

Humanitas

Константин Исупов

# Метафизика Достоевского



# Константин Глебович Исупов

# Метафизика Достоевского

## Серия «Humanitas»

*Текст предоставлен правообладателем*  
*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=24435265](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=24435265)*  
*Метафизика Достоевского. / Исупов К. Г.: Центр гуманитарных*  
*инициатив; Москва, Санкт-Петербург; 2016*  
*ISBN 978-5-98712-549-6*

### Аннотация

В книге трактуются вопросы метафизического мировоззрения Достоевского и его героев. На языке почвеннической концепции «непосредственного познания» автор книги идет по всем ярусам художественно-эстетических и созерцательно-умозрительных конструкций Достоевского: онтология и гносеология; теология, этика и философия человека; диалогическое общение и метафизика Другого; философия истории и литературная урбанистика; эстетика творчества и философия поступка. Особое место в книге занимает разворачивание проблем: «воспитание Достоевским нового читателя»; «диалог столиц Отечества»; «жертвенная этика, оправдание, искупление и спасение человеков», «христология и эсхатология последнего исторического дня».

В формате PDF A4 сохранён издательский дизайн.

# Содержание

Введение	6
Глава 1	10
Тайнозрение	10
Метафизика внутреннего человека	26
Русский Бог	36
Христоморфизм. Герой как живая икона	50
Конец ознакомительного фрагмента.	51

# Константин Исупов

## Метафизика Достоевского

### Humanitas

Серия основана в 1999 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты Центра гуманитарных научно-информационных исследований Института научной информации по общественным наукам, Института российской истории, Института философии Российской академии наук

Российская академия наук

Институт научной информации по общественным наукам

Главный редактор и автор проекта «Humanitas» С.Я. Левит

Заместитель главного редактора И.А. Осиновская

*Редакционная коллегия серии:*

Л.В. Скворцов (председатель), Е.Н. Балашова, П.П. Гайденоко, И.Л. Галинская, В.Д. Губин, Б.Л. Губман, П.С. Гуревич, А.Л. Доброхотов, Г.И. Зверева, В.К. Кантор, А.Н. Кожановский, И.В. Кондаков, М.П. Крыжановская, Л.А. Микешина, Ю.С. Пивоваров, И.И. Ремезова, А.К. Сорокин, П.В.

Соснов

Научный редактор: И.И. Ремезова

Серийное оформление: П.П. Ефремов

*В оформлении книги использованы фрагменты картины  
В. И. Сурикова «Вид на памятник Петру I на Исаакиевской  
площади в Петербурге» (1870)*

# Введение

Наследие Достоевского – вечная тема мировой философской культуры. Есть нечто судьбоносное в той неотвратимости, с какой писатели и мыслители Запада и Востока, не говоря уже об отечественных культуртрегерах, обращаются к Достоевскому как к Великому Учителю, который что-то такое знал о Боге, мире и людях, чего не знал никто. Дело даже не в сумме этого знания, а в его новом качестве и способах репрезентации. Герои Достоевского изживают опыт жизни как опыт души и сердца. Иначе говоря, они изживают его метафизически, т. е. тем органом самосознания, чьи трофеи предъявлены читателю как нерационидные объекты предельной сложности.

Почему для таких разных людей, как Т. Манин и Н. Бердяев, Г. Гессе и Вяч. Иванов, Л. Карсавин и Мураками, проза Достоевского стала надежным источником глубокомысленных и даже изощренных художественных и философических архитекгоник?

Достоевский раскрыл подлинные горизонты внутреннего человека. С его опытами авторитет описательной прозы впервые серьезно пошатнулся. Отдельные прорывы к герою-интроверту были; так, Л. Толстой впервые в «Войне и мире» изобразил внутреннюю речь героя. И все же вражду И. Тургенева и Достоевского, как и не-встречу Л. Толстого с

великим современником можно, помимо внешних причин, объяснить и тем, что писателю-описателю с «психологом в высшем смысле» говорить было не о чем.

Достоевский – классик философской прозы. За плечами у Фёдора Михайловича были «Герой нашего времени» и «Русские ночи», но лишь Достоевскому удалось создать героя-идеолога, свободного от авторского диктата, с автономным голосовым приоритетом и личной волей высказывания. Ничего похожего мировая литература не знала. Свобода речевого поведения героя – одна из главных новаций Достоевского. Более того, он показал, что свобода эта может оказаться греховной и опасной, неподъемной и невыносимой (Раскольников, кн. Мышкин), она готова обернуться самоизоляцией и самонаказанием, стать дорогой к смерти.

Библейская история грехопадения началась со свободного поступка. В прозе Достоевского история эта разыгрывается вновь и вновь, утверждая вечную правду мифа в социальной реальности вечной неправды исторического мира. Достоевский научил видеть субстанциональное в акцидентальном.

Достоевский изобрел и показал в пластике художественной реальности новую социальную психологию общения. Из нее выросла в России и на Западе философия диалога, ставшая фундаментом диалогической философии, нужду в которой заявила культура рубежа XX и XXI веков. Проза Достоевского красноречива, его герои – пророки, риторы и ораторы, болтуны и графоманы. В «Дневнике писателя» художе-

ственные тексты (поэтика) переслаивают журналистику (риторику). В его прозе найдутся и «говорящие штаны» (по убийственной реплике В. Розанова о Д. Мережковском), вроде Опискина, и мастера апофатического речения («Бедные люди», «Записки из подполья»), и эстеты словесного жеста (Ставрогин), и носители приоритетного слова, т. е. слова, в первый раз говорящего последнюю правду (кн. Мышкин, Зосима), и мастера речевого прельщения (Великий Инквизитор), и даже специальный «почвенный» ангел словесной наивности (Алеша Карамазов). Но дело не только в разнообразии форм говорения, а в том, что Достоевский приравнял высказывание к поступку. Речевой жест стал физическим действием; чем-то это напоминает гипноз.

Суггестивное слово Достоевского оказало ошеломляющее воздействие на читателя, – и читатель изменился. Он научился жить в романах великого писателя, они стали для него средой метафизического обитания и новым способом жизни. Достоевский перекроил русского человека и показал своему современнику, что он больше себя самого, значительнее, ответственнее и умнее. Человек-артист открыт не Ницше, а Достоевским.

Так в прозе Достоевского вызревала новая антропология – комическая и трагическая вместе.

Открытия Достоевского впечатляют своими результатами, но еще более – теми возможностями, которые они раскрывают для всего ряда наук о человеке и для искусства сло-



ва.

Мы надеемся, что серия очерков, составивших книгу, поможет читателю уточнить подлинные контуры философско-художественного и эстетического наследия писателя.

Любые замечания будут приняты с благодарностью.

Выражаем сердечную благодарность редколлегии серии и персонально – Светлане Яковлевне Левит за хлопоты в подготовке книги к изданию.

# Глава 1

## Метафизика Достоевского (онтология и теология)

### Тайнозрение

Что такое «метафизика, могущая возникнуть в качестве науки»<sup>1</sup>о Достоевском?

Метафизика до Достоевского питалась романтическими представлениями об Абсолюте: П.Я. Чаадаев, масоны, сла-

---

<sup>1</sup> Фундаментом классической метафизики от Канта до Хайдеггера остается текст сочинения, созданный в Кёнигсберге через два года после «Критики чистого разума», – «Пролегомены 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. Соловьёва (исправленный редактором М. Иовчуком) во времена вполне метафизические: в 1937 г. Это издание призвано было заменить «неправильное» издание 1934 г (в соловьёвском же переводе, исправленном Б.А. Фохтом; предисловие и редакция В. Сараджева). Опыт русской метафизики обобщен в монографиях Т.В. Артемьевой «История метафизики в России XVII 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; Евлампиев И.И. Великий Инквизитор, Христос и дьявол: Новое прочтение известной темы Достоевского // Вопросы философии. 2006. № 3.*

вянофилы, любомудры. Лучшее, что можно было ждать от контуров такой философии, это: 1) эстетизованные формы запечатления опыта в духе той традиции, что 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, которые русская мысль пыталась интегрировать то в «картину мира человека» (по названию трактата А.И. Галича, читанного Макаром Дежукиным), то в «апокалиптический синтез» (последняя фраза последнего из «Философических писем» П.Я. Чаадаева), то в программы энциклопедического гнозиса, в котором «инстинктуальное» (душевное) 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 особого качественности бытия и, соответственно, некая программа описания его ирреальных состояний («языки» онтологии); 2) область неочевидного знания и невалифицируемого опыта («языки» гносеологии); 3) проблематизация мотивов поведения человека («языки» этики и философии ис-

тории) и, наконец, как 4) философия творчества и – шире – персоналистский проект самоосмысления «я» и «мы» в ситуации креативного соприсутствия красоте Божьего мира («языки» эстетики).

Поскольку в трудах 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 внятен 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»<sup>2</sup>.

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 благо-

---

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Время и Бытие / Пер. В.В. Бибихина. М., 1993. С. 26. Попыты реконструкции метафизики Достоевского, предпринятые Серебряным веком, мы рассматриваем в статье: Романтик свободы (Русская классика глазами персоналиста) // Бердяев Н. О русских писателях. М., 1993. С. 7—22.

родные, так и метафизика на территории художественной прозы и публицистики писателя – не приведенная в систему гносеологическая инструкция.

Но она, эта художническая метафизика, переживаемая автором и героем, способна обнаружить свой проблемный репертуар, возможный горизонт его развертки в масштабе исторического дня и в аспекте будущего, показать возможности человеческого уразумения, сценарии внутреннего опыта, проникновение эмпирической действительности в топорсы 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. Гвардини, Г. 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 мета-

физикой, а антропологию и персонологию – актуальными областями философического знания и дискурса. Эту работу – плохо ли хорошо ли – выполнили 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, сублимному 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»<sup>3</sup>, в котором «человеческая, слишком человеческая» непосредственность наивного видения сопряжена с успешной ловитвой тончайших ноуменов

---

<sup>3</sup> Бергсон А. Интеллектуальное усилие // Бергсон А. Соч.: В 5 т. СПб., 1913–1914. Т. 4.

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 двусторонняя: не только в ценностное прошлое направленная (для уяснения проблем философии истории<sup>4</sup>), но и в будущее, к нам.

Будущее отреагировало адекватным читательским опытом. Писатели, всем духом своих творений принадлежавшие «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 неприятии Мышкина? «Почему у них все

---

<sup>4</sup> *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.

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 призрачной. И вот потому, что он видит совершенно новую действительность, и требует осуществления ее, он делается врагом для всех»<sup>5</sup>.

Есть основания думать, что Достоевский отчетливо признавал недостатки как современной ему классической метафизики, в том числе и Кантовой, так и наивной бессистемной метафизики почвеннического типа<sup>6</sup>. «Я» и мир вокруг него оказались сложнее привычных программ объяснения человеческой «натуры». Ситуация эта иронически повторилась дважды: на рубеже XIX–XX и XX–XXI веков – 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; оттого даже лучшие опыты мистических запе-

---

<sup>5</sup> Гессе Г. Письма по кругу. М., 1987. С. 116–117. Напомним в связи с «магическим мышлением» кн. 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.

<sup>6</sup> Де Лазари А. В кругу Фёдора Достоевского. Почвенничество. М., 2004.



чатлений на письме производят впечатление дурной импровизации, а концепции мистического познания каждый раз свидетельствует о том, что опыт мистики, как и опыт молчания, не передаваем.

Кант задушил свою метафизику таблицами антиномий, жесткими архитектониками типов суждения, безнадежным априоризмом, так что Достоевский, внимательный читатель «Критики чистого разума» (28/1, 173), с чистым сердцем вложил в уста героя «Записок из подполья» реплику: «...Нет доводов чистого разума» (5, 78)<sup>7</sup>.

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. Соловьёвым 23 июня 1878 г. в Оптину пустынь была, помимо исполнения благочестивого паломничества, личным крестовым походом за Граалем ду-

---

<sup>7</sup> Картины приятия/неприятия Канта Достоевским и его современниками см.: *Голосовкер Я.Э.* Достоевский и Кант. М., 1963 (ср.: 15, 479; 28/1, 456). Историю освоения Канта русской культурой см.: *Филитов Л.И.* Неокантианство в России // Кант и кантианцы. М., 1978. М., 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; Кант: pro et contra / Сост. А.И. Абрамов, В.А. Жучков, пред. и комм. В.А. Жучков. СПб., 2005. 928 с.

ховного 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 иного типа, Н.Ф. Фёдоров, 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»<sup>8</sup>.

Построение эстетической метафизики стало «внутренней формой» жития писателя, т. е. динамическим началом его поступающего сознания в том высоком смысле творческой «суммы» всех поступков, сведенных в единый Поступок, о котором в письме XII говорил Данте о цели «Божественной

---

<sup>8</sup> Фёдоров Н.Ф. *Философия Общего дела*. Верный, 1906. С. 442; курсив автора. Цитируя сходную по смыслу реплику Зосимы («вращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего к таинственным мирам иным»), Вяч. Ив. Иванов в статье «Лик и личины России (К исследованию идеологии Достоевского)», соединяет воедино имена Достоевского и Франциска: «...Мне кажется, в согласии с Достоевским, что в истинном гении есть – или вспыхивает 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 возник бы и Достоевский, если бы не было задолго на Руси великого святого» (Иванов Вяч. Родное и Вселенское. М., 1994. С. 334).

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»<sup>9</sup>.

Так и у Достоевского: новая картина мира, увиденная его героями в дробности 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 мировидение. Мы имеем в виду популярный в одно время сюжет «Эйнштейн / Достоевский» и вызвавшую массу интерпретаций признательную реплику изобретателя об-

---

<sup>9</sup> Цит. по: Бибихин В.В. Язык философии. 1993. С. 106. Современные трактовки «поступка» см.: Кришталева 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. доктора социол. наук. Минск, 1991. Сердечно благодарим Л.Н. Летягина, доцента кафедры эстетики и этики РГПУ им. А.И. Герцена, указавшего нам на две последние работы.

щей 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.<sup>10</sup>

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 прозой 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 Гёте, 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 века 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 че-

---

<sup>10</sup> Эйнштейн А. Собр. научн. 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.

ловека, 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 предъявлены 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)<sup>11</sup>.

На эту удочку и поймалась теоретическая физика.

---

<sup>11</sup> Лобачевский Н.И. ПСС.: 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.

Релятивная картина мира пришлась впору «мыслящему зрению» XX века («оку и духу», по словечку М. Мерло-Понти и Ж. Батай<sup>12</sup>). Размышления о дискретности / недискретности, каковые пошли от Г. Кантора и легли в основу кубистической онтологии<sup>13</sup> «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

---

<sup>12</sup> 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», а П. Клоделю – «Глаз слушает» (Харьков, 1995). У академика Н.И. Вавилова была работа «Глаз и Солнце». Немецкая традиция располагает своим сюжетом истории мыслящей оптики: от трактата Иоганна Рейхлина (1455–1522) «Глазное зеркало» (Тюбинген, 1511) до синестетического романа Г. Бёлля «Глазами клоуна» (1963). За аналогиями далеко идти не приходится: М. Пришвин («Глаза земли», опубл. 1957), А. Ремизов («Подстриженными глазами», 1951); в романе Б. Пильняка «Голодный год» (1920) типы «точек зрения» и типы нарратива распределены по «глазным» главам: «Глазами Ирины», «Глазами Натальи», «Глазами Андрея»; ср. «глазницы воронок» в «Гойе» А. Вознесенского. См.: Губайдуллина А. Зрение как прозрение: Мотив «тумана» – «дыма» – «яда» в творчестве Федора Сологуба // *Studie Russica*. Budapest, 2004. Т. 21. Р. 352–366; Грякалова Н.А. Человек модерна: Биография – рефлексия – письмо. СПб., 2008. С. 21, 75, 146, 308.

<sup>13</sup> См. три лекции Н. Бердяева 1818 года, выпущенные тогда же отдельной брошюрой (репринт: Бердяев Н.А. Кризис искусства. М., 1990).

ру и письмо постмодерна конца XX века.

Конфессионально-философский парадокс, обусловивший концептуальное оформление основной идеи Г. Кантора, в том, что побудительным стимулом ее рождения послужили размышления логика-математика и иудаистски 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»<sup>14</sup>.

Аналогии «Эйнштейн / Достоевский», равно как 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», «синергия» и других этого ряда Н. Фёдоров, 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 неправиль-

---

<sup>14</sup> Померанц Г.С. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М., 2003. С. ТО-ТЕ В этом суждении все отвечает исторической правде, кроме того, что у Николая Кузанского есть «абстрактный математический язык». См.: Исапов К.Г., Ульянова О.Н. Homo Numerans Николая Кузанского // Историко-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.



ная 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 не одолимые.

Дело аналитика и просто читателя безмерно усложняется, когда возникает вопрос о специфической авторской «терминологии», которая не проходит «по ведомству» какой-либо науки, да и не претендует на то.

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 прищвинского выражения «творческое поведение».

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

Есть в его антропологическом обиходе популярное словечко «всечеловек» (иронический перевертыш – «общече-

ловек» 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 единомножественным Собором, или Богочеловечеством, конкретно-зримым свидетельством какового является каждое человеческое лицо в его уникальности и в его причастности 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»<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Пришвин М. Незабудки. М., 1969. С. 218; курсив автора. 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

Наследников нашего писателя излишне было убеждать в исключительности 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.

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 по-

---

клубится чернота ночи) противостоят светоносным хранителям Добра (их узнают по нимбам над головами).

терять. 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...»<sup>16</sup> 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», каковая 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.

---

<sup>16</sup> Татищев Н. В дальнюю дорогу. Париж, б/г. Кн. 2. С. 211–212.

Вывод же самого М. Бахтина, как известно, прямо противоположен гегельянской схеме Энгельгардта: «Ни в одном из романов Достоевского нет диалектического становления единого духа»<sup>17</sup>.

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, в особенности в старости и особенно, когда пришла смерть»<sup>18</sup>.

Онтологическая триада Достоевского: «“среда” (мир механической причинности) / “почва” (органика народного духа) / “земля” (высшая реальность подлинной свободы)» – в гегельянской трактовке Б.М. Энгельгардта усложнена следу-

---

<sup>17</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. 3-е изд. С. 44.

<sup>18</sup> Татищев Н. Цит. соч. 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.

ющим поколением читателей софиологическими акцентами: «Бытие как бы разбито для Достоевского на три уровня: эгоистически-бесструктурная “среда”, сохранившая софийную зависимость “почва” и сама София – “земля”»<sup>19</sup>.

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. Померанц 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. – К.И.). Третий уровень – устойчивый контекст со сверхразумным, божественным, парение в духе. Без всяких путей. Без всяких вопросов. <...> В русской литературе достигнут только первый и второй уровень»<sup>20</sup>.

В Г.С. Померанце говорит поколение пятидесятых, кото-

---

<sup>19</sup> Аверинцев С.С. София // Философская энциклопедия: В 5 т. М., 1970. Т. 5. С. 62.

<sup>20</sup> Померанц Г.С. Указ. соч. С. 305–304.

рое училось у Достоевского высказыванию из (социально-го) бытия 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 (!) году книгу с названием, как если бы ее писал *Homo interior* 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 эпитафией для всей философии диалога, инициированной пятью-шестью одинокими мыслителями века: «Внутренний опыт <...> нужен для другого»; субъект есть сознание Другого<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. 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 (соответственно – 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,



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 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

---

сливается в неразличимую тьму возможностей существования...» (Указ. сош. С. 119–120; курсив автора. 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 в 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 нашей рецензии на обе книги (Человек. М., 2003. № 3). Умирание автора в герое, как и симметричное ему успение героя в авторе есть выражение юридически правомерной «последней воли» последнего человека. В начале века Д. Мережковский напечатал эссе «Последний святой» (Русская мысль. 1907. Кн. VIII. С. 74–94; Кн. IX. С. 1–22).

мости 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, вспылать»<sup>22</sup>.

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?<sup>23</sup> Или это Божествен-

---

<sup>22</sup> Батай Ж. Указ соч. С. 219–220.

<sup>23</sup> Чтобы читателю метафора «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

ная Точка Николая Кузанского, первоклетка Бытия, эмбрион Макрокосма, в котором дремлет и ждет часа рождения Универсум, развертывающий свою многообразную жизнь по всему горизонту Божьего мира?

И не это ли – ситуация «на пороге», когда герой в те мгновения, «о которых только грезит сердце», инициирован на «обретение новой онтологии, нового видения»?<sup>24</sup>

---

и даже как о фабульном приеме (*Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 323).

<sup>24</sup> *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.К.* Ситуация «на пороге» // Достоевский: Эстетика и поэтика. Словарь-справочник. Челябинск, 1997. С. 220.

# Русский Бог

При том, что тема Христа у Достоевского не раз обсуждалась исследователями<sup>25</sup>, до сих пор не прояснен проблем-

---

<sup>25</sup> 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 сострадании животным (1902); О милости к животным (1903) // Около церковных стен. М., 1995. С. 212–213; 318–320; *Ильин В.Н.* Шесть дней творения. Париж, 1991. 2-е изд.; *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: *Захаров В.Н.* Православные аспекты этнопоэтики русской литературы (С. 5—30); *Шульц О.* фон. Русский Христос (С. 31–41); *Эгеберг Э. Ф.М.* Достоевский в поисках положительно прекрасного человека («Село Степанчиково» и «Идиот») (С. 385–390); *Дудкин В.В.* Достоевский и Евангелия 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.* Христодицея Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах. СПб., 1998. Вып. 11. С. 30–28; *Тихомиров Б.Н.* О христологии Досто-

но-исторический фон, на котором она ставится. Поскольку на представления современного читателя о Христе у Достоевского неизбежно накладываются трактовки Личности Спасителя авторами конца XIX – начала XXI века, фон этот разворачивается, в поле теперешнего восприятия, в двух планах – синхронии и диахронии.

История отечественной христологии<sup>26</sup> еще не написана:

---

евского // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1994. Т. 11; Роман Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. М., 2001.

<sup>26</sup> Трактовки Личности Христа см. по источникам: *Александр* (Светланов), еп. Иисус Христос по Евангелиям. М... 1891–1894. Т. 1–4; *Александров Б.М.* Единство образа Христа 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: Сб. СПб., 1994. С. 483–508; *Богословский М.* Детство Господа нашего Иисуса Христа и его Предтечи. Казань, 1893; *Игнатий Брянчанинов.* О видении Христа (Аскетические опыты. М., 1993. Т. 1. С. 102–105); *Булгаков С.Н.* О Богочеловечестве. Агнец Божий. Париж, 1933; М., 2000; *Его же.* Восхождение ко Христу // Вестник РХД. 1971. № 100. С. 31–33; *Буткевич Т.*, прот. Жизнь Господа нашего Иисуса Христа. Харьков, 1887; *Вольнский А.Л.* Четыре Евангелия. Пг., 1923; Духовная поэзия. Воронеж, 1990; Древнерусские апокрифы. СПб., 1999 (комм.); Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Петрозаводск. Вып. 1–3. 1994; 1998; 2001; *Есаулов И.* Христоцентризм // Идеи в России. Словарь. Варшава; Лодзь, 1999. Т. 2. С. 380–382; Земная жизнь Иисуса Христа в изящной литературе, живописи и скульптуре. СПб., 1912; *Иннокентий*, архиеп. (И.А. Борисов). Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, 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. Август. С. 60–88; *Книжников А.С.* Об ис-

богословам в рамках Ограды таковое занятие негласно запрещалось, а светские 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 справоч-

---

торичности личности Христа. Париж. 1963; *Кондаков И.И.* Лицевой иконописный подлинник. Т. 1. Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. СПб., 1905; *Иоанн Кронштадтский.* Христианская философия. М., 1992; *Лопухин А.И.* Библейская история в свете новейших исследований и открытий. Новый Завет. СПб., 1895; *Матвеевский И.* Евангельская история о Боге-Слове. СПб., 1912; *Мелиоранский Б.* Христос // Энцикл. слов. Брокгауза и Ефрона. СПб., 1903. Т. 37; *Мень А.* Сын Человеческий. Брюссель, 1983. 3-е изд. (библ.); *Михаил* (Семенов), архим. В поисках Лица Христова. СПб., 1905; Молитва поэта. Антология / Сост., вступ. ст., комм. В.А. Сапогова. Псков; Сельцо Михайловское, 1999; *Муретов Д.* Ренан и его «Жизнь Иисуса» // Странник, СПб. Февраль 1907 – декабрь 1908. С. 409–419; *Никольский Н.М.* Иисус и ранние христианские общины. М., 1918; *Орда Х.М.* (ей. Ириней). Земная жизнь Господа нашего Иисуса Христа. Киев, 1882; *Посте М.Э.* Личность Основателя христианской Церкви. Киев, 1910; Православие и русская народная культура. М., 1993–1994. Т. 3; *Преображенский А.С.* История земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. СПб., 1873; Путь Христов: Сб. статей. СПб., 1903; *Рейсер С.А.* «Русский бог» // Известия Отделения 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. Истор. очерк. СПб., 1863; *Тихонравов И.С.* Апокрифические сказания. СПб., 1894; *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 1994. С. 155–160; *Турчанинов И.* 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); *Флоренский 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.

ным аппаратом, правда, не полным).

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

Русское религиозное сознание направленно христоцентрично. Как ни много значило для православного человека популярное на Руси «Хождение Богородицы по мукам» и вся иконография Приснодевы, культ Богородицы сплошь и рядом связан был с полуязыческими 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. Соловьёв или Л. Карсавин, Богородица слилась с Софией<sup>27</sup>, что послужило позднее оправданием для гностической попытки «дочерней» трактовки Третьего Лица. Подобную попытку предпри-

---

<sup>27</sup> Из отечественной мариологии: *Булгаков С.Н.* Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери (1927). Вильнюс, 1990; *Лосский В.Н.* Всесвятая (1949) // *Лосский В.Н.* Богословие и Боговидение: Сб. статей. М., 2000. С. 320–336; *Его же:* Догмат о непорочном зачатии (1954) // Там же. С. 337–347; *Аверинцев С.С.* Мария, Мариам // Мифы народов мира: В 2 т. М., 1982. Т. 2. С. 111–116 (библ.); *Его же.* Софиология и мариология (1996) // *Аверинцев С.С.* София – Логос. Словарь. Киев, 2001. С. 251–278.

нял на исходе позапрошлого века Николай Фёдоров, 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 то обвинение, что софиологи пытаются обосновать некую немислимую Четвертую Ипостась внутри Троицы, отец Сергей Булгаков сказал твердо и спокойно: «София – не Четвертая Ипостась, и 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, Василий («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»<sup>28</sup>.

В почитании Богородицы – Матушки и Заступницы, Родительницы мира подчеркнута не Ее девственность, а мате-

---

<sup>28</sup> Федотов Г.П. Стихи духовные. М., 1991. С. 33. Напомним, что монархианство – это христианская ересь I–II вв., отстаивавшая догмат о единстве Божества («монархии») двумя способами: 1) Иисус Христос – простой человек, а не Бог; 2) Христос и есть Единый и Единственный Бог.



ринство. Почти неотличимая от Бога-Вседержителя, Она вся – в заботах о дольном человеке.

Богородица – подлинное Сердце Мира, но этот Её абстрактно-космогонический статус не отменяет живой конкретности Её 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»<sup>29</sup>.

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

Усиление христоцентрической тенденции имело две стороны.

Во-первых, завышается нравственно-юридический смысл теологом «Страх Божий» и «Deus 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 активизировало отечественное богословие спасе-

---

<sup>29</sup> Розанов В.В. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. Религия и культура. С. 444.

ния<sup>30</sup>.

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 «мф», 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, Ф. Достоевский считал жажду страдания национальным качеством русского человека, а А. Блок мотив «Радость-Страданье» прочувствовал в своей лирике на предельной высоте религиозного переживания.

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»<sup>31</sup>.

Переживая личного Христа в страдании как испытую-

---

<sup>30</sup> *Архиеп. Сергей (Страгородский)*. Православное учение о спасении. Казань, 1898 (М., 1991).

<sup>31</sup> *Флоренский П.А.* Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 657.

ще-страстном претерпевании 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»<sup>32</sup>.

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

---

<sup>32</sup> Трубецкой С.Н. Соч. М., 1994. С. 459; курсив автора.

гелия»<sup>33</sup>.

С. Булгаков в «Свете Невечернем» (1917), отстаивал ту мысль, что «интимная и существенная близость Христа человечеству» позволяет понять Его мир не только как «ризу 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 изменяется 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 Клервоского или Христос Екатерины Сиенской или даже Франциска Ассизского»<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 334; курсив автора.

<sup>34</sup> Булгаков С.Н. Два Града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 342.

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 (*Д. Мережковский. Иисус Неизвестный*, 1932–1934), толку от которых было не больше, чем от аналогичных опусов многотомного тюрбингенца 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 к П. Флоренскому как автору труда «Столп и утверждение Истины» (1914): «Почему в книге не нашлось место 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 веках 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 Ф. Достоевский остался на позиции евангельского Христа – глашатая религии любви.

Мистикой сердечного сочувствия страстям Христовым живет герой-праведник «Однодума» (1879; ер. «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 поступка 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 Искаротском» (1907) Л. Андреева; ер.: *Муретов М.* Иуда Предатель, 1905; *Булгаков С.* Иуда Искарот – 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. Манделштам 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; псевдорелигии, вроде рериховской клоунады).

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

Амбивалентный (ценностно обратимый) характер русского человека выразил себя в образах чёрта, «соблазненного» светом Христовой Истины (от галлюцинаторного собеседника Ивана Карамазова до героя романа В.В. Орлова «Альтист Данилов», 1980). Чёрт, увлеченный деланием добра – это что-то новое. Но это наш, Русский Чёрт, он в той же (апофатической, т. е. отрицательно-утвердительной) манере отра-

жает 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 века пытается сохранить образ Спасителя в возможной полноте христианского мироощущения, – 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 велелепного и трагически-серьезного москвича С. Аверинцева; петербуржца А. Кушнера с его тонкой грустью.

Таков минимальный исторический фон, на котором внятнее становится та неперенность 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 воскрешают 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, о его герое-идеологе, имеют в виду нечто, напоминающее позицию средневекового «реализма», с каковой, в пику «номиналистам», утверждалось, что общие идеи существуют реально и обладают специфическим бытием. 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 realiora* соприсутствуем Гефсиманской молитве в момент ночного борения Христа с предощущением неотменяемой Голгофы.

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.