
БОГ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ (ГЕРОИ ДОСТОЕВСКОГО В ПОИСКАХ БОГА)

В.Д. Захаров

Всероссийский институт научной и технической информации

Соотношение между человеческим разумом и религиозной верой рассмотрено на художественном материале русской литературы XIX века (Ф. Достоевский).

Ключевые слова: разум, Библия, дихотомия Бога, свобода человека, религиозная вера, мировая гармония, космическое прельщение.

Дихотомия Бога. Философы и естествоиспытатели Нового времени, а также и современности почти единодушно утверждали и утверждают существование Бога [1]. Тех и других в этом утверждении объединяло *разумное* понимание Бога. Так, Бог философов должен был подчиняться логическим правилам человеческого разума. Для физиков Бог был выражением их веры в рациональную природу реальности, в «гармонию Вселенной» («космическая религия» А. Эйнштейна).

Правда, П.С. Лаплас провозгласил, что для построения картины мира ему не требуется никакая гипотеза о Боге. Это, однако, была иллюзия: от Бога физиков Лапласу уйти не удалось. Его позиция основана на *природоверии*: на вере в то, что все явления в природе взаимообусловлены универсальной естественной каузальной связью, не позволяющей найти какие-либо «окна» во внеприродный мир. Поскольку обосновать природоверие логически невозможно, оно стало основой так называемой *естественной религии*. В рамках этой религии были даже сформулированы доказательства бытия Бога (Бога физиков): космологическое – от идеи гармонии мира и физико-теологическое – от идеи целесообразности мироустройства.

Галилей тоже отрицал *финальную* (внеприродную) причину явлений и основывал своё миропознание на причинах *подчинённых* (естественных), когда предполагается, что причины любого явления природы находятся в самой природе. Иными словами, он исповедовал природоверие, то есть естественную религию. Но вот вопрос: какому же Богу он молился?

Невозможно представить, что можно молиться Богу естественной религии – обращаться в молитве к некоей безликой «природе». Между тем известен факт: один из законов природы, носящих имя Галилея, – закон постоянства периода колебаний маятника, – он открыл... стоя в Церкви, наблюдая за колебаниями паникадила и измеряя время по биению собственного пульса.

Какому же Богу молился в Церкви Галилей? Разделение в понимании «Бога» вносят слова Б. Паскаля, записанные им в минуту его мистико-религиозного озарения в наброске, впоследствии получившем наименование

«Амулет Паскаля». Паскаль написал, что его Бог – *не Бог философов и учёных*, а «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова... Бог Иисуса Христа» (цитирую «Амулет» по [2, с. 579]). Любопытная ситуация: великий учёный и великий философ говорит, что его Бог – «не Бог философов и учёных». Паскаль породил *дихотомию* в понимании термина «Бог». *Идее* Бога философов и учёных он противопоставил «*лице* Бога Иаковля» – «Бога живаго», о котором говорит Библия.

Поиск Бога на пути разума. В любом случае такая дихотомия – молитвенное общение с Богом и отвержение «Бога философов и учёных» – никак не может быть признана нормальным состоянием мыслящего человека.

Вопрос о Боге роковым образом тяготеет над мыслящими персонажами Достоевского. Они не атеисты – скорее антитеисты. Атеист – это человек, равнодушный к самому вопросу, есть Бог или нет Его. А эти персонажи слишком неравнодушны к Богу, настолько, что их «Бог мучит». Конечно, человека всегда мучил вопрос о его собственном бытии перед лицом грозящего вечного небытия; мировые религии возникли как ответ на этот вечный вопрос человека. Но герои Достоевского не принимают такого Бога, которого человек выдумывает, чтобы обмануть самого себя – из собственной боли и страха перед небытием. «Человек только и делал, что выдумывал Бога, чтобы жить, не убивая себя, – говорит Алексей Кириллов (роман «Бесы»). – В этом вся всемирная история до сих пор». Такой урок всемирной истории вызывает у мыслящих личностей Достоевского отвращение. Они ищут Бога не на путях собственных желаний и надежд. Можно предположить, что «сей род ищущих Господа» [3] ищет Его на путях разума. Они хотят мыслью разрешить вопрос о Боге: требует ли человеческая мысль утверждения о существовании Бога? Мысль, развенчивающая ложного Бога, сама должна найти Бога истинного – или отринуть Его существование.

Героев Достоевского не случайно называют *воплощёнными идеями*. Выраженные с необыкновенной художественной силой, они оставляют в нашем сознании тот же, мучающий их вопрос: «Есть Бог или нет?». И можно ли преодолеть дихотомию Бога?

Нельзя ли вообще обойтись без этого вопроса, то есть быть атеистом? Мой ответ: *нельзя*. Нельзя, если мы не отказываемся от собственного познающего мышления. Это оно, человеческое мышление, само в состоянии и само должно разрешить вопрос, мучивший героев Достоевского.

Меня мой разум уверяет:

Ты есть – и я уже ничто! –

писал Г. Державин в поэме «Бог».

Только вот вопрос: что это за разум?

Что может разум? Что такое есть наш разум? М. Хайдеггер [4; 5] заметил, что разум, основанный на формальной логике (его можно назвать логическим разумом, или *интеллектом*), не в состоянии постигать реальность. Интеллект всегда объективирует предмет своего мышления, иллюзорно принимая объект познания за реальное бытие. Такое познание основано на

разделении субъекта и объекта и называется *предметным познанием*. Вместе с тем Хайдеггер указывает на возможность иного, метафизического познания, не основанного на таком разделении и способного постигать бытие.

Посмотрим, как у героев Достоевского зарождается сомнение в возможности познания Бога на пути логического разума.

Раздвоение Бога – *дихотомия Бога* – приводило к мучительному раздвоению сознания, которое не могут вынести герои Ф.М. Достоевского. Так, Кириллов выражает её в трагически заострённой форме: «– Бог необходим, а потому должен быть... – говорит он. – Но я знаю, что Его нет и не может быть». И добавляет, обращаясь к Петру Верховенскому: «– Неужели ты не понимаешь, что человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых?»

Не ищите логику в словах Кириллова. Почему «Бог необходим»? Может ли быть такой постулат, из которого следует необходимость Бога? Далее, как можно «знать», что Бога нет? Если Бог эмпирически не воспринимаем, означает ли это, что Его нет? Мысль Кириллова не настолько поверхностна, чтобы невидимое и неосязаемое принимать за несуществующее. Но герой Достоевского чувствует, что о Боге и нельзя говорить на основе логики, что Бог – не постижимая для ума антиномия. Кириллов хочет иметь абсолютное рациональное обоснование веры и как человек, мыслящий формально-логически, видит, что такое обоснование невозможно.

Другой герой Достоевского Иван Карамазов, истощившись в усилиях решить вопрос о Боге своим теоретическим («евклидовским») умом, прибегает, наконец, к явившемуся ему видению Чёрта. «– Есть Бог или нет? – опять со свирепой настойчивостью крикнул Иван...». (Эти герои живут в особом, не постигаемом нашим умом мире, доступном лишь особому художественному прозрению, и не надо удивляться, что им является потусторонняя сила, например, Свидригайлову – привидения).

Пусть Чёрт есть «сон», фантазия Ивана, но отчего же эта «фантазия» столь неотвязно его мучит? Оттого, что он видит: нездешняя реальность не откроется его «евклидовскому» уму. Для его ума она может представляться только сном, призраком.

Чёрт и реальность. Попытка постижения реальности на пути веры. Чёрт, явившийся Ивану Карамазову, долго пытается убедить его в своей реальности. Убедить оказалось трудно: «реальность» оказалась совсем не предметной, и Иван отказывается в неё верить: «– Ты ложь, ты болезнь моя, ты призрак». «Земной», «евклидовский» ум Ивана верит только опыту, санкционированному его рассудочным, предметным знанием. (Иван был человеком XIX, сугубо рационального, «железного» века. В XVI веке ум был ещё свободен от принудительных научных схем и свободно верил опыту. В те времена и шекспировскому Гамлету мог *натурально* явиться из загробного мира его отец и говорить с ним).

Как же отличить призрак от реальности? «Призрак» всё-таки означает некий наш психический образ, принадлежность нашего внутреннего мира –

того что Хайдеггер назвал термином *Dasein* («вот-бытие»): это есть наши мысли и представления. Только про них мы *непосредственно* знаем, что они подлинно существуют. Однако можем ли мы что-либо знать вне наших представлений? Существует ли бытие *внешних* предметов, не зависящее от наших представлений и вообще от нашего *Dasein*?

Вл. Соловьёв [6] отмечает, что никаких философских оснований для утверждения такого бытия внешнего мира у нас нет, потому что «в чистом сознании», то есть в *Dasein*, «нет никакого различия между кажущимся и реальным». Вл. Соловьёв, а потом и М. Хайдеггер чётко продемонстрировали, что из декартовского *je pense* («я мыслю») никак ещё не следует *je suis* («я существую»): бытие нашего Я нельзя доказать, если не доказано бытие не-Я (внешнего мира).

Когда Иван Карамазов уверяет себя, что Чёрт – это лишь его призрак, то можно вспомнить Вл. Соловьёва, который, видимо, возразил бы ему: а умеет ли его, Ивана, «евклидовский» ум отличить «призрак» от действительности [6]? Именно так и возражает Ивану Чёрт: ты говоришь, я призрак, я сон, но в этот сон ты готов сейчас, подобно Лютеру, запустить чернильницей (что вскоре и происходит, только вместо чернильницы под рукой оказался стоявший на столе стакан). Однако Чёрт – диалектик ещё тот, и вдруг заявляет, чтобы окончательно запутать «евклидовский» ум Ивана, что и сам тоже не уверен в своём существовании. Оказывается, этот чёрт «страдает от фантастического» и потому любит наш «земной реализм»: «– Тут у вас всё очерчено, тут формула, тут геометрия, а у нас всё какие-то неопределённые уравнения!.. Я икс в неопределённом уравнении. Я какой-то призрак жизни, который потерял все концы и начала, и даже сам позабыл наконец, как и назвать себя».

Чёрт как будто согласен с Иваном – сам себя тоже считает призраком! А и немудрено. Если Чёрт явился из неземной реальности, то где там, в этой реальности, определённость? Нынешняя метафизика и основанная на ней теоретическая физика согласна с Чёртом. Она давно оставила предметное знание и изучает «невидимую онтологию»: многомерные пространства, ненаблюдаемую пси-функцию. Основное же свойство «невидимой онтологии» есть неопределённость. Какими «уравнениями» её можно описать? Какой геометрией? В каких пространствах она существует? Может быть, в пространствах ноуменальных, метафизических? Но в них же всё – неопределённость, потому Чёрт и не хочет признавать своё существование в этих «геометрических пространствах»: в них он икс, призрак, потерявший начало и концы. Чёрт завидует нашему «земному» рассудочному знанию – он не хочет быть метафизиком. Он хочет жить в пространстве собственных эмоций – в «физическом пространстве», где всё определено и может быть рассчитано; здесь можно почувствовать саму «жизнь», а не быть только призраком жизни. Здесь хотя бы можно сказать себе: *я емь*, ибо *je pense* (я мыслю). Однако Чёрт проникает и нищету нашей предметной «реальности»: он, как Вл. Соловьёв, знает, что и в ней нет ничего несомненного, кроме нашего *je pense*

(нашего Dasein). Как и Соловьёв, он знает, что из факта *je pense* ещё не следует бытие *субъекта qui pense*, и он страдает именно из-за того, что не может назвать себя *сущим* («позабыл, как и назвать себя»). Ну, а тогда, конечно, нельзя назвать сущим и всё, что вокруг, – все миры и небосводы: «– Всё, что кругом меня, все эти миры, Бог и даже сам Сатана – всё это для меня не доказано, существует ли оно само по себе или есть только одна моя эманация...».

Этот потусторонний герой, которому так полюбился наш земной реализм, сознаёт, что и сама эта земная «реальность» – тоже обман, и верить в неё – значит тоже ломать комедию: «Люди принимают всю эту комедию за нечто серьёзное, даже при всём своем бесспорном уме». Он любит людей и видит, что они, как и он сам, тоже страдают от фантастического – от обмана своих чувств и своих мнений, а ведь страдание – это бесспорный факт нашего Dasein: «страдают, конечно, но всё же зато живут, живут реально, не фантастически; ибо страдание-то и есть жизнь».

Такие рассуждения убеждают лучше любых математических доказательств, и у Ивана вдруг непроизвольно вырывается: «– Я, впрочем, желал бы в тебя поверить!». Иван тоже диалектик, и ему не нужны логические доказательства: он хочет *поверить*. Он как бы сошёл с ума (со своего «евклидовского» ума), потому что столкнулся с Диалектиком неземного, *нездешнего* плана, и через него он *видит* эту нездешнюю реальность. Доказать её существование нельзя, убедиться же в ней возможно. Можно её *видеть* и даже быть в ней, нельзя лишь доказать это бытие, подобно самому Чёрту, который признаётся, что, хотя и «видит Бога», но, однако, не знает, есть ли Бог (каким «знанием» можно узнать это?). Чёрт не даст Ивану успокоиться и на вере: «– Я тебя вожу между верой и безверием попеременно... Притом же в вере никакие доказательства не помогают, особенно материальные... Тот свет и материальные доказательства, ай-люли!».

Бог и свобода. Человек как Личность. Каким же образом можно уверовать в Бога? «Чтобы уверовать в Бога, надо Бога», – говорит герой Достоевского Николай Ставрогин («Бесы»). Хоть это и правда, но не вся правда. Для веры в Бога нужны двое: свободный Бог и свободный человек. Бог должен быть свободен от оков человеческого разума. Он не должен быть Богом философов или учёных. Эту мысль выразил Исаак Ньютон, сказав, что Бог по внутренней сути трансцендентен природе, которую он сотворил в свободном творческом акте. Только при этом условии Бог может восприниматься как Личность, к которой можно обращаться в молитве, иначе Бог превратился бы в безличный Мировой Разум Б. Спинозы, имманентный природному миру.

Если Бог Ньютона трансцендентен природе, то возникает вопрос: а не трансцендентен ли он человеку? Ответ зависит от того, является ли человек частью природы. Если да, то связь человека с иноприродным Богом была бы невозможна. Трансцендентный Бог не был бы для человека Богом: он был бы для него равносителен чистому ничто.

Вот почему поиск Бога сводится для человека к борьбе за собственную свободу – *свободу от природного мира*. За неё-то прежде всего и борются герои Достоевского.

«Подпольный человек» Достоевского не хочет сознавать себя частицей «мировой гармонии», винтиком в том грандиозном Автомате, который представляла бы собой разумно устроенная Вселенная. Он видит, что такая роль обрекает его свободную Личность на уничтожение, на небытие. Поэтому он не хочет существовать внутри «каменных стен» доказательного знания, ему противны «законы природы, выводы естественных наук, математика», ему даже противно сознавать, что дважды два – четыре. Когда же ему приводили довод, что этим рассуждением он выступает против собственного же разума, он отвечал, что охотно от него отказывается, лишь бы только не ощущать себя «штифтиком в органном вале или фортепианной клавишей».

Мы видим, что герой Достоевского готов даже отказаться от разума, чтобы только отстоять свою абсолютную метафизическую свободу (свободу от этих «законов природы»).

Иллюзию человеческого сознания, проявляющуюся в поклонении «гармонии целого», Н. Бердяев назвал *космическим прельщением*, «рабством человека у мира». Бог не есть ни создатель «мирового порядка», ни администратор мирового целого: «Бог находится в ребёнке, проливающим слезинку, а не в миропорядке, которым оправдывают эту слезинку» [7]. Бердяев делает попытку отделить Гармонию от Смысла и поставить Смысл выше Гармонии: «Бог есть смысл человеческого существования». Тайна Бога есть тайна человека, и эта тайна есть тайна свободы. Лучше жить с непостижимой тайной, чем оставаться в рабстве у иллюзии, у космического прельщения. Вот почему Иван Карамазов во имя тайной, неопределённой и ничего не обещающей метафизической свободы отвергает, казалось бы, надёжный, гарантированный, умопостигаемый миропорядок и гармонию: «– Не хочу гармонии, из любви к человечеству не хочу!». Однако и сама любовь к человечеству несёт с собой соблазны.

Соблазны свободы. Тайна свободы несёт с собой величайшие соблазны, и главный из них – это соблазн Царства Божия на земле. Царство Божие не может быть реализовано во внешнем, объективированном историческом времени, потому что оно означает конец земной истории, выход за её пределы. Явление Христа не было явлением Царства Божия в здешнем материальном мире. Оно было лишь обетованием Царства Божия, ибо «мир сей не может вместить Его Царства, он должен преобразиться, стать иным миром...» (Н. Бердяев, [8]). Мир должен освободиться от объективации, перейти в иной план бытия, стать внутренним миром человека. Царство Христово будет не только на небе, но и на земле, оно будет не только духовным, но и телесным царством. Однако это будет иная, преображённая земля, иное, преображённое тело.

По этой причине Христос не осуществил правду и блаженство на земле и не обещал этого. Напротив, Он звал взять крест и идти за Ним. Он сказал, что жизнь на земле, в этом мире, есть крест и что путь к Царству Божию лежит через Голгофу. Земная история дана человеку как крестный путь к выходу в иной план бытия, в котором рождаются «новое небо и новая земля», рождается и новый человек, готовый к встрече с Богом. На этом пути, в земной истории, человеку угрожает подмена образа Христа образом антихриста, который обещает осуществить здесь, на земле, без страданий, креста и Голгофы то, что не осуществил Христос Распятый. Это тема Великого Инквизитора, который упрекает Христа за непосильное бремя, возложенное Им на человека, и хвалится своим сострадательным отношением к людям.

Достоевский вскрыл страшные бездны человеческой свободы, которые могут привести к подмене Христа – антихристом, Богочеловека – Человекобогом. Такая подмена проистекает из утраты Бога, если Бог рассматривается как *идея*. Кириллов прав, говоря, что человек во всю историю выдумывал ложного Бога, объективируя Бога как идею. Однако, разочаровавшись в идее Бога, он приходит к другой идее: «– Для меня нет выше идеи, что Бога нет». Что ж, это тоже идея, и вот к чему она приводит Кириллова: «– Если нет Бога, то я Бог», – так он заявляет Своеволие, «новую страшную свободу свою». Новому человеку позволительно стать Человекобогом, занять место Бога. А там уже – ни вины, ни ответственности, ни закона: «– Для Бога не существует закона... *Всё дозволено*, и шабаш», – так Чёрт разъясняет Ивану его собственную программную идею.

Бунт Ивана Карамазова. В отличие от Кириллова, Иван не заявляет себя Богом – он объявляет бунт Богу, обвиняя Его в страданиях человечества, то есть, казалось бы, идёт по стопам Великого Инквизитора. Однако Великий Инквизитор стоит прямо перед ликом живого Бога. Может ли Иван также предстать перед живым Богом?

Иван Карамазов – не материалист: для материалиста нет вопроса о Боге, этот вопрос однозначно разрешён для него в отрицательном смысле. Иван не может принять природу без Бога, глухую и безответную к вопрошаниям, – такую, какой она явилась бы атеисту. Ему *нужен Бог*, причём *Бог живой*, которому он мог бы адресовать мучающие его вопросы. Его не может устроить «евклидовская дичь», что «страдание есть, а виновных нет» – потому только, что всё происходит *по законам природы*, «всё одно из другого выходит прямо и просто, всё течёт и уравнивается». Ему ненавистна гегелевская идея «разумного несчастья», оправдывающая все несчастья и исключаяющая всякую виновность и ответственность; ему противна «тирания, в которой нет виноватого».

Для Ивана Бог – не безличная гегелевская Идея, а Тот, Кого он хочет призвать к ответу. Подобно библейскому Иову, он вызывает Бога на свой суд и требует от него ответа за все «слёзы человеческие, которыми пропитана вся Земля от коры до центра». Он ставит вопрос о виновности: кто ответствен за зло мира – Бог или человек?

Заставляя Ивана бросить вызов Богу, Достоевский тем самым бросает вызов всему историческому христианству. По христианскому учению человек – тварь, которая и помыслить не может состязаться с Творцом. А здесь – человек вступает в тяжбу с Богом *из-за человека же*. Вопрос о Боге странным образом вдруг оборачивается вопросом о человеке. Нельзя разрешить вопрос о Боге, не разрешив вопроса: *а что есть человек?*

К сожалению, герой Достоевского живёт не в библейские времена, когда Господь мог сам явиться к праведнику, чтобы судиться с ним («– Где был ты, когда Я полагал основания Земли? Скажи, если знаешь», Иов, XXXVIII, 4). Иван Карамазов живёт во времена торжествующего христианства (и торжествующего европейского идеализма), и к живому Богу ему не прорваться. Всё, что ему позволено, – это вопрошать к Богу канонизированных христианских догматов (или к гегелевской Идее). Живой Бог, может быть, не осудил бы богоборца, как не осудил Он Иова. Но в предстоящем Ивану ристалище, в его борьбе за человека против догматов и идей его не ожидает ничего, кроме поражения. Можно ли умом опровергать догматы? Можно ли разумом опровергать правила разума? Иван заранее знает приговор предстоящего Суда: *виновен человек*, потому что он «яблоко съел», потому что проклятие первородного греха тяготеет над ним (или потому, что его единичное и преходящее бытие – ничто в сравнении с вечной идеей).

Иван поступает как *герой абсурда*, предвосхищая героев будущих романов А. Мальро и А. Камю: он вступает в схватку, в которой заранее знает, что будет побеждён. Почему же он вступает в борьбу? Потому, что, как и человек из Подполья, он хочет отстоять самого себя. Он ведёт борьбу из-за себя, но *не для себя*, ибо для себя он в ней ничего не ищет. Про Ивана его брат Алёша говорит, что ему никаких благ мира не надо, «а надобно мысль разрешить», ибо «ум его в плену; в нём мысль великая и неразрешённая». Но Алёша не высказывается до конца – боится высказать самое для него страшное: Ивану не нужно не только благ от мира, но ему *не нужно блага и от Бога*. Он не жаждет спасения души, так что его невозможно уязвить грехом своекорыстия. Он заранее жертвует своей душой, чтоб иметь свой неотразимый аргумент против Бога. Он указывает на страдания детей. Где вина? Мы, грешные и пакостные, о своей душе не печёмся, и пусть она пропадёт в геенне. Мы виновны – мы «яблоко съели», а они? Правда ли, что и они виновны в злодействах отцов?

Вызывая Бога на суд, Иван принимает Бога «просто и прямо» – значит, без рассуждений и умствований. Он не хочет бороться против *идей*, он встанет на Бога не умом, а сердцем. Сама его мысль – мысль *живая*, не абстрактная. Но вместо живого Бога он видит перед собой *идею Бога* в виде пресловутой Гармонии. И именно такому, в сущности, безликому Богу всякая тварь поёт Осанну.

Иван чувствует себя обманутым. Если вместо живого Бога ему подсовывают *идею*, то она для него не противник, и Иван не даст этой идее подавить и уничтожить живого человека. Тут даже не требуется применять

изошрённую диалектику: *рациональная* теодицея не может устоять перед одним только «евклидовским» умом Ивана. Пусть когда-нибудь, говорит он, всё на земле и под землёю сольётся в один хвалебный глас и всё живое и жившее воскликнет: «Прав Ты, Господи, ибо открылись пути Твои!» – Иван не присоединит своего голоса ко всеобщей Осанне. Слишком дорого оценили Царство Божие, попахивает жульничеством. Будущее счастье людей становится насмешкой над человечеством, и оттого Ивану приходит в голову «чрезвычайно забавная, но невыносимо грустная мысль», которая приходила в голову уже «самоубийце» Достоевского из очерка «Приговор»¹: а не смеётся ли кто-нибудь над человеком, пустив его на Землю «в виде какой-то наглой пробы», как «недоделанное пробное существо, созданное в насмешку?». Обнаружив насмешку, Иван имеет все основания сам *оставить Бога*, вернуть ему билет на вход в «мировую гармонию».

Трагедия богоборчества и её катарсис. Трагедия Ивана в том, что ему не удалось уверовать, то есть предстать, подобно Иову, перед живым Богом, чтобы слышать Его живое Слово. Без живого Бога нет и живого человека, ибо Бог – это смысл человеческого существования. Вот почему, говоря о любви к человеку, Иван видит в человеке не образ и подобие Божие, а лишь земное, эмпирическое существо, которое он оценивает своим земным, евклидовским умом. Этот его земной ум говорит ему о страданиях земного человека, но ничего не скажет ему о его крестном пути, на который Господь звал человека в его божественном назначении. Бунт Ивана – это есть неприятие человеческой судьбы, определённой Божьим промыслом. «Это – нежелание принять страдания и жертвы, постигнуть смысл нашей жизни как искупление, – пишет Н. Бердяев [9]. – Это есть отрицание тайны человеческой судьбы, непостижимой в пределах и границах этого отрывка земной, эмпирической жизни... Вера в Бога и в божественный миропорядок есть вера в глубокий, сокровенный смысл всех страданий и испытаний, выпадающих на долю всякого существа в его земном странствовании. Иван бунтует потому, что не верит в бессмертие, что для него всё исчерпывается этой бессмысленной эмпирической жизнью, полной страдания и горя».

Известны слова самого Достоевского: «Если б даже математически доказали мне, что Истина вне Христа, то я предпочёл бы остаться со Христом, нежели с Истиной». Это вера не философов и не учёных. Тут в жертву приносится сама Истина. Сопоставьте эти слова со словами его героя Ивана Карамазова: «– Лучше уж я останусь при не отомщённом страдании моём и неутолённом негодовании моём, *хотя бы я был и не прав*». Из этих слов Ивана явствует, что он борется не за правоту свою, *не за истину*. Он отказывается и от спасения, и от истины. Он отказывается и от счастья, доброволь-

¹ Атеист не может обрести смысла своего существования. Это ярко иллюстрирует судьба «самоубийцы от скуки», выведенного в очерке Достоевского «Приговор». «Гармония» без живого Бога ставит этого героя перед глухой к его вопрошаниям мертвой природой, обрекшей его на уничтожение. Из чувства такой безысходности герой принимает единственное, на его взгляд, разумное решение – истребить себя самого.

но хочет остаться при своём страдании, которое, он знает, не будет отомщено.

Такова судьба Ивана, избранная им самим. С позиции освящённого веками христианства, его участь страшнее, чем участь потенциального самоубийцы из очерка «Приговор». Это гибель души, которую герой не жалеет сам, отдавая её в геенну. Однако почему-то эта гибель (как и гибель другого героя – Николая Ставрогина) не воспринимается нами как *мрачная* трагедия. Она воспринимается как трагедия светоносная. Через неё в трагедии нами переживается *катарсис*. Такой же катарсис, который мы переживаем при виде гибели шекспировского героя Макбета. И уж совершенно не случайно богоборцы Достоевского – Иван Карамазов и Николай Ставрогин – это любимейшие наши герои, точно так же, как шекспировские злодеи.

Что же получается? Мы, оказывается, способны влюбиться не только в самых чёрных злодеев, но и в богоотступников, отдавших душу Дьяволу. Вот куда завела нас великая литература! Но не пугайтесь за ваши души. Церковь, конечно, такую любовь вменит вам в грех, но у нас есть заступник – сам живой Бог, Сын Человеческий. Он почему-то не слишком беспокоился за судьбу своей души, не боялся потерять её. Он так и сказал, что пришёл *«отдать душу Свою для искупления многих»* (Мф. XX, 28). Церковь никак не толкует нам эти Его слова – *«отдать душу»* (можете справиться, например, с Большой Толковой Библией, изд. А.П. Лопухина). Сын Человеческий и нам, грешным, завещал поменьше думать о сбережении своих душ: *«Сберегший душу свою потеряет её; а потерявший душу свою ради Меня сбережёт её»* (Мф. X, 39). Это уже диалектика иная: *богочеловеческая* [10].

На пути такой богочеловеческой диалектики сам Достоевский пришёл к своей Осанне, отвергнутой Иваном. Показав на своих героях страшные пропасти, к которым ведёт человеческая свобода, он нашёл живого Бога. «Сберегший душу свою, потеряет её...». Можно не сомневаться, что Иван Карамазов, не сберегший душу свою, не потерял её в глазах живого Бога. Вот почему трагедия Ивана вызывает в нас светоносный катарсис.

Герои Достоевского восстают и против Бога философов, и против Бога учёных, и против Бога официального христианского богословия. И они убеждают нас более, чем все философы, все учёные и вся христианская апологетика. Нам следует учиться у них, на их мятежных путях, искать живого Бога. Не забудем, что это Бог Галилея, Бог Паскаля, Бог Ньютона.

ЛИТЕРАТУРА

1. Захаров В.Д. Идея Бога в умах мыслителей Нового времени и современности // Метафизика. – 2013. – № 2.
2. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины // Соч.: в 2 т. – Т. 1(2). – М.: Правда, 1990.
3. Псалом Давиду, № 23: «Сей род ищущих Господа, ищущих лице Бога Иаковля».
4. Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Разговор на просёлочной дороге: сборник. – М.: Высш. шк., 1991.

5. *Хайдеггер М.* Что зовётся мышлением? – М.: Академический Проект, 2007.
6. *Соловьёв В.С.* Теоретическая философия // Соч.: в 10 т. – Т. 9. – СПб., 1911.
7. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека (опыт персоналистической философии). – Париж, 1939.
8. *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. – М.: ИМА-ПРЕСС, 1990.
9. *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Из глубины: сборник статей о русской революции. – Изд-во Моск. ун-та, 1990.
10. *Бердяев Н.А.* Диалектика божественного и человеческого. – М.: Фолио, 2005.

GOD AND HUMAN CONSCIOUSNESS (DOSTOYEVSKY'S CHARACTERS IN SEARCH OF GOD)

V.D. Zakharov

The relation between the human mind and the religious faith is considered on the material of the Russian literature of the 19-th century (F. Dostoevski).

Key words: mind, the Bible, The God, dichotomy, the human freedom, the religious faith, the world harmony, the cosmic fascination.