

К. Г. ИСУПОВ

ВВЕДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ ДОСТОЕВСКОГО

(Статья первая)

Тайнознание

Что такое «метафизика, могущая возникнуть в качестве науки»¹ о Достоевском?

Метафизика до Достоевского питалась романтическими представлениями об Абсолюте: П. Я. Чаадаев, масоны, славянофилы, любомудры. Лучшее, что можно было ждать от контуров такой философии, это: 1) эстетизованные формы запечатления опыта в духе той традиции, которую суммировали немецкая мистика и Шеллинг; 2) явленная в импрессионизме лирического образа (С. Бобров, В. Жуковский) поэтика переживания «тайн бытия»; 3) трагическая персонология и натурфилософия в литературе классического романтизма в его сложном сплетении с барокко (Ф. Тютчев); 4) катастрофизм с примесью полумасонского мистицизма, который русская мысль пыталась интегрировать то в «картину мира человека» (по названию трактата А. И. Галича, читанного Макаром Девушкиным), то в «апокалиптический синтез» (последняя фраза последнего из «Философических писем» П. Я. Чаадаева), то в программы энциклопедического гнозиса, в котором «инстинктуальное» (душевное)

¹ Фундаментом классической метафизики от Канта до Хайдеггера остается текст сочинения, созданный в Кенигсберге через два года после «Критики чистого разума», — «Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в качестве науки» (1783). Так, с полным названием, вышел на русском языке этот небольшой трактат Канта в переводе Вл. Соловьева (исправленный редактором М. Иовчуком) во времена вполне метафизические: в 1937 г. Это издание призвано было заменить «неправильное» издание 1934 г. (в соловьевском же переводе, исправленном Б. А. Фохтом; предисловие и редакция В. Сараджева).

Опыт русской метафизики обобщен в монографиях Т. В. Артемьевой «История метафизики в России XVIII века» (СПб., 1996) и И. И. Евлампиева «История русской метафизики в XIX—XX веках: Русская философия в поисках Абсолюта» (в 2 т. СПб., 2000). См. продуктивную попытку рассмотреть поэтику Достоевского как образно-понятийный Органон метафизики: *Ноговицын О. М.* Метафизика и поэтика Достоевского // Начала. М., 1993. № 3. С. 79—88.

начало органично слито с универсальным знанием и «способностью критического суждения» (В. Ф. Одоевский); последняя позиция в философско-религиозном плане полемично дополнилась организмической идеологией соборности (А. С. Хомяков; почвенники).

С Достоевским метафизика определилась как 1) род особой сущности бытия и соответственно некая программа описания его ирреальных состояний («языки» онтологии); 2) область неочевидного знания и неverifiedируемого опыта («языки» гносеологии); 3) проблематизация мотивов поведения человека («языки» этики и философии истории) и, наконец, как 4) философия творчества и — шире — персоналистский проект самоосмысления «я» и «мы» своего креативного соприсутствия красоте Божьего мира («языки» эстетики).

Поскольку у Достоевского мы имеем дело с вопросами человеческого существования в Божьем мире, его авторская метафизика носит онтологический характер: человек предстоит Богу и миру как вопрос — ответу. Этот тип метафизики внятн современному читателю с появлением в его кругозоре трудов М. Хайдеггера, определением которого мы не слишком корректно воспользуемся. «Метафизика в собственном смысле слова, — говорит он в лекции 1929 г., — принадлежит к „природе человека“. Она не есть ни раздел школьной философии, ни область прихотливых интуиций. Метафизика есть основное событие в человеческом бытии. Она и есть само человеческое бытие».²

Не следует тешить себя надеждой, что метафизика в роли теории бытия в себе и формы философского знания может быть извлечена из текстов Достоевского в готовом виде, как алхимический камень из реторты.

Подобно тому как камень алхимиков — никакой не камень, а искомая вслепую универсальная химическая формула-рецепт превращения неблагородных металлов в благородные, так и метафизика на территории художественной прозы и публицистики писателя — неприведенная в систему гносеологическая инструкция.

Но она, эта художническая метафизика, переживаемая автором и героем, способна обнаружить свой проблемный репертуар, возможный горизонт его развертывания в масштабе исторического дня и

² Хайдеггер М. *Время и Бытие*. М., 1993. С. 26 (пер. В. В. Бибихина). *Опыты реконструкции метафизики Достоевского, предпринятые Серебряным веком, мы рассматриваем в статьях: Исупов К. Г. 1) Романтик свободы: (Русская классика глазами персоналиста) // Бердяев Н. О русских писателях. М., 1993. С. 7—22; 2) Возрождение Достоевского в русском философско-религиозном ренессансе // Христианство и русская литература / Отв. ред. В. А. Котельников. СПб., 1996. Сб. 2. С. 310—333; 3) Компетентное присутствие: (Достоевский в памяти Серебряного века) // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 2000. Т. 15.*

в аспекте будущего, показать возможности человеческого уразумения, сценариумы внутреннего опыта, интроспекции эмпирической действительности в топосы самонаблюдения, самоосознания и самооценки, вывести смутные предчувствия на поверхность речевого общения, оформить интуитивное и непосредственное знание в более или менее внятный дискурс. Словом, она может многое, *но эта эстетически выразительная метафизика никогда не предоставит нам готовых решений и выводов*, к которым торопится теоретическая метафизика философских трактатов, университетских лекций и диспутов. Мы можем сколько угодно увлекаться реконструкциями и деконструкциями метафизических контекстов прозы Достоевского, воссоздавать теологические и философические тени великой прозы и даже достигать на этом пути впечатляющих результатов (Н. Бердяев, А. Камю, А. Штейнберг, Р. Гуардини, Лаут), но романы Достоевского останутся «всего лишь» романами, а «Дневник писателя» — журналом.

Оправдание этим попыткам только одно: в России отнюдь не профессора философии сделали метафизику метафизикой, а антропологию и персонологию — актуальными областями философического знания и дискурса. Эту работу, плохо ли, хорошо ли, выполнила изящная словесность, литературно-философская критика и эстетическая социология.

Метафизика в плане онтологии признает наличие в бытии тонких сверхчувственных планов, относительно которых можно сказать, что материального в них не больше, чем реальной земли в слове «земля». Ее объекты не подлежат рациональному познанию. Полномочия гносеологии делегированы формам интуитивного ведения, озарения, «непосредственного познания», религиозного переживания, а в художественных текстах — мистическому экстазу, медитативному выскальзыванию из эмпирии в трансцендентное, субтильному телесному прикосновению, выразительному взгляду, спонтанному жесту и прочим типам нерациональной активности, о которых очень приятно рассуждать, но ничего толком сказать невозможно.

Заслуга Достоевского — в придании этим формам познания, неизменно сомнительным по гносеологическим итогам, нового статуса, а именно: наделение авторитетом такого рода интеллектуального усилия, в котором человеческая непосредственность наивного видения сопряжена с успешной ловитвой тончайших ноуменов метафизического мира.

Достоевский приучил нас к новой оптике мировосприятия и новаторским режимам поведенческой аналитики. Отметим, что «оптика» эта не только пространственная, но и темпоральная: она наделена и прямой перспективой (обращенной в современность исторического дня), и обратной. Причем «обратность» эта двусто-

ронная: не только в ценностное прошлое направленная (для уяснения проблем философии истории³), но и в будущее, к нам.

Будущееотреагировало адекватным читательским опытом. Писатели, всем духом своих творений принадлежавшие к «школе Достоевского», свидетельствуют об открытии русским мыслителем метафизического зрения и о явлении этому новому зрению прикровенной действительности.

Один лишь пример. Г. Гессе в статье «Размышления об „Идиоте“ Достоевского» (1919) вспоминает вечернюю сцену в Павловске, в доме Лебедева, куда пришли Епанчины, и спрашивает: почему эти враждебные друг другу люди объединились вдруг в неприязни Мышкина? «Почему у них все получается, как у Иисуса, которого в конце концов оставил не только весь свет, но и все его ученики? Это происходит потому, что безумец мыслит иначе, нежели другие <...> Его мышление я назвал бы „магическим“. Он, этот кроткий безумец, отрицает целиком жизнь, мышление, чувство — вообще мир и реальность всех прочих людей. Для него действительность совершенно иная, нежели для них. Их действительность ему кажется всецело прозрачной. И вот потому, что он видит совершенно новую действительность и требует осуществления ее, он делается врагом для всех».⁴

Есть основания думать, что Достоевский отчетливо сознавал недостатки как современной ему классической метафизики, в том числе и Кантовой, так и наивной бессистемной метафизики почвеннического типа. «Я» и мир вокруг него оказались сложнее привычных программ объяснения человеческой «натуры». Ситуация эта иронически повторилась дважды: на рубеже XIX—XX и XX—XXI вв. — и оба раза с привлечением опыта Достоевского.

Грех метафизики классического (т. е. кантовского) типа — в ее стремлении быть рациональной. Этот грех разделяет с ней мистика;

³ *Кайгородов В. И.* Об историзме Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1980. Т. 4. С. 27—40; *Исупов К. Г.* Проблемы философии истории в художественном опыте Ф. М. Достоевского // Философские науки. М., 1990. № 4. С. 40—49; *Касаткина Т.* Краткая полная история человечества: («Сон смешного человека») // Достоевский и мировая культура. Альманах / Ред. К. А. Степанян. СПб., 1993. № 1. Ч. 1. С. 48—68; *Архипова А. В.* История и современность в системе мировоззрения Ф. М. Достоевского // Литература и история: (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей и мыслителей XVIII—XX вв.) / Отв. ред. Ю. В. Стенник. СПб., 2001. С. 252—283.

⁴ *Гессе Г.* Письма по кругу. М., 1987. С. 116—117. Напомним в связи с «магическим мышлением» князя Мышкина, что Г. Гессе развивал концепцию «магического театра» с привнесением в нее мотива «люди-куклы», весьма напоминающую размышления Ф. Сологуба о «магическом театре». Оба автора предполагали средствами магической демиургии вызывать из небытия новые реальности.

оттого даже лучшие опыты запечатления мистических переживаний на письме производят впечатление дурной импровизации, а концепции мистического познания каждый раз свидетельствуют о том, что опыт мистики, как и опыт молчания, непередаваем.

Кант задушил свою метафизику таблицами антиномий, жесткими архитектурониками типов суждения, безнадежным априоризмом, так что Достоевский, внимательный читатель «Критики чистого разума» (28, 173), с чистым сердцем вложил в уста героя «Записок из подполья» реплику: «Нет доводов чистого разума» (5, 78).⁵

Наш писатель совершил центральный творческий поступок своей жизни: в плане художественной онтологии он реализовал метод, который Шеллинг называл в широком смысле «конструированием» (что, разумеется, не делает Достоевского шеллингианцем), а в плане эстетической аналитики поведения он развернул проблемную метафизику внутреннего человека.

Поездка Достоевского с Вл. Соловьевым 23 июня 1878 г. в Оптину пустынь была помимо исполнения благочестивого паломничества личным крестовым походом за Граалем духовного зрения. Того внутреннего, из исихастской традиции вышедшего зрения, формулу которого мы встречаем в наставлениях Зосимы: «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных» (14, 290).

Визионер этого типа, Н. Ф. Федоров, говорил о Достоевском: он «был мистик и, как мистик, был убежден, что человечество находится в „соприкосновении к мирам иным“ и не видит их, не живет в этих мирах <...> смерть, к которой ведут болезни и пороки, и есть переход в иные миры».⁶

⁵ Картины притягивания/непритягивания Канта Достоевским и его современниками см.: *Голосовкер Я. Э.* Достоевский и Кант. М., 1963 (ср.: 15, 479; 28, 456). Историю освоения Канта русской культурой см.: *Филиппов Л. И.* Неокантианство в России // Кант и кантианцы. М., 1978. С. 286—316; Кант и философия в России. М., 1994; *Ахутин А. В.* София и Черт: (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Россия и Германия: Опыт философского диалога. М., 1993.

⁶ *Федоров Н. Ф.* Философия Общего дела. Верный, 1906. С. 442. Цитируя сходную по смыслу реплику Зосимы («взращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего к таинственным мирам иным»), Вяч. Ив. Иванов в статье «Лик и личины России: (К исследованию идеологии Достоевского)» (1917) соединяет воедино имена Достоевского и Франциска: «...мне кажется, в согласии с Достоевским, что в истинном гении есть — или всыхивает в его лучших проявлениях нечто от святости, и объясняю себе это тем, что гениальная душа в своем росте и в мгновении пробуждающейся в ней творческой воли раскрывается „касаниям мирам иным“ <...> Я уверен, что не мог бы восстать Дант, если бы не подвизался ранее Франциск Ассизский; предполагаю, что не

Построение эстетической метафизики стало «внутренней формой» жития писателя, т. е. динамическим началом поступающего сознания в том высоком смысле творческой «суммы» всех поступков, сведенных в единый Поступок, о котором в письме XII говорил Данте как о цели «Божественной Комедии» Кангранде делла Скала: «Вывести живущих в этой жизни из жалкого состояния и привести их к состоянию счастья. Род философии, в котором это осуществляется, — нравственное действие, или этика, ибо все произведение в целом и в частях написано не для созерцания, а для поступка».⁷

Так и у Достоевского: новая картина мира, увиденная его героями в подробности составляющих элементов и в мельтешении неясных впечатлений, обнимается единством нравственной реальности авторского сознания и ставится на почву новой интегративной метафизики, позволяющей если не объяснить, то хотя бы верно поставить проблемы отношений Бога, мира и человека. Много это или мало для того, чтобы мы могли твердо сказать: не то сейчас важно, как мы видим Достоевского, а то, как Достоевский видит нас?

Более того — косвенно мы обязаны ему и кардинальной сменой научной картины мира, т. е. новой онтологией, которая и теперь, даже на уровне бытового мышления, определяет наше мировоззрение. Мы имеем в виду популярный одно время сюжет «Эйнштейн / Достоевский» и вызвавшую массу интерпретаций признательную реплику изобретателя общей теории относительности (1905): «Достоевский дал мне больше <...> чем Гаусс» (ее комментарий см.: 15, 473). Наряду со Спинозой и Кантом черпал у Достоевского немецкий физик ощущения «внеличного» и «надличного» мира, о чем он говорил в автобиографическом очерке 1949 г.⁸

Здесь мы имеем дело не с метафизикой уже, но с физикой, космологией и космографией. Как после Сезанна парижане увидели, что воздух столицы может быть и цветным, а дублинцы с публикацией «Улисса» (1922) выяснили, что их город свободно вместил реальность гомеровского эпоса, так читающее человечество с про-

возник бы и Достоевский, если бы не было задолго на Руси великого святого» (Иванов Вяч. Родное и Вселенское. М., 1994. С. 334).

⁷ Цит. по: Библихин В. В. Язык философии. М., 1993. С. 106. Современные трактовки 'поступка' см.: Кристалева Л. Г. Нравственная значимость поступка в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1998; Комаров И. Н. Поступок: Философско-социологический анализ: Автореф. дис. ... д-ра социол. наук. Минск, 1991. Сердечно благодарим Л. Н. Летягина, доцента кафедры эстетики и этики РГПУ им. А. И. Герцена, указавшего нам на эти работы.

⁸ Эйнштейн А. Собр. науч. трудов: В 4 т. М., 1967. Т. 4. О предчувствии релятивного мира на стадии мифологии см.: Богораз-Тан В. Г. Эйнштейн и религия. М.; Пг., 1923.

зой Достоевского обнаружило себя в релятивном мире с размытыми краями.

О немногих из мировых писателей можно сказать, что они принесли людям новую *физическую* картину мира. Это не удалось ни Сервантесу, ни Рабле, ни Шекспиру, ни Гете, потому что при всем внимании к глубинным структурам бытия и при всем любопытстве к внутреннему человеку они видели мир извне по преимуществу.

Художественный мир Достоевского строится в логике возможных миров. Когда к началу XX в. усилиями Ф. Ницше, З. Фрейда, А. Эйнштейна и модерна в сфере искусства, литературы и эстетической мысли рухнули классическая картина Универсума и представления о месте в нем человека, между осколками распыленного Космоса, в трансцендентных просветах когда-то сплошного, обозримого и внятного мира яснее проступило «Непостижимое» (по имени основного трактата С. Франка 1939 г.). В названии романтического стихотворного манифеста В. Жуковского это определено как «Невыразимое» (1819).

Основные черновики дискретной действительности и первые образы («образцы», если угодно) разорванного сознания предьявлены были прозой Достоевского.

Это он нашел, «довел до кондиции» (как И. С. Тургенев — своего Базарова) и ввел в литературу героя-интроверта, агрессивно присваивающего реальность, а потом выдающего картины внутреннего видения за онтологически вмененную миру подлинность.

Когда герой Достоевского по столь обычной для русской классики привычке развоплотился и из романной сферы напрямую перешел в «роман жизни», несколько поколений читателей подпали под мировоззренческий гипноз новой онтологии и новой мотивационной картины поступка. Историк науки сказал бы, что здесь был нарушен выдвинутый старшим современником Пушкина — Н. И. Лобачевским принцип соответствия (старой теории относительно новой).⁹

На эту удочку и поймалась теоретическая физика.

Релятивная картина мира пришла впору «мыслящему зрению» XX в. («оку и духу», по словечку М. Мерло-Понти и Ж. Батая¹⁰).

⁹ Лобачевский Н. И. Полн. собр. соч.: В 5 т. М.; Л., 1949. Т. 2. С. 147, 277, 335—336. См.: Кузнецов И. В. Принцип соответствия в современной физике и его философское значение. М.; Л., 1948.

¹⁰ Батай Ж. Внутренний опыт (1943). СПб., 1997. С. 220; Мерло-Понти М. Око и Дух. М., 1992; ср.: Барт Р. Метафора глаза (1963) // Танатология Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 91—100. Швейцарскому художнику-экспрессионисту Паулю Клее принадлежит эссе «Мыслящий глаз». У акад. Н. И. Вавилова была работа «Глаз и Солнце». П. Флоренский по прочтении на Соловках сербского эпоса говорит в письме к домашним от 1935.5.IX о неумении героя Достоевского «находить высшее в

Размышления о дискретности / недискретности, каковые пошли от Г. Кантора и которые легли в основу кубистической онтологии¹¹ «Петербурга» А. Белого, а также определили поиски в области теории множеств и функций в математической школе МГУ (Н. Н. Лузин; отец А. Белого — Н. В. Бугаев, лейбницианец, создатель оригинальной эстетики истории в виде «эволюционной монадологии»), повлияли на молодого Павла Флоренского, на поэтику числа символистов и вторичным эхом — на живопись, музыку, архитектуру и письмо модерна конца XX в.

Конфессионально-философский парадокс, обусловивший концептуальное оформление основной идеи Г. Кантора, в том, что побудительным стимулом ее рождения послужили размышления логика-математика и иудаистки ориентированного мыслителя над... природой Троицы. Когда Г. Кантор понял, что Троица есть минимальное Множество, и в этом смысле есть сборная и неделимая-дробная Единица, возникла теория множеств, а из нее — целая семья модальных логик, математическая теория игр (Дж. фон Нейман и О. Моргенштерн), кибернетика (Н. Винер), теория робототехники и далее — до проектов калькуляторов и компьютеров.

Как полагает современный читатель, внимание Эйнштейна к картине мира Достоевского обусловлено релятивистской структурой его романов: «Я беру слово „релятивистский“ в кавычки. <...> Роман Достоевского не релятивистский, а ипостасный. Но всякая ипостасная конструкция, начиная с христианской Троицы, может быть интерпретирована как релятивистская модель. Это особенно понятно при попытках перевода теологических терминов на математический язык, например, Николая Кузанского: „Бог — это сфера, центр которой всюду, а периферия нигде“. <...> Это уже почти Эйнштейн. И можно предположить, что Эйнштейн, читая Достоевского, „перевел“ его структурный принцип на абстрактный математический язык примерно так же, как Николай Кузанский перевел на абстрактный математический язык структурный принцип Троицы».¹²

„здесь“ и „теперь“» и стремлении «искать его непременно в том, чего нет или что далеко». Страсть такого рода «ослепляет»; «установившись в точку человек лезет на нее, не замечая красоты ближайшего. <...> Страсть в таком истолковании — типично славянская черта: всегдашний упор в несуществующее или в не данное и немудрое отбрасывание всего прочего — отсутствие бокового зрения» (Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 299). Исключительно точное, как всегда, наблюдение русского визионера наводит на мысль о возможности построения типологии национальных форм метафизического зрения.

¹¹ См. три лекции Н. Бердяева 1818 г., выпущенные тогда же отдельной брошюрой (репринт: *Бердяев Н. А. Кризис искусства*. М., 1990).

¹² *Померанц Г. С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским*. М., 2003. С. 70—71. В этом суждении все отвечает исторической правде, кроме того, что у Николая Кузанского есть «абстрактный математический язык». См.: *Исупов К. Г., Ульянова О. Н. Номо Numerans Николая Кузанского // Историко-*

Аналогии «Эйнштейн / Достоевский», как равно и «Кантор / Достоевский», наводят на грустные размышления: православная картина мира стоит на убеждении в целостности Творения и креативного содружества в нем Творца, Творения, твари и творчества, как замечено в романе «Доктор Живаго» и как то аргументировали в терминах «теургия», «теоантропоургия», «синэргия» и других этого рода Н. Федоров, С. Булгаков, Е. Трубецкой, Л. Карсавин, С. Франк и Н. Бердяев.

Эйнштейнов дырчато-релятивный мир с его парадоксом времени и приключениями объема массы при достижении телом скорости света так же не похож на прекрасный и благодатный Космос христианства, как топор на икону. Но если молиться топору, то и он за икону сойдет. Недаром вещи раннего Пикассо С. Булгаков в статье «Труп красоты» (1914) назвал «антииконами».

Герой Достоевского способен на мысль, смысл которой примерно таков: «Если „чистого разума нет“ и он, разум, „пасует перед действительностью“, значит, это неправильная действительность. Если этот мир неправилен в своей неодолимой физической плотности и сплошности, будем рубить метафизические окна». Икона — окно в трансцендентное иное; топор — инструмент для прорубки окна. Так — от иконы к топору и обратно идет Раскольников. Директор Библиотеки Сената США Дж. Биллингтон в похвальном намерении объяснить западному читателю «загадочную русскую душу» так и назвал свою книгу 1966 г. — «Икона и топор» (рус. пер.: М., 2001).

Метафизика внутреннего человека

Онтологический план в текстах Достоевского (картины мира с ее хронотопами; поэтика вещи, ландшафта и города; внешность и вся материальная утварь обстояния героя) поддается конкретному анализу.

Но когда речь заходит о ландшафтах сознания, о горизонте видения героя, о природе самосознающего «я», т. е. о структурах внутреннего человека и о наличии в его самосознании мыслительной драматургии, — начинаются сложности, никакой филологией неодолимые.

Дело аналитика и просто читателя безмерно усложняется, когда мы имеем дело со специфической авторской «терминологией», которая не проходит «по ведомству» какой-либо науки, да и не претендует на то.

философский ежегодник '92. М., 1994. Упомянутый Г. С. Померанцем здесь же М. Бахтин сравнивал вероятностную Вселенную Эйнштейна с ее множественностью систем отсчета с художественной моделью мира Достоевского.

Зато возможен обратный процесс — психология и теория творчества охотно заимствуют авторские термины-метафоры, несущие соблазн самообъяснения; такова, например, судьба формул «реалист в высшем смысле», «красота спасет мир» (ее хронически приписывают автору, а не герою) или пришвинского выражения «творческое поведение».

Приведем пример метафизического затруднения в комментарии работы понятия применительно к Достоевскому.

Есть в его антропологическом обиходе популярное словечко «всечеловек» (иронический перевертыш — «общечеловек» позитивистов).

Позитивно мыслящий логик скажет: это родовое имя для обозначения видового. Философ-антрополог добавит: это словесная маркировка общечеловеческого в рамках личности.

Но метафизик будет утверждать, что писатель имел в виду тот тип мистической коллективности, что еще называют единомужественным Собором, или Богочеловечеством, конкретно-зримым свидетельством какового является каждое человеческое лицо в его уникальности и в его причастности к общей исторической жизни.

А Достоевский не логически-дефинитивно предъявил, а показал лик всечеловека (соборного существа и живой образ Богочеловечества) как органическую «сумму» всех лиц. Раскольников, взглянув на Сонечку, «вдруг, в ее лице, как бы увидел лицо Лизаветы» (6, 315). Весьма вероятно, что по прямому воздействию интегрирующей метафизики лица у Достоевского другой писатель записал в дневнике: «Хожу по земле, гляжу на людей и вижу у каждого вокруг лица, как у святого, нимб, то покажется, то исчезнет. И каждый, делая что-то хорошее для нас, не знает, что делает все в нимбе *всего человека*, и только чувствует перемену в себе, когда нимб исчезает или сияет вокруг него».¹³

Наследников нашего писателя излишне было убеждать в исключительном значении его метафизического опыта и опыта его героев. Все филиации неокантианства, экзистенциализма, фрейдизма, персонализма, герменевтики и философской антропологии в той или иной мере обязаны Достоевскому.

Если читатель простит нам навязчивое цитирование, — напомним несколько красноречивых эпизодов из истории рецепций Достоевского-метафизика за последнее столетие.

¹³ *Пришвин М. Незабудки. М., 1969. С. 218.* Иконические образы этого ряда достигли в наши дни и массовой литературы в духе «фэнтэзи». Чтобы привести далеко не худший пример: в романах С. Лукьяненко «Ночной дозор» и «Дневной дозор» (оба: М., 2000) хранители Тьмы и Зла (над ними клубится чернота ночи) противостоят светоносным хранителям Добра (их узнают по нимбам над головами).

Граф Н. Д. Татищев (1902—1986), выпускник пушкинского Лицея (1917), поэт, писатель-эмигрант (с ноября 1920 г.) и критик, в очерке «Россия 1973 г.» рассказывает о встрече в ярославском музее (бывшем имении Татищевых) со своим гимназическим учителем, глубоким стариком, который, представившись Аркадием Семеновичем, «одним из заведующих этим музеем», дарит автору книгу М. Бахтина «Проблемы поэтики Достоевского» (М., 1963) и советует «читать со страницы 32-й». «Там говорится про *этапы диалектического развития духа*. Главных, по Бахтину, три. Они образуют единый путь, по которому среди мучений и опасностей проходит человеческая жизнь. Верхний пласт — это Среда, или сословие, или каста. <...> Второй пласт — Почва, национальность, историческая традиция. Третий пласт — Земля. Это самое глубокое у Достоевского. Та Земля, которая от детей не рознится. Это высшая реальность, и ее нельзя потерять. Здесь царство свободы, вечной радости и, конечно, любви. *Основные темы книг Достоевского располагаются по этим планам.*

— Я не совсем понимаю разницу между почвой и землей, — говорю я.

— Это различие — основное открытие Достоевского. Свидригайлов и Ставрогин пребывают в почве чувственности и не могут понять Землю. Алексей Карамазов и Зосима преодолели страсть и вступили сознательно в область любви. Или в свободу, в понимании себя и всякого человека...».¹⁴ Н. Д. Татищев, которому на момент встречи уже за восемьдесят, или что-то путает, или фальсифицирует: «Аркадием Семеновичем», да еще с книгой М. Бахтина в руках, может быть только Аркадий Семенович Долинин, который умер в 1968 г. в Ленинграде, за пять лет до описанной Н. Татищевым встречи. В Ярославле он в школьные годы графа не учительствовал. Рассуждения о среде, почве и земле принадлежат не апокрифическому «А. С. Долинину», а Б. М. Энгельгардту в знаменитой статье «Идеологический роман Достоевского», которая напечатана во втором выпуске двухтомного сборника «Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы» под редакцией А. С. Долинина (М.; Л., 1924). С ним и полемизирует Бахтин на той самой 32-й странице. Слова, выделенные нами в цитате подчеркиванием, принадлежат Энгельгардту, а курсивом — Бахтину, излагающему концепцию оппонента. Вывод же самого М. Бахтина, как известно, прямо противоположен гегельянской схеме Энгельгардта: «Ни в одном из романов Достоевского нет диалектического становления единого духа». ¹⁵

¹⁴ Татищев Н. В дальнюю дорогу. Париж, б/г. Кн. 2. С. 211—212.

¹⁵ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. 3-е изд. М., 1972. С. 44.

Дело не в литературоведческой галлюцинации Н. Д. Татищева (или эстетской игре в нее), а в той читательской привычке, наблюдаемой в бытовых областях философской культуры, с какой прямые наследники Достоевского стали смотреть на мир и на поступки героев-визионеров. «Аркадий Семенович» говорит напоследок: «Землю нельзя объяснить логикой, Земля ничего не пытается объяснить, она только помогает уму упразднить ум. Не существует метода для озарений такого рода, но, раз вступив на этот путь, уже нельзя сойти с него. Земля вас захватила и уже не отпустит. Бессознательно это происходит со всяким, а сознательно тоже со всяким, особенно в старости и особенно, когда пришла смерть».¹⁶

Онтологическая триада Достоевского: «„среда“ (мир механической причинности) / „почва“ (органика народного духа) / „земля“ (высшая реальность подлинной свободы)» — в гегельянской трактовке Б. М. Энгельгардта усложнена следующим поколением читателей софиологическими акцентами: «Бытие как бы разбито для Достоевского на три уровня: эгоистически-бесструктурная „среда“, сохранившая софийную зависимость „почва“ и сама София — „земля“».¹⁷

В рассуждениях старшего современника С. С. Аверинцева метафизика Достоевского артикулирована в вольных терминах трансфизической феноменологии и авторской концепции экзистенциального прорыва бытия усилием интуиции. Г. С. Померанец показывает «три уровня» (опять — три!) «приближения к вечности, или к глубине, или к Богу. Первый — это невозможность жить в мире разума без прикосновения к сверхразумному. <...> Кьеркегор не мог жить в мире гегелевского разума. Иов не мог жить в мире богословского разума. Лев Шестов не мог жить ни в мире ученых, ни в мире философов, ни в мире богословов. <...> Второй уровень — неожиданное взрывное чувство сверхразумной реальности (указаны чань-буддизм; индуизм (путь бхакти), суфизм; созерцательные практики йоги и исихазма. — *И. К.*). Третий уровень — устойчивый контакт со сверхразумным, божественным, парение в духе. Без всяких путей. Без всяких вопросов. <...> В русской литературе достигнут только первый и второй уровень».¹⁸

В Г. С. Померанце говорит поколение пятидесятых, которое училось у Достоевского выскальзыванию из (социального) бытия

¹⁶ *Татищев Н.* В дальнюю дорогу. С. 212. Эта реплика может показаться цитатным коллажем из статей о Достоевском молодого Н. Бердяева, но суть дела от того не меняется: автор затерянной брошюры «Философия Достоевского» (1918) свой позднейший персонализм («Я и мир объектов: (Опыт философии одиночества)», 1934) выстроил на Достоевском и не скрывает этого.

¹⁷ *Аверинцев С. С.* София // Философская энциклопедия: В 5 т. М., 1970. Т. 5. С. 62

¹⁸ *Померанец Г. С.* Открытость бездне. С. 305, 304.

в пользу метафизических путей приближения к нему и обретения его сущности в новой онтологической конструкции.

Промежуточной фигурой в процессе ученического обретения новой оптики можно назвать Ж. Батая (1897—1962), выпустившего в 1943 (!) г. книгу с названием, как если бы ее писал Homo Interioris Августиновой «Исповеди» — «Внутренний опыт»; в ответ на милый совет друга-писателя, в котором явно прозвучала «цитата» из Достоевского («Бланшо спросил меня: почему не вести внутренний опыт так, словно я был последним человеком?»), Батай ответил репликами, которые могли бы стать эпиграфом для всей философии диалога, инициированной пятью-шестью одинокими мыслителями века: «внутренний опыт <...> нужен для другого»; субъект есть сознание Другого.¹⁹

Ж. Батаю свойственны апофатические игры с готовыми концепциями (Декарта, Гегеля, Ницше), и даже главный свой труд он поименовал, в пику Фоме Аквинскому и его «Суммам» (читай: всей католической традиции системного философствования), «La

¹⁹ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 119. Морис Бланшо — автор повести, на обложке которой мы встречаем вполне «достоевское» словосочетание: «Последний человек» (1956; рус. пер.: СПб., 1997). Отметим кардинальную разницу в позициях внеприсутствующего в цитированных репликах Достоевского М. Бахтина и Ж. Батая. Если герой Достоевского воскресает в Другом или пытается обрести новое рождение в открытом для диалога метафизическом confidente, то Ж. Батай, вообразив себя «последним человеком», с ужасом одолеваемого амнезией человека предощущает ту же судьбу самоутраты «я», какую пережил субъект у М. Бахтина в книге о Старой Франции и Франсуа Рабле: «Будучи мухой, ребенком, субъект субъектом не является (жалкое существо, жалкое в собственных глазах); обращая себя сознанием другого, отводя себе роль свидетеля, каковая в античности оставалась за хором гласа народного в драме, он теряется в человеческом сообщении, летит прочь от себя как субъекта, сливается в неразличимую тьму возможностей существования...» (Там же. С. 119—120. Под античной «драмой» тут, видимо, надо разумеать трагедию).

Отдаленным ностальгическим эхом догадки Достоевского о трагедии последнего человека в ситуации отрешения от диалогической жизни реализуются и в нашей творческой современности. Весьма известный петербургский философ и прозаик проф. А. А. Грякалов в двух планах — художественном (Последний святой. Воронеж, 2002) и научном (Эстетизм и логос. Нью-Йорк, 2001; малый вариант — СПб., 2004) являет себя в расщеплении героя/автора, который в воронежской книге думает цитатами из нью-йоркской монографии о судьбах дискурса постмодерна и соответственно в ученой книге изъясняется порой репликами героя им же написанной художественной прозы. См. комментарий этого типа авторской инверсии (имеющей свою традицию: от С. Кьеркегора и Н. Гоголя до Ю. Тынянова, Р. Олдингтона, Х. Л. Борхеса, У. Эко, С. Лема, А. Битова) в моей рецензии на обе книги (Человек. М., 2003. № 3). Умирание автора в герое, как и симметричное ему усныение героя в авторе, есть выражение юридически правомерной «последней воли» последнего человека. В начале века Д. Мережковский напечатал эссе «Последний святой» (Русская мысль. 1907. Кн. 8. С. 74—94; Кн. 9. С. 1—22).

Somme atheologique» (1972). На фоне изрядно надоевших лозунгов о «смерти Бога», «смерти Автора», «смерти Героя», «смерти Другого», «смерти текста», «смерти классики», «смерти читателя», а также «конца истории» и прочих «концов» Ж. Батай с его по-французски элегантно манерой инкорпорировать философский дискурс в стилистику художественных и публицистических жанров показывает, сколь ненадежными выглядят висячие мосты и лестницы метафизических переходов от имманентного «я» к трансцендентным ценностям Другого: «В опыте объект предстает драматичным наваждением самоутраты субъекта. Это рожденный субъектом образ. Прежде всего субъект хочет идти навстречу себе подобному. Ввергнув себя во внутренний опыт, он ищет субъект, который был бы подобен ему по углубленности во внутренний мир. Более того, субъект, опыт которого изначально и сам по себе драматичен (самоутрата), испытывает потребность обнаружить этот драматический характер. <...> Пребывая в блаженстве внутренних движений, можно наметить некую точку, которая-де изнутри вбирает в себя всю разорванность мира, непрерывное скольжение всех и вся в ничто. Время, если угодно. <...> Эта точка есть не что иное, как личность. В каждое мгновение опыта она может замахать руками, закричать, воспылать».²⁰

Уж не о Мышкине ли это? Что это за «точка-личность», в которой зреют ростки нового бытия и в тугой бутон свернуты лепестки грядущей Розы Мира?²¹ Или это Божественная Точка Николая Кузанского, первоклетка Бытия, эмбрион макрокосма, в котором дремлет и ждет часа рождения Универсум, развертывающий свою много-различную жизнь по всему горизонту Божьего мира?

И не это ли — ситуация «на пороге», когда герой в те мгновения, «о которых только грезит сердце», иницирован на «обретение новой онтологии, нового видения»?²²

²⁰ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 219—220.

²¹ Чтобы читателю эмблема «Роза Мира» не показалась риторическим излишеством, напомним, что ее присутствием задолго до трактата Д. Андреева русская мысль обязана своим католическим симпатиям. Так, ранний Н. Бердяев с головой выдал свое лично-приватное католиканство, выразив в книге 1916 г. смысл искупления старинной эмблемой: «Это — распятие на кресте розы жизни» (Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 327). М. Бахтин в лекции о Вяч. Иванове, причастившемся иноверию в ограде Ватикана, делился наблюдениями о «розе» как тематизирующем поэтику образа принципе и даже как о фавальном приеме (Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 323).

²² Карасев Л. С. О символике Достоевского // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 106; Арбан Т. «Порог» у Достоевского: Тема, мотив, понятие // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1976. Т. 2. С. 19—29; Созина Е. В. Ситуация «на пороге» // Достоевский: Эстетика и поэтика. Словарь-справочник. Челябинск, 1997. С. 220.

Русский Бог

Несмотря на то что тема Христа у Достоевского не раз обсуждалась исследователями,²³ до сих пор не прояснен проблемно-исторический фон, на котором она ставится. Поскольку на представления современного читателя о Христе у Достоевского неизбежно накладываются трактовки Личности Спасителя авторами конца XIX — начала XX в., фон этот развертывается в поле теперешнего восприятия в двух планах — синхронии и диахронии.

История отечественной христологии²⁴ еще не написана: богословам в рамках Ограды таковое занятие негласно запрещалось, а свет-

²³ Азарт, с которым сейчас пишут о Христе Достоевского, сравним разве что с карнавалом вокруг книги М. Бахтина 1929 г. Все что угодно найдешь у интерпретаторов — вплоть до раздела статьи Р. Мюллера «Собака как символ Христа» (*Мюллер Р.* Образ Христа в романе Достоевского «Идиот» // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XIX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Петрозаводск, 1998. Вып. 2. С. 374—384). Если бы тюбингенский автор дал себе труд посмотреть контексты словоупотребления «собаки» в Писании, вряд ли он рискнул бы столь безбожно «охристосить» бедного пса. (Ср.: *Розанов В. В.* О состраданиям животным (1902); О милости к животным (1903) // Около церковных стен. М., 1995. С. 212—213; 318—320; *Ильин В. Н.* Шесть дней творения. 2-е изд. Париж, 1991; *Горичева Т. М.* Святые животные. СПб., 1993; *Братья наши меньшие: (Философия и психология отношений человека и животных)*. СПб., 2001). См. в том же втором выпуске петрозаводского сборника: *Захаров В. Н.* Православные аспекты этнопоэтики русской литературы. С. 5—30; *Шульц О., фон.* Русский Христос. С. 31—41; *Эггеберг Э. Ф. М.* Достоевский в поисках положительно прекрасного человека («Село Степанчиково» и «Идиот»). С. 385—390; *Дудкин В. В.* Достоевский и Евангелие от Иоанна. С. 336—348; *Бёртнес Ю.* «Христос-Отец»: К проблеме противопоставления отца кровного и отца законного в «Подростке» Достоевского. С. 409—415; *Лунде И.* От идеи к идеалу — об одном символе в романе Достоевского «Подросток». С. 416—423. В сборнике третьем (Петрозаводск, 2001) см.: *Янг С.* Библейские архетипы в романе Достоевского «Идиот». С. 383—390; *Шараков С. Л.* Идея спасения в романе Достоевского «Братья Карамазовы». С. 391—398. См. также: *Абрамович Н. Я.* Христос Достоевского. М., 1914; *Касаткина Т. А.* «Христос вне истины» в творчестве Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах. СПб., 1998. Вып. 11. С. 113—120; *Котельников В.* Христодияца Достоевского // Там же. С. 30—28; *Тихомиров Б. Н.* О христологии Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1994. Т. 11; *Горичева Т.* Достоевский — русская «феноменология духа» // Достоевский в конце XX века: Сб. статей / Сост. К. А. Степанян. М., 1996. С. 31—47; Роман Достоевского «Идиот»: Современное состояние изучения. М., 2001.

²⁴ Трактовки Личности Христа см. по источникам: *Александр (Светланов), еп.* Иисус Христос по Евангелиям. М., 1891—1894. Т. 1—4; *Александров Б. М.* Единство образа по Апокалипсису, посланиям св. апостола Павла и Евангелиям. Париж, 1964; *Антоний (Храповицкий)*. Сын Человеческий: Опыт истолкования // Богословский вестник. 1903. № 11; Апокрифические сказания о Христе. СПб., 1912—1914. Т. 1—4; *Аскольдов С. А.* Четыре разговора. Мысленный образ Христа / Публ. А. В. Лаврова // Пути и миражи русской культуры. СПб., 1994.

ские мыслители обходились своими стереотипами и «домашним» Христом иконы в красном углу. Никто не удосужился даже собрать и отдельно издать библиографию (если не считать книг о. А. Меня с их справочным аппаратом, правда не полным).

С. 483—508; *Богословский М.* Детство Господа нашего Иисуса Христа и его Предтечи. Казань, 1893; *Брянчанинов Игнатий.* О видении Христа: (Аскетические опыты). М., 1993. Т. 1. С. 102—105; *Булгаков С. Н.* 1) О Богочеловечестве: Агнец Божий. Париж, 1933; М., 2000; 2) Восхождение ко Христу // Вестник РХСД. 1971. № 100. С. 31—33; *Буткевич Т., протоиер.* Жизнь Господа нашего Иисуса Христа. Харьков, 1887; *Вольнский А. Л.* Четыре Евангелия. Пг., 1923; Духовная поэзия. Воронеж, 1990; Древнерусские апокрифы. СПб., 1999 (коммент.); Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX веков. Петрозаводск, 1994; 1998; 2001. Вып. 1—3; *Есаулов И.* Христоцентризм // Идеи в России: Словарь. Варшава; Лодзь, 1999. Т. 2. С. 380—382; Земная жизнь Иисуса Христа в изыщной литературе, живописи и скульптуре. СПб., 1912; *Иннокентий (И. А. Борисов), архиеп.* Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. СПб., 1828—1830; 3-е изд. СПб., 1907. Ч. 1—2; *Кареев А. В.* Образ Христа в Новом Завете // Богословский вестник. 1869. № 1; *Кассиан (Безобразов).* Христос и первое христианское поколение. Париж, 1950; *Кириллова И. А.* Литературное воплощение образа Христа // Вопросы литературы. М., 1991. Авг. С. 60—88; *Книжников А. С.* Об историчности личности Христа. Париж, 1963; *Кондаков Н. П.* Лицевой иконописный подлинник. Т. 1: Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. СПб., 1905; *Кронштадтский Иоанн.* Христианская философия. М., 1992; *Лопухин А. П.* Библейская история в свете новейших исследований и открытий: Новый Завет. СПб., 1895; *Матвеевский П.* Евангельская история о Боге—Слове. СПб., 1912; *Мелиоранский Б.* Христос // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона (библ.). СПб., 1903. Т. 37; *Мень А.* Сын Человеческий. 3-е изд. Брюссель, 1983; *Михаил (Семенов), архим.* В поисках Лица Христова. СПб., 1905; Молитва поэта: Антология / Сост., вступ. ст., коммент. В. А. Сапогова. Псков; Сельцо Михайловское, 1999; *Муретов Д.* Ренан и его «Жизнь Иисуса» // Странник. СПб., 1907. Февр. — 1908. Дек. С. 409—419; *Никольский Н. М.* Иисус и ранние христианские общины. М., 1918; *Орда Х. М. (ep. Ириней).* Земная жизнь Господа нашего Иисуса Христа. Киев, 1882; *Поснов М. Э.* Личность Основателя христианской Церкви. Киев, 1910; Православие и русская народная культура. М., 1993—1994. Т. 1—3; *Преображенский А. С.* История земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. СПб., 1873; Путь Христов: Сб. статей. СПб., 1903; *Рейсер С. А.* «Русский бог» // Изв. Отд-ния литературы и языка АН СССР. 1961. Т. 20 Вып. 1. С. 64—69; *Роман, иером.* Стихи покаянные. Новгород, 1992; Сборник духовной поэзии / Сост. И. Беркута. Воронеж, 1990; *Семенова С.* «Всю ночь читал я Твой Завет...»: Образ Христа в современном романе // Новый мир. М., 1989. № 1; *Соколов Д., свящ.* Искупитель рода Человеческого Господь Иисус Христос: Исторический очерк. СПб., 1863; *Тихонравов Н. С.* Апокрифические сказания. СПб., 1894; *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1994. С. 155—160; *Турчанинов П.* Беседы о Личности Иисуса Христа. Харьков, 1914; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 119—122 («„Русский Бог“ — к истории фразеологизма»); *Флоровский Г. В.* Жил ли Христос?: Исторические свидетельства о Христе. Париж, 1929 (М., 1991); *Хвольсон Д. А.* Возражения против ложного мнения, будто Иисус Христос в действительности не жил. СПб., 1911.

На Руси Вторая Ипостась (Сын Божий, Богочеловек, Логос) осмысливается в сложном контексте. В него неравновеликими дозами входят элементы 1) автохтонного язычества; 2) православной святоотеческой традиции (Христос — вочеловечившаяся Мировая Красота и Свет мира); 3) самооценок русского характера.

Русское религиозное сознание направленно христоцентрично. Как ни много значило для православного человека популярное на Руси «Хожение Богородицы по мукам» и вся иконография Приснодевы, культ Богородицы сплошь и рядом связан был с полужызыческими аспектами мифологемы «Мать-Сыра Земля».

Женственный аспект Троицы не исчез с растворением язычества в христианстве. Отнесемся к этому факту именно как к факту, без одиозного богословского пуританства. Более того, для таких мыслителей-поэтов, как В. Соловьев или Л. Карсавин, Богородица слилась с Софией,²⁵ что послужило позднее оправданием для гностической попытки «дочерней» трактовки Третьего Лица. Подобную попытку предпринял на исходе позапрошлого века Николай Федоров, автор удивительной, странной и прельстительной концепции «научного воскрешения» всех почивших поколений.

Здесь не место обсуждению вопроса: «Является ли софиология ересью или творческим развитием догматики в рамках догмата?». В ответ на обвинение, что софиологи пытаются обосновать некую немислимую Четвертую Ипостась внутри Троицы, отец Сергей Булгаков сказал твердо и спокойно: «София — не Четвертая Ипостась, а сама идея ипостасности».

В опыте почвенного переживания вероисповедных святынь в России оформились креолизованные формы сакрального пантеона: в одном ряду оказались святитель Николай, пророк Илия, св. Георгий Победоносец, Флор и Лавр, Власий («Волос / Велес» славянской мифологии), Параскева Пятница и Анастасия, Перун и Мокошь.

Контексты женственности и благоутробия не были вытеснены в русской вере на периферию, они сохранились в народной поэзии и тогда, когда «при потускнении троичного сознания понимание Христа <...> приближается <...> к монархианству».²⁶

²⁵ Из отечественной мариологии: *Булгаков С. Н.* Купина Неопалимая: Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери (1927). Вильнюс, 1990; *Лосский В. Н.* 1) Всесвятая (1949) // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: Сб. статей. М., 2000. С. 320—336; 2) Догмат о непорочном зачатии (1954) // Там же. С. 337—347; *Аверинцев С. С.* 1) Мария, Мариам // Мифы народов мира: В 2 т. М., 1982. Т. 2. С. 111—116 (библ.); 2) Софиология и мариология (1996) // Аверинцев С. С. София—Логос. Словарь. Киев, 2001. С. 251—278.

²⁶ *Федотов Г. П.* Стихи духовные. М., 1991. С. 33. Напомню, что монархианство — это христианская ересь I—II вв., отстаивавшая догмат о единстве

В почитании Богородицы — Матушки и Заступницы, Родительницы мира подчеркнута не Ее девственность, а материнство. Почти неотличимая от Бога-Вседержителя, Она вся — в заботах о дольном человеке.

Богородица — подлинное Сердце Мира, но этот Ее абстрактно-космогонический статус не отменяет живой конкретности Ее Лица, обращенного к обыденному миру всей чревной теплотой сочувствия и нежной приязни; достаточно вспомнить иконический канон «умиления».

Вслед за Ф. Буслаевым В. Розанов в эссе «Случай в деревне» (1900) отметил, что «в наиболее строгие эпохи истории Лик Божией Матери отступал, а на первое место почти испуганного воображения выступал Иисус Христос».²⁷

Тип Спасителя, выработанный византийской иконографией не позднее IV в., на Руси установился в образе сурового Спаса-Пантократора и Судии мира (икона Спаса XV в. в Успенском соборе).

Усиление христоцентрической тенденции имело две стороны.

Во-первых, завышается нравственно-юридический смысл теологом «Страх Божий» и «Dies irae», что объяснимо отчасти успехом в России протестантских доктрин и ересей «голубинового толка». Их отражение памятно по роману А. Белого «Серебряный Голубь» (1910) или по сборникам А. Радловой «Крылатый гость» (1922) и «Богородицын Корабль» (1923). Скажем попутно, что критика юридической концепции активизировала отечественное богословие спасения.²⁸

Во-вторых, «подражание Христу» стало трактоваться как поиск последнего идеального «нового человека» (Еф. 4: 24), взыскующего в дольном мире новой Земли и нового Неба, а наследно-отеческий «мир» в свою очередь был принят как безысходный и благодатный вместе, коль скоро всю эту сирую и убогую землю «Царь Небесный исходил, благословляя» (Ф. Тютчев).

В русском Христе усилены аспекты страдания, причем высокий и неотмирный смысл Голгофы напрямую соотнесен с мирской мукой и повседневными тяготами жизни. В страдании свершается искупление падшего человека. Как известно, Достоевский считал жажду страдания национальным качеством русского человека, а А. Блок мотив «Радость-Страданье» прочувствовал в своей лирике на предельной высоте религиозного переживания.

Божества («монархии») двумя способами: 1) Иисус Христос — простой человек, а не Бог; 2) Христос и есть Единный и Единственный Бог.

²⁷ Розанов В. В. [Соч.: В 2 т.]. М., 1990. Т. 1: Религия и культура. С. 444.

²⁸ *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. Казань, 1898.

В статье «Православие» (1909) П. Флоренский писал: «<...> Русский народ <...> живет с Христом страдающим, а не с воскресшим и преображенным <...> Это русский Христос, такой близкий к скудному русскому пейзажу <...> Это — Христос — друг грешников, убогих, немощных, сирых духом».²⁹

Переживая личного Христа в страдании как испытующе-страстным претерпеванием плоти, русская вера не теряет в Его образе черт национального Предстоятеля и Промыслителя «русского пути».

Эти акценты составили содержание представлений о «Русском Боге». Выражение это датируется в наших преданиях репликой Мамаю по поражении его в Куликовской битве: «Силен Русский Бог!». Можно напомнить патетическую огласовку этой темы у Г. Державина («...Языки, царствуйте! Велик Российский Бог!») и Н. Языкова («Не нашим», 1844) или ироническое — у А. Пушкина («...Барклай, зима, иль Русский Бог?» — «Евгений Онегин», X, III) и П. Вяземского («Русский Бог», 1828).

Христология Серебряного века усилила персоналистские акценты. Протестантски ориентированный богослов М. Тареев создал трактат «Самосознание Христа»; С. Трубецкой в диссертации «Учение о Логосе в его истории» (1900) писал, что двуединая природа Христа осмысляет себя в духовном содружестве Троицы: «Единственное в своем роде нераздельное соединение *личного самосознания с Богосознанием* в лице Иисуса Христа».³⁰

Его брат, Е. Н. Трубецкой, в статье «Старый и новый национальный мессианиззм» (1912) утверждал: «Русский национальный мессианизм всегда выражался в утверждении русского Христа, в более или менее тонкой русификации Евангелия».³¹

С. Булгаков в «Свете Невечернем» (1917) отстаивал ту мысль, что «интимная и существенная близость Христа человечеству» позволяет понять Его мир не только как «кризу Божества, или космос» (позиция «панхристизма»), но и как «мир сей» в перспективе катастрофического перелома и апокалипсиса спасения.

Н. Бердяев отстаивал позицию антропоцентричности христианства («Философия свободного духа», 1928; «О назначении человека», 1931).

Знаменательны попытки наших мыслителей поставить проблему национальных обликов Христа: «Славянофильское выражение „русский Христос“ можно понимать <...> в смысле констатирования того факта, что разные народности, как реально различные между собою, каждая по-своему воспринимает Христа и изменя-

²⁹ Флоренский П. А. Соч. Т. 1. С. 657.

³⁰ Трубецкой С. Н. Соч. М., 1994. С. 459.

³¹ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 334.

ется от этого приятия. В этом смысле можно говорить (вполне без тени и без всякого кощунства) не только о русском Христе, но и о греческом, об итальянском, о германском, так же как и о национальных святых. <...> Нам, русским, ближе и доступнее именно наш русский Христос, Христос преп. Серафима и преп. Сергия, нежели Христос Бернарда Клервосского, или Христос Екатерины Сиенской, или даже Франциска Ассизского». ³²

Тем не менее на фоне споров Серебряного века об «историческом христианстве» религиозная мысль робеет перед Христовым Ликом, предпочитая или опыт полуязыческой эмпатии (отраженный в эссе В. Розанова «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» (1907); ср. возражения Н. Бердяева — «Христос и мир» (1907)), или беллетризованные реконструкции Его земной судьбы (*Мережковский Д.* Иисус Неизвестный, 1932—1934), толку от которых было не больше, чем от аналогичных опусов многотомного тюбингенца Э. Ренана.

Писать о Богочеловеке — значит писать о личности, и даже о Личности. Русский поп, пишущий о личности, — зрелище, согласитесь, душераздирающее, а потому малопредставимое. В рамках церковной Ограды персонология и антроподицея так и не возникли.

Симптоматичен для эпохи общий упрек, адресованный несколькими рецензентами П. Флоренскому как автору труда «Столп и утверждение Истины» (1914): «Почему в книге не нашлось места для главы о Христе?».

С тем большим воодушевлением осваивала образ русского Христа и евангельскую сюжетику в целом изящная словесность. От псалмопевческих переложений она перешла в XIX—XX вв. к поэтической христологии (пушкинский замысел драмы «Христос»; Плещеев, Некрасов, Тютчев, Надсон) и к осмыслению эпизодов Евангелия в их эсхатологической напряженности и трагической глубине.

Если карающий и беспощадный Бог Анны Карениной, Вершитель ее совестного суда в одноименном романе Л. Толстого (1873—1877), отчетливо проясняет ветхозаветные черты, то Достоевский остался на позиции евангельского Христа — глашатая религии любви.

Мистикой сердечного сочувствия страстям Христовым живет герой-праведник «Однодума» (1879; ср. «На краю света», 1875—1876) Н. Лескова и пафосом милосердия — герои тургеневской новеллы «Милостыня».

На рубеже веков возникают философско-эстетические и психологические (о фрейдизме промолчим) транскрипции категории по-

³² Булгаков С. Н. Два Града: Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 342.

ступка применительно к Священной истории. Поведение человека и мотивации его поступков оказались сложнее, чем ранее думалось, поэтому усложняются в трудах богословов и писателей и оценки поведения, например, апостола Иуды (в «Иуде Искариотском» (1907) Л. Андреева; ср.: *Муретов М. Иуда Предатель*, 1905; *Булгаков С. Иуда Искариот — Апостол-предатель*, 1931) и Антихриста (В. Свенцицкий, С. Булгаков, Д. Андреев, А. Мацейна). Цель этих трактовок все та же: «Не судите, да не судимы будете» (Мф. 7: 1; Лк. 6: 37). Суд над антагонистами Христа свершается в непосредственном переживании события, которое произошло только что, вот-вот, здесь и сейчас.

О. Мандельштам в трактате «Разговор о Данте» (1933) писал, что современники великого флорентийца воспринимали Библию как экстренный выпуск газеты. В полной мере эту реплику можно отнести к русскому опыту поэтического евангелизма.

Конечно, не обошлось и без «ересей». Употребим это слово вне контекстов осуждения: поэт, даже и христианский, всегда немножко «еретик», если он не пономарь, озвучивающий Псалтырь (как некоторые новоявленные псалмопевцы).

В новокрестьянской поэзии воскрешаются мотивы «мужицкого Христа» (Н. Клюев, С. Есенин), а в опусах символистского толка развернут Апокалипсис Второго пришествия (ранние «Симфонии» А. Белого; «Эсхатологическая мозаика» П. Флоренского; лирика Ф. Сологуба, Д. Мережковского, З. Гиппиус, М. Волошина). Актуализуется старинная апокалиптика Третьего Завета иоакимитского толка (А. Шмидт; оккультные школы; теософы всех мастей; псевдо-религии вроде рериховской клоунады).

Особую мифологию «экуменического» русского Христа создал В. Хлебников; эсхатологическая концепция Мессии предьявлена в «Розе Мира» (1950-е гг.) и в лирике Д. Андреева.

Амбивалентный (ценностно-обратимый) характер русского человека выразил себя в образах черта, «соблазненного» светом Христовой Истины (от галлюцинаторного собеседника Ивана Карамазова до героя романа В. В. Орлова «Альтист Данилов», 1980). Черт, увлеченный деланием добра, — это что-то новое. Но это наш, русский черт, он в той же (апофатической, т. е. отрицательно-утвердительно) манере отражает характер ко всему готового русского человека, в какой отражает его и Русский Бог.

От пушкинской «бездны мрачной на краю» до «хоть немного еще постою на краю!» нашего певца-современника живет в русском поэтическом сознании память особого религиозно-этического риска. Она, эта ближняя память, говорит человеку: добро и зло находятся на равном от тебя расстоянии и лишь от тебя зависит добровольный выбор меж прямым путем Христа и кривым, бесовским блудом блуждания в море страстей человеческих.

Показателен путь Блока от Христа, буквально «биографически» пережитого в образах Голгофы («Пред ликом Родины суровой / Я закачаюсь на кресте»), к Христу мужицкому, а к финалу жизни — к жутковатому монстру-антиподу его — «Христу — Антихристу» поэмы «Двенадцать» (1918).

Богочеловеческая, а точнее человекобожеская, тема нашла себя и в идеологии пролетарской культуры (А. Платонов. «Христос и мы» (1920), «О нашей религии», «Новое Евангелие»), и в движении «богостроительства». Это были наивные и трагические по своим последствиям потуги «приспособить» Нагорную проповедь к «Моральному кодексу строителя коммунизма» (вплоть до прямых цитаций).

Христоцентричное сознание XX в. пытается сохранить образ Спасителя в возможной полноте христианского мирочувствия — в религиозной публицистике С. Аскольдова, Ивана и Владимира Ильиных, Б. Зайцева, статьях и стихах Е. Кузьминой-Караваевой, в прозе И. Шмелева, в лирике А. Ахматовой и Б. Пастернака. Легко убедиться в этом и на творчестве наших и недавно ушедших, и ныне здравствующих поэтов-современников: по-византийски велелепно-го и трагически-серьезного москвича С. Аверинцева; петербуржца А. Кушнера с его тонкой грустью.

Таков минимальный исторический фон, на котором внятнее становится та непререкаемость сюжетной оглядки и живого отклика на вечные события Евангелия, которую русское художественное сознание столь органично, столь естественно вменило себе в жанровую обязанность.

Не только храмовая литургия, не только молитвенное предстояние иконе, не только соприсутствие Таинствам каждый раз заново воскрешает в нашей памяти события Евангелия.

Свою нелегкую и духовно рискованную работу свершает в этой области и культура, в том числе и культура художественного слова.

Она питается Немеркнущим Светом евангельской Истины и, как может, усиливает его в надежде на наше «сочувственное внимание» (М. Пришвин). Навеки заповедано нам: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1: 5).

В сложных процессах становления отечественной философско-религиозной и художественной христологии роль Достоевского трудно переоценить.

Христоморфизм. Герой как живая икона

Когда говорят о Достоевском — художнике идеи, герое-идеологе, имеют в виду нечто, напоминающее позицию средневекового «реализма», с каковой, в пику «номиналистам», утверждалось, что общие идеи существуют реально и обладают специфическим быти-

ем. С другой стороны, поэтика романного образа героя — носителя идеи еще более напоминает средневековую же, неоплатонически окрашенную, византийскую эстетику тождества образа и прообраза в иконе. По ее постулату, иконное изображение не является условным образом Кого-то, но есть этот или эта «Кто-то», явленное наяву во всей полноте безусловного существования. Иконопись в отличие от портрета лишена категории условности. В автопортрете мы видим не автора, но образ автора; в иконе «Моление о Чаше» мы *ad realia* соприсутствуем Гефсиманской молитве в момент ночного борения Христа с предшущим неотменяемой Голгофы.

Так понятное и догматически утвержденное тождество образа и прообраза позволяет говорить, что молящийся богородичной иконе общается не с образом (т. е. «картинкой») Девы Марии, но с Самой Приснодевой (ликом Ее): Она присутствует реально и во всех аспектах Своего жития в любой иконе богородичного цикла, если эта икона освящена. Они, эти иконы, не *показывают* нам образы, но *являют* образы, подлинные лики Богоматери.

Вряд ли большой натяжкой будет утверждение, что князь Мышкин — вербальная икона Христа. Конечно, молиться на него ни в романной действительности, ни в реальности чтения никто не собирается, но в нем есть метафизическое задание хриstopодобия, что в свою очередь обеспечивается авторской ориентацией поэтики характера на двуединую категорию мистического богословия: «образ и подобие».

В рамках словесной материи романа Мышкин иконичен. По византийскому уставу эстетического тождества образа и прообраза живущий в Мышкине Христос освящает всю вербальную предъявленность образа (= лика) Мышкина посреди безбожного мира. Забегая вперед, скажу, что при всех явных неудачах своего хриstopодобного проекта (особенно если оценивать его с точки зрения догматической³³) один факт присутствия «князя-Христа» освящает русский труд художественного письма.³⁴

В черновиках «Братьев Карамазовых» встречаем Зосимово: «Образ Христа храни и, если сможешь, в себе изобрази» (15, 248); до этого: «Что есть жизнь? Определение себя наиболее, есмь, существую. Господу уподобится, рекущему; аз есмь сый, но уже во всей полноте всего мироздания. И потом все отдать. <...> Как и Бог

³³ Лурье В. М. Догматика «религии любви»: Догматические представления позднего Достоевского // Христианство и русская литература / Отв. ред. В. А. Котельников. СПб., 1996. Сб. 2. С. 290—309.

³⁴ Немецкий автор, знавший толк и в Священной истории («Иосиф и его братья» (1933—1943)), и в играх демонического Загробья («Доктор Фаустус» (1947)), не зря говорил о «святой русской литературе». Правда, другой немец, Г. Гессе, резонно считал эту святость «опасной».

отдает всем в свободе. К Слову; и возвращают<ся> к Нему, и опять исходят, и это есть жизнь» (15, 247).³⁵

«Изображение Христа» в сердечном зрении «внутреннего человека» — старая задача христианской пропедевтики, идущая от Посланий Павла («...даст вам, по богатству Славы Своей, крепко укрепиться духом Его во внутреннем человеке» — Еф. 3 : 16; ср.: Рим. 7 : 22; 2 Кор. 4 : 16)³⁶ и Петра («сокровенный сердцем человек» — 1 Пет. 3 : 4). Она развита блаж. Аврелием Августином в концепции истины, что «обитает во внутреннем человеке (in interiore homine habitat veritas)» (Об истинной религии, 39, 72). Проза Достоевского, насыщенная интуициями сердечного знания, преемственно связана с философией сердца Павла, Августина, Франциска Ассизского, Фомы Кемпийского и Паскаля.³⁷

В XX в. об эпифании Лица Христова в лице и сердце человеческого можно было говорить уже чуть ли не в обыденных интонациях. Так, в ироническом ключе, но с удержанием трагических контекстов обыгрывает тему евхаристической жертвы М. Пришвин в «Мирской Чаше» (1922). Голодному и замерзающему герою мнятся собственные похороны в сопровождении старика, отца Афанасия: «Но что

³⁵ «Приидет к тебе Христос, и явит тебе утешение свое, когда приготовишь Ему внутри себя достойное жилище. Частое у него обращение с внутренним человеком» (*Фома Кемпийский. О подражании Христу* (ок. 1418) / Пер. К. П. Победоносцева. Брюссель, 1983. С. 70—71; новый перевод — без указания имени переводчика — в сб.: *Богословие в культуре Средневековья*. Киев, 1992). Книга эта, как известно, была в библиотеке Достоевского. О русской судьбе христианского мимесиса см.: *Топоров В. Н.* Идея святости в Древней Руси: Вольная жертва как подражание Христу — «Сказание о Борисе и Глебе» // *Russian literature* [Amsterdam], 1989. Т. 25-1. Р. 1—100.

³⁶ Комментарий см. в сочинении А. Швейцера «Мистика Апостола Павла» (1930): *Швейцера А.* Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 422—423.

³⁷ Связь «Исповеди» Августина с прозой Достоевского может быть прослежена, во-первых, на уровне ситуаций: детский голос, повторяющий Августину нараспев: «Возьми, читай! Возьми, читай!» (Conf. 8, 12) — и автор открывает книгу наугад, чтобы пережить внутреннее воскресение к светлой жизни. Этому эпизоду неявно соответствует сцена с чтением Евангелия в «Преступлении и наказании». Во-вторых, на уровне «псевдоцитат»; см. чуть ли не «старвогинское»: «Причина моей испорченности была ведь только моя испорченность. Она была гадка, и я любил ее; я любил погибель; я любил падение свое; не то, что побуждало меня к падению; самое падение любил я, гнусная душа, скатившаяся из крепости Твоей в погибель, ищущая желанного не путем порока, но ищущая самый порок» (Conf. 2, 4). Но еще важнее, в-третьих, — жанровая связь с Августиновой «Исповедью» (она же метанойя, философия смерти и метафизика встающих от сна души и духа) с ее пафосом самоотчета и покаяния. Исповеди Августина, Руссо и Л. Толстого, как и проза Достоевского, — огромные по объему покаянные молитвы. См.: *Метафизика исповеди: Пространство и время исповедального слова: Материалы Междунар. конф. С.-Петербург, 26—27 мая 1997 г.* СПб., 1997 (библ.); *Уваров М. С.* Архитектоника исповедального слова. СПб., 1998.

самое главное открылось в эту минуту, что отец Афанасий и есть Христос, сам».³⁸

По установлениям христианской антропологии, Образ Божий положен в человека, дан ему как дар по Благодати, чтобы он стал подобием Божиим. Образ Божий дан человеку (Еф. 4: 8), а богоподобие *задано* ему как свободному существу в промыслительной надежде Творца на достойное исполнение человеком своего пути в трансцендентном плане истории. «Поэтому преподобный Нил Синайский и говорит, что совершенный монах „всякого человека почитает как бы Богом после Бога“. Личность „другого“ предстанет образом Божиим тому, кто сумеет отрешиться от своей индивидуальной ограниченности, чтобы вновь обрести общую природу и тем самым „реализовать“ собственную свою личность».³⁹

Настоятельно прошу понять правильно. Речь идет не о том, что Достоевский написал роман о Христе. Разговор о другом: как человек православный писатель знал, что Христос, обитающий во всех причастниках Его Истины, возвращает человека к его внутренней иконичности. Она, эта внутренняя «икона», данная личности как благодатный дар и как задание Богоподобия, и есть та метафизическая реальность, с которой общается, вступает в прение, любит и взыскует другая личность, также озаренная изнутри светоносной иконичностью.

В Мышкине дан антропологический проект нового человека, «христоморфизм» которого укоренен в метафизическом чине его духовного организма и овнешнен в поступке непосредственно и вне моральной цензуры со стороны готовых этических доктрин. Кроме той, что запомнилась по Нагорной проповеди. Может быть, Достоевский мыслил своего «нового человека» и как «последнего» в дольней эмпирии, и в перспективе Апокалипсиса — преображения, искупления и спасения твари: «...Все будут воистину новые люди, Христовы дети, а прежнее животное будет побеждено» (Дневник писателя. 1880. Август. — 26, 164). Залог Преображения — кардинальное обновление ветхого человека: «Кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор. 5 : 17). «Новый человек» Евангелия возможен по эту сторону бытия, если на путях подражания Христу «облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф. 4 : 22; ср.: Еф. 2 : 15).

Подвижников Христового образа жития воспринимали как учительные образцы праведного поведения; в них свидетельству-

³⁸ *Пришвин М. М.* Свет и Крест. СПб., 2004. С. 405.

³⁹ *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви: Догматическое богословие. М., 1991. С. 93. Нил Синайский цитируется по источнику: Добротолюбие. 3-е изд. М., 1913. Т. 2. С. 222. См. также статью В. Н. Лосского «Богословие образа» (1957—1958) в его книге «Богословие и боговидение» (М., 2000. С. 303—319).

ет о Себе Христос в неприкровенной явленности. Таким видели Франциска Ассизского — самого популярного на Руси католического святого; для учеников он был живой иконой: «Можно ли считать еретическим богохульством то, в чем сами себе не смели признаться ближайшие ученики св. Франциска, о чем они отваживались говорить только отдаленными намеками, — то, что в сыне Пьетро Бернадоне они узнавали назорейского плотника? Не служит ли все это поразительнейшим свидетельством *идеальной реальности* всякой подлинно великой личности, ее метафизической, никакой причинностью не обусловленной, *необходимости*?».⁴⁰

Чувство Света Невечернего (одно из имен Христа), каким самоочевидно озаряется читатель «Идиота», делает излишними построение какого-то специального «богословия текста» и впадение в теологическую герменевтику романной прозы.

И все же о присутствии на этих страницах Святого Духа (как понимал его Достоевский: «Святой Дух есть непосредственное понимание красоты — 11, 154»)⁴¹ говорить можно и должно, не впадая при этом ни в ересь, ни в пафос неумеренной комплиментарности.

На уровне метафизики общения развернуто у Достоевского то многоголосое пространство «неслиянных и нераздельных», автономных и сведенных в общее проблемное поле сознаний, о котором так выразительно и с таким уместным применением богословской тринитарной терминологии писал М. М. Бахтин.

Этими осторожными вкраплениями «просто слов» из Троичного богословия автор книги о Достоевском 1929 г. давал понять еще не утратившему христианской совести читателю, что Троица, Единомножественное Божественное Единство, — это тот минимум соборности, который и должному миру завещан как минимум приязненной человеческой общности: «Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18 : 20).

Если говорить о главном герое «Идиота», то метафизический интерес лежит в той области его поступков, где он выполняет роль Третьего в контексте приведенных выше слов апостола или

⁴⁰ Бицилли П. М. Образ совершенства (1937) // Бицилли П. М. Трагедия русской культуры: Исследования, статьи, рецензии. М., 2000. С. 376. О францисканских мотивах у Достоевского см.: *Ветловская В. Е. Pater Seraphicus // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1983. Т. 5. С. 163—178; Исупов К. Г. Франциск Ассизский в памяти русской культуры // Филологические исследования. Донецк, 2001. Вып. 3. С. 50—79; вариант — на итальянском языке в сб.: Francesco d'Assisi nella memoria Russa // San Francesco e la della cultura russa. Venezia, 2001. P. 21—56.*

⁴¹ Ср. из «Записной книжки 1864—1865 гг.»: «Как можно больше оставить на живого духа — это русское достояние. Мы приняли Святого, Духа, а вы нам несете формулу» (20, 205). Анализ мотива иконотворения см.: *Касаткина Т. Об одном свойстве эпилогов пяти великих романов Достоевского // Достоевский в конце XX века: Сб. статей / Сост. К. А. Степанян. М., 1996. С. 67—146.*

замечательной формулы отца Павла Флоренского: «Дружба — это видение себя глазами другого, но пред лицом третьего, а именно Третьего».⁴²

Нельзя сказать, что присутствие Мышкина непременно сопровождается идиллией духовной экклезии, дружащей людей на почве взаимной приязни. Скорее, наоборот, ему сопутствует, как не раз замечено, атмосфера скандала. Но можно сказать и так, что в топосах общения, куда заносит князя, у окружающих появляется шанс милосердного взаимопонимания (в метафизическом плане — шанс быть подлинным наследником спасения). За редчайшими исключениями, он не использован; Алеше Карамазову удача сопутствует чаще. Мышкин в романе — *единственный* метафизический инициатор и медиатор экклезии, и в этом вся трагедия его бесполезного христианства. Роман «Идиот» — это мистерия искушения и бесконечного одиночества в пустыни человеческой. Христианская персоналогия давно знает экзистенциал «одиночество» как тему жизни личности и как творческий мотив. Стоит присмотреться к нему внимательнее.

Метафизика одиночества

Одиночество — социально-психологическая категория и философия, фиксирующие статус коммуницирующей дистанции. Ее применимость в роли онтологического параметра бытия и феноменов внечеловеческого мира («одинокая природа» романтиков) может быть допущена лишь как метафора: одиночество — способ индивидуального существования, потребность в котором рождается внутри экзистентных ситуаций новозаветного катастрофического историзма (см. Кн. Эккл.), с его чувством вброшенности в хаос

⁴² Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины (1914). М., 1990. Т. 1(1). С. 439.

Современную трактовку «Третьего» см.: Грякалов А. А. Третий и философия Встречи // М. М. Бахтин: Pro et contra. Антология: В 2 т. / Сост., вступ. ст., коммент. К. Г. Исупова. СПб., 2002. Т. 2. С. 327—345; ответная реплика комментатора: Там же. С. 527—530. Для Достоевского-писателя «третий» выступает в двух ипостасях: это или 1) всесторонне внимающий своим неустанно говорящим героям вездесущий и внеприсутствующий автор-наблюдатель (он не оформлен словесно как «рассказчик», «хроникер», «летописец», его нет даже в формах несобственно-прямой речи), или 2) в отраженной и авторски предсказанной позиции возможного читателя. Ср. рассуждения М. Пришвина о Другом как друге-читателе, а также: «Третий, сообщник, читатель, что воздействует на меня, — это и есть рассуждение, это он во мне говорит <...> Это третий, другой, читатель, что любит меня <...>, без его настоящего присутствия я ни на что не способен, да и не было бы без него никакого внутреннего опыта» (Батай Ж. Внутренний опыт. С. 118).

случайных детерминаций. Эти аспекты картины мира осложнены античным переживанием Судьбы как череды кардинальных инициаций и опытов разрывов общинно-родовой сплошности этноязыкового сознания. Одиночество знаменует не конфликт между обществом и личностью, но напряженный диалог двух ипостасей человека: индивидуума (социализованного «я») и личности (уникального самосознания): если первый одинок в пустоте обесценившегося и неальтернативного мы-бытия (*Марк Аврелий*. Наедине с собой), то вторая столь же безысходно одинока, коль скоро охранение «я» своих границ связано с борьбой против агрессии внешнего «я» мира (персонализм, экзистенциализм).

Одиночество как тип религиозного поведения приходит с монотеистической идеей личного Бога, институтом монашества, аскезой, техникой умной молитвы, келейной эстетикой и подвижничеством святых (ср. философию уединенного самоуглубления в буддизме и индуизме).

Христианство родилось как катакомбная религия одиночек, чтобы превратиться в мировую религию неодинокого человечества. Центральным символом последней стала Голгофа жертвенной богооставленности (Мф. 27: 46), которая есть и мистерия богоприобщения, и выведение человека из круга несамостождественного одиночества, и включение его в собор круговой поруки спасения.

Христианская Троица в единстве Своих Ипостасей — воплотившийся идеал онтологически заданной и братотворчески приемлемой неодинокости в бытии. На многих богоборческих путях сведение Трех к Одному завершалось гностическим тезисом об одиноким и, следовательно, обреченном Боге (Ницше). Неотмирность христианства (ср. иночество как одиночество в миру) на уровне вербального поведения приняло форму молчания (исихазм), т. е. знакового эквивалента невозглаголимой премирной Истины.

Отождествление в ряде эпох (античность, Просвещение, советский период) одиночества со смертностью связано с незнанием проблемы «я». Читателям «Путешествия Гулливера» было легче поверить в гротески Свифта, чем в возможность выстроить островок цивилизации одиноким Робинзону в романе Дефо.

Христианство, объявив уныние (тоску и скуку как избыточные следствия долнего одиночества) смертным грехом, интериоризировало одиночество, обратило его на пользу созерцательного умонастроения, мистического знания и богообщения, аутодиалогического самовопрошания и исповедального самоотчета, а главное — легализовало его в иерархии религиозного быта.

Если гностическая традиция и исихастская апофатика внесли в одиночество элементы гносеологического эзотеризма, то романтическая эстетика осознала его как профессиональное состояние художника: он одинок, потому что свободен. В его творческой свободе

раскрывается смысл Универсума, что делает его творения общезначимыми.

На языках концепций игры, иронии и мифотворчества одиночество было осознано структурно — как деятельность по артистическому самовыражению внутреннего театра «я»; как условие обнаружения предельных возможностей рефлексии; как человеческий аналог многообразному Космосу; как атрибут гениальности и тема жизни мыслителя; как чреватая возможными мирами инобытийность. А. Шопенгауэр создал мизантропически окрашенную апологию одиночества как творческого покоя.⁴³

Ценностная гипертрофия одиночества в экзистенциализме (от Кьеркегора до Сартра и от Достоевского до А. Мейера) заново акцентировала в этой мифологеме темы бытия-к-смерти и заброшенности в бытии; теперь ее смысл описан в терминах страха, стыда, трепета, отчаяния, надежды и заботы.

Одиночество амбивалентно совместило аспекты самоанализа и катарсиса, свободы и ловушки. Такова уединенность «парадоксалистов» Достоевского, которые могли бы сказать о себе обращенной формулой романтизма: свободен, потому что одинок.

«Подпольный человек» извлекает из одиночества принцип особой гносеологической фронды (бунта против самоочевидных истин; см. эту тему у Л. Шестова и А. Камю).

В «Братьях Карамазовых» одиночество может трактоваться и как инициация, предшествующая покаянию. Повинный в убийстве Михаил в келье Зосимы говорит: «Сначала должен заключиться период человеческого уединения... Ибо все-то в наш век разделились на единицы. Всякий уединяется в свою нору» (14, 275). Итог этой школы мысли: мое одиночество трагично, потому что в основе бытия лежит трагическая свобода (Н. Бердяев).

Попытки создания типологии одиночества обернулись построением коммуникационных иерархий и философией Встречи, т. е. выходов из одиночества: «я» наедине с природой (Богом, Другим, собой).

В одиночестве отрабатываются сценарии общения (на вербальном уровне — поэтика внутренней речи и диалогические структуры). В одиночестве угадана не только альтернатива открытым пространствам общения, но и механизм генерации новых типов понимания и смыслопорождения. Для истории самосознания важными оказались риторические формы эстетической реабилитации одиночества: исповедь, агиография в словесности, портрет в живописи, реквием в музыке, соло в камерном пении, танце и пантомиме.

В опыте одиночества родилось убеждение в существовании многих населенных миров: осознав себя единой Личностью, чело-

⁴³ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М., 1990. С. 135—145.

вечество ощутило свое одиночество и оглянулось в поисках другой Личности—Человечества. Из сублиманта мирового сиротства (А. Хомяков: «Земля катилась немая, Небес веселых сирота») и через преодоление ностальгического комплекса самовозврата «я» среди толпы одиночество стало бытовой социально-психологической реальностью, в которой процессы отчуждения личности действуют с той же угрожающей ее целостности последовательностью, с какой сам человек стандартной «культуры» обнаруживает признаки сплошь овнешненного индивидуума (а не личности). В этом смысле он спасен от трагедии одиночества уже тем, что оппозиция «одиночество/неодиночество» для его типа существования неактуальна.

Утрата жизненных преимуществ уединения говорит о том, что у «я» похищена тайна его самовозрастания в родном пространстве изнутри обживаемой ментальности и что в удел «я» вместо творческой философии одиночества остается богоборческий изоляционизм, т. е. уже не раз пройденный путь от мертвого «я» (= мы) к мертвому Богу (андеграунд, современный внефилософский и пседорелигиозный мистицизм). Таков путь Свидригайлова и героев «Бесов».

Трагедия одиночества не в том, что из него нет выхода (оно само — выход), а в том, что его свойство быть порогом искомой идентичности «я» совмещается с образами должного знания о месте этой границы как подвижной коммуницирующей дистанции.

Мерой ее движения является глубина одиночества, а непосредственным результатом — новая качественность самопознания, общения и творчества. Уединение для героя Достоевского — это внешнее условие «усиления сознания» и своего рода инициация, когда нужно преодолеть ужас перед самим собой и «собрать» свою личность.⁴⁴

⁴⁴ См. тексты, отражающие тему одиночества на отечественной почве: *Анненский И. Ф.* Трилистник одиночества (1909); *Вяземский П. А.* Еще дорожная дума (1841); *Гумилев Н. С.* Одиночество (1909); *Заболоцкий Н. А.* Одинокий дуб (1957); *Карамзин М. Н.* Мысли об уединении (1802); *Койранский А. Р.* Песни одиночества (1902); *Лоцманов А. В.* Мысли об уединении в его кн.: *Переводы и сочинения в прозе.* М., 1823; *Никольский П. А.* О задумчивости и уединении // С.-Петерб. вестник. 1812. № 8; *Новорусский Н. В.* В абсолютном одиночестве: Отрывок из романа (1887) // Под сводом: Сб. М., 1909; *Сельвинский И. Л.* Одиночество, 1965; *Таубер Е. Л.* Одиночество: Стихи. Берлин, 1935; *Ходасевич В. Ф.* Уединение (1915); *Юшкевич М.* Одинокие. Париж, 1929.

См. исследования: *Аббаньяно Н.* *Мудрость жизни.* СПб., 1996 (Глава «Одиночество, чтобы вернуться к жизни»). С. 121—126; *Абульханова-Славская К. А.* Российская проблема свободы, одиночества и смирения // Психологический журнал. М., 1999. Т. 20. № 5. С. 5—14; *Адамович Г.* Одиночество и свобода. СПб., 1993; *Баткин Л. М.* Европейский человек наедине с собой: Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М., 2000; *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов: (Опыт философии одиночества и общення). Париж, 1934; *Ильин И. А.* Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий (1938)

Достоевский разыграл в пятикнижии грандиозную мистерию метафизического испытания человека в ловушках вечных проблем, и здесь «поражение от победы», как в Голгофе подлинной, и впрямь не отличишь.

Достоевский знает, что одиночество может быть спасительным — вся практическая аскеза и пустынножителство выросло на этом. Служение в миру есть прорыв социального одиночества и выход к Другому.

Христос был бесконечно одинок, он самый одинокий человек Евангелия, но люди с Ним уже неодинок. Соприсутственность Христу, предстояние Ему — норма поведения и единственная аксиология возможной здесь жизни.

Трагедия Мышкина в том, что он один «христоморфен». Если осмыслить его судьбу в романе как авторский эксперимент со Вторым Пришествием, т. е. апокалиптически и эсхатологически, требуется средневековая аргументация вроде той, что привел францисканец-спиритуал Петр Оливи, последователь Иохима Флорского. Он развивал «теорию полного соответствия истории Франциска и его ордена с историей Христа и раннего христианства» и задавался вопросом: почему за столетие францисканского движения не сбылась та полнота обещанных событий, «что в раннем христианстве свершилось за промежуток времен начиная Августом и кончая Нероном и Веспасианом»? Его объяснение: «Личности Христа соответствует не один человек, но целый „чин“ людей: сообразно этому, должен быть увеличен срок роста „Христа“ до степени возмужалости».⁴⁵

Кроме того, продолжает средневековый автор, необходим максимальный прирост злого в мире, дабы окрепли в людях исто-

(фрагм. 38 — «Одиночество») // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1994. Т. 3. С. 163—164; Желобов А. П. Одиночество как благо: (К вопросу о тотальной социализации детства) // Культура на защите детства. СПб., 1998. С. 46—47; Закржевский А. Одинокий мыслитель. Киев, 1916; Исупов К. Г. Одиночество в Другом : (С. Кьеркегор наедине с собой) // Кьеркегор и современность. Минск, 1996. С. 69—77; Кузнецов О. Н., Лебедев В. И. Личность в одиночестве // Вопросы философии. 1971. № 7; Соловьев И. М. Поэзия одинокой души // Венюк М. Ю. Лермонтову. М.; Пг., 1914; Горичева Т. Сиротство в русской культуре // Вестник новой русской литературы. СПб., 1991. № 3. С. 227—245; Спиридонова И. А. Мотив сиротства в «Чевенгуре» А. Платонова в свете христианской традиции // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX ввков. Вып. 2. С. 514—536.

⁴⁵ Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 161. Ср.: «Христианское учение явилось в мир не с тем, чтобы преобразить его немедленно; свобода мира и человека предполагает сама собою, что силы, внесенные в мир Христом, медленно будут растекаться по миру, по мере того как люди будут принимать их и свободно проникаться ими. <...> Ведь христианство Иоанна совсем не то, что христианство Петра; христианство Франциска Ассизского совсем не то, что христианство ап. Павла» (Флоренский П. А. Соч. Т. 1. С. 639).

рически сменяющие (или, скорее, сопутствующие) друг друга механизмы адаптации и противления дурному, чтобы черное пришествие (Антихриста) споспешествовало Светлому и последнему Пришествию Мессии.

Эта маркионитско-хилиастическая картинка в духе предельно напряженной эсхатологии Средневековья на исходе эпохи имеет к князю Мышкину отношение куда более близкое, чем может показаться. В нем, как позже в Христе и Великом инквизиторе «Легенды», даны фабульные черновики Второго Пришествия. Не только вся петербургская Голгофа стала для князя инициацией и пробой данной в удел его «внутреннему человеку» способности христианского поступания, но и всем «внешним», до себя самих не доросшим людям пришлось самоопределиться в коллективном неприятии и принципиальном нечувствии светлых эманаций мышкинского существа.

Не в том «неудача» или негативный пафос замысла «Идиота», что из Мышкина получился «не тот» Христос или какой-то Христос «неполный», а в том, что мир не готов его принять. Мир во всех параметрах своей исконной падшести и в самоприведении его к столь удобному для всех «не согрешишь — не покаешься» виновен в трагической вине Мышкина — быть всегда неуместным, не «комильфо», быть раздражающим и даже опасным и при этом беззащитным, как всякая голая правда.

Хронотоп бытия внутреннего и внешнего должны коррелироваться по закону некоей этической меры. Что таковой мерой является? Определяется ли она свободой волевого перехода от мысли к действию? Или она целиком диктуется извне — условиями бытового поведения — быть «как все»? Или она нудится неотменяемой провиденцией «обстоятельств»?

Не то и не то. Все решается на языках ментального и поведенческого максимализма: или «подражание Христу» (Мышкин), или сатанинская неподконтрольность бунта. Человек в своей свободе так устроен, он «широк» и в широте своей не виноват: Божьим попущением он открыт свободе, размаху, анархии и волюшке. Люди золотой середины — это тусклые Разумихины здравого смысла, а в худшем варианте — Лужины. Не они придают миру динамику движения, не им принадлежит будущее.

Метафизический прорыв в будущее во имя утверждения сакральных ценностей жизни возможен при отрицании дольного и мирского на уровнях поведения и высказывания. Герои «подполья», князь Мышкин, Карамазовы — каждый по-своему обнаруживают черты юродства и апофатической манеры говорения.

Апофатика, понимаемая в широком смысле, — как принцип мироутверждения и богопознания, а не как специальный метод богословствования только, имеет к героям Достоевского прямое отношение.

Утверждение сакральных ценностей через их мирское отрицание — не слишком редкий в мировых конфессиях путь к истине. На нем встречаются христианство и чань-буддизм,⁴⁶ суфий, дервиш и подвижник-пустынник, а также даже такие экстремальные фигуры отрицания/утверждения, как евнух и скопец. Важно подчеркнуть, что апофатике в сфере мысли и письма соответствует юродство в плане поведения. Есть юродство, о внешнем зримом атрибутами — веригами, «непотребным» видом и «нелепыми», т. е. отрицающими лепоту благоприличия, жестами, а есть юродство внутреннее, интериоризованное в глубину мыслительных структур и прообразованное в апофатику высказывания. Внутреннее юродство — типологическая черта русской мыслительности. Более того, с позиции «простеца» и умудренной сердечности создаются в нашей традиции тексты, предназначенные для вспячь-чтения. Это тексты с обратимо-инверсивной семантикой, удерживающие, однако, и всю полноту прямого понимания. Это не просто тексты с примененем иронического приема «эзопова языка», эвфемизмов и прочих ухищрений риторики иносказания, хотя и ирония, и семантическая игра имеют место. Это тексты того рода, которые после обычного, «прямого» чтения нам следует прочесть так, как читают «древние восточные манускрипты, от конца к началу», и понимать их предложено «обратно тому», что сказано. Так советует мастер юродской апофатики — В. В. Розанов относительно восприятия «Философических писем» П. Я. Чаадаева.⁴⁷ Подобным образом другой автор советует читать инверсивную прозу Ф. Ницше;⁴⁸ так читаются утопии-антиутопии А. П. Платонова, насыщенные героями-юродивыми; на такое чтение рассчитаны некоторые вещи А. Ф. Лосева⁴⁹ и М. М. Бахтина.⁵⁰

⁴⁶ Померанц Г. С. Традиция и непосредственность в буддизме чань (дзэн) // Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972. С. 71—86; Гарнцев М. А. Антропология византийской мысли: К характеристике концептуальной парадигмы // Логос. М., 1991. № 1. С. 82—86.

⁴⁷ Розанов В. В. Открытое письмо г-ну Алексею Веселовскому // Русское обозрение, 1895. Сентябрь. С. 909.

⁴⁸ В комментариях К. А. Свасьяна к трактату Ницше: «„Антихрист“ — текст, адекватное прочтение которого только и возможно против течения» (Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 800).

⁴⁹ Современный биограф А. Ф. Лосева говорит о «Диалектике мифа» (1930): «Некоторые называют диалектический метод философствования, примененный с изощренностью и артистизмом в трудах ученого, клоунадой. Мне же хочется соотнести Алексея Федоровича в условиях сталинского режима с таким феноменом русской культуры, как юродство» (Зверев Г. Алексей Федорович Лосев (1893—1988) // Вестник РХД. Париж; Нью-Йорк; Москва, 1993. № 167 (I). С. 46). О лосевской стилистике отрицательных дефиниций говорила и А. А. Тахо-Годи в комментариях к публикации отрывка трактата «Самое само» (1923): Начало. М., 1993. № 2. С. 63—64.

⁵⁰ См.: Исупов К. Г. Апофатика М. М. Бахтина // Диалог, карнавал, хронотоп. 1997. № 3. С. 19—31; перепечатка: в «Pre-Printed Collection» недавней

Удел пассионариев мысли и активного действия — балансирование на краю поступка как проступка, лишь они способны вырваться, пусть и в мыслях только, из нудящей рутины «обстоятельств», сломать готовое и удобное для жизни устройство бытия, т. е. порушить цивилизацию, понятаую Достоевским, одним из первых, в противоположность культуре. Яркий тому контраст — Л. Толстой, который в своем вольтерьянском бунте против Шекспира и в самоотказе от собственных сочинений безнадежно спутал цивилизацию и культуру, печатный станок и искусство слова, чтобы из безрадостных обломков дискредитированной и лукавой онтологии попытаться проективно построить в безумном поединке с Миростроителем и Миродержателем, Пантократором и Промыслителем Мира мир исконной, подлинной человечности во исполнение надежды Творца на человеков, чтобы сбылось в физическом мире от века положенное основное метафизическое задание: богоподобие его (Быт. 1: 27).

Оно и сбывается по мере сил человеческих и на фоне метафизической тревоги Творца: «Вот, Адам стал, как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от древа жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Быт. 3: 22). В опасении Яхве озвучена реплика Змия Эдемского: «будете, как боги» (Быт. 3: 5).

«Нужна ли запятая в этой фразе — посуле Змия искушаемой твари?» — не только богословский вопрос. Если нужна, мы имеем дело всего лишь со сравнением («как боги»); если нет — с семантикой «близости к природе Бога» или прямым тождеством, т. е. с обетованием качественного преобразования человека и облечения его в ипостась божественного «по образу и подобию».

Для Мышкина как носителя Духа Святого, т. е. красоты, мерой соприсутствия людям остается одно — быть, как «только одно положительно прекрасное лицо — Христос» (28₂, 251). Видимо, союз «как» следует понять здесь не как средство присоединения сравнения, а как знак тождества образа и прообраза.

Своей метафизикой лица Достоевский утверждает вечную новизну Боговоплощения и причастность к этому центральному событию

китайской конференции: *The Intern. Symposium on the Studies of Bakhtin*. 2004. 18 June. Xiangtan, 2004. P. 12—20. См.: Горичева Т. М. Христианский дурак в век апофатики // Горичева Т. М. Православие и постмодернизм. Л., 1992. С. 49—57; И. Д. Левин в 1950—1960 гг. пытался обосновать апофатическо-символическую метафизику (Левин И. Д. Из философского наследия // Ноосфера и художественное творчество. М., 1991. С. 66). Ср.: *Wońdzynski C. Sw. Idiota. Project antropologii apofatycznej*. Gdańsk, 2000; *Randal A. Pool. The Apophatic Bakhtin // Bakhtin and Religion: A Feeling for Faith / Ed. S. M. Felch, P. J. Contino*. Evanston, 2001. P. 151—175. Сердечно благодарю проф. Принстонского университета Ксану Бланк, указавшую на эту публикацию.

мировой истории тварного и человеческого. Писатель «предпринимает невероятную попытку <...> не рассказать прямо и непосредственно о жизни Христа, <...> а поместить черты Богочеловека в человеческую личность. <...> Достоевскому было дано решить эту задачу».⁵¹

С князем Мышкиным мы уже не одиноки. Он пришел, чтобы спасти человека-читателя и сказать ему: «Мир не был готов к моему приходу. Теперь попытайся и ты сделать его лучше».

⁵¹ *Гуардини Р.* Человек и вера. Брюссель, 1994. С. 304.