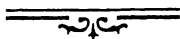


СТАТЬИ



Достоевский и литература рубежа XIX—XX веков

К. Г. ИСУПОВ

КОМПЕТЕНТНОЕ ПРИСУТСТВИЕ (ДОСТОЕВСКИЙ И «СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК»)

Наша задача — попытаться понять некоторые аспекты темы присутствия Достоевского в философско-эстетическом сознании «серебряного века». Оговоримся, что в историко-философском смысле эта эпоха оказалась намного протяженнее (вплоть до 1960—1970 годов), чем в историко-литературном (условно — от В. Соловьева до постсимволизма).

Философская кончина позитивизма и расцвет метафизики проходили в форме смены позиции чтения классики — в первую очередь Достоевского. Н. К. Михайловский явно поторопился со своей статьей «Жестокий талант» (осень 1882 года), которая легла этаким позитивистской плитой на могилу Достоевского и сыграла столь зловещую роль в истории мифа о писателе-садомазохисте: уже прозвучали и были услышаны февральские «Речи в память Достоевского» В. Соловьева (1881—1883; первое отд. изд.: М., 1884).

Достоевский воспитал в современнике новую метафизическую оптику видения мира и человека, новую технологию ментального самопогружения. Очень скоро выяснилось: трудно дышать разреженным воздухом ангелических высот нового ментального ландшафта. Даже Канту не снилось столь жестокое в своем «реализме» (во всех смыслах) самораскрытие катастрофического антиномизма «я», социума и Космоса и возможность столь кардинальной перестройки основных структур мышления и принципов мировидения. Обретенные на этом пути трофеи метафизического зрения (открытие артистически усложненного «я»; тупики автономной этики; человекобожеское дерзание и онтологический бунт против намерений Творца; отрицание космоидеи и распыление реальности) дались ценой эмпирической слепоты, иногда буквальной — Раскольников и впрямь не видит улицы, по которой он идет, натываясь на углы домов.

«Серебряный век» переживает Достоевского не как проблему в ряду проблем, но как *тему жизни*. В результате первые книги о нем (В. Розанова и Л. Шестова) оказались книгами писателей, а не философов: в них не нашлось места потребной для логически-хладнокровного анализа дистанции между автором и материалом. Новый тип творческого анализа текста — «философская критика»¹ — появляется на рубеже веков в форме медитаций по поводу Л. Толстого и Достоевского, а шире — в виде «филологизма», в котором принято было мягко укорять И. Анненского, В. Брюсова, А. Белого и обязательно — Вячеслава Иванова. Тематизация имен русских классиков приняла персоналистский характер, — и вот в сборнике «Из глубины» (1921) Бердяев спешит обвинить Гоголя, Толстого и Достоевского в революционаризме («Духи русской революции»). Это — незаконный приговор с презумпцией обратной силы действия закона. Более того, новая эпоха стремится и собственные режимы мысли (ее логику, типы дискурса и пафос) идентифицировать «через Достоевского», а точнее — через манеру его письма и природу сознания героя, как бы удостоверяя новую правду в преднайденной писателем голосовой паритуре. В 1923 году сказано: «Мыслеобразы Достоевского развивают целую сеть онтологических возможностей, кроющихся в глубине русского самосознания современности».²

Читателю наших дней может показаться подозрительной доступность прозы Достоевского критике всех направлений и философским школам разного толка — в качестве «материала» или неоспоримого «цитатника» — от импрессионизма А. Л. Волынского (Флексера) до формалистов, софиологов (С. Булгаков) и монадологов (Н. Лосский). Среди причин, побудивших тотальное внимание к наследию Достоевского, может быть названа и та, что писатель, как известно, застаёт человека в момент самообнаружения. Это слишком знакомо эпохе, искусившейся в ауторефлексии и в зеркальной ловитве двойников, и есть в этой попытке аутентичности элемент самообмана: как все бесстыдные люди чем-то похожи один на другого, так и читателю рубежа веков легко было извлечь себя из героя Достоевского как Другого. Но извлекается этот Другой не в качестве моей же альтернативной личности и не по признаку искомой, узнаваемой и признаваемой целокупности

¹ «Появился тип критики философской и даже религиозно-философской наряду с критикой эстетической и импрессионистской. Увидели огромные размеры творчества Достоевского и Гоголя (...)» (*Бердяев Н. А.* Русский духовный ренессанс начала XX века: (К 10-летию «Пути») // Бердяев Н. А. Собр. соч.: В 4-х т. Париж, 1989. Т. 3. С. 689—690). Подробнее об этом см.: *Исупов К. Г.* Романтик свободы: (Русская классика глазами персоналиста) // Бердяев Н. А. О русских классиках. М., 1993. С. 7—22.

² *Штейнберг А. З.* Система свободы Достоевского. Париж, 1980. С. 58. Ср.: «В историю русской философии Достоевский входит не потому, что он построил философскую систему, но потому, что он расширил и углубил самый метафизический опыт...» (*Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. 2-е изд. Париж, 1981—1982. С. 300).

«я», а по симптомам проявлений (например, по симптому исповедности). Так мнительный человек ищет у себя и, конечно, находит признаки каких угодно болезней.

Достоевский как никто прочувствовал трагическую онтологию жизни, что не раз отмечено Д. Мережковским, Вяч. Ивановым, А. Штейнбергом, С. Булгаковым, Л. Шестовым, М. Бахтиным. До него трагедия (трагедийность) жила в русском сознании как тип художественного пафоса по преимуществу, она не стала еще образом жизненной органики и фундаментальным онтологическим принципом, как у С. Кьеркегора. Писатель-мыслитель убежден: Божий мир трагедиен, он структурно соответствует формам человеческой судьбы и трагизму самой человечности; вечным молением о Чаше предстоит человек Творцу в своем «страхе боли смерти», трансцендентной тревоге и надежде на спасение. В прозе Достоевского комментаторами новой эпохи были открыты новые аспекты трагического. Если для романтика в трагическом суммируется основное качество бытия и истории, а натурализм позволяет себе отрешенную эстетическую игру с образами Зла; если символизм надеется, что оно захлебнется в себе и тем переполнится наконец чаша Зла, то позитивистскую и материалистическую философию интересует не суть трагического, а его социальные причины. Русская реалистическая литература и философский ренессанс трактуют трагическое в разных аспектах: оно избывается в примирении жизни и смерти в общем плане бытия (по формуле Пушкина: «И пусть у гробового входа Младая будет жизнь играть»), гротеске (Гоголь), в освобождении лица человеческого от масок животной жизни (Щедрин); в переходе от плотского ужаса твари к стоическому покою пред лицом смерти (Л. Толстой); в борьбе с исконным сатанизмом бытия (Вс. Гаршин); в противлении бескрылой жизни (Чехов), в реформе времени как необратимого процесса (Н. Федоров, В. Муравьев); в возврате к хоровой экстаике дионисийского ликования (ранний Вяч. Иванов) и плюралистической мифологии (В. Хлебников); в убеждении в софийной компетентности «мирового хозяйства» (С. Булгаков) и в вере в промыслительную заданность человеку богоподобия как фундаментальной онтологической и теoантропологической парадигмы богообщения, предлежащей развертыванию в долънем агоне диалогически устроенных сознаний многих неслиянных и нераздельных «я» (идеология всеединства; философия диалога). В традиции русского персонализма (Н. Бердяев) и экзистенциализма (Лев Шестов, С. Франк, А. Мейер) созрело то убеждение, что, вскрывая исконные противоречия между сущностью и существованием, трагическая жизнь апофатично утверждает человека на ролях автора и хозяина, жреца и жертвы (в аспектах вины или необходимого дерзания в бытии) трудных узлов исторической жизни. Достоевский открыл трагическое в роковой одержимости сознания идеей, парализующей личную волю (Раскольников), в без-

надежном бунте против самоочевидности («подпольный человек» и «антигерой»), в поединке inferнальной красоты и беспомощного перед ней добра (Настасья Филипповна и кн. Мышкин), в иронической умышленности мира против человека (Ипполит в «Идиоте»; Дмитрий и Иван Карамазовы). «Серебряный век» также варьирует романтические стереотипы трагизма. Новую актуальность обрели темы враждебного противостояния культуры и цивилизации, сальтеризма в науке и искусстве (классический пример сальтеризма в поэзии — В. Брюсов, по выводам Вл. Ходасевича и М. Цветаевой). Открытие наследия С. Кьеркегора и внимательное чтение прозы Достоевского возвели феномен «несчастливого сознания» (Гегель) в объект философского культа в экзистенциализме и персонализме. Обостренно пережит разрыв с прошлым, компенсированный то этикой Общего дела (Н. Федоров), то культурническим пассажем (символизм, акмеизм; круг «Мира искусства»), то экуменической мифологией (В. Хлебников) и псевдофилософией (теософия; «живая этика» Рерихов; реставрированное масонство). Религиозная историософия стремится положительно осознать трагическую дуальность избыточествующего во Зле мира в моделях манихейского (Н. Бердяев), символистского (П. Флоренский, А. Белый) типов и в образах тварно-нетварной Софии, то в разлуке с Душой Мира, отворачивающей свое Лицо от человека (В. Соловьев, символисты, А. Блок), то поднимающей его из глубин дольней трагедии жизни к свету Истины (С. Булгаков, В. Эрн, Е. Трубецкой, С. Франк). В русской традиции трагическому — в плане переживания — противостоит не комическое и не смех, а его собственный негативный избыток, апофатически приемлемый в акте катарсиса. Религиозному поступающему сознанию трагическому предлежит «я», занятое скульптурированием смысла жизни внутри самой жизни, ее трагизм понят как неустранимая заданность и онтологическая доминанта, которые в качестве таковых нуждаются не в преодолении—отрицании (как предлагает карамазовская позиция), а в понимании: это — ценностный модус бытия и органический аспект творческого поведения, в этом модусе и в этом аспекте определяется степень здорового беспокойства и драматической напряженности жизненного мира. По убеждению Н. Бердяева, «в истории нет по прямой линии совершающегося прогресса добра, прогресса совершенства (...) в истории нет и прогресса счастья человеческого — есть лишь трагическое».³ За трагическим признано теперь свойство быть онтологическим принципом ми-

³ Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990. С. 150. См. также: Арсеньев Н. Стихия возбужденного хаоса и жажда благообразия у Достоевского // Возрождение. Париж, 1971. № 233. С. 51—65; Белый А. Трагедия творчества: Достоевский и Толстой. М., 1911; Бердяев Н. А. 1) Трагедия и обыденность // Бердяев Н. А. Собр. соч. Париж, 1989. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. С. 363—397; 2) О жестокости и боли // Судьба России. М., 1990. С. 173—178; 3) О назначении человека. М., 1993; 4) Царство Духа и Царство кесаря (гл. XI: «Трагедия человеческого

рового исторического движения и условием расширения горизонтов самосознания и богообщения. Философско-религиозная мысль «серебряного века» проделала стремительную эволюцию от «философии трагедии» (подзаголовок книги Л. Шестова «Достоевский и Нитше» (1909); ср.: *Бердяев Н.* К философии трагедии (Морис Метерлинк), 1902; *Франк С.* Преодоление трагедии, 1910) к «трагедии философии» (название книги С. Булгакова 1927 года; см. также статьи Булгакова «Русская трагедия» (1914) и В. Ильина «Трагедия и Достоевский» (1963); Н. Бердяев свою книгу 1934 года «Я и мир объектов: (Опыт философии одиночества и общения)» открыл главой «Трагедия философа и задачи философии»). Это был переход от признания трагического в реальности «физиса» к открытию трагизма в ментальности «логоса»: по слову Бердяева, философ обязан писать как человек последнего исторического дня (Кризис искусства, 1917).

существования и утопия. Сфера мистики») // Судьба России. С. 327—334; *Булгаков С. Н.* «Трагедия человечества» Эмериха Мадача // Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 205—222; *Вышеславцев Б. П.* 1) Этика преображения Эроса (гл. III: «Трагедия Закона»). М., 1994. С. 38—41; 2) Вечное в русской философии (гл. VI: «Трагизм возвышенного») // Там же. С. 213—227; *Гессен С. И.* 1) Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» // Современные записки. Париж, 1928. Т. 35. С. 306—338; 2) Трагедия зла: (Философский смысл образа Ставрогина) // Путь. Париж, 1932. № 36. С. 44—74; *Иванов Вяч. И.* 1) О существе трагедии // Иванов Вяч. Борозды и межи: Опыты эстетические и критические. М., 1916; 2) Достоевский и роман-трагедия, 1914 // Там же; *Ильин В. Н.* 1) Трагедия безответной молитвы // Вестник РХД. 1933. № 3; 2) Профанация трагедии: (Утопия перед лицом любви и смерти) // Путь. Париж, 1933. № 40 (перепеч. в кн.: *Ильин В.* Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С. 116—128); 3) Трагедия дружбы и судьба Сальери // Вестник РХД. 1949. № 3; 4) Бунин и злая жизнь // Возрождение. Париж, 1969. № 215; 5) Трагедия и Достоевский // Возрождение. Париж, 1963. № 136. С. 51—68; 6) Религия революции и гибель культуры. Париж, 1987 (переизд.: М., 1994); 7) Литургия последнего свершения (две главы из книги) // Человек. М., 1994. № 3. С. 48—62; *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925 (переизд.: М., 1993); *Степун Ф. А.* 1) Трагедия творчества // Логос. 1910. Кн. 1; 2) Трагедия мистического сознания: (Опыт феноменологической характеристики) // Логос. 1911—1912. № 11—12. С. 115—140; 3) Религиозная трагедия Льва Толстого // Степун Ф. Встречи и размышления. Избранные статьи. Лондон, 1992. С. 121—151; *Федотов Г. П.* 1) Трагедия интеллигенции // Версты. Париж, 1926. Т. 2. С. 145—184 (под псевдонимом Е. Богданов); 2) Трагедия древнерусской святости // Путь. Париж, 1931. № 27. С. 43—70; 3) Христианская трагедия // Новый журнал. Нью-Йорк, 1950. № 1—12. С. 126—141; *Федоров Н. Ф.* 1) Мировая трагедия // Федоров Н. Ф. Соч.: В 4-х т. М., 1995. Т. 2. С. 162—164; 2) Трагическое и вакхическое у Шопенгауэра и Ницше // Там же. С. 159—160; *Флоренский П. А.* Письмо семье от 10—14 марта 1936 г. с Соловков // Флоренский П. А. Детям моим... М., 1992. С. 423—424; *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия: (Глас вопиющего в пустыне), 1939 (переизд.: М., 1992). Ср.: *Зиммель Г.* Понятие и трагедия культуры // Логос. М., 1911—1912. Кн. 2/3 (переизд.: *Зиммель Г.* Избранное: В 2-х т. М., 1996. Т. 1: Философия культуры. С. 445—474); *Габриэль М.* Трагическая мудрость философии. М., 1995; *Мунье Э.* Надежда отчаявшихся. М., 1995; *Шаховской И.* Смысл трагизма // Шаховской И. Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 471—472; *Жук И. В.* Онтология ужаса // Кьеркегор и современность. Минск, 1996. С. 120—124; *Мосиенко Л. И.* Трагическое // Достоевский: Эстетика и поэтика. Словарь-справочник. Челябинск, 1997. С. 50—52.

Вопреки традиционным для русской культуры руссоистским симпатиям Достоевский показал «естественно» сложившиеся картины преступного состояния мира (сознания и творчества) в качестве нормы.⁴ Но этого мало: не просто трагизм был открыт как 'естественное (почвенное)', 'субстанциональное' и проч., но показаны и новые пути преодоления тяжкой материи существования не внутри «обстоятельств среды» (это был бы уровень бытовых советов), а проективно: мыслью вяжутся и разрешаются центральные коллизии бытия, в метафизике идейного конфликта отыскиваются сценарии возможной жизни. Вот этим поманил нового читателя Достоевский: мыслительной драматургией и свободной внутри нее режиссурой при невозможности прямо и непосредственно структурировать событийную действительность внутри действительности. Так, по мнению писателя, и поступают западноевропейцы — идеологические инженеры и сборщики исторической событийности, такова же «антихристова» позиция позитивизма. С отрешенностью наблюдателя Достоевский показал, как идея способна овладеть даже психомоторным составом человека и заставить его опустить на голову ближнего и близкого орудие убийства; с другой стороны, он допускал творческую физику мысли, способной к деконструкции ущербного бытия: вспомним его почти «карамазовское» любопытство к федоровскому активизму, в соответствии с которым возможна вера «в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле» (30, 15; ср. 15, 471—472; мы отвлекаемся здесь от нежелания самого Н. Федорова числить писателя в списке своих единомышленников).

Во всяком случае Достоевский близок к позиции метафизической революции бытия. Писателю важна была мысль о незавершенном генезисе человека — он «существо, только развивающееся (...) не оконченное, а переходное» (20, 173; ср. 9, 184), он пока «эмбрион» и «личинка»; позднейшие чаяния о скором физическом преображении личности вошли в состав мифа о «новом человеке»⁵ и в мифологему «эмбриона».⁶ П. Флоренский

⁴ Обоснование и объем термина «преступное состояние мира» см. в сб.: *Философия преступления* / Ред. К. С. Пигров. СПб., 1997.

⁵ Н. Бердяев, вспоминая эти годы, писал: «В России за 19 и 20 вв. много раз видели претензии появления нового человека, почти каждое десятилетие. И обыкновенно была смена более мягкого типа более жестким типом: идеалиста 40-х годов — мыслящим реалистом 60-х годов, народника — марксистом, меньшевика — большевиком, большевика-революционера — большевиком-строителем. (...) Но в сущности нового человека не появилось. (...) Это совсем не новый человек. Это лишь одна из трансформаций ветхого Адама. (...) Новый человек, действительно новый человек, есть реализация вечного человека, несущего в себе образ и подобие Божие (...) Новый человек может быть только творческим человеком» (*Бердяев Н. А. Царство Духа и царство кесаря*. С. 323—324, 326—327).

⁶ «...Жизнь природы есть жизнь эмбрионов; ее законы — суть законы эмбриональности; и вся наука, т. е. все и всякие науки, суть только ветви некоторой космической эмбриологии» (*Розанов В. В. «Эмбрионы»* // *Розанов В. В. Соч.*: В 2-х т. М., 1990. Т. 1: *Религия и культура*. С. 290). Ср.: в «Записной тетради 1880—

и В. Розанов, К. Циолковский и Н. Заболоцкий мечтают о грядущем антропологическом типе, а А. С. Суворин в письме к Розанову от 18 мая 1904 года комментирует проблему вырождения и припоминает свою старую нововременскую статью «Новый человек».

Для Достоевского «новым человеком» был и остается «одно только положительно прекрасное лицо — Христос» (28₂, 251) — «идеал человечества вековечный» (28₂, 210) и «красота» (24, 202). Нужно было открыть Другого в качестве ближнего этического объекта и как подлинно 'ближнего' («такого же, как я» — по каноническому масоретскому изводу заповеди о любви к ближнему), которого наконец-то и впрямь можно любить. Наследник православного богословия, которое о Христе писать боялось и почти не знает христологии, Достоевский как-то незаметно создал практическую христологию и написал две энциклопедии актуального христианства: «Идиот» и «Братья Карамазовы». С выходом этих текстов произошло небывалое сокращение дистанции меж слабым человеком большей доли и экстремальной этикой евангельских императивов. Христос как абсолютная этическая норма стал у него не то чтобы секулярным персонажем Мирского Града, но оказалось возможным теперь говорить о Нем как о *Богочеловеке* с равноценным распределением логических ударений по обоим корням этого слова, акцентирующим ипостаси Сына Божьего, и со спокойным интонированием всей целокупной семантики выражения «Сын Человеческий». И христология, и мариология, и софиология, и вся тринитарная диалектика заново рождаются в прозе Достоевского, чье наследие буквально воспринималось как завещание, завет и заветное и прочитано в интимно-религиозных и почвенных контекстах надежды обетованной и искупительного здесь-сбывания. Прорабатывается женский аспект мифологемы «Богородица-Мать-Сыра-Земля», что позднее наведет С. Булгакова на рассуждения о тварно-нетварной Софии (трилогия «О Богочеловечестве», 1933—1945), породит новейшую софиологию (В. Соловьев, П. Флоренский, В. Эрн, Е. Трубецкой) и даст нам книгу Г. Федотова «Стихи духовные» (1936).

Почвенная семантика вносится и в образ Второй Ипостаси: «Христос есть Бог, насколько Земля могла Бога явить» (24, 244). Так закрепляется, через ряд существенных опосредований ('мужик Марей', «...народные идеалы (юродивый, простенький, но прямой, простой. Богатырь Илья Муромец, тоже из обиженных, но честный, правдивый, истинный)» (24, 269)), образ русского Антея — мужской аспект софийно-почвенной Богоматери и принцип национального самостоянья: «Идея почвы, нацио-

1881»: «Да вы, кажется, принимаете государство за нечто абсолютное. Поверьте, что мы не только абсолютного, но более или менее даже законченного государства еще не видали. Всё эмбрионы» (27, 57). Ср. образ «нравственного эмбриона» в «Пушкинской речи». См. также: *Аллен Л. Достоевский и Бог*. СПб., 1993 (гл. VII: «Завершено ли Творение?» С. 81—140).

нальностей есть точка опоры; *Антей*» (20, 179). Наконец, мы встречаем у Достоевского наброски того рода построений относительно Третьей Ипостаси, которые позднее образуют так называемое богословие культуры;⁷ наиболее отчетливо оно сформулировано Г. Федотовым («О Св. Духе в природе и культуре», 1932). Святой Дух для Достоевского — источник красоты, инициатор ее восприятия и путеводительного стремления к гармоническому идеалу: «Дух Святой есть непосредственное понимание красоты, пророческое сознание гармонии, а стало быть, неуклонное стремление к ней».⁸

Из этой повитой софийностью почвы выходит не только мужик Марей (Антей) (отметим: имя «Марей» — мужской вариант имени Приснодевы — Мария), но и женственный «князь Христос» — герой трагической вины и визионер; Раскольников — энтузиаст преступного нормотворчества; Иван Карамазов — жертва демонических инспираций; Алеша, воспитанный в пустыни для иночества в миру; кликуши и юродивые, подпольные мыслители и «самосочиненцы», трагические лицедеи и дети-ангелы; великие инквизиторы и инфернальные камелии. Достоевскому удалось то, чего до него никому не удавалось: метафизику почвы превратить в историософию и в социологию повседневной жизни (С. Булгаков тематизирует эти моменты в «Философии хозяйства», 1912), а философию лица — в практическую этику амбивалентной приязни/неприязни (в этом векторе возрастет персонология и весь европейский экзистенциализм). Иначе говоря, наряду с той самоочевидной новацией Достоевского, что бытовое обстояние героя интериоризовано и превращено в его прозе в детали ландшафта самосознания, как показано в пражской книге Бердяева «Миросозерцание Достоевского» (1923), наш писатель не оставляет человека на холодных высотах Кантовых антиномий, но открывает ему дальние горизонты вполне посюстороннего мира с его «прозаикой»⁹ и трагизмом повседневности.

Станным образом герой-интроверт, с его привычкой к внутреннему саморазглядыванию и озабоченностью границами личности, помог по-новому понять социальную сложность intersубъективного пространства. Поведение маргиналов Достоевского перестало восприниматься как девиантное; исключительное в роли нормы теряет статус исключительности и оказывается просто нормой в ряду норм. Писатель, установивший шкалу совест-

⁷ Подробнее см.: *Исупов К. Г.* Русское богословие культуры // Сфинкс: Петербургский философский журнал. СПб., 1995. № 1 (3). С. 71–82.

⁸ Творчество Достоевского. 1821–1881–1921 / Ред. Л. П. Гроссман. Одесса, 1921. С. 20. Комментарий этого фрагмента см.: *Штейнберг А. З.* Система... С. 77–78. См. раскрытие этических контекстов теологемы «Святой Дух» в черновых материалах к роману «Бесы» (11, 154).

⁹ Контексты термина «прозаика» см.: *Morson G. S., Emerson C.* Creation of a Prosaics. Stanford (California), 1990 (перевод фрагмента см.: Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. СПб., 1995. С. 288–309).

ности, индикаторы религиозного порыва и гносеологический лот сердечного знания в центре мира целостной личности, повысил в социальном ранге совесть, сердце и религиозное переживание. Как это могло произойти? На этот вопрос можно ответить выразительно-однотипными названиями посвященных его творчеству статей Д. С. Мережковского («Пророк русской революции», 1906), Льва Шестова («Пророческий дар», 1906), С. А. Аскольдова-Алексеева («Достоевский как учитель жизни», 1921), П. А. Сорокина («Заветы Достоевского», 1921), П. Б. Струве («Пророк русского духовного возрождения», 1921).

Вскрывая в человеке уникальное и несообразное норме, Достоевский с позиции новой социальной аксиологии канонизирует и типизирует в нем те внутренние возможности духовного мужания, ответственность которым подвигнет его к исполнению образов национально-универсального идеала всечеловека, «положительно-прекрасной личности», к раскрытию промыслительно заданного ему богоподобия. В векторе горнего подъема к Богу — это Лик Христов, а в векторе дольнего подвига жизни — Пушкин как русский человек в своем предельном развитии. Вся религиозная педагогика XIX в. сделала для исправления нравов общества меньше, чем социальная метафизика Достоевского. Прямой проекцией идеологической драматургии в живую жизнь полутора столетий и направленной в сознание читателей эманацией страдальческого опыта автор «Идиота» и жизнь, и сознание онтологически и метафизически преобразовал по структуре своих романов. Стали думать и поступать «по-достоевски»; Бердяев не без кокетства рассказал в «Самопознании» (1939—1948), как он ощутил на своем лице «маску Ставрогина». В. Розанов говаривал, что мы — единственный народ, который когда-нибудь «умрет от литературы». Суггестия литературно-вербального типа кардинально определяла стереотипы бытового поведения не только «серебряного» времени; мы и теперь еще думаем и говорим на языке Пушкина, поступаем в духе «парадоксалистов» и по-толстовски бездействию. Перефразируя слова О. Манделштама о восприятии современниками Данте Библии как экстремного выпуска газеты («Разговор о Данте», 1933), скажем, что и «Бесы» читаются в начале века как репортаж с места событий, а газеты читаются как «Бесы»; бурной полемикой о постановке В. И. Немировичем-Данченко наполнены полосы в 1913—1914 гг. Взятые из газет, детективные фабулы прозы Достоевского в газеты же и возвращаются, захватив в орбиту возврата живую историческую событийность, профетически угаданную автором.¹⁰

В век засилья прозы и романизации основных жанров, прозаизации лирики, лирико-эпики и драмы, в век, забывший Тютчева, Достоевский берет на себя функции диагностики и

¹⁰ См.: Степанян К. Достоевский и язычество: (Какие пророчества Достоевского мы не услышали и почему?). М., 1992.

терапии органических болезней человеческого Эроса («чеховско-вересаевско-булгаковское» в Достоевском: диагностический реализм), христианизации Эроса и чувствующего человека. Но, поскольку и здесь разговор идет в режиме метафизической «проработки вопроса», писатель-мыслитель со своей методой паралингвистики внеприсутствия в тексте и Эрос, и Христа, и Богородицу являет в языческих, если не хтонических, «эйдосах» русского кеносиса — в пределе уничтожения «униженных», в крайней скорби «оскорбленных», в безоглядном преступлении «преступных» и в неутоленной жажде наказания всех, обьятых чувством неизбежной и трагически неотменяемой вины за всех. Кенотический максимализм, с которым безуспешно боролась богословская мысль,¹¹ органично ответил русскому характеру на уровне мотиваций поступков — в глубине и скорости впадения в Ungrund'ы тварного, падшего и грешного отыскана потребность касания к отрицательному полюсу мировой амплитуды «нисхождения / восхождения», что стало основным постулатом, термином и мифологемой в идеологии богочеловеческого агона «серебряного века». Под прямым влиянием Достоевского кенотическая метафизика в рамках личности целиком определила нравственную фактуру поступка как апофатическую («довраться до правды»), а внешние ее проявления — как девиантную (от гаерства и шутовства до юродства и самоуничужения). В шутах и юродах Достоевского важными оказались не моменты салонного эпатажа, бытового скандала и прочих форм коллективной истерии и массовой аффектации, а духовные корни религиозных девиаций неотмирного сознания: «жонглерство» в смысле Франциска, юродство в плане экстремальной аскезы и пути к святости. Юродивый — «основной герой» Достоевского (от Макара Деушкина до Смердякова и Федора Павловича Карамазова). «Серебряный век» утвердил духовное юродство как форму «поступающего сознания», сохранив актом ценностного припоминания о диалогах с героями великого мыслителя преемственность этой формы творческого поведения, признаки которой мы находим у П. Чаадаева, Н. Гоголя, В. Гаршина, Л. Толстого, Н. Федорова, В. Соловьева, А. Белого, А. Добролюбова, П. Флоренского,

¹¹ См. диссертацию архиепископа Сергия Страгородского, будущего патриарха: «Православное учение о спасении» (2-е изд. Казань, 1898; 3-е изд. М., 1991); ср.: *Тареев М. М.* Уничужение Господа нашего Иисуса Христа. М., 1901 (перепеч.: Христос. Основы христианства. Сергиев Посад, 1908. Т. 1); *Чекановский А.* К уяснению учения о самоуничужении Господа нашего Иисуса Христа: (Изложение и критический разбор кенотических теорий о Лице Иисуса Христа). Киев, 1910. Анализ кенотического богословия и обзор его критики см.: *Флоренский П. А.* «Не восхищение непшева» (Фил. 2, 6—8) (К суждению о мистике), 1915 // *Флоренский П. А.* Соч.: В 4-х т. М., 1996. Т. 2. С. 143—188 (коммент.: С. 745—749). См. также: *Бертнес Ю.* Русский кенотизм: К истории одного понятия // *Евангельский текст в русской литературе XVIII—XIX вв.* Петрозаводск, 1994; *Котельников В. А.* Кеносис как творческий мотив у Достоевского // *Достоевский. Материалы и исследования.* СПб., 1996. Т. 13. С. 194—200.

В. Свенцицкого, В. Розанова, А. Ремизова, С. Есенина, Н. Клюева. С Достоевским окончательно стало ясно, что традиционные ценностные иерархии способны рухнуть от слабого махания руки малейшего из малых сих — дитяти, «идиота» и юрода, причем от результатов этого жеста в равной степени можно ожидать и ренессанса евангельской этики, и избытка нигилистической фронды.

Достоевский возвращает историческому христианству, которое переживает жестокую критику лидеров «нового религиозного сознания», его энергию нравственного руководства и смысл абсолютной необходимости в подлинном ближнем и подлинном Другом; он идет ретроспективной дорогой исторического промысла раннего христианства (см. исторический очерк старчества в «Братьях Карамазовых»), которое оказывается его «золотым веком» на метафизическом уровне, т. е. позади, а не впереди, как и положено утопии (а для читателя, привыкшего к иллюстрациям, автор «Подростка» приготовил картинку К. Лоррена как образ готового и, главное, привычного «сна золотого»).

Апофатике как логическому принципу и форме дискурса (метафизика духа), духовному юродству как поведенчески адекватной форме (метафизика поступка) соответствует палиндром утопии—антиутопии, где метафизический прогноз катастрофы (сон Раскольникова о трихинах; картины социального безумия в «Бесах»; образы дьяволицеи и апологии черной мессы Антихриста в «Легенде...») соседствует с мифологией почвы и крови, национального Эроса, с идеологией «всемирной отзывчивости» и с философской пропедевтикой нового слуха и нового слова (голоса). Достоевский создает «вспять-тексты», т. е. тексты с инверсивной семантикой и логикой противывывода, предназначенные для того рода апофатического вспять-чтения, о котором говорил В. Розанов применительно к первому «Философическому письму» П. Чаадаева: «Письмо Чаадаева нужно читать, как древние восточные манускрипты, от конца к началу, понимать его обратно тому, что он хотел в нем сказать».¹²

Неотразимая риторика Великого инквизитора работает на усиление в этом тексте элементов антиутопии; «второе пришествие» «князя Христа» в пространство петербургской Голгофы превратило Мышкина в героя трагической вины, а принесенные им заветы братской приязни и милосердия — в предмет насмешек. Традиция взаимообратимой утопии—антиутопии получит мощное усиление в философии жертвенного Эроса у представителей идеологии всеединства; в картинах тварно-нетварной Софии и синергийной «теоантропоургии» С. Булгакова (активист-

¹² Розанов В. Открытое письмо г. Алексею Веселовскому // Русское обозрение. 1895. Сент. С. 909. Известна реплика позднего Розанова: «О, если бы меня поняли наоборот!». Подробнее см.: Исупов К. Г. Апофатика М. М. Бахтина // Диалог. Карнавал. Хронотоп. Витебск, 1997. № 3 (20). С. 19—31.

ский вариант этой позиции, означенной тем же термином — Н. Федоров), в философии смерти Николая и Михаила Бахтиных, в апофатических утопиях А. Платонова и далее — вплоть до обериутов, магистров «черного юмора», митьков, поэтов-конструктивистов и надрывно-наигранного бесовства вырвавшегося на свободу андеграунда.

Реабилитация ценностных форм личностного сознания свершается в рамках мифологем «лик — (лицо) — личина», «смерть» и «эрос», «собор» и «оргия», о чем шла речь в другой работе.¹³ Прибавим сюда еще один кардинальный экзистенциал мира Достоевского — *Встречу* с главным персонажем внутри нее — *Другим*.

Попытаемся определить почти неопределимое понятие (теологему и мифологему) Встречи в тех контекстах, ряд которых Достоевский застал в готовом виде, а некоторые — создал и утвердил самостоятельно.

Встреча — акт имманентного обмена высшими ценностями, сакральное и мистериальное предстояние Богу, миру и Другому. Ценность Встречи подчеркнута ее пробабилческой природой и непредсказуемостью итога. Встреча осознана писателем и изнутри ее жизненного бытия-события, и как факт самосознания. Своим смыслом она принадлежит инклюзивному типу каузальности: Благодати, сакральной инспирации, чуду, Божьему дарению. Поэтому Встреча как «наведение» сознания на смысл жизни может быть понята по аналогии с вечным событием мифа, вещим указанием сна, пророческим намеком оракула или сакральным событием литургии. Для изобразительного искусства и нарратива мифологема Встречи является источником и порождающей моделью фабульности и связанного повествования. Событийные узлы в жизни и в искусстве — это моменты Встречи, в которых завязываются и разрешаются судьбы. Встреча судьбоносна и сама является формой судьбы. Встречность определяет социальный аспект жизни личности, юридически слитый с представлением о физической свободе (наказание изоляцией от общества связано с архетипом «свободы» как «воли к Встрече»). В плане гносеологии и истории личности Встреча есть средство (ситуация) самоопознания «я» как диалогически расщепленного субъект-объектного единства: Встреча сыграна не партнерами-участниками, а несродными амплуа внутреннего театра «я». Встреча героизирует жизнь, придает ей телеологически значимую завершенность (смысловую свершенность). Удостоенность Встречей свидетельствует человеческий авторитет «я» в Божьем мире.

¹³ *Исупов К. Г.* 1) Возрождение Достоевского в русском религиозно-философском ренессансе // *Христианство и русская литература* / Отв. ред. В. А. Котельников. СПб., 1996. Сб. 2. С. 310—333; 2) Религиозное в моделях концептуального мира А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского // *Религия в историко-культурном контексте*. СПб., 1998. С. 27—32; 3) Лик—лицо—личина // *Культурология. XX век: Энциклопедия: В 2-х т.* СПб., 1998. Т. 1: А—Л. С. 403—405.

Явления, видения и знамения удостоверяют «я» как свидетеля и со-агента Божественных теофаний. От требовательных взысканий Встречи как поединка (единоборство Иакова с Богом) и прения (Книга Иова) — к «умной молитве» как встречному самораскрытию Богу — такова эволюция мифологемы Встречи в христианстве. Переход за грань мира сего есть последняя Встреча твари и Творца, в которой заданный человеку урок богоподобия подвергается испытанию на меру исполненности урока. Это Встреча воздаяния человеку последней ответственности, последнего обмена жизнью и смертью. Русская литературная классика знает опыт жизни как перманентной репетиции последних встреч. Для героев Достоевского Встреча есть попытка идентичности: они предстоят друг другу взаимным тяготением узнанности (см. образы «ложной памяти» в сцене первого знакомства Мышкина и Настасьи Филипповны, так поразившей А. Блока, что он вынес ее в эпиграф к драме «Незнакомка», пост. 1906) и милосердного понимания (Раскольников / Сонечка). В ситуации Встречи показывает Л. Толстой ужас смертной плоти перед возмездием за грехи («Анна Каренина»), как замечено Н. Бердяевым и М. Бахтиным: Встреча с совестью (внутренним Богом) дана здесь в ветхозаветном контексте сердечного смятения человека перед безжалостным и гневным Судией. Мистическая триада «Трех свиданий» (1898) В. Соловьева наследуется в XX в. как авторитетный символический опыт софийного Богооткровения, данный во Встрече. Русская мистика богообщения развивается по преимуществу как опыт Встречи, в том же векторе мыслятся «серебряным веком» и возможности дальнего духовного Собора. Философия Эроса и этика Другого, онтология богообщения и религиозная антропология, теология Сердца и Креста и богословие культуры в России открывают в мифологеме Встречи творческий топос человеческого присутствия в бытии. В работах С. Франка дана попытка описать структуру Встречи как лестницу последовательного восхождения к Богу: от смутного ощущения «почвенной» надежды на неодиначество в Божьем мире до восприятия Церкви как вселенской души и соборной Личности.¹⁴ Подобным

¹⁴ Реплика С. Франка из специальной работы о Встрече может показаться прямой цитатой диалогов в келье Зосимы: «Через происшедшее преодоление внутренней замкнутости нашей души, через ее раскрытие и приобщение к всеединной живой основе бытия мы сразу же внутренне приобщаемся и к сверхвременному всеединству людей, живущих, как и мы, в Боге и с Богом, — к сверхиндивидуальной душе Церкви как единству святости и религиозной жизни, как вечной хранильнице священных истин и преданий» (Франк С. Л. Духовная пустота и встреча с живым Богом («Крушение кумиров») // Франк С. Л. Соч. М., 1990. С. 161—180). Отметим, что в названии книги С. Франка «Живое знание» (Берлин, 1923) демонстративно цитируется хомяковский термин «живознание» и тем самым — вся почвенническая традиция «непосредственного познания» (в плане гносеологии) и вся история представлений о «целостной личности», в которой Достоевскому принадлежит центральное место (см.: Козырев А. П. Целостная личность // Русская философия. Словарь / Ред. М. А. Маслин. М., 1995. С. 598—599).

образом у Франка конституируется «я» в топосе контакта с «ты» («Явление встречи с „ты” именно и есть место, в котором впервые в подлинном смысле возникает „я”»¹⁵). В эстетической экклезиологии П. Флоренского ‘таинство’, ‘литургия’, ‘икона’ и ‘храм’ (как ‘миф’ у Вяч. Иванова, ‘имя’ и ‘София’ у имяславцев и софиологов) осознаны как общечеловеческое памятование Встречи в ее сущностных и экзистентных измерениях. «Высший момент понимания» отмечен во Встрече М. Бахтиным.¹⁶

Будучи опытом горнего богообщения, сам по себе опыт Встречи, подобно опыту молчания, непередаваем, как всякая уникальность контакта в сферах общения. Можно передать «трихину» идеи и заразить манией головного прожектерства, но опытом *сердечной* Встречи («Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей»), в которой «все противоречия вместе живут», «высший даже с сердцем человек» (14, 100) поделится не в состоянии. Встреча у Достоевского подана в ситуации *избытка* — в планах бытового и идеологического экстремума, который роднит писателя с любимым им Тютчевым. У поэта в состоянии «жизни преизбыточествующей» даны и Натура («Жизни некий преизбыток В знойном воздухе разлит» («В душном воздуха молчанье...», 1836); «И мир (...) природы избытком жизни упоен» («Сияет солнце, воды блещут...», 1852)), и страсти человеческие («И кто в избытке ощущений (...) Не ведал ваших искушений — Самоубийство и Любовь?» («Близнецы», 1852)).

В ‘избытке’ фиксируются не только ценности диалектики противоположностей, но кардинальный для экзистенциалистского мировоззрения момент: в состоянии избытка снят трагический дуализм сущности и существования. Как в плероме Божества

¹⁵ Франк С. Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Соч. С. 355; ср.: Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. О русских писателях. М., 1993. С. 107—223; Арсеньев Н. С. Мистическая встреча // Арсеньев Н. С. О Жизни Преизбыточествующей. Брюссель, 1966. С. 65—68 (перепеч.: Русские философы. М., 1993. С. 18—20).

¹⁶ Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 248—249; ср.: С. 392. Ценностные наполнения Встречи рассмотрены Бахтиным с оглядкой на европейских мыслителей (Шеллинг, Бубер, Шелер) и на материале греческого романа. В контексте бахтинского биологизма Встреча приобретает черты, контрастно роднящие ее с «ситуацией» Сартра и «коммуникацией» Ясперса. Встреча понимается Бахтиным как глубоко серьезный акт бытия-события, в центре которого находится безнадежно ответственный человек с «не-алиби в бытии», всем смыслом своего «поступающего сознания» призванный сказать другому: «ты еси». Онтологическая компетентность термина «Встреча» во многом утрачена современной христианской мыслью, но сохраняет свою положительную этическую насыщенность (см.: Сурожский А., митр. О Встрече // Новый мир. 1992. № 2). Ср. заземленно-эмпирическое у К. Ясперса: «Жизнь — это встреча с миром, который мы называем реальностью, это борьба и воздействие на окружающее, творческая деятельность; это столкновения с миром, адаптация к миру, процесс обучения и приумножения знаний о мире» (Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 396; далее во «встречных» контекстах автор развивает понятие ситуации).

горнее миробожественное бытие раскрыто в благом максимуме прекрасных возможностей, так и должному миру дан шанс на самообнаружение своей сущности, — того, что Достоевский называл «начало жизни, дух жизни, жизнь жизни» (24, 137); не отсюда ли онтологические тавтологии Вяч. Иванова, типа «сила сил», «небеса небес»?

Апофатика как негативный гнозис и избыток как творчески перенасыщенное смыслом состояние (мира души и Души Мира) связаны у Достоевского как возможность истины (правды, адекватной высказыванию о ней) и шанс личностного самообретения (адекватного «я»). Тогда-то герой в поисках идентичности способен «довратиться до правды», красота раскрывается как инфернальная, а принцип «всё или ничего» получает моральную санкцию не по тем качествам широко живущей души, которые надо бы «сузить» (14, 100). Происходит это по требованию абсолютного «реализма в высшем смысле» (27, 65) и в силу нетерпимости Достоевского к бесструктурным остаткам жизни: в красоте Творение и тварь преображены тотально и целиком в эстетической агрессии всесторонне действенного совершенства — как внутри человека («русский человек в пределе» — Пушкин), так и по всему периметру мирового хозяйства. Когда софиологи «серебряного века» пытаются понять Встречу Афродиты Небесной и Афродиты Земной в едином образе смыслоозаренного Софией и эстетически оправданного богочеловеческого мира, они вынуждены оглянуться и на реплику Хромоножки о Богородице, и на человеческие, слишком человеческие окольные пути героя Достоевского к правде.

Человек дан у Достоевского на стадиях жажды жертвы (20, 193; 27, 46; 24, 137, 307—308; 13, 35), исповедного покаяния (7, 96, 149; 18, 27), экстатического взыскания жалости, прощения и понимания. Это формы установки на Другого как возможного источника идентичности для одинокого и ослепшего в эгоизме «я». Достоевский, который устами своего героя открыто пропагандировал оцерковленье государства (Зосима) и участвовал, как и Н. Лесков, в полемике о церковном суде, оставил светскому богословию и свободной религиозной мысли «серебряного века» идею должного спасения «я» среди людей, наделенных метафизической компетенцией внутреннего контакта.

Неоспоримое новаторство Достоевского состояло в открытии новых пространств общения в неэвклидовом мире. Эпоха, переживающая на рубеже веков тотальную релятивизацию физической картины мира (Г. Кантор, А. Эйнштейн), религиозных ценностей (реанимация идей тюбингенской теологии; Ф. Ницше; движение «нового религиозного сознания»), психики (З. Фрейд), словесной семантики (модерн и постмодерн), живописной фактуры и перспективы (кубизм, аналитическое искусство), нуждалась в путеводной нити в странствиях по лабиринтам внутреннего

человека, который вдруг безмерно усложнился, открыл в себе дурную множественность «я», утратил обычные топосы самосознания и традиционные аспекты прозаической жизни, привык к интроспекции и символизации повседневного опыта.

Таким путеводительным ориентиром и стала проза Достоевского, буквально воспринятая как энциклопедия экзистентных ситуаций, философия конфликта, этический словарь конфидентной приязни, словом — как исчерпывающий Органон Эроса и Смерти, всей мощью проективно-мыслительной драматургии и всей архитектоники выстраданного опыта внедренный в источные глубины почвенного благовозрастания русского духа.

Достоевский создал что-то вроде пропедевтической коммунологии и коммунографии — научающий справочник сценариев общения и «сумму» практической межличностной коммуникации. Как почитатели «Что делать?» на свой манер восприняли инструкции житийного «романа» Н. Чернышевского по организации быта профессионала-революционера, так — в меру потребной мистики контакта — эпоха обновленного сознания научилась у героев Достоевского глядеть друг на друга взглядом интуитивного проничания, узнавать незнакомых («ложная память»: VIII, 142, 378; ср. 1, 234, 278); общаться в формах неявного знания и на уровне внутренней речи, т. е. в рамках общего сознания и мировоззренческого кругозора; уточнять семантику жеста, адекватного мысли (мотив тревоги Мышкина); устанавливать новые иерархии и степени духовного родства, сближения и отталкивания взамен дурного двойничества я-сознаний (переосмысление родства кровного, крестного, идейного и душевного); осветлять поверхности, топосы, углы, границы и путевые извивы сознания, чтобы сделать их доступными спокойному анализу беспокойной мысли; не бояться парадокса амбивалентных схождения Ungrund'ов всякого рода (Мадонны и Содомы — 8, 68; 10, 201; 14, 100; 19, 135—136; позиций «героя» и «антигероя» — 5, 178; общей правды и истины, что выведена в «трагизме подполья» — 16, 329); привыкать к обывоченной мистике города и почвы, к новому ощущению пространства и времени, к эсхатологическому переживанию истории и будущего. Добавим: последовательная трансформация внешнего обстоятельства героя в ландшафты его внутреннего мира в силу избыточного напряжения этого процесса привела к важному результату: ментальный рельеф сознания опредметился и обнажился под взглядом рефлектирующего героя и соответственно читателя. Мы хотим сказать, что, вопреки распространенному мнению, Достоевский не «открыл» бессознательное как специфическую сферу мотиваций, невротической символики и т. п., а упразднил его в том качестве «загадки человеческой психики», в каком он и теперь живет еще в популярных брошюрах расхожего психоанализа. Для контраста напомним, что проблема «бессознательного» и

само это словечко куда более активной семантикой живет в текстах М. Е. Салтыкова-Щедрина.¹⁷

Список можно продолжать еще долго; вся эта аспектология замыкается на Другом как диалогической спецификации 'ближнего'.

На проблематику Другого переведены и теологические контексты доктрины Достоевского, что весьма затруднило не только определение контуров почвенничества как православно-языческой идеологии вероисповедного типа, но и поиски места философии мыслителя среди христианских конфессий и сектантских предпочтений. Как некогда старый П. А. Вяземский не без раздражения увидел в славянофилах энтузиастов-плагиаторов немецкой метафизики, так и Мережковский поставит рядом национальную идею Достоевского с иудейским мессианизмом и хлыстовством («Пророк русской революции», 1906), а в позднейших работах будет упрекать писателя в русификации католической терминологии — 'всеединство', 'соборность' и т. п.

О теологии Достоевского религиозный ренессанс говорил с великой осторожностью и со множеством оговорок; причина тому, как кажется, следующая: для Достоевского — художника, мыслителя и публициста — нет трансцендентного Бога. Ни Троица, ни Отчая Ипостась его не слишком интересуют; он знает Богочеловека Христа в аспектах явленья и чуда, кенотического Боговоплощенья, знает его как Абсолютного Другого, но этот Абсолютный Другой осознан им преимущественно по *эту* сторону бытия как жертвенный идеал, нравственная норма, обетование Преображения и Спасения. Иначе говоря, Христос понят как имманентный человеческому феномен сверхчеловеческого. Недаром именно Н. Лосский, стоявший на позиции «все имманентно всему», яснее других говорил о христологии Достоевского («Достоевский и его христианское миропонимание», 1946; «Условия абсолютного добра. Основы этики», 1949). Богоборцы Достоевского бунтуют не против Христа, а против загадочного в своих намерениях Пантократора, Начальника Жизни (Деян. 3, 15) и ветхого Автора Мира «Книги Бытия», поэтому их протест рассудочно-головной, абстрактный и безликий, как и Сам Адонаи, Господь Саваоф (Ис. 6, 3). Когда же Достоевский говорит о

¹⁷ Щедрин формулирует бессознательное как форму внерефлективного мироотношения (см.: *Салтыков-Щедрин М. Е.* Собр. соч.: В 12-ти т. М., 1951. Т. 3. С. 219; ср.: Там же. Т. 3. С. 229, 304, 382; Т. 6. С. 63, 115, 252; Т. 8. С. 71, 194; Т. 10. С. 274; Т. 12. С. 298). В репертуар значений «бессознательного» включена и синонимия с «несознательным», слово это участвует и в формулах лакейского поведения (таков Конон в 21-й главе «Пошехонской старины»), и в определениях «лгуна» и «простеца» (из «Благонамеренных речей» — Т. 6. С. 11—17), и в анализе исторической ущербиности нации в целом (Т. 3. С. 300—303). Связывая «бессознательное» (в современном значении термина) со сферой совести, Щедрин отметил порожденные одиночеством имитации дорефлективного равнодушия к событиям и «бессовестность» как нравственный итог небрежения исторической жизнью (Т. 3. С. 381—384).

Христе, его голос обретает глубину и проникновенность пророческих интонаций, мистическую компетентность интуиции и ту особенную патетику религиозно взволнованного сердца, которой не устал учиться «серебряный век». С Достоевским становилось понятным, что богообщение возможно как имманентный акт при раскрытии внутреннего горизонта «я», проблемной масштабности переживания, гулкости запроса о смысле жизни и о судьбе в пространстве богочеловеческой Встречи.

Бесстрашие богоборческого жеста у тех героев Достоевского, про которых так и хочется сказать строчкой из А. Тарковского («На ангелов ходивший в одиночку»), не делает их ни окончательными деистами (Версолов), ни вполне атеистами («Братья Карамазовы»). Когда Б. Вышеславцев опубликовал в № 50 «Современных записок» за 1932 год поразившую современников знаменитую и теперь апрельскую запись 1864 года: «16 апреля. Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?», — стало еще более очевидным, сколь органично у писателя антропология перетекает в ангелологию, а космодицея — в антроподицею и обратно. С другой стороны, проблема спасения может трактоваться почти «по Лютеру»: оно не в добрых поступках только, но в неотступности покаяния, в жажде жертвы собой за други своя, в признании греха и вины; причем у Достоевского намечены иерархии греха и воздаяния, показаны новые глубины вины и даже структура их соответствий мере нравственного мучения, как в «Божественной Комедии» (в пиететных интонациях говорилось о ней в предисловии к роману В. Гюго в октябрьской книжке журнала «Время» за 1862 год).

Новизна трактовок — в приведении этих категорий в религиозно-этические соответствия национальному (характеру, верованию, язычеству и прочим измерениям «своего»; «чужое» трактуется и показывается в форме безнравственного — Лужин). Национальная идеология спасения разрабатывается в образах русского Христа, русского Антея, русского Эдипа, русского Черта (Ангела), русского Ангела (Инока), Антихриста (Великого инквизитора).

Устами Вяч. Иванова, Н. Бердяева, А. Штейнберга и М. Бахтина было заявлено о значении открытой Достоевским драматизированной фактуры говорящего сознания. В том, что эти люди назвали «романом-трагедией» и полифонией, был искус увлечения играми сознания с языком; они почувствовали себя в школе преодоления языка внутри языка; так осваивалась «телесность» слова и высказывания. Притягательность прозы Достоевского дополнительно стимулировалась читательским ощущением лабиринтной языковой онтологии. Идея лабиринта, много раз обыгранная на Западе, не имела своей традиции в русской классике; ее как бы заново открывает Достоевский в качестве эвристического принципа внутренней, самоформирующейся в языковом поиске, мысли. У Сонечки, у Дуни Раскольниковой

нет внутреннего языкового мира, его вовсе нет у героинь нашего писателя, — невозможно и вообразить внутренний (внутри «я») монолог Настасьи Филипповны, но он может быть дан овнешненно, — например, в форме письма Мышкину. Мужские персонажи богаче речевым запасом внутри говорящего «я», оно активно и не дремлет, скорость его жизни намного превышает овнешненную звучащую речь. Нет внутренней речи у подлецов (Лужин), потому что внутренняя речь у героев Достоевского — это форма нравственного самоанализа, это партитуры «этического человека» в сложном составе голосового сознания. У Достоевского женщины отвечают на заданные им вопросы, мужчины их сами задают себе и чаще сами же и отвечают. Зато женщины советуют (сознание кратчайшего вывода — вплоть до скандализованной пародии: «На прииски, на прииски!» в «Братьях Карамазовых»); мужчины провоцируют на движение мысли.

Византийское священнобезмолвие сублимировалось в многозначность героев Достоевского, чтобы обнаружился факт философской эквивалентности молчания и агона как типов апофатического и катафатического дискурсов.

С Достоевским в анализе поведения героев стало возможным применение терминов теории жанров и риторики: энтима, энигма, притча, афоризм (в качестве становящихся эйдосов встреч и Встречи). В пространствах общения тоже есть своя «внутренняя речь», смыслы которой запечатлевают события Встречи. Она, эта «внутренняя речь», и есть Слово, обладающее прерогативой онтологических деструкций и конструирования социального бытия. Специальное внимание Достоевского к риторике замечено не раз (см. хотя бы работы акад. В. В. Виноградова); важно вспомнить, что отношение к речи у героев социально-орудийное и жестово-символическое. Звучащему слову возвращены его «энтелехии» и «энергии» (имя + действие), и происходит это на фоне кризиса риторического слова. М. Салтыков-Щедрин немало сказал о вербальном изъяде своего века: обратной стороной интенсивной работы над философским языком в среде социологов, ораторов и историографов общественной жизни стал для него незаметно возросший фантом демагогии, занудства, тупикового риторического слова, родственной обыденному сознанию, с его готовностью применять словесные клише, «наползающие на язык по мере надобности», как у Иудушки. Сама «болтовня» осмыслена Достоевским необычно — в аспектах свободы и творческого порыва. Неудержимость речетворения выражает у героев стремление сознания вырваться за собственные пределы, оглянуться, ощутить границы «я», выйти к Другому. Иначе: герой свершает работу понятия, и в этом своем качестве предстает «героем-идеологом». Но новизна открытого писателем типа состояла не в самом этом качестве, а в его генерализации. Здесь ожидала современника «серебряного века» еще одна при-

манка для читателя-философа: ощущение коллегиальности. Это не того рода эмоция, в погоне за которой модным становится чтение Джойса, Пруста, Кафки, Сартра, Гессе, Борхеса, Музиля или Канетти с их пространствами насыщенной проблемности. Достоевский дарит иным: он упреждает запросы читателя (эпохи, времени), его тексты ждут собеседника, активно нуждаются в нем. В школе сократических симпозионов Достоевского русское религиозное возрождение училось строить открытые диалогические структуры и расставалось с мифом о завершенном человеке.

Поэтому так внимательно персонализм присматривался к индикаторам (типологическим признакам) и идентификаторам (доказуемой и возможной феноменологии) незавершенного «я». Горе позитивистской социологии в том, что для нее всякое «я» — монады, которых надо «просто» социально пристроить, чтобы сформировать управляемый социум. На этом строилось пространственно-идеологическое мышление утопистов, с их любовью к стратификациям, группам, фратриям и прочим человеческим множествам. Достаточно процитировать Спинозу («Бог создал все, что имел создать»), — и это «все» можно теперь распихать по каморкам. Это социология Коробочки. Не отсюда ли изъяны всяческого иератизма внутри наиболее популярных вариаций соборной традиции «серебряного века»? Поскольку, по любимому Достоевским афоризму Иоанна Богослова, «времени больше не будет» (Ап. 10, 6), «новая земля» и «новое небо» по самому смыслу этих выражений мыслятся пространственно — и только; писателю дорога была мысль о внутреннем преобразении человека: он «беспрерывно должен чувствовать страдание, которое уравнивается райским наслаждением исполнения закона, то есть жертвой. Тут-то и равновесие земное, иначе земля была бы бессмысленна» (20, 175).

Достоевский открыл становящегося и непредсказуемого человека-артиста, который не может в этом качестве стать объектом строгой науки, поскольку последняя имеет дело с завершенными формами и повторяющимися явлениями. Мыслитель искал «единства объекта и языка описания» (предметов и метода) и вышел на простую, как теперь кажется, мысль: пусть «объект» станет субъектом (речи) и сам про себя расскажет, а что не доскажет, проговорят другие (герои). Но эта речевая раскупорка личностной монады оказалась катастрофичной: сознание обрушилось вовнутрь самого себя, все слова девальвировались («износились», как говорит Дмитрий Карамазов); мысль словом неподъемна. Речевые конструкты, адекватные заданиям мысли, все интонации и «позы речи» пришлось создавать на обломках рухнувшего слова, из словесного мусора улицы, домашне-тракционной болтовни и бессвязной внутренней речи. Кризисное слово героя не просто отражает и воспроизводит хаос внешней жизни, оно усиливает ее энтропию до предела, чтобы отыскать

в этом хаосе блуждающие образы гармонии и утвердить их возможный приоритет.

С этим связаны у Достоевского темы эстетства и эстетизации как наивных форм самоспасения. Эстет К. Леонтьев и Достоевский разошлись на трактовках Эроса: то, что Леонтьеву — «розовое христианство» (всемирная любовь как идеал), то для автора «Идиота» — «просто» евангельская истина. Леонтьев желает и в Эрос внести «чин» — «порядок» и мертвую симметрию имперского соответствия страсти—долгу; Достоевскому прекрасно известно, что вот это-то и есть то, что Леонтьев называет «розовым». Герои Достоевского знают только одну форму (относительного) завершения «я» вне «я»: это текст (исповеди, самоотчеты, письма), потому что в тексте сохранена интенция диалогического жеста и возможность ответной реплики. Трудно сказать, внешнее это завершение или внутреннее, поскольку «текст завершения» включен (физически и графически) в текст романа, а текст романа — в горизонт авторского знания о жизни всех уровней создаваемой им реальности.

Глава «У Тихона» напоминает разговор автора с редактором, потому что на наших глазах происходит «публикация» «Исповеди Ставрогина» на уровнях: 1) еще летописного «документа» («Вношу в мою летопись этот документ буквально» — 11, 12) и мемуарного черновика (глазами Тихона) и 2) на уровне канонического текста (глазами читателя); если же вспомнить, что в прижизненные публикации «Бесов» эта глава не была включена, то в одну компанию со Ставрогиным, Тихоном, читателем и внеприсутствующим Достоевским мы обязаны включить еще и цензорскую тень Каткова. Ставрогин знает, к кому идет: он жаждет не осуждения, епитимьи и покаяния («Это, мне кажется, тонкости» — 11, 24), а литературного комплимента; его мучает комплекс эстетической некомпетентности. Это его эстетское горе разделяет Тихон, которому ведомо, что беспримерный по цинизму и пошлости поступок Ставрогина («предмет описания» — из того рода преступлений, что «даже слишком уже не изящные» — 11, 27) никакого завершения в рамках его авторского текста не может получить, как не способны к смысловому свершению и завершению всякая пустота и претенциозное самозванство; лишь на уровне «большого текста» романа в целом мы можем говорить о действии авторской воли к свершению, но она, эта воля, к «стилистике Ставрогина» уже не имеет прямого отношения.¹⁸

Как на уровне поведения жест или поступок завершают героя в актуальную минуту потребного ему внешнего оформ-

¹⁸ См.: Гроссман Л. Стилистика Ставрогина: (К изучению новой главы «Бесов») // Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы / Ред. А. С. Долинин. Л.; М., 1924. Сб. 2. С. 139—148; Назиров Р. Г. Петр Верховенский как эстет // Вопросы литературы. 1979. № 10. Феномен самозванства подробно развернут в монографии Г. Л. Тульчинского «Самозванство: Феноменология зла и метафизика свободы» (СПб., 1996).

ленья, так на уровне «текста в тексте» (исповедь, письмо) происходит «закрепление» фигуры и смысла высказывания в том жанре или в тех приемах риторики, которые способны удержать внутреннее целое слова героя в состоянии вразумительного семантического равновесия. Это и есть специфический «эстетизм» как сублимированная в жест и слово жажда внешней (поступок) и внутренней (текст) идентичности. Когда герой примеряет на себя готовые формы завершения по принципу аналогии (выбор Макара Девушкина между героем «Шинели» и героем «Станционного смотрителя» в пользу последнего), он примеряет не судьбу только (т. е. «содержание», как следовало бы ожидать простодушному читателю), а стилистику рассказа о ней (т. е. «форму»), — это ли не эстетизм? В этом — весьма специфическом — смысле «эстетизм» знаменует у Достоевского не демонстративный разрыв этического и эстетического, как в эстетизме и эстетстве классического типа (от «Портрета Дориана Грея» О. Уайльда (1891) до «Николая Переслегина» Ф. Степуна (1929)), но общежизненный принцип, в соответствии с которым не то важно, какую ты жизнь прожил и какое слово сказал, но в каких ценностных формах твоя жизнь увидена, а слово — услышано. «Серебряный век», увлеченный играми по превращению жизни в искусство, а искусства — в жизнь, не забывал оглядываться на установленный Достоевским ценностный статус границы, по одну сторону которой — искусство жизни, а по другую — жизнь искусства (13, 13).

«Серебряный век» увидел в прозе Достоевского не только духовную диагностику общественного сознания своего времени, но и своего рода «профилактику» его немощей и излишеств (не так ли строится и святоотеческая проза авторов, искушенных в духовном промысле истины: рассказывать, советовать, наблюдать, но и предупреждать о «соблазнах»?). В предупреждениях, вроде: «Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил» (14, 100), — фиксируется опыт предельного самовыхождения (через героя), которым никто не обладал, пока Достоевский не научил. Автор нигде и никогда не глядит прямо «в человека» (прямо можно только «насквозь», т. е. мимо смотреть, как сквозь стекло); он сооружает сложную оптику оглядок и лазеек, целую мировоззренческую обставу упреждающей аксиологии, чтобы саморассмотрение и самопогружение не закончилось потерей чувства «я», как в созерцательной практике Востока. «Я» сплошь заблокировано внимательными глазами других и одним этим спасено от одиночества. Если тяготение к Другому — это норма (самовыход из себя как жертвенное самообретение), то у Достоевского и здесь все наоборот: как только порыв к Другому совершен, некто в герое энергией этого порыва свершает поступок, противоположный по направлению — бежит от Другого (Настасья

Филипповна бежит от венца; Раскольников пожалел о деньгах на подоконнике Мармеладовых): герой боится потерять ту пустоту, которая определяла мнимый смысл его жизни в отсутствие Другого, боится Другого и движения к нему, хотя именно его и жаждет бесконечно.

Были оценены новой эпохой и эстетические антиципации социальных проблем наступившего века (рост общественной энтропии; превращение нигилизма в основную идеологию поколения; кризис личности и государства). «О человеке были сделаны большие разоблачения», — говорил Бердяев. Некоторым образом Достоевский создал для исторической реальности XX в. основной тип «думающей личности». Люди этого столетия с ужасом и радостью опознавали себя в его героях, подражали им (Бердяев) или просто становились ими (по реакции Бердяева и Горького: Розанов — это Федор Павлович Карамазов, ставший писателем). «Серебряный век» с такой радостью «рвет в клочки» Достоевского, потому что почувствовал в его героях правду подлинного, хоть и нечаянного, самосвидетельства. Герой-самосвидетель и «юридически» бесстрашный (вненаходимый) автор создают в его прозе ситуацию, когда в итоге никто не врёт, вся правда выходит в своей внепартийности и внеконъюнктурной чистоте, и она почти невыносима. Пришла новая трактовка правды: о человеке сказано слишком много, Достоевский щедрее, чем «надо»; «разоблачение» происходит протокольно и «документарно» (любовь автора к газетным источникам, судебным сенсациям) и поверить в эту правду так же невозможно, как XVIII в. — в Робинзона. Позитивистская критика так и реагирует: «жестокий талант».

Парадоксальным образом герои-маргиналы утверждены Достоевским в качестве вечных типов. Достоевский сумел окончательно снять дистанцию меж вечным и историческим, т. е. придать своему художественному дискурсу свойства философско-физиогномической эпичности. Эпическая актуализация вечных проблем и вечного человека насытила историческую современность пафосом эпического трагизма и масштабной серьезности, что в свою очередь на несколько порядков подняло ввысь нравственную компетентность читателя и осмыслителя Достоевского в XX в. Чтение и многоголосый спор вокруг Достоевского привели к кардинально новому прочтению всей классики как философствующей; многих старых авторов только потому и вспомнили — от Державина и Карамзина до Чаадаева и Тютчева. Именно с Достоевским в сознании его наследников окончательно закрепляется статус русского писателя как «владельца дум». С его именем завершилась история представлений о том, что такое национальная «классика», что такое «классическое произведение». Посерьезнела и критика: быть конгениальным Достоевскому весьма приятно, но для этого, оказывается, надо Гегеля и Канта знать, как убеждают нас труды Я. Голосовкера и М. Бах-

тина. Трансформация критических жанров в философско-религиозную и философскую критику целиком обязана своими успехами Достоевскому и его «Дневнику писателя».

Компетентное присутствие мыслителя-романиста не ограничилось рамками «серебряного века», в ситуации наших дней это драгоценное наследие вновь озвучено голосами старых спорщиков, и вопрос только в одном: когда мы перейдем от имитаций мировоззренческих структур начала века к новому прочтению вечно нового писателя?