

УДК 82

ЯЗЫК ЦЕРКВИ В ТЕКСТЕ ДОСТОЕВСКОГО: ОТ БУКВЫ К СМЫСЛУ

© 2013 г.

О.И. Сыромятников

Центр катехизации Пермской духовной семинарии

Pani_perm@list.ru

Поступила в редакцию 23.01.2013

Рассматриваются проблемы текстологии Ф.М. Достоевского, связанные с активным присутствием в художественных текстах писателя церковно-славянского языка. Показано, что это присутствие является внешним выражением глубоких духовных смыслов творчества писателя, основу которых составляют идеи и образы Священного Писания. Автор приводит примеры ошибочной интерпретации рукописного текста Достоевского, вызванной игнорированием закономерностей церковно-славянской лексики, грамматики и орфографии.

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, художественное творчество, «Преступление и наказание», «Бесы», церковно-славянский язык, Священное Писание.

Проблема восприятия и интерпретации творчества Ф.М. Достоевского в общественном сознании существует столько же, сколько и само это творчество. В настоящей работе мы коснемся лишь некоторых объективных причин этой проблемы. Основная причина, на наш взгляд, состоит в том, что авторский текст Достоевского при его публикации в большей или меньшей степени искажался, поэтому до сих пор многие исследователи не имеют возможности работать с аутентичным текстом и вынуждены пользоваться тем, который им предлагают публикаторы. Но даже лучшие из изданий (в том числе и ПСС в 30 томах) содержат немало искажений, приводящих к неточному, неполному, а порой и совершенно превратному пониманию сказанного писателем.

Для примера достаточно вспомнить «знаменитую» запятую из романа «Преступление и наказание», по произволу издателей возникшую буквально на пустом месте и значительно изменившую смысл высказывания героя и идею автора («И точно, я в самом деле мало страдал!» [1, т. 6, с. 403]). Появление этой запятой тем более удивительно, что публикаторам романа не могли не быть известны многочисленные требования Достоевского к издателям ничего не менять в его рукописях при их напечатании. Он писал по этому поводу: «У каждого автора свой собственный слог, и потому своя собственная грамматика... Мне нет никакого дела до чужих правил! Я ставлю запятую перед *что*, где она мне нужна; а где я чувствую, что не надо перед *что* ставить запятую, там я не хочу, чтобы мне ее ставили!» [2, с. 142].

Не менее важную причину образует написание церковнославянизмов в публикуемых тек-

стах писателя. Достоевский писал на современном ему русском литературном языке, используя при необходимости слова, обороты и целые грамматические конструкции, принятые в церковно-славянском языке. То есть фактически писатель часто помимо русского языка использовал и другой, пусть очень близкий, но все же *другой* язык, имеющий свои правила. Так, *разное* значение имеют одинаковые слова, написанные в середине предложения с заглавной или строчной буквы (Агнец – агнец, Господин – господин, Он – он, Отец – отец и т. д.); индивидуальной семантикой, содержание которой особо определяется контекстом, обладают близкие и по написанию и по смыслу, но все же разные слова: верить – веровать, обожание – обожение, Бог – божество, Дева – девица и пр.; особую группу образуют слова, указывающие на образы и идеи Священного Писания: змей, дух немый и глухий, король Иудейский, князь мира, лоно Авраамово и пр.

Заметим и то, что церковно-славянский язык, как и всякий язык вообще, живет по своим внутренним законам. Невнимание к этим законам приводит к серьезным исследовательским ошибкам. Так, на одной из международных конференций докладчик легко упрекнул Достоевского в некомпетентности в связи с неправильным, дескать, использованием им понятия «святитель» по отношению к архиерею Тихону («Бесы»). Тихон вовсе не является святым, заявил докладчик, и потому использование писателем в отношении него этого эпитета неправомерно. Действительно, в *современном* церковном обиходе принято называть святителем архиерея, прославленного Церковью в лике святых (например, «святитель Николай, епископ

Мир Ликийских, чудотворец»). Но, во-первых, Достоевский ни одной чертой не намекает на святость Тихона, а во-вторых, во времена писателя это слово имело несколько иное, более широкое значение. Так, словарь В.И. Даля отмечает: «**Святитель** – священноначальник, архиерей, епископ» [3, с. 161]. Об этом же говорит и словарь церковно-славянского языка 1900 г.: «Наименование *святителей* усвоено в нашем месяцеслове священноначальникам, епископам, первосвященникам православной церкви Христовой» [4, с. 584]. Следовательно, и Тихон, будучи архиереем (т.е. епископом), вполне может быть назван святителем.

Церковно-славянский язык запечатлевает в слове и передает людям Откровение Божие. Достоевский прекрасно знал этот язык и при необходимости легко и органично вживлял его в художественную ткань своих произведений. Заметим, что использование писателем церковнославянизмов не направлено лишь на создание необходимой специфической атмосферы повествования. Напротив, отдельные слова, образы, прямые или скрытые цитаты из Священного Писания или святоотеческой письменности всегда являются внешней, видимой частью главных онтологических идей писателя, лежащих в основе его сочинений. Поэтому их недооценка неизменно оборачивается непониманием основного содержания творчества Достоевского, в результате чего исследователь вынужден бесконечно скользить по внешним тривиальным смыслам его сочинений: «реализму», «психологизму», «социальности», «мистицизму» и пр. Если же церковно-славянский язык знаком читателю не в меньшей степени, чем самому автору, то он легко прочитывает написанное именно так, как того и хотел писатель, оставляя в то же время за собой право не *принимать* каких-либо его идей.

Однако уже при жизни Достоевского церковно-славянский язык имел весьма ограниченное и постоянно сужающееся поле применения. Простой народ знал его лишь по богослужениям или урокам в церковно-приходской школе, а «образованное общество» старалось не знать его вовсе, демонстративно отвергая как некий «пережиток». После революции 1917 года церковно-славянский язык был полностью отлучен от живой разговорной и письменной речи и скоро оказался недоступен многим исследователям творчества Достоевского. Те же, кто им владел (прежде всего, священно- и церковнослужители), были лишены возможности открыто выражать свои мысли, а специалисты по старославянскому языку (близкому, но не тождественному церковно-славянскому) занимались своими проблемами, не особо вторгаясь в сфе-

ру литературоведения. В результате долгие годы Достоевского читали и изучали, не понимая важнейшей части его языка и компенсируя это непонимание конструированием различных наукообразных «теорий», призванных объяснить «непонятность» и «загадочность» сочинений писателя.

Полагаем, что для исправления этой ситуации необходимо вновь обратиться к авторскому рукописному тексту, тщательно проанализировать все случаи использования писателем церковно-славянского языка, определить функционально-смысловое значение этих обращений, после чего вновь прочитать текст Достоевского в единстве всех его смыслов. Представляется, что это позволит вскрыть множество до сих пор не прочитанных содержательных пластов творчества Достоевского, непосредственно связанных с его персональным мировоззрением. Очевидно, что знание языка (и языков) автора является непереносимым условием изучения его трудов, оно позволяет воспринимать их объективно, избегая своевольных домысливаний субъективных смыслов. Однако эта работа может быть успешной только при условии определенной онтологической и интеллектуальной тождественности читателя писателю. Не веря в Бога и не зная учения Православной Церкви так, как его знал Достоевский, понять всю глубину его творчества невозможно.

Еще раз подчеркнем, что элементы церковно-славянского языка не были для Достоевского каким-то случайным (или даже важным, но все же второстепенным) средством художественной выразительности. Писатель без труда читал и говорил на языке Русской Православной Церкви и использовал его как естественное, органическое средство художественной выразительности. Будучи «высоким штилем» по отношению к разговорной и даже литературной речи, церковно-славянский язык был (и остается) хранителем и выразителем смыслов духовной реальности, не переводимых на обычный язык или даже на язык философии. Поэтому каждый случай обращения писателя к ресурсам этого языка неслучаен – он одновременно служит и специфическим средством привлечения внимания читателя, и указанием на то, что начинается разговор об особых описываемых только этим языком явлениях.

Характерно при этом, что для сохранения стилистической целостности художественного текста писатель всегда «переводит» значительные по объему цитаты из Священного Писания на современный ему русский язык (чтение Евангелия Соней, цитирование Откровения св. Иоанна Богослова старцем Тихоном и пр.).

Особым явлением, требующим специального научного осмысления, является использование Достоевским своеобразного *мета*-церковно-славянского языка, примером которого могут служить поучения старца Зосимы в «Братьях Карамазовых». Эти поучения не являются пересказом речей каких-либо реальных исторических лиц (св. св. Тихона Задонского, Амвросия Оптинского или др.), а представляют собой самостоятельный текст, являющийся «переводом» аскетического учения Православной Церкви на современный писателю литературный язык.

Объективную трудность для восприятия и понимания текста Достоевского создают и графические особенности его почерка, и манера максимально использовать пространство бумажного листа, и совмещение на этом пространстве внешне не связанных между собой фрагментов текста, каллиграфических упражнений и рисунков (абстрактных фигур, архитектурных фрагментов, человеческих лиц и т. д.). Неочевидность связи между этими элементами позволила публикаторам ПСС разделить их по своему усмотрению и расположить в различных томах издания отдельно друг от друга¹. Однако мы полагаем, что архитектура рукописного текста столь же целостна и закономерна, как и пространство живописного холста, и потому его расчленение неизбежно приводит к разрыву многих естественных онтологических и гносеологических связей единого творческого акта писателя, что, в свою очередь, крайне затрудняет его восприятие и осмысление.

Следует учесть и то, что современный читатель не знаком с правилами употребления в письменной речи и стандартом рукописной графики букв, исключенных из русского алфавита после революции 1917 года (Ѡ, Ѣ, ѵ, ѣ), или букв, изменивших свое употребление («ъ» и «ь»), а также с некоторыми грамматическими нормами, также упраздненными этой же реформой.

Подчеркнем, что знание внутреннего мира, философии и религии писателя и понимание языка, на котором он говорит, является абсолютно необходимым условием для адекватного восприятия его сочинений, особенно рукописных и особенно тогда, когда прочтение отдельных знаков авторского текста неочевидно. Примером может служить фрагмент записной тетради Достоевского 1870 года, содержащей подготовительные материалы к роману «Бесы»:

«Не мораль Христова, не учение Христа спасет мир, а именно вера в то, что слово плоть бысть. Вера эта не одно умственное признание превосходства его учения, а непосредственное влечение. Надо именно верить, что это оконча-

тельный идеал человека, все воплощенное слово, Бог воплотившийся. Потому что при этой только вере мы достигаем **обожания** (здесь и далее выделено нами. – О.С.), того восторга, который наиболее приковывает нас к нему непосредственно и имеет силу не совратить человека в сторону. При меньшем восторге человечество, может быть, непременно бы совратилось, сначала в ересь, потом в безбожие, потом в безнравственность, а под конец в атеизм и троглодитство, и исчезло, истлело бы. Заметьте, что человеческая природа непременно требует **обожания**. Нравственность и вера одно, нравственность вытекает из веры, потребность **обожания** есть неотъемлемое свойство человеческой природы. Это свойство высокое, а не низкое – признание бесконечного, стремление разлиться в бесконечность мировую, знание, что из нее происходишь. А чтобы было **обожание**, нужен Бог. Атеизм именно исходит из мысли, что **обожание** не есть естественное свойство природы человеческой и ожидает возрождения человека, оставленного лишь на самого себя. Он силится представить его нравственно, каким он будет свободный от веры. Но они ничего не представили, по плодам судят о дереве – напротив, представили только уродство и пищеварительную философию. Нравственность же, предоставленная самой себе или науке, может извратиться до последней погани – до реабилитации плоти и до сожжения младенцев» [1*, т. 11, с. 187–188]².

Для нехристианского сознания, не включенного в православную онтологию и не знакомого с языком Церкви, данный фрагмент не представляет собой ничего примечательного: речь идет о вере и о том, что человеку необходимо обожать Бога. Однако для христианина подобные слова звучат почти кощунственно, во всяком случае, недопустимо, ибо Бог может быть лишь предметом любви: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим» [5], а не объектом обожания, то есть кумиром. Дело в том, что публикаторы ПСС прочли в рукописи Достоевского «е» как «а», и в печатном тексте возникло существительное «обожание», восходящее к глаголу «обожать». Заметим, что в рукописи писателя действительно нет ясных различий в написании «е» и «а», но в данном случае должно было сыграть свою роль контекстуальное поле высказывания. Однако знакомое и понятное публикаторам ПСС слово «обожание» автоматически исключало неизвестный им, а потому непонятный и, следовательно, невозможный вариант – «обожение».

В конце XX века, когда шло издание ПСС, слово «обожать», согласно словарю С.И. Оже-

гова, означало: «1. Питать к кому,- чему-нибудь чувство сильной любви, преклоняться перед кем,-чем-нибудь <...>. 2. Очень сильно любить, питать пристрастие к чему-нибудь <...>» [6, с. 431]. Первое издание словаря кодифицировало это значение в 1949 году, закрепив традицию, которую воспроизводят и все последующие издания и опирающиеся на них словари других авторов. Так, современный словарь русского языка (2007) указывает: «Обожать. 1. *кого-что*. Питать к кому-чему-н. чувство сильной любви, преклонения перед кем-чем-н. 2. Очень сильно любить, питать пристрастие к чему-н. (*прост.*). * Др.-рус., церк.-слав. обожати “наделять божественной сущностью; приближать к Богу”; произв. от Бог; совр. значение возникло под влиянием франц. *idolâtrer* “обожать, боготворить” [7, с. 542].

Заметим, что именно в таком значении глагол «обожать» употреблялся и во времена Достоевского, например, в «Идиоте» встречаем: «Вы не виноваты, Настасья Филипповна, я Вас обожаю!» [1, т. 8, с.144]. Интересно, что семантически близким существительному «обожание» оказывается существительное «обаяние» – обожают именно того (что), кто (что) имеет обаяние. Однако этимологически «обаяние» восходит к глаголу «баять», то есть «красиво говорить, очаровывая словом» [3, с. 567]. Возможно предположить, что слово «обожание» употреблялось преимущественно в речи привилегированных слоев общества, отражая инверсию его религиозного сознания, выражающуюся в процессе кумиротворения – подмене любви к Творцу чувственным влечением к творению.

Характерно, что в словаре В.И. Даля (первое издание которого вышло в 1863–65 гг.) гнездообразующему глаголу несовершенного вида «обожать» сопутствует глагол совершенного вида «обожить», и при этом оба они обладают общим значением: «Обоготворять, почитать богом, божеством, чествовать как Бога. *Язычники обожествляют не Творца, а тварей Его. Греки обожали всех героев своих*» [3, с. 609]. Несмотря на то что Даль не указывает на семантическое отличие этих двух глаголов, оно заметно уже в приведенных им примерах. *Обожать* – означает обожествление, кумиротворение кого-либо, почитание богом (то есть совершенством), а *обожить* означает перенесение на кого-либо свойств Бога. Дефиниция, данная автором словаря, содержит и некоторое расслоение семантики глагола «обожать», так как своевольно «обожать», «обожествлять, почитать богом, божеством» кого-либо – не то же самое, что «чествовать как Бога». Именно поэтому Даль в первом случае пишет «бог», обо-

значая тем самым некое абстрактное совершенство, а во втором случае – «Бог», указывая на единого, единственного и личностного Бога, как его понимает христианство.

Вторым общим значением этих слов Даль отмечает: «Чрезмеру любить, уважать; любить слепо, страстно», что в основном соответствует глаголу «обожать», ибо отражает то же самое отношение к некоему объекту как к совершенству. И только на третьем месте автор словаря указывает: «*Црк.* делать причастным Божьей благодати. *Божественное тело обожает и питает*» [3, с. 609]. Здесь действие направлено уже не от человека к объекту поклонения – божеству или Богу, а наоборот – от Бога к человеку. Однако приведенный Далем пример не в полной мере раскрывает содержание этого понятия, так как остается неясно, что именно делает человека «причастным Божьей благодати», которая «обожает и питает» его. Отметим, что гнездо глагола «обожать» также содержит и существительные «обожание» и «обожение» с пометкой: «Действия по глаголам».

Как видим, словарь, отмечая семантическую нетождественность глаголов «обожать» и «обожить», указывает в качестве приоритетного к концу XIX века смысловое значение – «чрезмерно любить, обожествлять кого-либо». Однако, принимая во внимание, что сам глагол «обожать» пришел в русский язык из церковнославянского языка, то его исконным, основным значением следует считать именно «делать причастным Божьей благодати». Жизнь слов в языке обусловлена востребованностью обществом хранимых ими смыслов. И потому не удивительно, что в насильно секуляризованном языке XX века глагол «обожить» фактически исчезает из литературной и разговорной речи, а глагол «обожать» становится основным, распространяя свое действие (обожание) не только на живых существ, но и на материальные предметы.

Между тем понятие «обожение» выражает один из важнейших духовных смыслов христианства – достижение человеком максимально возможного в его земной жизни богоподобия. И для того чтобы в устной речи значения слов «обожание» и «обожение» ясно различались, язык перенес ударение на корневую основу: «обожить». В результате в современном русском языке слова «обожать» и «обожить» являются антонимами. «Обожать» – указывает на действие, связанное с нарушением второй заповеди Декалога («не сотвори себе кумира»), а глагол «обожить» дополнился возвратной формой «обожиться» и стал обозначать процесс достижения человеком земной полноты образа Божия под действием Божественной благодати.

Именно в этом смысле употребляется слово «обожение» («теозис») в христианской богословской литературе. Так, словарь церковнославянского языка толкует «обожение» как «общение или соединение с Богом, исполнение благодати Божией в человеке» [4, с. 365]³.

Понимаемое таким образом **обожение** является целью и смыслом жизни любого христианина, прямо восходя к требованию Бога к человеку: «Святы будьте, ибо свят Я, Господь, Бог ваш» [8], «Будь непорочен пред Господом, Богом твоим» [9], «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» [10]. Но христианство знает, что достижение этого совершенства лишь по воле самого человека, без помощи Бога, невозможно. Воля человека, устремленная к Отцу Небесному, обязательно встречает любящий ответ Его воли, которая и возносит человека до наивысшего для него состояния богоподобия. Преподобный Иустин (Попович) по этому поводу пишет: «Воплощение Бога неизбежно вызывает обожение человека, ибо в Личности Богочеловека Христа Бог и человек так прочно соединены, что обожение человека становится неизбежным следствием этого» [11, с. 204].

Сложное, симфоническое учение христианской Церкви об обожении основывается на Священном Писании (представление о человеческом совершенстве: Пс. 81, 6, Ин. 10, 34; учение об образе и подобию Божиим в человеке: Быт. 1, 26–27, Рим. 8, 29, 1 Кор. 15, 49, 2 Кор. 3, 18; идея усыновления человека Богу: Ин. 1, 12, Гал. 3, 26; 4, 5; причастность человека Божественному естеству и Божественному бессмертию: 2 Пет. 1, 4, 1 Кор. 15, 53 и пр.) и возникает в христианском богословии во II веке в трудах св. Ириния Лионского: «Для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий – Сыном человеческим, чтобы человек, соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим»⁴. Предельно лаконично выразил идею обожения св. Афанасий: «Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились»⁵. Заметим, что речь идет не о достижении тождества человека и Бога, а о сложном многоплановом процессе восстановления человеком своей первоначальной Богом данной природы, разрушенной грехопадением, о постепенном восстановлении в себе образа Божия и дальнейшем достижении максимального богоподобия через постоянное общение и соединение с Ним. Эта мысль продолжается и развивается св. Климентом Александрийским, Оригеном, св. Григорием Богословом, св. Григорием Нисским и другими учителями Церкви. В результате, по мысли митрополита Илариона (Алфеева), учение об обожении становится своеобразным центром, вокруг ко-

торого возвращаются все основные понятия христианской догматики, этики и мистики.

Христианство верит, что Бог сотворил человека, мало чем умалив его от ангелов [13]: тело его было совершенным и не старилось, чувства и разум не противоречили, а помогали друг другу. Обладая величайшим даром – свободой – человек мог не подчиняться внешним условиям, а изменять их по своему желанию. И пока воля человека и Отца его совпадали, человек был счастлив, потому что сознавал себя важной и неотъемлемой частью единого мира, сотворенного Богом, и еще потому, что знал цель и смысл данной ему жизни [14]. Человек мог и далее следовать этому завету, но, злоупотребив Богом данной свободой, нарушил его, и в мире впервые родился грех. В результате человек перестал ощущать себя частью единого Божьего мира, он стал смертен, тело его стало стареть и разрушаться, а ум и чувства стали враждовать друг с другом. Все дальнейшие попытки людей вернуть себе первоначальное состояние блаженства оказались тщетны до тех пор, пока Бог не вочеловечился и не дал людям новый закон: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» [15].

По словам преподобного Иустина, «личным переживанием и усвоением *первой и наибольшей* заповеди человек входит в природу Божию, становится *причастником Божеского естества*. Погруженный весь в Бога, он постепенно и таинственно проходит процесс обожения: обожается его сердце и душа, ум и все силы» [11, с. 186]. Человек, начав движение к Богу, немедленно получает от Него помощь, и тем большую, чем дальше он подвигается на этом пути. Эту помощь человек воспринимает как *благодать* – ни с чем не сравнимое блаженство, восстанавливающее силы, дающее надежду и укрепляющее веру.

Опыт Церкви свидетельствует, что *благодать* очищает и преображает человека – и внутренне и внешне. Об этом говорит и духовный опыт героев Достоевского (Раскольников, Сони, Шатова, Степана Трофимовича, Аркадия Долгорукого, Алексея Карамазова), и личный жизненный опыт самого писателя. Руководимый в жизни идеалом Божественной личности Христа и следуя православному аскетическому принципу: «Да, надо молитвенно желать быть лучше!» [1, т. 30, кн. 1, с. 360], Достоевский смог преодолеть многие искушения и победить тяжкие страсти, терзавшие его душу, и на пороге смерти сказать: «Через большое *горнило сомнений* моя *осанна* прошла» [1, т. 27, с. 86]. Итогом этого духовного подвига стало то, что,

по словам преподобного Иустина, Достоевский «весь был пронизан светом Образа Христова, им подвижнически обожаемого. Один из его ближайших друзей, Н. Страхов, говорит, что в последние годы своей жизни Достоевский очень сильно похож был на подвижника, полного кротости и благодати. А по словам Воге, “в любое иное время (кроме того, когда он возбужден), лицо Достоевского выражало грустную и благую кротость, какая видится на иконах славянских святых давнего времени”» [11, с. 305]. Заметим, что сам уход писателя из земной жизни и по сей день может являться образцом для многих христиан.

Примечательно, что на той же 188-й странице 11-го тома ПСС Достоевского находится и еще одна «опечатка», в не меньшей, чем в случае с «обожанием», степени искажающая смысл высказывания писателя, а именно: «Мир станет красота Христова» [1, т. 11, с. 188]. Вероятно, смысловая невнятность этой фразы могла быть воспринята нехристианским сознанием как некая особая фигура речи, но она непременно настораживала читателя, знакомого как с эстетическими воззрениями самого Достоевского, так и с учением Церкви.

Прежде всего, скажем, что даже при простом оптическом увеличении данного фрагмента рукописного текста становится ясно, что буквы «т» в первом слове второго слова нет. Это слово читается в двух вариантах: «спасёт» или «спасает», образованных от одного и того же глагола «спасать». Следовательно, необходимо читать: «Мир спасёт/спасает красота Христова». Точек над «ё» в слове «спасёт» нет, и для того чтобы утвердить его или, напротив, исключить, следует обратиться к догматическому учению христианства. Глагол в форме будущего времени предполагает, что спасение совершится когда-то в неопределенном будущем, а сейчас оно невозможно. Во-первых, это утверждение является неверным, так как спасение от смерти возможно для любого человека, исполняющего слово Божие. А во-вторых, и после своего Воскресения Христос не покинул мир и «пребывает вовек» [16]. Достоевский неоднократно размышлял об этом: «Всё замутилось! Где же обетование, что пребудет “Дух во веки”, что пребудет до скончания мира Христос и что, стало быть, уже не уклонится в своем развитии с пути человечество? Стало быть, непременно есть где-нибудь!» [1, т. 7, с. 191]. Христос пребывает в мире постоянно и постоянно спасает тех, кто сам стремится ко спасению.

Остается неясным, о какой красоте идет речь. Заметим, мысль о том, что красоте спасет мир, уже была выражена Достоевским несколь-

ко раньше, в романе «Идиот» (1868). Ипполит Терентьев говорит: «Князь утверждает, что мир спасет красота! <...> Какая красота спасет мир? <...> Вы ревностный христианин?» [1, т. 8, с. 317] и пр. Очевидно, что речь не может идти о внешности Христа, и не столько потому, что Предание Церкви не сохранило достаточно достоверных свидетельств о Его облике. Несмотря на то что Божественная и человеческая природа соединились в личности Христа во всей своей полноте, Его Божественная природа остается главной. Но «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» [18], и потому, когда речь идет о красоте Христа, речь идет о красоте духовной.

В своем символе веры Достоевский говорит, что для него ничего нет в мире «прекраснее» Христа [1, т. 28, кн. 1, с. 176]. Раскрывая эту мысль, он писал: «Прекрасное есть идеал... <...> На свете есть одно только положительно прекрасное лицо – Христос, так что явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица уж конечно есть бесконечное чудо. (Все Евангелие Иоанна в этом смысле; он все чудо находит в одном воплощении, в одном появлении прекрасного)» [1, т. 28, кн. 2, с. 251]. Преподобный Иустин пишет об этом так: «Абсолютная безгрешность олицетворена единственно во Христе, поэтому единственно в Нем олицетворена и абсолютная Красота» [11, с. 209]. Но эта красота заключена и в великом подвиге Христа, о котором Достоевский писал так: «Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я – и отдать это всё самовольно *для всех*» [1, т. 20, с. 192]. Этот подвиг является естественным выражением Божественной сущности Христа – «Бог есть любовь» [18], и «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» [19].

Оканчивая земной путь, Спаситель сказал ученикам, что попросит Отца Своего послать им Утешителя, Духа Истины [20]. И Дух Святой пришел на пятидесятый день после Воскресения Христа и остался с Его учениками, помогая и оберегая их. «Бога не видел никто никогда», – говорит Евангелие [21], но верующим дано знать о Его постоянном присутствии по красоте окружающего мира. Размышляя над этим, Достоевский записывает в той же тетради: «Дух Святой есть непосредственное понимание красоты, пророческое сознание гармонии, а стало быть, неуклонное стремление к ней» [1, т. 11, с. 154].

В красоте Бог открывается человеку как абсолютное Совершенство, радость понимания которого была доступна человеку лишь до грехопадения. Тогда, сохраняя и образ и подобие Божие, Адам мог общаться с Отцом своим лицом к лицу, и совершенство Бога было доступ-

но и не опасно человеку. Но после своего преступления человек, сохранив образ Божий, лишился Его подобия, что породило мучительную внутреннюю расколотость и стремление преодолеть ее. Единственным способом восстановления первоначальной гармонии человека с самим собой, с миром и с Богом является обожение. Однако не все люди стремились и стремятся к восстановлению естественных отношений с Богом: к первородному греху они добавляют свои собственные, которые тяжким бременем ложатся на весь их род, с каждым поколением все более умаляя способность человека к богообщению. Поэтому некоторые люди перестают воспринимать красоту даже в ее простых и очевидных проявлениях или заявляют, что красоты в мире вообще больше нет, что без нее вполне можно прожить, а если она все-таки зачем-нибудь понадобится, то ее вполне можно создать и без Бога. Такую красоту часто использует в своих целях враг Бога и человека, о чем и предупреждал Христос: «Да не обольстит вас никто <...>, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» [22]. Именно об этой красоте говорил и Достоевский словами Дмитрия Карамазова: «Красота – это страшная и ужасная вещь! <...> ...И таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей» [1, т. 14, с. 100]. «Страшная, – продолжает Дмитрий, – потому что неопределимая, а определить нельзя потому, что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут. Я <...> очень необразован, но я много об этом думал» [1, т. 14, с. 100]. Слово, использованное героем для своей характеристики – «необразован», лучше всего выражает его действительное состояние. Живой душой он чувствует силу Красоты, но, искаженный страстями и грехом, образ Божий в нем не способен отличить Божественную красоту от бесовской обольстительной красоты. Дмитрий сознаёт, что ему необходимо «образование» – то есть очищение, просветление первоначального Божественного образа в своей душе. И он вступает на путь покаяния, признав себя виновным в смерти отца и преодолев искус побега, к которому его подталкивал брат Иван, незаметно для самого себя ставший слугой сил зла. Исполняя их волю, Иван пытается подчинить их влиянию и брата Алексея: «Ты мне дорог, я тебя упустить не хочу и не уступлю твоему Зосиме» [1, т. 14, с. 222]. Достоевский напоминает, что борьба за души человеческие идет непрерывно, и невозможно человеку, не имеющему ясных и твердых ориентиров, утвержденных на неколебимом основании Божией воли, преодолеть все соблазны и трудности, ждущие его на жизненном пути.

Нам представляется совершенно правильной мысль митрополита Антония (Храповицкого) о том, что «та объединяющая все его (Достоевского. – О.С.) произведения идея, которую многие тщетно ищут, была не патриотизм, не славянофильство, даже не религия, понимаемая как собрание догматов, эта идея была из жизни внутренней, душевной, личной, она была не посылкой, не тенденцией, но просто центральной темой его повести, она есть живая, близкая всякому, его собственная действительность. **Возрождение** – вот о чем писал Достоевский во всех своих повестях; покаяние и возрождение, грехопадение и исправление, а если нет, то ожесточенное самоубийство; только около этих настроений вращается вся жизнь всех его героев...» [23, с. 254–255]. Эту глубоко православную идею воскресения павшего человека к новой жизни Достоевский вынес на свет из недр европейской духовной культуры. Он писал об этом так: «Основная мысль всего искусства девятнадцатого столетия <...>, мысль христианская и высоконравственная; формула ее – восстановление погибшего человека...» [1, т. 20, с. 28]. Восприняв в творчестве своих предшественников (прежде всего А.С. Пушкина и Н.В. Гоголя) все, что так или иначе отражало эту идею в русской литературе, Достоевский утвердил ее в качестве главной темы своих сочинений. Ему удалось вернуть этой идее первоначальный христианский смысл и, главное, найти для нее адекватную литературную форму. Не владея поэтическим даром Пушкина и настороженно относясь к богословскому морализаторству Гоголя, Достоевский создал свой особый вид православной сoterиологической литературы, главной особенностью которой является безукоризненно точное выражение учения Православной Церкви в форме русского литературного языка.

Примечания

1. См. об этом: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972. Т.1. С. 439.
2. Отметим, что написание слова «Бог» восстановлено по факсимиле записной тетради. Написание в ней местоимений от этого слова соответствуют печатному варианту.
3. Примечательно, что в современном русском языке глагол «исполнить» имеет основные значения: «1. Выполнить (приказ, обещание, долг, желание). 2. Воспроизвести <...> какое-то произведение», и только в качестве дополнительного значения словарь указывает: «Наполнить каким-нибудь чувством» с пометкой «устар. книж.» [6, с.256]. Между тем прежде (в т.ч. и во времена Достоевского) он означал прежде всего «наполнять, дополнять, пополнять» и лишь затем «приводить в действие, совершать, вершить на деле, делать» [3, с.55].

4. Ириной Лионский. Против ересей. 3, 19, 1. Цит. по: Иларион (Алфеев), епископ. Православие [12, с. 632].

5. Афанасий Александрийский. Слово о воплощении. 54, 2. Цит. по: Иларион (Алфеев), епископ. Православие [12, с. 632].

Список литературы

1. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.

2. Достоевский Ф.М. в воспоминаниях современников: В 2 т. Т. 2. М.: Худож. лит. 1990. 623 с.

3. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб.: Диамант, 1996. Т. 4. 688 с.

4. Григорий (Дьяченко), протоиерей. Полный церковно-славянский словарь. 1900 г. / Репр. воспроизведение. М.: Отчий дом, 2007. 1120 с.

5. Евангелие от Матфея: 22, 37.

6. Ожегов С.И. Словарь русского языка: 70 000 слов / Под ред. Н.Ю. Шведовой. 21-е изд., перераб. и доп. М.: Рус. яз., 1989. 916 с.

7. Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / РАН. Ин-т рус-

ского языка им. В.В.Виноградова. Отв. ред. Н.Ю. Шведова. М.: Азбуковник. 2007. 1175 с.

8. Левит: 19, 2.

9. Второзаконие: 18, 13.

10. Евангелие от Матфея: 5, 48.

11. Иустин (Попович), преподобный. Философия и религия Ф.М. Достоевского. Минск, 2007. 312 с.

12. Иларион (Алфеев), епископ. Православие. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. Т. 1. 864 с.

13. Псалтирь: 8, 6.

14. Бытие: 1, 28; 2, 15–17.

15. Евангелие от Иоанна: 13, 34.

16. Евангелие от Иоанна: 12, 34.

17. Евангелие от Иоанна: 4, 24.

18. 1 Иоанна: 4, 16.

19. Евангелие от Иоанна: 15, 13.

20. Евангелие от Иоанна: 14, 16.

21. Евангелие от Иоанна: 1, 18.

22. 2 Фессалоникийцам: 3–5.

23. Антоний (Храповицкий), архиепископ. Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Достоевского // Избранные труды, письма, материалы. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. 2007. 1056 с.

THE LANGUAGE OF THE CHURCH IN DOSTOYEVSKY'S TEXT: FROM A LETTER TO THE MEANING

O.I. Syromyatnikov

The paper is concerned with the problems of F.M. Dostoyevsky's textology connected with an active presence of the Church Slavonic language in the writer's literary texts. It is shown that this presence is an expression of deep spiritual senses of the writer's works based on the ideas and images of the Holy Scripture. The author gives some examples of misinterpretation of Dostoyevsky's manuscript text caused by ignoring the laws of the Church Slavonic vocabulary, grammar and spelling.

Keywords: F.M. Dostoyevsky, literary work, «Crime and Punishment», «Demons», Church Slavonic, the Holy Scripture.