянии, нежели видеть в отвержении писателем истины, поскольку она «вне Христа», и в решимости оставаться с Христом, пусть и «вне истины», — его «символ веры». И как характерно для Достоевского это так ярко выразившееся здесь соприкосновение веры и отчаяния, едва уловимый переход одного в другое! В целом же это раннее религиозное признание писателя (равно как и позднее 1880 г.) блестяще подтверждает справедливость глубокого замечания С. Н. Булгакова о том, что «любовь ко Христу в Достоевском (...) тверже и несомненнее даже, чем сама вера в него».⁴

Готовность исследователей видеть в стремлении писателя «лучше (...) оставаться со Христом, нежели с истиной» предельное выражение его веры («совсем по Тертуллиану») ⁵ неизбежно приводит к выводу, сформулированному (правда, по другому поводу) Б. И. Бурсовым: у Достоевского «вера (...) возникает большей частью как отрицание анализа».⁶ Формула эта чрезвычайно соблазнительна. И, казалось бы, ее подтверждают собственные слова писателя, которыми он в письме 1854 г. предваряет приведенное выше признание Н. Д. Фонвизиной: «Я скажу вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных» (28₁, 176). Однако Достоевский говорит все-таки о другом, о том, что его вера (точнее, «жажда верить») рождается в нем как реакция на анализ: она «тем сильнее», «чем более... доводов противных». Вера Достоевского (которую недопустимо ограничивать одной «ревнивой любовью» писателя к Христу) стремится не к «отрицанию», а к преодолению, «снятию» анализа — через включение его в себя. «Проза жизни и страстная вера, непрерывно ее побеждающая» — находим собственную формулу писателя на этот счет среди набросков к «Житию великого грешника» (9, 126).

Вовсе не «по Тертуллиану» утверждается вера Достоевского, но как поиск и нахождение принципа связи, сопряжения Христа и истины, идеала и действительности. И вот это, действительно, стоило писателю «страшных мучений». Сомнение, что «Христос вне истины» — Христос, как он его любил и утверждал в своей вере, — сопровождало Достоевского на протяжении всей его творческой жизни, было его болью и мукой. «Христос» и «истина» — одна из

⁴ Булгаков С. Н. Русская трагедия // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 годов. М., 1990. С. 195.

⁵ Кирпотин В. Я. Достоевский-художник: Этюды и исследования. М., 1972. С. 39.

⁶ Бурсов Б. И. Достоевский и модернизм // Звезда. 1965. № 6. С. 192.

важнейших антиномий мировоззрения писателя в целом. Простое разведение Христа и истины (как в письме 1854 г.), чтобы «оставаться со Христом», никогда не могло удовлетворить его окончательно. Уже в конце жизни, в наброске ответа своим оппонентам, Достоевский записывает: «. . . не как мальчик же я верую во Христа и его исповедую, а через большое *горнило сомнений* моя *осанна* прошла» (27, 86; подчеркнуто Достоевским).

В чем же существо веры Достоевского? И в чем вечный источник его сомнений?

Вернемся к сделанному выше наблюдению: чем в принципе различаются позиции Достоевского и Ренана, которые, действительно, крайне близки в оценке Христа как «идеала красоты человеческой»? Прежде всего тем, что для Ренана Христос — историческое лицо, великая личность, а для Достоевского — «чудо»: «. . . явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица, — пишет он в письме 1868 г., — уж конечно есть бесконечное чудо. Всё Евангелие Иоанна в этом смысле» (28₂, 251). Полемизируя с Ренаном в черновых набросках к «Бесам», Достоевский записывает: «Христос-человек (имеется в виду: *только* человек. — *Б. Т.*) не есть спаситель мира и источник жизни» (11, 179). Эти слова — один из важнейших моментов веры писателя (и к ним мы еще вернемся), но тем не менее одной божественностью Христа «бесконечное чудо» его явления на земле для Достоевского не исчерпывается.

Обратимся к известной дневниковой записи от 16 апреля 1864 г., сделанной у гроба жены: «Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?» — развернутому изложению религиозных представлений писателя. Начинает Достоевский капитальным утверждением: «Возлюбить человека, *как самого себя*, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности связывает, *Я* препятствует» (20, 172; подчеркнуто Достоевским). «Невозможно» — вот «истина», данная как результат анализа, опыта, не ограниченная, частная, а претендующая на универсальность; истина, с позиций которой не только оказывается неисполнимой евангельская заповедь: «как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Иоанн, гл. 13, ст. 34), но невозможным должно представляться и само появление на земле Христа (в ренановском смысле). Христос Достоевского здесь противопоставлен «истине» («земному закону» — как скажет писатель в другом месте), превышает ее: «Один Христос мог (возлюбить. — *Б. Т.*)» (20, 173). И в этом смысле, действительно, «Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо» (14, 216).

Последние слова принадлежат Ивану Карамазову; но в этом пункте герой и автор солидарны. Однако затем их позиции расходятся. Иван продолжает: «Правда, Он (Христос. — *Б. Т.*) был Бог. Но мы-то не боги» (Там же). Герой Достоевского склонен абсолютизировать разрыв между «нами» и Богом; религиозное миропонимание (вера) самого творца «Братьев Карамазовых» основывается на идее Христа как Богочеловека, то есть в равной степени и Бога и человека — воплощенного единства Божественной и чело-

веческой природ. «Христианство есть доказательство того, что в человеке может вместиться Бог. Это величайшая идея и величайшая слава человека, до которой он мог достигнуть», — записывает Достоевский в рабочей тетради 1876—1877 гг. (25, 228).

Представление о Христе как о Богочеловеке, совмещающем в единстве своей личности две природы — Божественную и человеческую, является общехристианским. В целом в своих суждениях о «синтетической натуре Христа» (20, 174) Достоевский исходит из ортодоксального церковного учения о вочеловечении, то есть о соединении Божества с «психофизической» природой человека во всей ее полноте — не только с телом, но также — душой, волей и разумом. Однако в собственных суждениях писателя по этому вопросу своеобразно расставлены смысловые акценты. Наиболее выразительно христологические представления Достоевского сформулированы им в наброске среди подготовительных материалов к «Дневнику писателя» 1876 г.: «Христос есть Бог, *насколько земля могла Бога явить*» (24, 244). Писатель говорит даже не о соединении, но о единстве двух природ: сотворение на земле и «землею», по законам «трехмерного», «эвклидова» мира и во власти этих земных законов человека Иисуса (ср. «Который родился от жены, подчинился закону» — Гал., гл. 4, ст. 4) оказывается актом явления в мир Бога — Христа. Но именно в силу этого личность Иисуса интерпретируется здесь Достоевским не только как откровение Бога, но в равной степени — как откровение человека. По существу Христос здесь понят как своеобразная «мера» человека, демонстрация степени доступности «земной», «подзаконной» человеческой природе стать «причастницей Божьего естества» (как выражается апостол Петр). Религиозному миропониманию Достоевского, видимо, оставались вполне чужды богословские идеи о мистическом «уврачевании» и восстановлении в акте вочеловечения (и особенно — искупления) поврежденной первородным грехом человеческой природы (идея Христа как «Второго Адама»). Слова Григория Богослова: «Нам надо было, чтобы Бог воплотился и умер, дабы мы *могли ожить*» — в системе представлений писателя способны иметь только метафорический смысл. Сам писатель, свидетельствуя в той же тетради с набросками к «Дневнику писателя», что для него православие определяется «не мистическими верованиями, а человеколюбием», заявляет, обращаясь к своим оппонентам: «Я вам ни одного мистического верования еще не дал» (24, 254). В антропологических построениях Достоевского мы не встречаем суждений о качественных различиях в человеческом естестве до и после акта искупления (хотя о крестной жертве Христа он пишет многократно). «Пропасть» между «нами» и Богом, человеческой и Божественной природами, по Достоевскому, преодолевается не мистически, а исторически: «Это будет, но будет после достижения цели, когда человек переродится по законам природы окончательно в другую натуру. . .» (20, 173).

При таком понимании Христос оказывается для писателя *прежде всего* уникальным свидетельством о человеке, предельным во-

площением заложенных в его природе возможностей и, следовательно, свидетельством о всемирной истории — являя собой перспективу развития человечества. «Да Христос и приходил затем, — находим развитие этой идеи в черновых набросках к «Бесам», — чтоб человечество узнало, что (. . .) природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной мечте и в идеале, что это и естественно и возможно. Этим и земля оправдана». «Тут именно все дело, что Слово в самом деле плоть бысть. *В этом вся вера и все утешение человечества*» (11, 112, 113). В черновиках «Бесов» это заготовки реплик для одного из персонажей (Шатова), но в сходном ключе излагается вопрос и в дневниковой записи 1864 г., где Христос назван «великим и конечным идеалом развития всего человечества, — представшим нам, по закону нашей истории, во плоти» (20, 173).

Итак, вне представления о Христе как о Богочеловеке фигура евангельского «Сына Божия» лишь контрастно оттеняет, что «мы-то не Боги» (Иван Карамазов). «...все зависит от того: принимается ли Христос за окончательный идеал *на земле*, то есть от веры христианской», — записывает Достоевский (20, 174). И тут будет уместно повторить наш тезис: «Христос вне истины» не есть «символ веры» писателя. Именно в «появлении Христа как *идеала человека во плоти*» (20, 172; подчеркнуто Достоевским), что истолковывается Достоевским как «непосредственное вмешательство Бога в жизнь человеческую» (11, 182), и состоит, по его мысли, «бесконечное чудо».

«После появления Христа (. . .) стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, — это как бы уничтожить свое я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье» (20, 172). В записной тетради 1864 г. это суждение идет почти непосредственно за словами: «Возлюбить человека, *как самого себя*, по заповеди Христовой, — невозможно», — словами, которые выражают выношенное убеждение Достоевского и которые мы выше квалифицировали как «истину». Не может не броситься в глаза, что пафос утверждения принципиальной возможности человека «как бы уничтожить свое я, отдать его всем и каждому», вступает с этой истиной в решительное противоречие. Основанная на Христе вера Достоевского, действительно, отрицает эту «истину», преодолевая ее абсолютность и окончательность; но одновременно она утверждает и новую истину, можно сказать — истину второго порядка, ту, о которой евангельский Христос сказал: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Иоанн, гл. 14, ст. 6). Таким образом, само представление об истине оказывается у писателя сложным, внутренне противоречивым.

Казалось бы, правомочно сделать вывод, что для Достоевского существует «истина» и «истина»: истина, постигаемая в анализе, и

Истина, открывающаяся в вере. Две истины, не имеющие точек пересечения. Но такая жесткая формулировка также смазывает своеобразие позиции писателя, не позволяет далеко уйти от «Тертуллиана», допускает инкриминировать самому Достоевскому то, в чем обвиняют человечество герои его произведений: «Человек только и делал, что *выдумывал Бога*, чтоб жить не убивая себя; в этом вся всемирная история до сих пор» (10, 471). Действительно, как провести различие между «верить» и «выдумывать Бога»?

В том же наброске от 16 апреля, говоря о невозможности «возлюбить человека, как самого себя», поскольку «закон личности связывает», и о том, что только «один Христос мог», Достоевский продолжает: «... но Христос был вековечный от века идеал, к которому *стремится и по закону природы* должен стремиться человек» (20, 172). И в конце: «Итак, человек стремится на земле к идеалу, *противуположному его натуре*» (20, 175; подчеркнуто Достоевским). Здесь уже постигаемая в анализе истина, истина «первого порядка», оказывается далеко не однозначной, открывается в своих про и contra. Анализ писателя обнаруживает в человеке действие двух разнонаправленных законов — «закона личности» и «закона стремления к идеалу»; причем исключительно важно, что, по мысли Достоевского, только первый закон есть закон «натуры», второй же, напротив, — ей «противуположен», выводит за ее пределы, несет в себе отрицание всевластности требований «натуры», их абсолютности или единственности. В переживаемую современным человечеством эпоху «цивилизации» (20, 192, 194) преобладающим и определяющим является «закон личности», но в превращенном виде действует и закон ему противоположный: «Когда человек не исполнил закон стремления к идеалу, то есть не приносил *любовью* в жертву своего я людям (...) он чувствует страдание и назвал это состояние грехом» (20, 175; подчеркнуто Достоевским). Иначе говоря, «возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, — невозможно», но человек страдает от сознания недоступности ему Христовой любви, переживает это как личный грех и тем самым — страданием своим — свидетельствует, что его «я, — как сказано у Достоевского в одном письме 1878 г., — не подчиняется (полностью. — Б. Т.) земной аксиоме, земному закону, но и выходит из них, выше их имеет закон»; «в земной порядок оно не укладывается, а ищет еще чего-то другого, кроме земли, чему тоже принадлежит оно» (30₁, 11). Этот пассаж из письма к Н. Л. Озмидову по-своему замечателен: он наглядно воспроизводит ситуацию, когда у Достоевского, наоборот, именно анализ (правда, в этом письме данный очень общо и схематично) выводит к вере — «чему-то другому, кроме земли, чему тоже принадлежит оно» — человеческое я.

Особое место в этом отношении занимает в анализе писателя то, что обычно называют «ощущением священного», а он сам определял как «соприкосновение мирам иным»: «Убеждение (...) человечества о соприкосновении мирам иным, упорное и постоянное, тоже ведь весьма значительно», — записывает Достоевский за две

недели до смерти (27, 85). Об этом ощущении говорят многие герои его романов. Для нашей темы принципиальное значение имеет следующее суждение старца Зосимы: «. . . многое из самых сильных чувств и движений природы нашей мы пока на земле не можем постичь, не соблазняйся и сим и не думай, что сие в чем-либо может тебе служить оправданием, ибо спросит с тебя Судия Вечный *то, что ты мог постичь, а не то, чего не мог* (. . .) Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и вышним. . .» (14, 290).

Примеры можно приводить еще и еще. Но и сделанные наблюдения позволяют вернуться к утверждению о том, что вера писателя рождается как реакция на анализ, но не отрицание, а преодоление его. Преодоление, в том числе и через дальнейшее углубление анализа. Нельзя согласиться с исследователем, когда он пишет, что у Достоевского «знания о мире как бы сами по себе, а вера, оставаясь верой, — сама по себе». ⁷ Нет, и в знании о мире, там, где углубленное постижение человека обнаруживало, что его я «не укладывается» в «земной закон», то есть и в анализ, искала вера писателя одну из своих опор. Кстати, в том числе и этим определяется природа «фантастического реализма» Достоевского. «У меня свой особенный взгляд на действительность (в искусстве), — писал он вскоре по завершении «Идиота», — и то, что большинство называет почти фантастическим и исключительным, то для меня иногда составляет самую сущность действительного» (29₁, 19). Пример «князя-Христа» (как он назван в черновиках) Льва Николаевича Мышкина, в котором в силу болезни ослаблено действие «земного закона» и обнаженно выступает «божественный потенциал» человека, здесь особенно показателен. «Действительность выше всего, — записывает Достоевский на страницах черновика романа. — Правда, может быть, у нас другой взгляд на действительность (. . .) пророчества — фантасти(ческая) действит(ельность). Может быть, в Идиоте человек-то более действит(елен)» (9, 276). Другими словами, именно «сотрудничеством» анализа и веры обусловлена специфика «фантастического реализма» великого писателя.

Любопытно, что характеристики позиции Достоевского, подобные суждению Б. И. Бурсова, давались и с прямо противоположных, религиозных, позиций. Так, например, Лев Шестов писал: «Достоевский, вдохновляемый Писанием, напрягает все свои силы, чтобы вырваться из власти знания». ⁸ В этой связи повторим еще раз: нет, между верой и знанием, верой и анализом в мировоззрении, в творчестве писателя существовали сложные, напряженные отношения, но в целом — отношения взаимодействия. Используя результаты анализа, втягивая их в свою «орбиту», вера не только искала

⁷ Бурсов Б. И. Избранные работы: В 2 т. Л., 1982. Т. 2. Личность Достоевского: Роман-исследование.

⁸ Шестов Лев. Кирегард и экзистенциальная философия: (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992. С. 21.

в них опору, но в свою очередь придавала иной вес, иную значимость самим этим результатам анализа, освещая их не как абсурдное противоречие человеческой жизни (человек стремится к недостижимому «идеалу, противоположному его натуре»), а как моменты всемирного религиозно-нравственного развития человечества. Таким образом, у Достоевского два свидетельства о человеке и мире — явленное в Христе и добытое в анализе — как бы шли навстречу друг другу. Шли навстречу, так как в равной степени нуждались друг в друге, потому что «Христос вне истины» неизбежно превращался «в одну только мечту», лишая достоверности явленное в нем свидетельство о человеке и истории, а «истина вне Христа» — в «глупую насмешку» и «дьяволов водевилъ» (10, 471). Шли навстречу друг другу, но так никогда и не встречались. И все творчество Достоевского (по крайней мере творчество последних двух десятилетий) было напряженным и мучительным поиском такой встречи.

Вера «сама по себе» (Бурсов), построенная на отрицании анализа, пренебрежении его показаниями, вполне способна достичь устойчивости, самоуспокоенности. Но апелляция к анализу оказывается «палкой о двух концах»: Достоевский стремился найти в анализе абсолютные аргументы, обосновывающие веру, но на любом уровне постижения истины анализ вскрывал в ней противоречия, борьбу pro и contra. И в конечном счете именно это питало вечные сомнения писателя, этим определялись его колебания между верой и неверием.

При всей важности для понимания существа христологических представлений Достоевского его интерпретации Христа как свидетельства о человеке — свидетельства о возможностях человеческой природы, о цели человеческого существования на земле — ограничиться только этим значит серьезно исказить смысл веры писателя. Повторим, Христос для Достоевского — *Богочеловек*, и первый член этого определения (Божественное начало в Христе) в структуре религиозных убеждений писателя не менее важен, чем второй. Именно здесь христология Достоевского непосредственно соприкасается с ключевым для его «символа веры» вопросом о бессмертии.

В этом отношении интересно вернуться к полемике писателя с Э. Ренаном и на ее фоне рассмотреть «промежуточную», не сводимую ни к первой (Достоевский), ни ко второй (Ренан) точке зрения интерпретацию Христа, принадлежащую герою романа «Бесы» Кириллову. И для Кириллова Христос — бесспорный «идеал красоты человеческой», причем подобно своему автору и в отличие от Ренана Кириллов также настаивает, что появление Иисуса на земле — это «чудо»: «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 никогда» (10, 471; подчеркнуто Достоевским). И для Кириллова Он — предельное проявление возможностей человеческой природы и тем самым, казалось бы, указание на цель и смысл человеческого существования: «Этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить» (там же). Но — и уже в отличие от Досто-

евского, в прямом соответствии с точкой зрения Ренана — Иисус Кириллова — не Богочеловек; он хотя и «высший на всей земле», но только человек — человек, уверовавший, что он «Сын Божий». Только человек — и значит, конечен, смертен — окончательно смертен: «Слушай большую идею, — говорит Кириллов Верховенскому, — 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»⁹ (там же). В итоге герой Достоевского так формулирует свой вывод: «А если так, если законы природы не пожалели и *Этого*, даже чудо свое же не пожалели, а заставили и *Его* жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи (. . .) Для чего же жить, отвечай, если ты человек?» (Там же; подчеркнуто Достоевским).

Христос Кириллова — это «чудо просиявшей плоти», это данное людям откровение, «что природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске» (11, 112); но если Он — не Бог и, следовательно, нет «ни рая, ни воскресения», если эта «просиявшая плоть» смертна, то пусть достигим на земле идеал, в котором «все Христы» (11, 106), то есть все станут подобными Христу, — «достигать такой великой цели, — как формулирует Достоевский в уже неоднократно цитированной дневниковой записи 1864 г., — по моему рассуждению, *совершенно бессмысленно*, если при достижении цели всё угасает и исчезает, то есть если не будет жизни у человека и по достижении цели» (20, 173). — Вот сокровенная мысль писателя, лежащая в основе рассуждений Кириллова. И в этом отношении «большая идея» героя Достоевского является точным «негативом» веры его автора.

Именно поэтому в «символ веры» Достоевского с необходимостью входит идея бессмертия. «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация, — читаем в «Дневнике писателя» 1876 г. — 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; подчеркнуто Достоевским).¹⁰ Поэтому же Богочеловек Христос, понятый как «путь и истина и жизнь» (Иоанн, гл. 14, ст. 6), не только воплощает для Достоевского «великий и конечный идеал развития человечества» на земле, но — через воскресение и вознесение также прообразует и «будущую райскую жизнь» человечества «в лоне всеобщего синтеза, то есть Бога» (20, 173). Из

⁹ Попутно укажем не отмеченную в комментариях к роману связь этого мотива в творчестве Достоевского с «Речью мертвого Христа с вершин мироздания о том, что Бога нет» — «цветочной вставкой» в романе Жан-Поля Рихтера «Зибенкез».

¹⁰ О значении идеи бессмертия в системе христианского вероучения хорошо пишет апостол Павел: «. . . если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша (. . .): вы еще во грехах ваших; Поэтому и умершие во Христе погибли. И если мы в *этой* только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков» (I Коринф., гл. 15, ст. 14, 17—19).

всего сказанного вытекает, что вопрос о смерти Христа и Его последующем воскресении, в определенном смысле, оказывается центральным пунктом всей системы религиозных воззрений Достоевского.

2. Проблема смерти Христа в романе «Идиот»

Впервые «проблема Христа» именно как проблема, и прежде всего в связи с обстоятельствами крестной смерти Богочеловека Иисуса, в творчестве Достоевского ставится на страницах романа «Идиот», своеобразным религиозно-философским «фокусом» которого является образ «Мертвого Христа» на одноименной картине Ганса Гольбейна Младшего (копия с которой висит в доме Рогожина) — образ, стягивающий к себе все другие образы произведения. С целью конкретизировать христологические представления Достоевского обратимся к той развернутой интерпретации, которую дает образу мертвого Христа один из главных героев романа — умирающий юноша Ипполит Терентьев, — не забывая, однако, последовательно различать позиции персонажа и самого создателя «Идиота».

Приступая к рассмотрению интерпретации Ипполитом Терентьевым картины Г. Гольбейна «Мертвый Христос», сразу подчеркнем один существенный момент. Авторитетный современный искусствовед в работе, посвященной наследию немецкого художника, пишет, что на своем полотне «Гольбейн изобразил труп (. . .) со всеми признаками начавшегося разложения. (. . .) вокруг ран появились синеватые ореолы, а конечности начали чернеть» и т. д.¹¹ Герой Достоевского, напротив, дважды повторяет, что «на картине этой изображен Христос, только что снятый со креста»; «это лицо человека *только что* снятого со креста, то есть сохранившего в себе очень много живого, теплого; ничего еще не успело заостенеть, так что на лице умершего даже проглядывает страдание, как будто бы еще и теперь им ощущаемое» (8, 338; подчеркнуто Достоевским). Для Ипполита (как и для самого писателя) крайне важен в изображении этот сохраняющийся еще на лице мертвого Христа след предсмертного страдания как свидетельство о душевном состоянии Иисуса в последние мгновения Его жизни. Такое свидетельство необходимо Достоевскому для развития его собственного замысла, и, видимо, именно этим нужно объяснить отступление писателя в данном пункте от показаний оригинала. В то же время в главном характеристики искусствоведа и писателя совпадают. «Нет здесь ничего одухотворенного», — свидетельствует М. Я. Либман.¹² «Живописцы обыкновенно повадились изображать Христа, и на кресте, и снятого со креста, все еще с оттенком необыкновенной красоты в лице, — развивает свои наблюдения Ипполит, — эту красоту они ищут сохранить ему даже при самых страшных муках. В

¹¹ Либман М. Я. Дюрер и его эпоха. М., 1972. С. 180.

¹² Там же.

картине же Рогожина (речь идет о копии, висящей в доме Рогожина. — Б. Т.) о красоте и слова нет...». И дальше: «это в полном виде труп человека, вынесшего бесконечные муки еще до креста, истязания, битье от стражи, битье от народа, когда он нес на себе крест и упал под крестом, и, наконец, крестную муку в продолжение шести часов (. . .) лицо не пощажено нисколько; тут одна природа, и воистину таков и должен быть труп человека, кто бы он ни был, после таких мук» (8, 338—339).

Ипполит последовательно «разворачивает» картину во времени, и в центре его размышлений оказывается не только смерть Христа, но и его предсмертные мучения. В интерпретации, которую персонаж «Идиота» дает крестным мукам Иисуса, по-видимому, отразилась полемика Достоевского с ренановской версией кульминационного евангельского эпизода. Косвенно об этом свидетельствуют черновые наброски к роману, где рассуждения героев о душевном состоянии Христа перед смертью прямо связываются с впечатлениями от книги Э. Ренана.

Предсмертные муки Христа в книге Ренана выглядят так: «По некоторым рассказам (евангелистов. — Б. Т.) была минута, что сердце его изнемогло, облако скрыло от Него лик Его Отца; наступила агония безнадежности, в тысячу раз более жгучая, чем все мучения. Он не видел ничего, кроме людской неблагодарности, может быть раскаялся в том, что страдает за низкую расу, и воскликнул: „Господи, господи, вскую мя оставил?“ Но Его божественный инстинкт победил еще раз. По мере того как угасала жизнь тела, Его душа прояснялась, постепенно возвращаясь к своему небесному началу. Им снова овладело сознание Его посланничества, и Он увидел в своей смерти спасение мира».¹³

Последние мгновения ренановского Христа ознаменованы высшим подъемом духа; и телесные и душевные страдания преодолены — в предсмертном экстазе «душа прояснялась, постепенно возвращаясь к своему небесному началу». Убежденный, что Его смерть — «спасение мира», в свой предсмертный миг Он испытывает восторженное «слитие с самым высшим синтезом жизни». Такой Христос, действительно, будет «и на кресте, и снятый со креста, все еще с оттенком необыкновенной красоты в лице». Но эта красота оказывается оборотной стороной безумной веры Иисуса-человека в свое «посланничество», в свое богосыновство. «Просиявшая плоть» здесь с необходимостью сопряжена с безумием.

В полемике с Ренаном Достоевский апеллирует к новозаветным свидетельствам. Ренан, рисуя в своей книге обстоятельства смерти Иисуса, предпринял попытку соединить, синтезировать показания всех четырех Евангелий; в результате его собственная версия принципиально отличается от вариантов каждого из евангелистов. У Луки и Иоанна Христос на кресте с начала и до самого конца спокоен и уравновешен, с сознанием исполненной миссии Он «пре-

¹³ Ренан Э. Ж. Жизнь Иисуса. М., 1991. С. 264.

дает дух» в руки Отца Своего (Иоанн, гл. 19, ст. 26—30; Лука, гл. 23, ст. 34—46). У Матфея и Марка, напротив, сщущение бо-гооставленности, то, что Ренан назвал «агонией безнадежности», есть последний итог земного пути Христа. Именно — последний итог, а не «минута» слабости, преодолеваемая затем предсмертным прояснением души: «В девятом часу возопил Иисус громким голосом: „Элои, Элои! ламма савахфани?“ что значит: „Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?“ Некоторые из стоявших тут услышавши говорили: вот, Илию зовет. А один побежал, наполнил губку уксусом и, наложив на трость, давал Ему пить, говоря: „постойте, посмотрим, придет ли Илья снять Его“. Иисус же, возгласив громко, испустил дух» (Марк, гл. 15, ст. 34—37). Э. Ренан создает свой — вполне художественный — вариант, качественно усложняя версии Луки и Иоанна и в решительном противоречии с версией первых двух евангелистов. Интерпретация «Мертвого Христа» Г. Гольбейна в романе «Идиот» разворачивается в соответствии со свидетельствами Матфея и Марка. На лице гольбеиновского Христа на картине Ипполит находит следы того страдания, которое выразилось и в предсмертном вопле евангельского Иисуса: «Элои, Элои! лама савахфани?».

Подчеркнем еще раз: интерпретация Ипполита Терентьева строится не вопреки, а в соответствии с евангельским рассказом. Его Христос — не ренановский человек, уверовавший в свое бого-сыновство; нет, Он тот, «который воскликнул: „Талифа куми“, — и девица встала, „Лазарь, гряди вон“, — и вышел умерший» (8, 339). Он — Богочеловек, совмещающий в себе две природы; и именно поэтому Ипполиту Терентьеву в своей интерпретации необходимо специально оговаривать, что «Христос страдал не образно, а действительно». В этом пункте герой Достоевского даже апеллирует к учению церкви: «Я знаю, — говорит он, — что христианская цер-ковь установила еще в первые века, что Христос страдал не образно, а действительно и что тело Его, стало быть, было подчинено на кресте закону природы вполне и совершенно» (там же). И именно в этих словах завязывается главный узел проблематики, связанной с картиной «Мертвый Христос» в романе «Идиот».

«Но странно, — продолжает Ипполит, — когда смотришь на этот труп измученного человека, то рождается один особенный и любопытный вопрос: если такой точно труп (а он непременно должен был быть точно такой) видели все ученики его (. . .) то каким образом могли они поверить, смотря на такой труп, что этот мученик воскреснет?» (8, 339). Строго говоря, это даже не вопрос, это — удивление Ипполита перед чудом возникновения веры. В центре его размышления здесь сам феномен веры. В логическом плане вопрос не корректен: вера в воскресение с необходимостью предполагает факт смерти. Воскресение без смерти — это *contradictio in adjecto*. Правда, Ипполит делает акцент на слове «такой»: «каким образом могли поверить они, смотря на *такой* труп? . . .». Что здесь имеется в виду? «В картине Рогожина о красоте ни слова (. . .) тут одна природа» (8, 338), — иначе говоря, в мертвом Христе Голь-

бейна — «нет залогов от небес», нет знаков Божества в Христе — нет и намека на превышение естественных законов. Именно это потрясает Ипполита; и именно это принципиально важно для Достоевского, для его понимания существа христианской веры как веры свободной. «Тайна христианской свободы и есть тайна Голгофы, тайна Распятия, — формулирует эту принципиальную позицию писателя Н. А. Бердяев. — Правда, распятая на кресте, никого не насилует, никого не принуждает. Ее можно только свободно обличить (т. е. обнаружить. — Б. Т.) и принять. Распятая правда обращена к свободе человеческого духа (. . .) Божественная правда, поражающая своим могуществом, торжествующая в мире и силой своей берущая души людей, не требовала бы свободы для своего принятия. Поэтому тайна Голгофы и есть тайна свободы».¹⁴ «Страшная тоска и смятение» (8, 339), которые испытывают «главные будущие апостолы» перед трупом Христа, — это, по Достоевскому, единственный путь к обретению свободной веры. Ипполит же Терентьев по всему именно жаждет чуда.

«Тут невольно приходит понятие, — развивает свои впечатления Ипполит, — что если так ужасна смерть и так сильны законы природы, то как же одолеть их? Как одолеть их, когда не победил их теперь даже Тот, который побеждал и природу при жизни своей, которому она подчинялась, который воскликнул: „Талифа куми“, — и девица встала, „Лазарь, гряди вон“, — и вышел умерший?» — вот концентрированное выражение неверия Ипполита. Причем здесь неверие заключается не в сомнении в силах человека последовать за Христом, но в сомнении в силах самого Христа, в Его всемогуществе.

Было бы слишком плоско понимать слова Ипполита о том, что Христос не «одолел», «не победил» «законы природы», как простое указание на факт Его смерти. В конце концов, в добровольном принятии смерти Иисусом и состоит итог, смысл и пафос евангельских событий. Христос, не умерший на кресте, не есть Христос, не есть Спаситель. Это опять *contradictio in adjecto*. Тем более не приходится говорить о смерти, когда вопрос ставится о нашей (а именно так у Ипполита) способности-неспособности «одолеть» законы природы: и для верующего победа над смертью никогда не была в христианстве в личной компетенции человека.

Видимо, здесь речь идет о «законах природы» (конечно же, теснейшим образом связанных со смертью) в более широком смысле, прежде всего об одолении-неодолении Христом своей собственной человеческой природы, законов человеческого естества. Но здесь необходимо выйти за рамки рассматриваемого эпизода.

С первых же страниц в романе «Идиот» глубоко поставлена проблема насильственной смерти. Впервые она возникает в эпизоде беседы Мышкина с камердинером в доме Епанчиных. Князь отстаивает взгляд, что санкционированная законом смертная казнь за уголовное преступление гораздо большее злодеяние, чем

¹⁴ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. Прага, 1923. С. 205.

«убийство разбойниче»: «Тот, кого убивают разбойники, режут ночью, в лесу, или как-нибудь, непременно еще надеется, что спасется, до самого последнего мгновения, — развивает свою мысль Мышкин. — Примеры бывали, что уж горло перерезано, а он еще надеется, или бежит, или просит. А тут, всю эту последнюю надежду, с которою умирать в десять раз легче, отнимают *наверно*; тут приговор, и в том, что *наверно* не избежешь, вся ужасная мука-то и сидит, и сильнее этой муки нет на свете» (8, 20—21; подчеркнуто Достоевским). В этой же логике князь парадоксально высказывается против «модернизации» процедуры смертной казни.

«— Хорошо еще вот, что муки немного», — замечает собеседник князя в связи с рассказом о гильотине, но князь решительно возражает: «... а что, если это даже и хуже? {...} Подумайте: если, например, пытка; при этом страдания и раны, мука телесная, и, стало быть, все это от душевного страдания отвлекает, так что одними только ранами и мучаешься, вплоть пока умрешь. А ведь главная, самая сильная боль, может, не в ранах, а вот что знаешь *наверно*, что вот {...} сейчас — душа из тела вылетит, и человеком уж больше не будешь, и что это уж *наверно*; главное то, что *наверно*» (8, 20; подчеркнуто Достоевским).

В своей аргументации князь Мышкин строго различает «муку телесную» и «душевное страдание» от сознания неотвратимости конца. «Боль страха смерти» (как назовет это в «Бесах» Кириллов) здесь предстает как «главная, самая сильная боль», несоизмеримо более ужасная, чем любые телесные муки. «Сильнее этой муки нет на свете», — говорит князь.

В аспекте нашей темы особого внимания заслуживает завершение монолога князя Мышкина: «Кто сказал, что человеческая природа может вынести это без сумасшествия?» — спрашивает он и затем прибавляет: «Об этой муке и этом ужасе и Христос говорил» (8, 21). Комментаторы романа указывают, что здесь имеется в виду евангельский эпизод моления о чаше в Гефсиманском саду, когда, в ожидании близкого ареста, Иисус «начал скорбеть и тосковать». «Душа Моя скорбит смертельно», — говорит Он ученикам, а затем обращается с молитвой к Отцу: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Матф., гл. 26, ст. 37—39).

Указанный эпизод не случайно привлек внимание писателя: здесь впервые в Евангелии возникает мотив сопротивления человеческого естества Иисуса Божественному замыслу, то есть приобретает крайнюю остроту уже затронутый нами вопрос о принципе совмещения в Христе двух природ — Божественной и человеческой. В христианской мысли существуют различные традиции интерпретации эпизода в Гефсиманском саду. Скажем, западное, протестантское богословие с большим сомнением относится к положению о том, что Иисуса «мучил страх нежеланной смерти». Подчеркивая, что Христос знает о последующем воскресении и, следовательно, не может переживать предстоящую смерть как абсолютный конец, комментаторы евангельского эпизода склонны интерпретировать мо-

ление о чаше лишь как предвосхищение Иисусом *телесных* мучений крестной казни. Принципиально иную позицию занимают православные богословы. Например, В. Н. Лосский, обобщая учение отцов восточной церкви (Иоанн Дамаскин, Максим Исповедник и др.), пишет: «Гефсиманская молитва была выражением ужаса перед смертью, была реакцией, свойственной всякой человеческой природе».¹⁵

И в монологе князя Мышкина о смертной казни «Христос говорил» об «ужасе» и «муке» именно от сознания неминуемого и близкого конца, об «ужасе» и «муке», от которых страдания плоти как раз, наоборот, способны отвлечь. Христос «говорил» о них — значит, сам испытал их. Для писателя Богочеловек Христос — в полной мере человек, то есть Его человеческая природа отягощена бременем всего того, что препятствует в ней самой осуществлению Христовой любви к людям. Но именно в том, по Достоевскому, и состоит совершенство Христа, что его воля к любви преодолевает, оказывается способной превозмочь все те преграды в самом человеке, которые порождены законами его собственного естества. Христос, освобожденный от этого «груза», — это, по-своему, тоже «Христос вне истины». И лишь Христос в полноте противоречивой человеческой природы будет действительным свидетельством о человеке, о его предельных возможностях; больше того — такой Христос становится не только конечным идеалом человеческого развития, но — благодаря обнаружившемуся в нем (в эпизоде в Гефсиманском саду) «борению» — также и великим символом самого этого развития.

Причем писатель, который посвятил свое творчество исследованию «всех глубин духа человеческого» (27, 65), и здесь остается верен себе, своему методу: он берет сопротивление человеческого естества Иисуса по максимуму (насколько дает ему в этом основания евангельский материал), находит глубочайшее препятствие на путях Христовой любви к людям не столько в немощах плоти, сколько в инстинкте самосохранения, действующем в человеке с неукоснительностью закона природы. Если высшая любовь есть самопожертвование, добровольное принятие смерти «за други своя», то и серьезнейшая противостоящая этой любви сила есть «боль страха смерти» — «главная, самая сильная боль».

Достоевский, сохраняя и даже укрепляя в «Идиоте» свое представление о Христе как о высшем идеале, в то же время колоссально приближает Христа к человеку. Но эта тенденция, проведенная последовательно, неизбежно должна была серьезно проблематизировать образ Христа в сознании писателя, который называл себя «реалистом в высшем смысле» (27, 65). Если Христос как человек не свободен от «боли страха смерти», то все-таки возможно ли даже для него и на кресте, до самого конца, до последнего мгновения сохранить волю к любви? Вспомним, что Иисус Ренана, пусть на «минуту», но испытал на кресте «агонию безнадежности, в тысячу раз более жгучую, чем все мучения. Он не видел ничего, кроме людской неблагодарности, —

¹⁵ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 111.

читаем в книге «Жизнь Иисуса», — может быть, раскаялся в том, что страдает за низкую расу, и воскликнул: „Господи, господи, вскую мя оставил?“» Интерпретация Ренана, в которой эта минута упадка духа преодолевается безумной верой Иисуса-человека в свое богосыновство, как уже говорилось, не могла вызвать сочувствия у Достоевского. Но как знать, не повлияла ли нарисованная французским писателем картина последних минут Христа на характер собственных размышлений автора «Идиота»? Ведь, как помним, рядом с замечанием князя Мышкина о том, что «об этой муке и об этом ужасе» (то есть о «боли страха смерти») «и Христос говорил», стоит вопрос: «Кто сказал, что человеческая природа в состоянии вынести это без сумасшествия?» (8, 21).

О том, что подобные вопросы действительно вставляли в творческом воображении Достоевского в период работы над «Идиотом», прямо свидетельствуют черновые материалы к роману. В одном из набросков читаем:

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

— Что ж, это чудо?

— Конечно, чудо, а впрочем. . .

— Что?

— Был, впрочем, ужасный крик.

— Какой?

— Элой! Элой!» (9, 184).

В этом наброске вопрос о том, в состоянии ли человеческая природа «вынести это без сумасшествия», уже непосредственно рассматривается применительно к Христу, то есть Достоевский здесь, действительно, мыслит человеческое начало в Иисусе не только телесно, но и в полноте его психофизической природы. Речь идет о том, «победил» или нет распятый на кресте Христос «рассудок», в смысле — законы рассудка, не вмещающего мысль о близкой, неминуемой смерти, тем более — о смерти добровольной. В центре размышлений героев этого черного наброска «ужасный крик», изданный Иисусом на кресте перед смертью. Комментаторы романа подходят к ситуации достаточно формально, когда пишут, что здесь, «в изложении этого эпизода смерти Христа, Достоевский (следуя Ренану) отступает от Евангелия, где слова „ужасный крик“ отсутствуют» (9, 398). Действительно, выражение «ужасный крик» взято Достоевским, скорее всего, из «Жизни Иисуса» Ренана; действительно, у Луки и особенно у Иоанна, в изложении версий которых Ренан использует это выражение, его на самом деле нет. Но сам-то факт в Евангелии все-таки есть, причем опять у первых двух евангелистов — Матфея и Марка: «В девятом часу возопил Иисус громким голосом: „Элой, Элой!“» (Марк, гл. 15, ст. 34). Кстати, именно в редакции Марка этот «вопл» Христа отразился и в рассматриваемом наброске Достоевского.¹⁶

¹⁶ Ср. близкие к нашим наблюдения в кн.: Громыко М. М. Сибирские знакомые и друзья Ф. М. Достоевского. Новосибирск, 1985. С. 113.

Первоначально герой этого наброска утверждает, что Христос «рассудок победил», то есть преодолел, превысил тот закон природы, закон человеческого естества, в соответствии с которым «казнь на кресте рассудок расстраивает». Но, отвечая на прямо поставленный вопрос: «Что ж, это чудо?» — он колеблется: «Конечно, чудо, а впрочем. . .». В названном комментарии к этому месту читаем: «В жажде верить» герой хотел бы «убедить себя в том, что на кресте распинали *Бога*, который „и рассудок победил“. Но впечатление от книги Ренана разрушает его надежду (. . .) Был, впрочем, ужасный крик» (9, 398). Нам трудно согласиться с таким истолкованием. И не потому только, что как раз ренановский Иисус «рассудок победил» — преодолел благодаря своей безумной вере разрушительную для человеческого сознания «боль страха смерти»; и не потому даже, что «ужасный крик», как мы уже показали, — это факт смерти евангельского Христа, и как таковой привлекал внимание не только героев писателя, но и самого Достоевского. Строго говоря, разговор в наброске идет не о вере в Бога, а о вере в чудо. Для писателя, как об этом уже говорилось, это вещи не только не тождественные, но в чем-то и противоположные. Если Христос осуществил свою волю к любви, не будучи в полной мере во власти земных законов, если он *чудесным* образом преодолел власть рассудка, не вмещающего мысль о добровольном принятии смерти, то такой Христос, по Достоевскому, перестает быть свидетельством о человеке, и последование Ему, в чем писатель видел главный пункт христианской веры, становится невозможным. «Ужасный крик», о котором пишут первые два евангелиста, в логике веры Достоевского, напротив, должен свидетельствовать, что Христос знал и «боль страха смерти», что его человеческий рассудок не выдержал бремени нестерпимой мысли и что он, следовательно, и через эту муку прошел, а значит, как человек был на кресте в полной мере подвержен действию всех законов природы.

Но Достоевский видел и оборотную сторону представлений о Христе, не только плоть, но и сознание которого не выдерживают «бремени креста»; видел таящийся здесь «соблазн». И здесь мы вновь возвращаемся к Ипполиту Терентьеву. В самой своей формулировке проблема, которую обсуждают герои черного наброска («победил» ли Иисус «рассудок» — законы рассудка?), явно перекликается со словами Ипполита (и отчасти поясняет их): «Если (. . .) так сильны законы природы, то как же одолеть их? Как одолеть их, когда *не победил* их теперь даже тот, который побеждал природу при жизни своей?» (8, 339). Повторим, речь идет не о смерти как таковой. Речь идет о законах природы в более широком смысле, о победе Христа над законами своего собственного естества. Ипполит — и это глубоко мотивировано его личным «сюжетом» в романе — жаждет чуда, жаждет сверхъестественного, мысля его, видимо, как гордое пренебрежение Христа, по крайней мере его «духа», к законам природы, которым «вполне и совершенно» была подчинена на кресте его человеческая плоть. Но на лице «мертвого Христа» Г. Гольбейна Ипполит находит полноту страдания,

отразившего полноту подчинения человеческого естества Иисуса «законам природы». «Тут невольно приходит понятие, — говорит герой Достоевского о впечатлении от картины, — что если *так ужасна смерть*. . .» (8, 339). То есть, взглядываясь в лицо «мертвого Христа», которое «не пощажено нисколько», он словно находит на нем отпечаток ужаса перед смертью. И дело не только в картине Гольбейна: труп «непременно должен был быть точно такой» — это в равной степени слова и Ипполита и самого Достоевского. Но если теперь опять вернуться к черновому наброску с его вопросом: «победил» ли Иисус «рассудок», к ключевому для его проблематики предсмертному «ужасному крику» распятого, как будто содержащему в себе однозначный ответ на этот вопрос, — то вполне правомочно будет так продолжить характеристику впечатления Ипполита: герой видит перед собой образ Христа, не выдержавшего ужаса перед смертью. В этом смысле отсутствующая в Евангелиях деталь из интерпретации Ипполита — то, что Иисус падает на полпути к месту казни, не вынеся тяжести креста, — становится едва ли не символической.

Только при таком подходе может быть в должной мере понято и истолковано возникающее в сознании героя «при взгляде на эту картину» «понятие о темной, наглой и бессмысленно-вечной силе, которой всё подчинено», «которая бессмысленно захватила, раздробила и поглотила в себя, глухо и бесчувственно, 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). Здесь исключительно важна содержащаяся в последних словах Ипполита мысль о некоем вселенском замысле, суть, цель и итог которого заключается в появлении на земле Христа. Но в представлениях героя Достоевского это замысел, потерпевший неудачу! Это поражение Христа перед косными, слепыми материальными силами природы. О смерти Христа у Ипполита нельзя сказать словами пасхального канона: «Смертию смерть поправ!».

Ужас Христа перед смертью, предельная — до разрушения рассудка — полнота его страдания оказывается в то же время и последним свидетельством о полноте проявления человеческого начала в Богочеловеке Иисусе. В этом солидарен со своим героем и сам Достоевский. Но если Ипполитом эта полнота проявления человеческого в Христе интерпретируется как поражение божественного перед «законами природы», то писатель склонен оценивать дело иначе. Его Богочеловек, «тот, который побеждал природу и при жизни своей», добровольно подчиняет себя власти естественных законов. И в этой добровольности слились воля Бога и воля человека.

Но подчинить себя «законам природы», принять их власть — не над телом только, повторим, но и над душой, над всем своим человеческим естеством — значит и принять в себя: то «понятие» «о темной, наглой и бессмысленно-вечной силе, которой все подчинено», и стать открытым для «боли страха смерти». Это очень точно почувствовал и выразил Б. Л. Пастернак в своем «Гефсиманском саде»:

Он отказался без противоборства,
Как от вещей, полученных взаймы,
От всемогущества и чудотворства,
И был теперь как смертные, как мы.

Ночная даль теперь казалась краем
Уничтоженья и небытия.
Простор вселенной был необитаем,
И только сад был местом для житья.

И, глядя в эти черные провалы,
Пустые без начала и конца,
Чтоб эта чаша смерти миновала,
В поту кровавом он молил отца.

И архиважно, что все это тем не менее не останавливает Христовой воли к любви, не заставляет отказаться от крестного пути. И тем самым воля к любви, теперь уже всецело человеческая воля, «одолевает» законы природы, обозначает границы их всевластия. При таком понимании свидетельство о власти законов природы над человеческим естеством Христа, так остро почувствованное Достоевским и его героем в картине Гольбейна, одновременно оказывается и свидетельством неодолимости Христовой любви к людям. Итак, добровольность принятия самим Христом власти над собой законов природы; «провидение», которое «само захотело подчинить себя слепым, немым, безжалостным естественным законам», как сказано в «Братьях Карамазовых» (14, 307), — вот главный пункт заявленной здесь веры Достоевского.

Ипполит завершает свою интерпретацию «Мертвого Христа» таким вопросом: «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). В логике героя смысл этого вопроса, видимо, таков: имей Христос «накануне казни» в своем сознании то «понятие», которое «невольно» возникает у всякого видящего его мертвое тело, смог бы он так же пройти свой крестный путь? Вопрос этот — вопрос неверия. В нем содержится допущение, что, принимая решение, когда «Отец все отдал в руки Его» (Иоанн, гл. 13, ст. 3), Христос не отдавал себе в полной мере отчет в том, что его ожидает, не имел «понятия» о всевластности «темной, наглой и бессмысленно-вечной силы» природы (именно встречу его сознания с этим «понятием» и знаменует — в этой системе представлений — многократно упомянутый евангельский «ужасный крик»).

Для веры Достоевского сама постановка вопроса его героем некорректна. «Понятие», которое формулирует Ипполит, лишь наглядно разворачивает то, что имплицитно и бессознательно содержит в себе уже сама «боль страха смерти». А об этой боли Христос свидетельствует как раз в момент принятия решения в Гефсиманском саду: «Душа Моя скорбит смертельно» (Матф., гл. 26, ст. 38). «Об этой муке и об этом ужасе и Христос говорил», — повторим еще раз слова князя Мышкина, прозвучавшие в самом начале романа «Идиот».