

УНИВЕРСИТЕТ В БЕЛГРАДЕ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Лазарь П. Милентиевич

ОБРАЗЫ ЗОСИМЫ И ФЕРАПОНТА:
ДУХОВНО-ТВОРЧЕСКИЙ ДИАЛОГ Ф.М.
ДОСТОЕВСКОГО И В.В. РОЗАНОВА

кандидатская диссертация

Белград, 2019.

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

Лазар П. Милентијевић

ЛИКОВИ ЗОСИМЕ И ФЕРАПОНТА:
УМЕТНИЧКО-СТВАРАЛАЧКИ ДИЈАЛОГ
Ф.М. ДОСТОЈЕВСКОГ И В.В. РОЗАНОВА.

докторска дисертација

Београд, 2019.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOLOGY

Lazar P. Milentijevic

THE CHARACTERS OF ZOSIMA AND
FERAPONT: A SPIRITUAL AND CREATIVE
DIALOGUE BETWEEN F.M. DOSTOEVSKY
AND V.V. ROZANOV

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2019.

ПОДАЦИ О МЕНТОРУ И ЧЛАНОВИМА КОМИСИЈЕ

Ментор:

Проф. др Петар Буњак, редовни професор, Универзитет у Београду,

Филолошки факултет

Датум одбране

Белград, 2019/2020.

Захвалност

Овом приликом се захваљујем проф. Петру Буњаку на неизмерљивој подршци, стручним саветима и плодној сарадњи приликом израде дисертације. Истовремено се захваљујем проф. Татјани Касаткиној на вишегодишњем дијалогу који се, у великој мери, одразио на теми и садржају ове дисертације. Захваљујем се проф. Ирени Антанасијевић на стручним сугестијама и подршци приликом израде дисертације. Велика захвалност проф. Алексеју Козиреву на пруженим саветима везаним за религиозно-филозофску проблематику дисертације. Посебна захвалност проф. Ксенији Кончаревић на великом подстицају и несебичном залагању приликом писања дисертације.

Дубоко се захваљујем својим најближим што су приликом писања дисертације били непресушни извор оптимизма и разумевања.

ОБРАЗЫ ЗОСИМЫ И ФЕРАПОНТА: ДУХОВНО-ТВОРЧЕСКИЙ ДИАЛОГ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО И В.В. РОЗАНОВА

Резюме

Данное исследование посвящено менее исследованной области в творчестве Достоевского, которая касается двух образов в романе «Братья Карамазовы», представленных в свете размышлений В. Розанова. Следовательно, данные образы рассматриваются не только в рамках романа Достоевского, но и как мифологемы в религиозном и метафизическом аспекте проблемы. В освещении данного вопроса очень важно обогащение данной темы разными значениями и толкованиями, которые перерастают рамки эпохи создателя. В дискурсе указанной темы Розанов указывает на синтез высшего уровня, которым преодолевается разобщенность в художественном и религиозном мире Достоевского.

Предложенная тема позволяет охватить художественный (образы в романе «Братья Карамазовы»), религиозный (два типа служения и мировосприятия), метафизический (борение и синтез двух струй) аспекты, что является одной из важнейших тем как для Достоевского, так и для Розанова. Главная тема исследования – это разные представления о миссии церковного служителя, но и вопрос вечного борения двух противоположных идеалов, которые являются нерасчленимыми составляющими в истории христианства и бытия в целом.

Основная цель – показать соотношение этих образов не только в сценах, в которых они непосредственно участвуют, но и представить генезис и сплетение их идей в поэме о Великом инквизиторе. В творении Ивана даются темы в заостренной диалектической форме, поднимающей проблематику образов Зосимы и Ферапонта на иной религиозный и философский уровень, на котором происходит соотношение противоположных, но обуславливающих и притягивающих друг друга явлений.

Рассматривается фанатизм веры и беспощадность в обличении всех инакомыслящих, что приводит к одностороннему вытеснению других сторон истины и установлению лжи. В образе Ферапонта, который находится в одном шаге от введения инквизиции, показано заострение аскетического монашества, и в его явлении

Розанов видит действенную и действительную силу церкви, которая может требовать религиозную самоотдачу, прикрывающую эгоистическую идеологию. В концепции Зосимы христианство обращено к человеку, и здесь нет места разъединению между человечеством и Христом: старец проповедует Христа для человека и в человеке. В благословляющем идеале Зосимы не акцентируется скорбное состояние человека, а его способность побороть грех. В представлении Зосимы человек, вкусивший грех, постоянно пребывает в милости Творца, для Которого отвергнутых и быть не может.

С одной стороны, проводится параллель между подвигом здорового христианского смирения и гордыней, прикрывающейся смирением в случае Ферапонта, и, с другой стороны, отмечается расхождение между провозглашаемыми высокими христианскими заветами и их страшной подменой, которая оскверняет высокий идеал. В данном месте рассматривается идея духовного подвига и насильственного навязывания подвига другим, который легко становится бременем для угнетаемого и грехом для того, кто его навязывает. Линию ферапонтовской нетолерантности можно проследить в разных явлениях, в том числе и во взвинченных революционных деятелях, в ореоле неприкосновенности и фанатической неистовости боровшихся за идеи, которые являлись прикрытием болезней и эгоистических целей.

Развивая данный тезис, очень важно будет показать положение «твари» и ее связь с Творцом, что весьма важно для темы «маленького человека» в рамках соотношения двух струй внутри христианства. Разбирается вопрос искупления и спасения «маленького человека», исходя из чего исследуются темы «благодати», «сокрушения» и «прощения».

В основной корпус диссертации входит «Пятикнижие» Достоевского, «Дневник писателя», письма Достоевского. Для данной темы важны произведения Розанова «О понимании», «Легенда о Великом инквизиторе», «Около церковных стен», «В темных религиозных лучах», «Сахарна», «Мимолетное», «Уединенное», «Опавшие листья», «Апокалипсис нашего времени». Учитывая религиозно-философскую насыщенность данной темы, представляется необходимым привлечь богатый корпус текстов русских богоискателей и западной философии.

Методология соответствует особенностям и трансдисциплинарной направленности исследования. Герменевтический подход позволит использовать достижения западной философии и русской религиозно-философской мысли в процессе разработки определенных вопросов. Феноменологический подход Гартмана, основывающийся на присутствии разных слоев и их связанности в тексте, необходим для целостного исследования данной темы. В диссертации учитываются установки из работ Адорно, в которых рассматривается ослабление силы предрассудков, а также пересматривается святоотеческая непогрешимость, при учете динамики и конфликтного взаимоотношения всеобщего и единичного.

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский; В.В. Розанов; диалог; Зосима; Ферапонт; христианство; диалектика.

Научная область: литература, русская литература, сравнительное литературоведение.

Узкая научная область: русская литература XIX века; русская литература XX века, русская религиозная философия.

УДК:

ЛИКОВИ ЗОСИМЕ И ФЕРАПОНТА: ДУХОВНО-СТВАРАЛАЧКИ ДИЈАЛОГ Ф.М. ДОСТОЈЕВСКОГ И В.В. РОЗАНОВА.

Резиме

Ово истраживање се односи на мање истражену област у стваралаштву Достојевског, а то су ликови у роману „Браћа Карамазови“, који су постали предмет дубљег проматрања В. Розанова. Полазећи од ових претпоставки, наведени ликови се анализирају не само у оквирима романа „Браћа Карамазови“, већ се сагледавају као митологеме уз метафизички и религиозни аспект проблема. У расветљавању овог питања од великог је значаја обogaћивање дате теме разним значењима и тумачењима који надживљавају и превазилазе оквире епохе њиховог творца. У дискурсу поменуте теме Розанов указује на синтезу вишег реда којом се превазилази распад веза у књижевној и духовној равни Достојевског.

Предложена тема допушта да се обухвати књижевни (ликови у роману „Браћа Карамазови“), религиозни (два типа свештенства и погледа на свет) и метафизички (борба и синтеза двеју струја) аспект, што представља један од важнијих проблема како за Достојевског, тако и за Розанова. Главна тема истраживања обухвата различите представе о мисији подвижника, али и вечиту борбу двају супротних идеала, који представљају нераскидиве чиниоце у историји хришћанства и људског постојања.

Показан је верски фанатизам и страственост у дискредитацији свих неистомишљеника, што доводи до изопштавања других страна истине и утврђивања „обмане“. У лику Ферापонта, који је на један корак од увођења инквизиције, даје се максималистичко схватање аскетског монаштва, и у његовој појави Розанов ће видети активну и стварну снагу цркве која може захтевати религиозно изгарање, те да њиме прикрива егоистичку идеологију. У Зосимовој концепцији хришћанство је окренуто човеку и у њему нема раздвајања Христа и човечанства: старац проповеда да Христос постоји за човека и у човеку. У благосиљајућем идеалу Зосиме у човеку се не наглашава ојађеност, већ његова способност да се издигне из греха. У учењу Зосиме

иако је човек окусио грех, он се увек налази у милости Творца, Који, по његовом веровању, не искључује из Свог круга ниједно живо биће.

Са једне стране, даје се паралела између подвига, који се огледа у здравом хришћанском смирењу, и таштине, прикривене смирењем, као у случају Ферапонта, и, са друге стране, дискрепанце између утврђених, узвишених хришћанских завета и њихове имитације која доводи до још већег посрнућа и пада. У средишту интересовања је духовни подвиг и насилно наметање подвига другима, што постаје велико бреме за оног од кога се он тражи и грех за оног ко га намеће. Линију нетрпељивости Ферапонта можемо уочити у различитим појавама, укључујући и наоштрене револуционарне делатнике, који се неприкосновено и фанатично боре за идеје, често њима прикривајући моралну девијацију и егоистичке амбиције.

Основни циљ је да се покаже компарација ових ликова не само на основу сцена у роману у којима су они непосредни учесници, али да се укаже на генезу и преплетање њихових концепција у поеми о Великом инквизитору. У творевини Ивана се, сматра Розанов, дају теме у заоштреној дијалектичкој форми, која проблематику Зосиме и Ферапонта подиже на виши религиозни и филозофски ниво, где се уочава однос у којем су противречности узајамно повезане и условљене.

Ради бољег аргументовања дате тезе неопходно је сагледати положај «твари» и њен однос према Творцу, што је свакако битно за тему «малог човека» у оквиру борбе двеју струја унутар хришћанства. Поставља се питање могућности искупљења и спасења за „малог човека“, при чему су битне теме „благодати“, „скрушености“ и „праштања“.

У основни корпус дисертације улази «Петокњижје» Достојевског, „Дневник писца“, писма Достојевског. За дату тему незаобилазне су књиге Розанова „О поимању“, „Легенда о Великом инквизитору“, „У тамним религиозним зрацима“, „Поред црквених зидова“, „Сахарна“, „Опало лишће“, „Осамљености“ „Апокалипса нашег времена“. Имајући у виду религиозно-филозофско усмерење наведене теме,

неопходно је осврнути се на богату традицију руских боготражитеља и западне филозофије.

Методологија одговара специфичности и интердисциплинарном усмерењу истраживања. Херменеутички приступ захтева освртање на достигнућа западне филозофије и руске религиозно-филозофске мисли приликом обрађивања одређених питања. Феноменолошки приступ Хартмана, који се заснива на превирању различитих слојева у тексту, неопходан је за целовито проучавање дате теме. Од великог значаја за истраживање су идеје Адорна које се базирају на слабљењу сила предрасуда, али и поновном проматрању непогрешивости црквених отаца, при чему се мора имати у виду динамичност и конфликтан однос општег и посебног.

Кључне речи: Ф.М. Достојевски; В.В. Розанов; дијалог; Зосима; Ферапонт; хришћанство; дијалектика.

Научна област: књижевност, руска књижевност, компаратистика.

Ужа научна област: руска књижевност XIX века; руска књижевност XX века, руска религиозна филозофија.

УДК:

Содержание

Введение

Общая характеристика работы.....	1
К проблематике «образа».....	13
1. Диалог Ф.М. Достоевского и В.В. Розанова.....	25
2. Метафизика христианства: образы Зосимы и Ферапонта.	
2.1. Внутри и около церковных стен.....	42
2.2. Диалектика образов Зосимы и Ферапонта.....	61
2.3. «В темных религиозных лучах».....	95
2.4. «Многосложный узор» поэмы о Великом инквизиторе.....	126
2.5. Творец и тварь: «...но приидите и вы».....	159
3. Кризис христианства в восприятии Розанова.....	185
Заключение.....	207
Список использованной литературы.....	214
Биография (на серб.).....	235

Общая характеристика работы

Предмет исследования: Диссертация посвящена анализу образов Зосимы и Ферапонта в контексте произведения «Братья Карамазовы» и творчества Достоевского в целом, учитывая нарочитое осмысление и генезис данного соотношения в мирообразе В. Розанова, что выразилось во многих его как ранних, так и поздних трудах. Основной материал – 1. произведения Достоевского («Братья Карамазовы», «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Дневник писателя»), подготовительные материалы к ним 2. Произведения В. Розанова («Около церковных стен», «В темных религиозных лучах», «Легенда о Великом инквизиторе», «О понимании», «Сахарна», «Мимолетное», «Уединенное», «Опавшие листья», «Апокалипсис нашего времени»)

Актуальность исследования обрамляется тенденцией, что за последние два десятилетия определяющими стали религиозные, христологические¹, исторические аспекты творчества, и это позволяет данный подход поставить в центр научных интересов. В книгах Василия Розанова одной из самых «осердеченных тем» является вопрос соотношения концепций внутри христианства, – с одной стороны, христианства, направленного к миру и в мире, и, с другой стороны, христианства, изолирующегося от мира и создающего изолированный мир, но тем не менее не отвергающего земные прерогативы. Оригинальная мифологическая наполненность и живая православная традиция в творчестве Достоевского нашла отклик в религиозной философии Розанова, которая стала специфическим синтезом христианской веры и философствующего разума. Фатеев весьма убедительно определил, что «очень важной особенностью мировосприятия Розанова является то, что он очень тонко чувствует ноуменальное, религиозное начало всех вещей, а свое переживание Бога передает как

¹ Или, если использовать термин Якоба Беме, «христософские» проблемы творчества Достоевского (Беме Я. Christosophia или путь ко Христу. Пер. с нем. Спб.: А-САД, 1994)

не покидающее его живое ощущение, почти экстатическое состояние непосредственного, личного общения»².

В работе формулируется, что описанные Достоевским образы Зосимы и Ферапонта получают своеобразную траекторию осмысления в творчестве В. Розанова. Образы, представленные в романе Достоевского, анализируются с учетом религиозных, культурологических и философских идей В.В. Розанова, что открывает возможность выявить особенную мировоззренческую «нагруженность» указанных персонажей и далее показать метаморфозу взаимодействия двух образов в широком контексте. Мы вправе говорить о своеобразной религиозно-философской «сращенности» двух мыслителей, в результате чего возникают уникальные формы идейного и художественного воплощения.

Диалогическая концепция в данном случае предполагает определенную преэминентность идей: «полифонический» роман Достоевского в концепции Розанова надстраивается «культурной философичностью»; тезис Бахтина, что «для Достоевского все в жизни диалог, то есть диалогическая противоположность»³, находит подтверждение в творчестве В. Розанова. Бахтин пишет, что «все внутреннее не довлеет себе, повернуто вовне, диалогизировано, каждое внутреннее переживание оказывается на границе, встречается с другим, и в этой напряженной встрече – вся его *сущность*»⁴ (курсив М.М.). «Встреча» Достоевского и Розанова говорит о взаимопроникновении идей, а также о том, что суверенная территория является весьма зыблемым понятием, и самораскрытие, взгляд внутрь возможен, если на тебя направлен взгляд другого. Сильная заряженность религиозной мысли, выступающая в творчестве Достоевского, становится лейтмотивом всего творчества В. Розанова.

В исследовании Н.А. Богомолова, посвященному «серебряному веку», автор определяет, что в 20-ом в. «любому бросится в глаза отсутствие среди „горных

² Фатеев В.А. Публицист с душой метафизика и мистика // Василий Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанов в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Книга 1, Спб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии 1995. С. 10.

³ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. Изд. Второе. М., 1963. С. 59.

⁴ Там же. С. 344.

вершин“»⁵ имя В. Розанова. «Но ведь потому оно и отсутствует, что Розанов не может быть назван в чистом виде ни беллетристом, ни философом, ни публицистом, ни критиком, – он литератор в том широком смысле, который приобретает слово в начале века».⁶ Данный тезис вызывает ряд возражений, потому что здесь не учитывается авторитет В. Розанова, которым он пользовался не только на религиозно-философских собраниях, но и у самих видных богословов того времени. Исследователь в данном случае учитывает «узко» литературный контекст эпохи. Дальше он продолжает: «Писать о нем только как о прозаике – было бы странно, хотя представить литературу XX века без «Уединенного» и прочих «Опавших листьев» совершенно невозможно»⁷. Отметим тот же момент – В.В. Розанов автор не только вышеприведенных значительных произведений, но и монументальных трудов по истории церкви и монашества, статей в области русской литературы, в которых даются весьма значимые заключения о месте русских писателей не только в контексте русской, но и всемирной литературы.

Уже давно существует утвердившийся подход к изучению творчества одного писателя в соотношении-диалоге с другим писателем. В достоевистике в данном направлении, на наш взгляд, выделяются работы Н. Абрамовича⁸, А. Гачевой⁹ и К. Степаняна¹⁰. Но в предлагаемом исследовании дается несколько иной вектор рассмотрения. Если предметами данных работ и монографий, в основном, творческие, духовные, религиозные, идейные связи двух писателей, то в этом исследовании выделяется определенное явление, обозначенное в романе «Братья Карамазовы», которое в восприятии Розанова преподносится как квинтэссенция христианского мира и воплощает диалектическое борение двух полюсов внутри одного целого. Учитывая остроту темы, намеченной романом Достоевского, и «узуреры», которые в отношении

⁵ Богомолов Н.А. Вокруг «Серебряного века». М.: НЛО. С. 43.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Абрамович Н.Я. Религия красоты и страдания. О. Уайльд и Достоевский. Спб.: Посев, 1909. С. 7-9

⁹ Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать как слово наше отзовется...»; Достоевский и Тютчев. М.: ИМЛИ РАН, 2004.; Гачева А.Г. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров. Встречи в русской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2008.

¹⁰ Степанян К.А. Достоевский и Сервантес. Диалог в большом времени. М.: Языки славянской культуры, 2013.

этой темы вышивает В. Розанов, позволивительно говорить об универсальной проблематике, требующей рассмотрения в узком и широком смыслах. С одной стороны, необходимо определить, что является данью эпохе «серебряного века», с характерным для него мифологизированием и многосторонним освещением. С другой стороны, творчество Розанова и своеобразная эволюция темы двух образов в его концепции позволяет говорить о данной проблематике как о номене христианского мира¹¹.

В творчестве Достоевского произошло определенное «усвоение некоторой внутренней логики, интуиции, последовательности развития святоотеческой мысли»¹². Указанное развитие мысли о борении двух идеалов внутри христианства пришлось по вкусу насыщенному бурлению религиозно-философской мысли Василия Розанова. Интерес Розанова к Достоевскому – это интерес всей эпохи рубежа веков, это духовное вопрошание и алкание, которое было несоизмеримо ни с чем-либо прежде: «Русское общество вступает в наследство, от которого так долго отказывалось»¹³, – скажет о Достоевском С. Булгаков. «Невольная память» о Достоевском, раздирающие противоречия, страшный драматизм и диалектическая составляющая проявились в творчестве Розанова с невиданной ранее широтой и убедительностью. Мифология Достоевского реализуется и в полной мере воплощается

¹¹ В качестве подтверждения того, что тема борения в христианском мире волновала многих, приведем одно интересное сопоставление отца Зосимы и отца Сергия из одноименного произведения Толстого. Автор, Николай Рклицкий, делая в некоторых местах ряд весьма обобщенных и односторонних выводов, когда речь идет о разных типах подвижничества тем не менее выделяет ряд интересных сопоставительных замечаний: «Старец Зосима был написан в подтверждение Евангельского учения и Православного его истолкования, как образ живого воплощения христианства в мире». Этому подвижнику противопоставляется о. Сергий, основной чертой которого является самолюбие и гордость, красной нитью проходящая от его детства и до последних дней. Даже, по мысли автора, в уходе в монастырь и в служении проявляется та же черта: «Его шаг с поступлением в монастырь был не нравственный перелом в его жизни, а проявлением той же гордости, которая заставляла его быть первым учеником и достигать различных блестящих успехов в жизни. Но теперь эта гордость возросла в нем до чрезвычайной степени сочетавшись с ненавистью и страстью. Он входил в монастырь с ожесточенным сердцем» (Русский народный вестник. Белград, 1941, 2 февраля, номер 21)

¹² Мейендорф К, прот. Введение в святоотеческое богословие. Минск, 2001. С. 8.

¹³ Булгаков С. Очерк о Ф.М. Достоевском: Чрез четверть века (1881-1906) // Достоевский Ф.М. Полн. Собр. соч.: В 14 т. Юбил. (шестое) изд. Спб, 1906. Т.1. С.5.

в мифологических размышлениях В. Розанова, на что настоятельно указывал В.Г. Сукач¹⁴.

В диссертации отмечается, что в контексте изучения постулатов религиозно-философского ренессанса особенное место принадлежит В. Розанову, показавшему жизнь и трансформацию феноменов, которые намечаются в творчестве Ф.М. Достоевского. Исследование учитывает большое количество работ русских религиозных философов, которые остались верными «проблеме» Достоевского и без которых рассмотрение диалога Ф.М. Достоевского и В.В. Розанова представляется неполным. Можно сказать, что творчество двух неординарных мыслителей оказало наисильнейшее влияние на уже упомянутых религиозных философов, о чем свидетельствует ряд работ Сергея Булгакова («Иван Карамазов как философский тип» «Русская трагедия»), Д.С. Мережковского (О «Преступлении и наказании» Достоевского, «Толстой и Достоевский», Пророк русской революции), Н.А. Бердяева («Мирозерцание Достоевского», «Откровение о человеке в творчестве Достоевского») Л.И. Шестова («Достоевский и Ницше», «Философия трагедии», «Афины и Иерусалим») и др. Что касается религиозно-философской проблематики творчества Достоевского и Розанова, актуальными представляются работы исследователей до- и послереволюционной волны (А.Л. Волынского¹⁵, С.А. Аскольдова¹⁶, Н.Я. Абрамовича¹⁷ и), а также работы, написанные в эмиграции (В.В. Зеньковского¹⁸, К.В. Мочульского¹⁹, Н.О. Лосского²⁰ и др.)

Тема разрабатывается в узком смысле, что подразумевает анализ двух образов в рамках самого романа, и в широком контексте различных религиозных тенденций, которые могут противостоять господствующему учению православной церкви или же

¹⁴ Сукач В.Г. Загадки личности Розанова. // Розанов В.В. о Себе и жизни своей / Сост., предисловие, комментарий В.Г. Сукача. М.: Моск. Рабочий, 1990. С. 7-30.

¹⁵ Волынский А.Л. Достоевский: философско-религиозные очерки. СПб.: Леонардо, 2011.

¹⁶ Аскольдов С. Религиозно-этическое значение Достоевского // Статьи и материалы. Ф.М. Достоевский 1881-1981. Под ред. А.С. Долинина. Эксетер: Wheaton and Company, 1981.

¹⁷ Абрамович Н.Я. Христос Достоевского. М.: Изд-во Маевского, 1914.

¹⁸ Зеньковский В., протоиерей. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001.

¹⁹ Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество. Париж: YMCA-PRESS, 1947.

²⁰ Лосский. Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1953.

быть с ним в согласии. Из интереса Достоевского и Розанова к данной проблематике явствует глубокая и невыразимая религиозная истина, которая представляется крайне важной для создания оригинального религиозно-философского мировоззрения.

Сделана попытка преодолеть «однобокое» толкование образа Ферапонта, который рассматривался как «одержимый бесами <...> дегенеративный последователь иосифлянства в XIX веке»²¹. Также данное исследование оспаривает тезис, что «в литературоведении прочно укрепилась точка зрения о том, что негативное изображение отца Ферапонта в „Братьях Карамазовых“ отражает отрицательное отношение Достоевского к православному аскетизму как таковому», видя в нем «что-то несмирное, злое, требовательное»²². Крайне спорным представляется идея Л. Зандера, который, сопоставляя двух подвижников, определял, что «в старце Зосиме Достоевский рисовал свой идеал; в отце Ферапонте он судил религиозное изуверство»²³. Тот же автор уясняет, что Достоевский «помимо всего, был великим мастером карикатуры»²⁴, которую он связывает с изображением Ферапонта.

Религиозные учения и церковную традицию оба писателя стремятся понять в призме земного мира, в ключе человеческой истории и материальной культуры, – всех этих составляющих, которые обладают непреходящей ценностью и, соответственно, достойны восприниматься не только как тварные, но и как божественные явления.

Важным вопросом, расширяющим тему образов Зосимы и Ферапонта и освещающим ее с другой стороны, является кризис христианства в революционное время, причину которого В.В. Розанов видит в «неудавшемся» учении, в крушении моральных принципов и в неспособности тогдашнего христианства ответить на запросы времени. Вопрос кризиса христианства намечен в романах Достоевского

²¹ Григорьев Дмитрий, прот. Достоевский и церковь. У истоков религиозных убеждений писателя. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского института, 2002. С. 73.

²² Баршт К. «Ariman», «Ariuss». Заметки о двух загадочных записях Достоевского // Достоевский и современность: Материалы VII Международных старорусских чтений. Новгород, 1994. С. 24.

²³ Зандер Л.А. монашество в творениях Достоевского (Идеал и действительность) // Записки Русской Академической Группы в США. Т.14. Нью-Йорк: Ассоциация русско-американских исследований в США, 1981. С. 177.

²⁴ Там же.

диалектически и антиномически. Цельность и непосредственность разрабатывается именно на переломе, показывающем многообразие и непреходящее значение как мира, так и живущего в нем человека.

Нам представляется весьма спорным тезис А.А. Грякалова, что Розанов в своем творчестве и тем более в последних произведениях «актуализировал понятие временности, предугадывая разговоры о конце истории, смерти автора, ситуации постмодерна»²⁵. Исследователь далее утверждает, что «Розанов наследует идущий от Достоевского „русский разговор“, сообщая ему актуальную форму, которая оказалась способна выдержать все испытания в эпоху постмодерна»²⁶. Представляется крайне неординарным творчество Розанова сводить к поэтике постмодернизма, полностью отсекая религиозно-философскую насыщенность его произведений, которая проявляется уже в первом значимом трактате о «Понимании», и рассматривать «русский разговор» исключительно в рамках постмодерна. Таким образом, указывая на этот диалог, в концепции данного исследования надо учитывать широкий идейных контекст, вмещающий как христианское учение, так и неоплатонизм, и мистические учения средневекового Востока, и мистиков Нового времени, и, несомненно, концепции русских религиозных философов²⁷.

Постановка вопроса, определяющая методы изучения, привлекает сравнительно-исторический, структурно-семантический, герменевтический подходы. Теоретическо-методологической базой исследования являются труды Ю.М.

²⁵ Грякалов А.А. Василий Розанов. Спб.: Наука, 2018. С. 199.

²⁶ Там же. С. 210.

²⁷ М. Йованович, на наш взгляд, весьма односторонне настаивает на том, что после Достоевского, который «был крупнейшим мастером глубинного интертекстуального диалога, Розанов, видимо, продолжает эту линию, начиная с Уединенного, однако вопрос о „цитатности“ его художественных сочинений совсем не изучен». Такая установка сводит всю масштабность диалога на интертекстуальные переключки, которые при их обнаружении чаще всего остаются без должного объяснения. (Йованович М. Избранные труды по поэтике русской литературы. Белград: Филологический факультет. С. 84.)

Лотмана²⁸, А.Ф. Лосева²⁹, Д.С. Лихачева³⁰, С.С. Аверинцева³¹, В.Н. Топорова³², Бычкова³³ и др.

Для выявления специфики текста Достоевского в контексте предложенной темы учитываются работы Г. Померанца³⁴, Н. Абрамовича³⁵, В.Н. Захарова³⁶, Т.А. Касаткиной³⁷, С.С. Хоружего³⁸, К.А. Степаняна³⁹, В.А. Котельникова⁴⁰, Л.И. Сараскиной⁴¹, П.Е. Фокина⁴², К.А. Баршта⁴³, В. Ветловской⁴⁴, А.Г. Гачевой⁴⁵, Б.Н.

²⁸ Лотман Ю.М., Минц З.Г., Мелетинский К.М. Литература и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т./ Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. Энциклопедия, 1992. Т. 2. С. 58-65.

²⁹ Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: «Искусство», 1976.

³⁰ Лихачев Д.С. Система литературных жанров // Славянские литературы. Доклады советской делегации. София: Изд-во АН СССР, 1936. С. 47-69.

³¹ Аверинцев С.С. Связь времен. Собрание сочинений / Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. К.: ДУХ ІЛІТЕРА, 2005.

³² Топоров В.Н. Петербургский текст. М.: Наука, 2009.

³³ Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI-XVII века. М.: Мысль, 1995.

³⁴ Померанц Г. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М.: Советский писатель, 1990.

³⁵ Абрамович Н.Я. Указ. соч.

³⁶ Захаров В.Н. Канонический текст Достоевского // Новые аспекты в изучении Достоевского: Сб. науч. Трудов / Под ред. В.Н. Захарова. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1994. С. 355-359.

³⁷ Касаткина Т.А. О творческой природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004; Священное в повседневном: Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015.

³⁸ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во Гуманитарной литературы, 1998.

³⁹ Степанян К.А. Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. СПб.: Крига, 2010.

⁴⁰ Котельников В.А. Монастырь и мир / Пути и миражи русской культуры. СПб., 1994.

⁴¹ Сараскина Л.И. Испытание будущим. Ф.М. Достоевский как участник современной культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2010.

⁴² Фокин П.Е. Достоевский. Перепрочтение. СПб.: Амфора, 2013.

⁴³ Баршт К.А. Мысли Паскаля в художественном мире Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Т.21. СПб., 2016. С. 129-168.

⁴⁴ Ветловская В.Е. Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб.: Пушкинский дом, 2007.

⁴⁵ Указ. соч.

Тихомирова⁴⁶, В. Кантора⁴⁷, И.И. Евлампиева⁴⁸, Исупова К.Г.⁴⁹, Б.Н. Тарасова⁵⁰, Р. Уэльса⁵¹ и др.

Религиозно-философский контекст поставленной темы базируется на достижениях всемирной (А. Августин⁵², Иринеи Лионский⁵³, И. Кант⁵⁴, Ф. Кемпийский⁵⁵, Н. Кузанский⁵⁶, Ф.Д. Шлейермахер⁵⁷, Б. Гарнак⁵⁸, Б. Паскаль⁵⁹, М. Бубер⁶⁰) и русской религиозной-философской мысли.

В феноменологических и герменевтических подходах к творчеству В.В. Розанова выделяются работы Б. Грифцова⁶¹, А.Н. Николукина⁶², Э. Голлербаха⁶³,

⁴⁶ Тихомиров Б.Н. Бог, Христос, Человек в наследии Достоевского // «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» СПб.: Серебряный век, 2012. С. 7-125; 369-377; Тихомиров Б. Н. «Лазарь! Гряди вон». Роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении: Книга-комментарий. СПб.: Серебряный век, 2005. С. 14

⁴⁷ Кантор В. «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского: Очерки / В.К. Кантор. М.: РОССПЭН, 2010.

⁴⁸ Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского. (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2012.

⁴⁹ Исупов К.Г. Русская философская культура. СПб.: Университетская книга, 2010.

⁵⁰ Тарасов Б.Н. «Тайна человека и тайна истории. Непрочитанный Чаадаев. Неопознанный Тютчев. Неуслышанный Достоевский. СПб.: Алетейя, 2012. С. 333

⁵¹ Уильямс Р. Достоевский. Язык, вера, повествование // пер. с англ. Н.М. Пальцева. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013.

⁵² Блаженный Августин. Творения в 4 т. Киев: Алетейя, 1998.

⁵³ Sancti Irenaei, Episcopi Lugdunensis. Libros quinque adversus haereses. Tom. II. MDCCCLVII. Book 4, Chapter 34, Section 7. Cambridge: Typis Academicis, 1857.

⁵⁴ Кант И. Собрание сочинений в 8-ми томах. Т.3. Критика чистого разума. // Под. ред. проф. А.В. Гулыги – М.: Чоро, 1994

⁵⁵ Кемпийский Ф. О подражаниях Иисусу. Пер. с лат. К.П. Победоносцева. Рим, 1949.

⁵⁶ Кузанский Н. Сочинений в 2-х томах. Т.1.: Перевод / Общ. ред. и вступит. статья З.А. Тажуризина. Об ученом незнании. М.: Мысль, 1976.

⁵⁷ Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. СПб., 1994.

⁵⁸ Гарнак А. Сущность христианства. СПб., 1907.

⁵⁹ Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр., вступ. статья Ю.А. Гинзбург. М., 1995.

⁶⁰ Бубер М. Два образа веры: Пер. с нем. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лезова. М.: Республика, 1995.

⁶¹ Грифцов Б. Три мыслителя. В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов. М.: Изд-во В.М. Саблина, 1911.

⁶² Николукин А.Н. Розанов. ЖЗЛ, 2001.

⁶³ Голлербах Э. В.В. Розанов: Жизнь и творчество. СПб., 1992.

Фатеева⁶⁴, В. Бибикина⁶⁵, Я.В. Сарычева⁶⁶, А.А. Грякалова⁶⁷, А.П. Козырева⁶⁸, К.Г. Исупова⁶⁹, И.И. Евлампиева⁷⁰ и др.

Глава «Кризис христианства» помимо размышлений Ф.М. Достоевского и В.В. Розанова опирается на тексты С. Булгакова⁷¹, Н.А. Бердяева⁷², С.А. Аскольдова⁷³, С.Б. Струве⁷⁴, П.И. Новгородцева, С.Л. Франка⁷⁵, В.Н. Муравьева⁷⁶, З. Гиппиус⁷⁷, К. Леонтьева⁷⁸, А. Камю⁷⁹, И.Г. Фихте⁸⁰ и др.

Положения, выносимые на защиту:

- Розанов показывает религиозно-культурологическую значимость феномена «стояния около церковных стен», который обнаруживается и в «Братьях Карамазовых». Новый тип подвижничества, подразумевающий пограничное

⁶⁴ Фатеев В.А. Публицист с душой метафизика и мистика // Василий Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанов в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Книга 1, Спб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии 1995. С. 10.; Жизнеописание В.В. Розанова. Спб.: Пушкинский Дом, 2013.

⁶⁵ Бибикин В.В. Каменный Розанов // Бибикин. В.В. Другое начало. Спб., 1998. С. 258-259; В.В. Бибикин. Время читать Розанова. О понимании. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006.

⁶⁶ Сарычев Я.В. В.В. Розанов: Логика творческого становления. Воронеж: Изд-во Воронежского государственного университета, 2006.

⁶⁷ Грякалов А.А. Василий Розанов. Спб.: Наука, 2017.

⁶⁸ Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Издатель Савин С.А., 2007.

⁶⁹ Исупов К.Г. Русская философская культура. Спб.: Университетская книга, 2010.

⁷⁰ Евлампиев В. Розанов и Ф. Ницше: поиски истинного христианства. Вестник русской христианской гуманитарной академии, 12(3). С. 136-148.

⁷¹ Булгаков С. Апокалиптика и социализм. // сост. Автор вступ. ст. О.К. Иванцова; авторы коммент. В.В. Сапов, Д.С. Новоселов. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2010.

⁷² Бердяев Н.А. Духи русской революции. Из глубины. Сборник статей о русской революции. М., 1990.

⁷³ Аскольдов С.А. Религиозный смысл русской революции / Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины (Социальная мысль России) // Составление и комментарии В.В. Сапова. М.: Астрель, 2009.

⁷⁴ Струве С.Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи. / Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины (Социальная мысль России) // Составление и комментарии В.В. Сапова. М.: Астрель, 2009.

⁷⁵ Франк С.Л. De profundis. Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины (Социальная мысль России) // Составление и комментарии В.В. Сапова. М.: Астрель, 2009.

⁷⁶ Муравьев В.Н. Рев племени / Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины (Социальная мысль России) // Составление и комментарии В.В. Сапова. М.: Астрель, 2009.

⁷⁷ Гиппиус З.Н. Задумчивый странник. В.В. Розанов: Pro Et Contra. Личность и творчество Розанова в оценке русских мыслителей. Книга I. Спб.: Русский христианский гуманитарный институт.

⁷⁸ Леонтьев К. Восток. Россия. Славянство. М.: Республика, 1996.

⁷⁹ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990.

⁸⁰ Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи. Спб. 1906.

«стояние» между церковью и миром, требует установления связи, в которой от церкви ожидается «открытость» миру, от подвижника – включенность в процесс оздоровления мира, а от мирян – встать на порог кельи.

- Образы Зосимы и Ферапонта, представленные в романе Братья Карамазовы, в концепции В.В. Розанова являются мифологемами христианского мира, показывают присущее миру брение и диалектическое отношение, которое происходит внутри одного единства. В этом единстве наблюдается взаимодополнение и взаимоотталкивание, которое также выражено в разных подходах священнослужителя: в первом выдвигается концепция мира, как высшего творения, и в нем возвышается человек, созданный по образу и подобию творца; во втором подчеркивается грешность мира и человека, из чего вытекает потребность преодоления мира для личного спасения.
- Сопоставление данных образов позволяет говорить, по выражению В.В. Розанова, о «логарифмах христианства», открывающих неведомые и мистические стороны религии. Исходя из данного тезиса, можно утверждать что оба автора занимаются не «археологией христианства», а его сущностью, которая ни при каких условиях не призывает к разрушению, а к восполнению целостности. Анализ образов указывает на аномалии внутри христианского мира, скрытые борения, еретические учения, которые подчас являются важнейшим двигателем в борьбе против косности догматов. Оба автора особенно настаивают на апофатичности и неисследимости каждой человеческой души.
- Тезисы Великого инквизитора рассматриваются в контексте идеи В.В. Розанова об антиномизме христианского мира, который в данной работе объясняется скрещиванием концепций Зосимы и Ферапонта. Соотношение Зосимы и Ферапонта напоминает «вариации», которые группируются около поэмы Ивана. В поэме дается соотношение учений двух подвижников, генезис и развитие которых чувствуется в постулатах Великого инквизитора. Поэма служит подтверждением того, что в мировосприятии Достоевского полнота

Логоса определяется Его плюралистичностью, взаимодействием разных и подчас взаимоисключающихся линий.

- Из данной темы проистекает вопрос отношения к «слабосильному», по определению Великого инквизитора, человечеству, и на примере образа Мармеладова доказывается, что Достоевский и Розанов стояли на страже «униженных и оскорбленных», отмечая значимость «маленького человека», в их восприятии стоящего выше всех верховодов истории. Здесь весьма значимо указать на связь Творца и твари, в которой нет места принуждению и рабски-подчиненному отношению. Отсутствие принуждения дает право отступничества не только как формальную возможность, но и как выбор со всеми дальнейшими последствиями.
- Кризис христианства рассматривается в дискурсе тем Ф.М. Достоевского, которые в большой степени от него унаследовал В.В. Розанов, придавший им новое осмысление: важнейший стержень истории выражен в существовании истинного и ложного. Тема образов Зосимы и Ферапонта в широком рассмотрении поддается как вечное противоборство двух течений, что в большой мере проявилось в революционное время, в котором сложно было отделить арґіогі ложное от истинного. Розанов исследует данную тему на основании событий с конца 19-ого и начала 20-ого века, и происходящее он объясняет расколом внутри христианского мира и подменой ценностей квази-христианскими и безбожными параметрами.

Апробация работы состоялась на конференциях «Революция и искусство 1917-2017» (Белград, 2017) «Новозаветные образы и сюжеты в культуре русского модернизма» (М., 2017), «Антропология Достоевского. Человек как проблема и объект изображение в мире Достоевского» (София, 2018), «Богословие Достоевского» (М., 2019). Основные положения диссертации изложены в работах «“Логарифмы христианства“ в понимании В.В. Розанова» (М., 2018) «Христос, истина и человек в поэме о Великом инквизиторе» (М., 2018) «Столкновение двух христианств в образах Зосимы и Ферапонта» (М., 2019).

К проблематике «образа»

Под «образом» мы понимаем не только результат объективации и опредмечивания идей в художественном произведении, но и понятие, находящееся на стыке символа и мифологемы, – в котором «мир вещей подключается к сфере духовного и человеческого как особый язык и симболярий»⁸¹. На примерах Зосимы и Ферапонта будет показано, как образ, тяготеющий к универсалиям, выходит за рамки своего буквального смысла⁸² и может предполагать использование иного содержания, пропитанного разными наслоениями и нюансами.

Платон в диалоге «Кратил» «образ»⁸³ связывает с архетипом: столяр, создающий новый челнок, должен руководствоваться старым челноком, который он ранее делал. Уместно говорить о уподоблении «образа» первоначальному образцу, некоему прообразу, совмещающему как духовную, так и материальную природы. Философский словарь разрабатывает концепцию смыкания образа, знака, символа, модели и чертежа, в соответствии с чем возникает следующее определение: «В современной философии образ понимается не только как продукт сознания, но и как то, что формируется в социальности в виде знака или даже, выходя за «границы поля» сознания в форме симулякра, становится силой, порождающей изменения и различия»⁸⁴.

Нельзя не учитывать, что в философии XX века рассматривать образ стало невозможно вне художественного текста. Другими словами, образ перечит догматической определенности, он должен быть мостом, соединяющим миры. Сергей Булгаков отмечает, что мы приходим к пониманию природы религиозного ведения

⁸¹ Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Образ. Символ. М.: Прогресс, 1995. С. 624.

⁸² В рамки поставленной темы не входит определение преимущества в соотношениях между концептами «символ» и «образ», чему в теоретических работах посвящено немало места. А. Белый писал, что «Сам символ, конечно не символ, понятие о Символе, как образ его, суть символы этого символа; по отношению к ним он есть воплощение» (Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 76)

⁸³ Платон. Кратил // Платон. Сочинения в 3-х т. М., 1968. Т.1.С. 623.

⁸⁴ Азаренко С.А. Образ // Современный философский словарь. М.: Академический проект, 2004. С. 466-468.

посредством художественного произведения, образность которого необходима в процессе постижения высшей действительности: «Мы уже достаточно говорили о том, что божественный мир не может быть предметом дискурсивного знания и постигается только верой. Догматы если и возможны, то не в смысле логических и диалектических выводов, но лишь как религиозное ведение. *Чтобы подойти к пониманию природы этого ведения, следует вспомнить о рождении художественных образов в искусстве.* Художник есть вещун некоей нездешней действительности, которая открывается ему в художественных образах. Носитель религиозного откровения (он может быть и единоличным и коллективным) постигает высшую действительность через посредство религиозных образов, которые сродни с художественными своей непосредственностью, но отличаются от них своим религиозным характером»⁸⁵. (курсив Л.М.)

В.В. Розанов, в свою очередь, говорит о своеобразном «просвечивании» образа, его вневременном и метаисторическом содержании, которое свидетельствует о высшем пребывании «под самыми душевными формами». Он исследует раскол внутри христианского мира, *разделение одного образа на две части* (линию Зосимы и линию Ферапонта), что свидетельствует о трещине, мир волнующей и колеблющей. В мировоззренческом и художественном мире Достоевского он видел рудник разных мыслей, образов, чаяний, предвосхищений, к которым человек будет постоянно возвращаться: «Образы, которые мы знали раньше только снаружи, просвечивают перед нами, и мы видим сердце, которое в них бьется. Несколько минут прошло, луч снова исчез, мы опять возвращаемся к обычному течению своих идей, но что-то уже переменялось в них, что-то стало в них невозможно более и что-то стало навсегда неизбежно: неизбежна – тревога за человеческое существо, как бы далеко оно ни отстояло от нас, невозможно – презрение к человеку, где бы мы его ни встретили»⁸⁶.

⁸⁵Булгаков С. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика. С. 57.

⁸⁶ Розанов В.В. Полное собрание сочинений. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Лит. Очерки. О писательстве и писателях / Под общ. Ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1996. С. 22. (Сочинения Розанова впредь будут цитироваться в скобках с обозначением тома и страниц. Отдельные издания цитируются по общим правилам. Сочинения Достоевского цитируются в скобках с обозначением тома и страниц по Полному собранию сочинений в 30-ти томах).

Бахтин же касательно творчества Ф.М. Достоевского писал, что Достоевский, являясь «художником идей», мыслит образами мыслителей⁸⁷. Намечается, что Достоевский «вскрывает в пределах своих сил тот мистический узел, который есть средоточие иррациональной природы человека»⁸⁸.

Вячеслав Иванов пафосно говорил о «неотвязчивости» и «внушительности» образов Достоевского: «Тридцать лет тому назад умер Достоевский, а образы его искусства, эти живые призраки, которыми он населил нашу среду, ни на падь не отстают он нас, не хотят удаляться в светлые обители Муз и стать предметом нашего отчужденного и безвольного созерцания. Беспокойными скитальцами они стучатся в наши дома и темные и белые ночи, узнаются на улицах в сомнительных пятна петербургского тумана и располагаются беседовать с нами в часы бессонницы в нашем собственном подполье»⁸⁹.

Данное исследование учитывает большую традицию, которым изобилует концепт «образ». Во-первых, мы исходим из тезиса А.Ф. Лосева, что существует определенная близость между символом и метафорой, которая тем не менее не предполагает их абсолютной тождественности. Если символ сохраняет образность, расширяя ее потенциал, то метафора иногда нивелирует отличительные свойства образности: «И в символе и в метафоре идея вещи и образ вещи пронизывают друг друга, и в этом их безусловное сходство. Но в метафоре нет того загадочного предмета, на который ее идейная образность только указывала бы как на нечто ей постороннее. Этот предмет как бы растворен в самой этой образности и не является чем-то таким, для чего метафора была бы символом»⁹⁰. Художественная образность в творчестве Достоевского часто берет вверх и получает самодовлеющее значение, вследствие чего мы получаем не «тип», а насыщенные и жизненные образы-символы.

⁸⁷ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 73-74.

⁸⁸ Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н. Философия творчества, культура и искусства: В 2 т. Т.2. М.: Искусство; ИЧП «Лига», 1994, С. 38-40.

⁸⁹ Иванов Вяч. Достоевский и роман трагедия (1911) // Иванов Вячеслав. Родное и вселенское. М., 1994. С. 282-283.

⁹⁰ Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: «Искусство», 1976. С. 153.

С.С. Аверинцев, делая обзор всей ранневизантийской культуры, разводит понятия «образ» и «первообраз», изначально сходные и подобные, в разные стороны: «Что такое образ? Как поясняли компетентные византийские специалисты по теории образа, „образ есть уподобление, знаменующее собой первообраз, но при этом различующее с первообразом: ибо не во всем образ подобится первообразу“. Бытие образа и его знание принципиально разведены, между ними существует зазор. Только один вполне уникальный «образ» Божественного «первообраза» мыслится абсолютно „истинным“, то есть по своей природе и сущности тождественным собственному значению и постольку не включающим в себя ни малейшей тени «иносказания»: это «живой и по естеству своему истинный образ незримого Бога – Сын Божий»⁹¹. Он, дальше, обозначает что «всякий символ есть образ (и всякий образ есть, хотя бы в некоторой мере, символ), но если категория образа предполагает предметное тождество самому себе, то категория символа делает акцент на другой стороне той же сути – на выхождении образа за собственные пределы, на присутствии некоего смысла, интимно слитого с образом, но ему не тождественного»⁹².

Можно говорить о религиозных образах, в которых выражается и реализуется религиозное содержание. В дискурсе данной проблематики и творчества Достоевского весьма существенными представляются доводы Т.А. Касаткиной. Она настаивает на присутствии автора в текстах образами, рассматривает образ, как результат явления слова от Слова, а также подчеркивает двусоставную природу образа, в котором проявляется динамическая природа: «Можно сказать, что переход от Ветхого завета к Новому есть переход от заповеди к образу – и в этом смысле чрезвычайно характерно – и очень точно с точки зрения христианской экзегезы – высказывание Достоевского о том, что только в образе Христа мы можем найти основание, меру и суд своим поступкам <...> Двусоставную структуру имеет вся образная система Достоевского, <...> именно, благодаря этой структуре существует и осуществляется в текстах Достоевского авторская позиция, что именно то, как функционирует в тексте образ,

⁹¹ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской культуры. М.: «Coda», 1997. С. 122-123.

⁹² Аверинцев С.С. София – Логос: Словарь. 2-ое изд., испр. Киев: Дух і Літера, 2001. С. 156-157.

позволяет произведениям Достоевского приобрести оптимистическую направленность <...> Суть же воплощения в том, что Слово становится Образом, и слова – не самодостаточны, а лишь посредники и проводники читателя к Образу (парадоксальным, на поверхностный взгляд, образом, в творчестве самого писателя это будет обозначать гораздо более пристальное внимание к каждому слову во всей его полноте – к заключенному в нем образу, а не сведению слова к узкому контексту, к контекстуально востребованному от него смыслу»⁹³. И в другом месте: «Двусоставный образ выполняет две функции: он являет нас сущностный смысл текущих событий, позволяет увидеть вечное во временном, но, одновременно, он снимает паутину с первообразов, явленных нам в евангельской истории, он вынуждает нас столкнуться лицом к лицу с реальностью того, что утратило для нас резкость и непосредственность восприятия от многочисленных повторений»⁹⁴.

Роуэн Уильямс указывал на «полифонию» образов, наполненность образами и «образность» творчества Достоевского: «Ибо всякий великий текст столь насыщен образами, идеями и смыслами, что на каждом витке истории продолжает требовать от людей и новых вопросов, и новых ответов. И речь здесь вовсе не о постмодернистском «вчитывании» в великий текст каких-то новых, извне навязываемых смыслов, но о самой открытой природе человеческого мышления и творчества»⁹⁵.

П. Фокин пишет о «неуправляемости» сочинений и неподвластности образов Достоевского: «сочинения Достоевского – это непрерывный процесс творения, управляемый, но неподвластный творцу»⁹⁶. (курсив автора) Тот же исследователь обращает внимание на то, что Достоевский также «создает своего рода *антиобразы*. Потусторонние силы заявляют свое присутствие в мире Достоевского, нарушая

⁹³ Касаткина Т.А. Священное в повседневном: двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015, 2015. С. 6, 8-9.

⁹⁴ Там же. С. 21.

⁹⁵ Роуэн Уильямс. Язык, вера, повествование // пер. с англ. Н.М. Пальцева. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. С. 5.

⁹⁶ Фокин П.Е. Достоевский. Перепрочтение. Спб.: Амфора, 2013 С. 14.

установленную логику поведения героев, внося странность в их поступки и мысли»⁹⁷.
(курсив автора)

В.Н. Захаров приходит к заключению, что в творчестве Достоевского показаны «полнокровные характеры, „живые“ образы, а не схемы!»⁹⁸ По мнению исследователя, Достоевский в некоторых местах «рисует молитвенные Образы»⁹⁹ и отдельное внимание уделяет имени, которое «представляет героя, создает его образ»¹⁰⁰.

Б.Н. Тихомиров, с другой стороны, приходит к заключению, что современная достоевистика делает постановки и решения «с новых методологических позиций фундаментальной филологической проблемы соотношения в творчестве Достоевского религиозно-философской проблематики и художественных форм ее воплощения»¹⁰¹. В свете поставленной проблематики в последнее время активно разрабатывается «сопоставительный анализ принципов воплощения религиозной проблематики в текстах художественного и внехудожественного дискурса (публицистического, эпистолярного и т.д.)¹⁰²»

Указанный подход позволяет тему двух образов из романа Братья Карамазовы значительно расширить и рассмотреть метаморфозу данной «образности» в поэме о Великом инквизиторе. Динамический момент «образа» и его «переливание» делает возможным в орбиту темы образов Зосимы и Ферапонта включить и все относящееся к широкому контексту проблемы их «образности», а именно: поднимается вопрос соотношения авторитетов (религиозных, церковных, интеллектуальных), актуализируется вопрос связи Творца и твари на разных уровнях, а также озвучивается ряд других вопросов, которые, по выражению Розанова, предстают «в темных религиозных лучах». Самый широкий сферический круг поставленной темы показывает преломление двух струй внутри христианского мира в контексте

⁹⁷ Там же. С. 71

⁹⁸ Захаров В.Н. Имя автора – Достоевский. Очерк творчества. М.: Изд-во «Индрик» С. 113.

⁹⁹ Там же. С. 173.

¹⁰⁰ Там же. С. 180.

¹⁰¹ Б.Н. Тихомиров. Автореферат докт. дисс. <https://www.disscat.com/content/religioznye-aspekty-tyorchestva-fm-dostoevskogo-problemy-interpretatsii-kommentirovaniya-tek>

¹⁰² Там же.

революционного времени 20-ого века, в котором диалектическая борьба двух начал привела, как считает В. Розанов, к религиозной катастрофе.

Для проблематики «образа» весьма важны и следующие положения В. Розанова, для которого Достоевский предстает герменевтом Священного писания, творящим творческую реальность образами и только ими: «Достоевский страшно расширил и страшно уяснил нам Евангелие. С давних пор его называют „великим христианским писателем“, но это имеет особенный и острый смысл: он первый художественно, в образах, в живописи, и в столь реальной живописи, показал нам ненаказуемость порока, безвинность преступления, показал и доказал великое евангельское „прости“ (Легенда) <...> Возвести к глубочайшему смыслу цельной всемирной истории свой преходящий момент – вот что составляло его (Достоевского – Л.М.) задачу и что сказать о нем – значит действительно определить его значение» (Р 7: 281).

Общим местом стало отрицательное отношение Достоевского к католицизму, в подтверждении чего часто приводится „выпад“ князя Мышкина, поэма о Великом инквизиторе и то, что, казалось, вытекает из нее, а также вспоминаются доводы самого Достоевского в „Дневнике писателя“. Касательно антикатолических настроений Достоевского Лосский писал, что «Достоевский несправедлив в отношении к католицизму. Он упускает из виду, что у всех христианских церквей в земном историческом осуществлении их есть много недостатков, но мистически единая Церковь остается непоколебленною ими. Великий православный иерарх Филарет Московский говорил, что перегородки между христианскими вероисповеданиями не доходят до неба. Это значит, что даже и догматические отличия Католической Церкви от Православной не ведут к абсолютному разделению»¹⁰³. В «Легенде о великом инквизиторе» Розанов настаивал на надконфессиональном чтении поэмы, протестуя против однобокой критики католического учения и папизма¹⁰⁴. В.В. Розанов

¹⁰³ Лосский. Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1953. С. 352-353

¹⁰⁴ Исследователь К.Г. Исупов указывает, что в поэме Ивана дается «критика обезбоженной социальной действительности, создаваемой на путях позитивистского всезнайства и научного высокомерия»

подчеркивает универсальное содержание творения Ивана: <...> невозможно удержаться от того, чтобы не обобщить до крайней степени, до объема всего человечества и всей истории, странное признание Инквизитора, высказываемое наедине Христу» (Р 7: 70).

Тема образов Зосимы и Ферапонта в подаче Розанова универсализируется, и из специфики данного понимания возникает обобщающая картина христианского мира: «Дело в том, что у меня уже давно в душе стоят, в нерешенном споре, две фигуры из Достоевского – отца Зосимы и отца Ферапонта <...> противопоставлением Зосимы и Ферапонта, может быть безотчетно – он выразил вековечную и уже о самой действительности тысячелетнем борении двух идеалов» (Р 5: 13). Еще до Розанова Достоевский писал, что его образы вызывают чувство «мучительности», «отравы», но и «задушевности», и мука Достоевского была выражена в страхе, что созданные в его сознании образы останутся невоплощенными: «Боже мой! Сколько образов, выжитых, созданных мною, вновь погибнет, угаснет в моей голове, или отравой в крови разольется!». (281: 163) Достоевский постоянно стремился воплотить «полный образ», получаемый не в процессе длительного выискивания, а постигнутый интуитивно, исчерпывающий, показывающий «несводимость» концов и охватывающий двойственную и часто противоречивую картину мира: «Но ведь только мелькает, а нужно полное воплощение, которое происходит нечаянно и вдруг, но рассчитывать нельзя, когда именно оно произойдет; и за тем уже, получив в сердце полный образ, можно приступить к художественному выполнению». (282: 239).

Высоко оценивает Достоевского Г. Флоровский: «В его диалектике живых образов (скорее, чем только идей) реальность с о б о р н о с т и становится в

(Исупов К.Г. Русская философская культура. Спб.: Университетская книга, 2010. С. 430.) Думается, что автор в попытке преодолеть однозначность поэмы сводит поэму к другому однозначному тезису – что в поэме изображено «Государство-Левиафан», в котором произошло забвение гуманистических ценностей во их же имя с ясно выраженными человекобожескими тенденциями. В данной работе, прежде всего, мы исходим из установки, что сама поэма выражает противоречивость христианского мира, внутреннее борение разрозненных частей, стремящихся воссоединиться, но в то же время отталкивающихся друг от друга, – а это превосходит антипозитивистскую установку. Тема соотношения Зосимы и Ферапонта является самым наглядным примером противостояния, соотношения, отталкивания, но и необходимого синтеза внутри одного мира.

особенности очевидной. И, конечно, с исключительной силой показана вся глубина религиозной темы и проблематики во всей жизни человека»¹⁰⁵.

Образы Достоевского в сознании Розанова предстают «аксиомами-загадками», объяснениями прошлого и предвосхищением будущего. Розанов видит в душе Достоевского что-то напоминающее свидригайловскую «расшатанность» духа, в образном мире которого сквозят более совершенные знания о том, чем люди обладают, а также предвосхищается то, что совершается в человеческих душах. «Отсюда же объясняется и этим же, – пишет В.В. Розанов в труде «О понимании»¹⁰⁶, – истолковывается в истинном смысле тот факт, что многие образы в произведениях таких художников являются какими-то странными аномалиями, чем-то не схожими с другими людьми. Это или редкие, скрывающиеся в жизни, не обнаруживающие себя характеры, однако действительные, или порою это человек, каким он станет некогда, реальный, но только не теперь, а в будущем. Это состояния человеческой природы, еще никем не испытанные и потому никому не известные, но уже пережитые художником-психологом в своей распавшейся душе и потому ему одному известные. Это возможное и необходимое в человеке, это только в нем одном стало действительным»¹⁰⁷.

Развивая данную мысль дальше, очень важно отметить «понимающую эстетику» Серебряного века: истинное изображение, в понимании Розанова, может дать только художественная история. Важным свойством человеческой природы В.В. Розанов считает „додумывание“, „дорисование“, способность на основании данного увидеть скрытую целостность. „Пережитость“, „задушевность“ образов – один из важнейших критериев их понимания: «Существенны идеи, которые прошли некогда через сознание человека, стремления, которые овладевал им в различное время,

¹⁰⁵ Флоровский Г. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 382.

¹⁰⁶ В. Биbihин утверждал, что данная книга представляет алфавит всех последующих текстов Розанова, и не сверяясь с этим алфавитом в них ничего нельзя понять (Биbihин В.В. Каменный Розанов // Биbihин. В.В. Другое начало. Спб., 1998. С. 258-259.)

¹⁰⁷ Розанов В.В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006. С. 423.

чувства, которые пережил он»¹⁰⁸. В.В. Розанов указывал на истинное дарование великих художников, в ряд которых он, несомненно, наравне с Данте и Шекспиром, включал и Достоевского, особенно акцентируя их умение «представить перед нами цельный образ человека, и мы по этим немногим чертам умеем понимать представляемый цельный образ человека, и мы по этим немногим чертам умеем понимать представляемый образ, и, кроме того, что говорит о нем художник, знаем еще и многое другое, о чем не говорит он, и не ошибаемся»¹⁰⁹.

В 1861 году Достоевский дал определение художественности, под которым он подразумевал «правильность» одного значения, изначально заложенного автором: «<...> художественность, например, хоть бы в романисте, есть способность до того ясно выразить в лицах и образах романа свою мысль, что читатель, прочтя роман, совершенно так же понимает мысль писателя, как сам писатель понимал ее, создавая произведение» (18, 80) Подход В.В. Розанова подразумевает „расширение“ образности (как это в отношении Евангелия, по его утверждению, сделал Достоевский), включение разнонаправленных идей, которые сквозят в исходном тексте, обладающим многими пластами, значениями и смыслами.

С теоретической стороны Велек и Ворен указывают на чрезвычайно сложную организацию текста, в котором его смысл авторским замыслом «не исчерпывается и даже не равнозначен этому замыслу»¹¹⁰, но в то же время «необходимость отделять „истинные“ прочтения от ложных по своей задаче остается неизменно острой, и этот вопрос требует особого решения в каждом конкретном случае»¹¹¹.

Важно сказать, что в восприятии В.В. Розанова происходит «учет перспектив» или же, как определял Гадамер, смысл литературного, в данном случае, образа не исчерпывается намерениями автора, он может переходить из одного значения в другое, а также отбирать новые смыслы. В «Истине и методе Гадамер делает

¹⁰⁸ Там же. С. 550

¹⁰⁹ Там же. С. 552.

¹¹⁰ Уэллек Р. Уоррен О. Теория литературы. Пер. с англ. А. Зверева. В. Харитоновна, И. Ильина. Вступ. Стат. А.А. Аникста, ком. Б.А. Гиленсон. М.: Прогресс, 1978. С. 61.

¹¹¹ Там же.

заключение, что иногда «толкователь» проявляет тенденцию перенестись на перспективу автора, усиливая его же аргументы: «Стремясь понять какой-либо текст, мы переносимся вовсе не в душевное состояние автора, но, если уж вообще говорить о перенесении, в ту перспективу, в рамках которой другой (то есть автор) пришел бы к своему мнению. Это означает, однако, не что иное, как стремление действительно посчитаться с фактической правотой того, что говорит другой. Если мы хотим понять, мы пытаемся даже усилить его аргументы»¹¹².

Образно говоря, так воспринятый герменевтический универсум говорит человеку, что он не заперт в непреложных границах, а свободен видеть этот универсум открытым. Уместно вспомнить и мистическую интуицию, о которой писал Ницше: текст имеет бесчисленные, иногда даже противоположные смыслы и толкования и без мистической интуиции, без иллюзий и без мифов, человечеству не обойтись¹¹³. Расширение образности в данном случае подразумевает изменение и расширение рамок осмысленного, что отнюдь не является выбором точки зрения по собственному произволу, а – нахождением своего места для читающего. Исходя из этого, можно говорить о естественной и неуничтожимой способности «дорисовывать» то, что не дорисовано в действительности, в соответствии с чем начатое приобретает упорядоченный вид, замыкается собой, образуя дополненные формы, – понятные, возможные и убедительные.

Однако такой подход не вводит в некую перспективу, которая исключает все другие. Здесь происходит взаимодействие с разными религиозными, философскими и культурологическими пластами, в результате чего интерпретирующий «видит» в тексте много «невидимого». Так Гартман дает следующий пример: «мы слышим шаги в соседней комнате, но при этом внутренне „видим“, как движется человеческая фигура, подходит к известным предметам; или же мы слышим тихий шум стула, но

¹¹² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Пер. с нем. // общ ред. и вступ. стат. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. С. 346.

¹¹³ См. Ницше Ф. Полн. Собр. Соч. Т. IX, с. 224 и сл.

при этом внутренне видим, как сидящий делает определенное движение»¹¹⁴. Из соотношения переднего и реального плана, в котором пребывает образ, раскрывается и проявляется задний план и духовное содержание. Духовное содержание открывается только «для» готового к восприятию, только «для» того, кто в ясном образе может увидеть более потаенный внутренний образ.

Творчество Достоевского, его мирообраз, если говорить об образах Зосимы и Ферапонта, дается не в замкнутой структуре, не исторически, а во взаимодействии с духовным и творческим сознанием В.В. Розанова, другими словами – налицо логическое становление и развитие проблематики в процессе расширения охвата поставленной темы. В данной концепции образ раскрывается поступательно, через отдельные аспекты явления: от самих образов Зосимы и Ферапонта, через скрещивание идей в поэме о Великом инквизиторе и определения «темных мест» христианского мира, до разных вытекающих из данной совокупности сторон, показанных в вопросах о «Творце и твари» и «кризисе христианства. Таким образом, тема данного исследования дается в совокупном образе, переливается красками, несет в себе противоречия исходного текста, важные для раскрытия внутреннего содержания. В восприятии В.В. Розанова творчество Достоевского никогда полностью не довлеет себе, но постоянно пребывает в напряженном отношении к воспринимающему, постоянно надстраивается и поднимается на более высокий уровень религиозно-философского осмысления. Здесь дается незавершенный и в концепции В.В. Розанова нескончаемый диалог, в котором нет закругленного и завершенного системно-монологического целого.

¹¹⁴ Гартман Н. Эстетика. Пер. с нем. Т.С. Батищевой, А.В. Дерюгиной, Е.В. Касьяновой, М.К. Мамардашвили. Киев: «Ника-Центр», 2004. С. 63.

Диалог Ф.М. Достоевского и В.В. Розанова.

Нельзя не отметить, что основательных научных исследований, посвященных анализу диалога Достоевского и Розанова, как конгениальных мыслителей, на сегодняшний день почти нет. Важно учитывать, что на рубеже веков «произведения Достоевского анализировались как своеобразные религиозно философские трактаты, воплощенные в художественно диалогической форме. Этот период ознаменован глубочайшими постижениями сути творчества Достоевского, но идейно философская доминанта определяла и собственно художественные характеристики произведений писателя. Зачастую основным объектом интерпретации становилось не целостное видение писателем мира, истории, прошлого и будущего своих персонажей и всего человечества, а кредо того или иного из центральных героев»¹¹⁵. Если учитывать, что «подлинная жизнь личности доступна только диалогическому проникновению в нее»¹¹⁶, то можно принять тезис, что диалогический характер находится в основании взаимодействия внешних и внутренних частей и элементов: «Жизнь по природе своей диалогична. Жить – значит участвовать в диалоге»¹¹⁷. Здесь нельзя не отметить, что в данной концепции «диалогичность» понимается как весьма широкое и универсальное явление, позволяющее говорить о диалогической основе бытия в целом.

Русская литература, как справедливо пишет А. Гачева, «всегда была <...> трудом миропонимания»¹¹⁸, и в ней, пишет В. Котельников, «тема человека была понята и развивалась как христианская тема»¹¹⁹. Достоевский, как утверждает А. Гачева, находился на «одной духовной ступени»¹²⁰ (курсив А.Г.) с русскими религиозными философами, с которыми осуществлялся «диалог соработников на одной общей ниве»¹²¹. Исследуя диалог Достоевского с Сервантесом, К. Степанян

¹¹⁵ Степанян К.А. Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. Указ. соч. С.20.

¹¹⁶ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. Изд. Второе. М., 1963. С. 79.

¹¹⁷ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 304

¹¹⁸ Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...»: (Достоевский и Тютчев). М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 6.

¹¹⁹ Котельников В.А. Монастырь и мир / Пути и миражи русской культуры. Спб., 1994. С. 224.

¹²⁰ Гачева А.Г. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров. Встречи в русской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С.91.

¹²¹ Там же.

акцентировал то, «что их сближает как создателей новых способов воссоздания и осмысления мира в художественном произведении»¹²².

Творчество Достоевского для эпохи рубежа веков выразило «стремление выйти за социально-исторические и пространственно-временные рамки ради выявления общечеловеческого содержания»¹²³, оно стало «одним из моментов перехода реализма 19 в. к искусству 20 в., а мифология в силу своей исконной символичности оказалось удобным языком описания вечных моделей личного и общественного поведения, неких сущностных законов социального и природного космоса»¹²⁴. Розанов, обладая удивительной наблюдательностью и проницательностью, писал о происходящем в литературном процессе конца 19 в. и начала 20 в. следующее: «весь „реалистический период“ в русской литературе естественно и сам в себе закончился; дозрел и наконец «перезрел» <...> дальше идти некуда <...> для русской литературы настала пора новых исканий, новых попыток»¹²⁵. Развить определенные темы Достоевского не мог никто другой кроме Розанова, потому что «в лице Розанова перед нами предстает особый тип *сознания*, подлинно „новое религиозное сознание“ и вообще новое сознание, качественно отличное от традиционного»¹²⁶. (курсив автора)

Некоторые исследователи приходят к заключению, что «диалогизм у Достоевского (или полифония у Достоевского) – это термин условный, что его диалогизм резко отличается от усвоения этого принципа и в западной литературе и в японской (из восточных литератур), то есть у Достоевского идет перекличка людей, понимающих друг друга с полуслова, а, как правило, в иностранных литературах усвоена другого рода полифония – разговор глухих, каждый из которых дует в свою

¹²² Степанян К.А. Достоевский и Сервантес. Диалог в большом времени. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 349.

¹²³ Лотман Ю.М., Минц З.Г., Мелетинский К.М. Литература и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т./ Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. Энциклопедия, 1992. Т. 2. С. 58.

¹²⁴ Там же. С. 64-65.

¹²⁵ Розанов В.В. Собрание сочинений. О писательстве и писателях / Под. общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 523.

¹²⁶ Сарычев Я.В. В.В. Розанов: Логика творческого становления. Воронеж: Изд-во Воронежского гос. Универ., 2006. С.12

дудку и слушает только самого себя и абсолютно»¹²⁷. О традиции «богословской диалогичности» пишет В. Кантор, настаивая на влиянии, оказанным Августином и его корреляцией вертикаль-горизонталь: «Когда говорят о диалогичности Достоевского, о бесчисленных исповедях его героев, нельзя забывать, что ориентир его, «Исповедь» Августина, обращена не к людям <...>¹²⁸». Можно согласиться с тем, что в мировосприятии Достоевского, произошло узаконение онтологических и скрещивающихся осей бытия – вертикальной и горизонтальной, – причем если вертикальная направлена к бессмертию и охватывает Мадонну и Содому, то горизонтальная, в которой пребывает человек, также вмещает в себя эти модусы.

Диалоговый характер свидетельствует об отсутствии завершенности, потому что в процессе диалога порождаются новые смыслы, – они возникают постоянно, не прерываясь, а это не позволяет им застыть: все остановившееся и завершенное даже враждебно диалогу, который есть вечное становление. Т.А. Касаткина исходит из предположения о «диалогической природе истины», которая «возможна лишь диалогическая <...> Речь идет о том, что, по мнению, Достоевского, каждое истинное утверждение непременно *требует своего голоса, и высказанное иным голосом – утрачивает свою истинность*»¹²⁹ (курсив автора).

Развивая данную линию размышлений, позволительно говорить и о «религиозном диалогизме» М. Бубера, который особенно отмечает важность «глубины проникновения», предполагающей направленность на нравственные и религиозные аспекты. Взгляд Розанова, идущий навстречу Достоевскому, является «встречающим», «актуализирующим», «диалогическим», но в то же время «личностным» и индивидуальным. Главное в таком типе диалоге, отмечает Бубер, что для нас живое существо, Бог, предмет – друг. Так происходит онтологический диалог.

¹²⁷ Померанц Г. С. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М.: Советский писатель, 1990. С. 112-113.

¹²⁸ Кантор В. «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского: Очерки. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). С. 40.

¹²⁹ Священное в повседневном. Указ. соч. С. 87.

И для Розанова Достоевский – это уже «мой» человек, друг. Приведем целиком весьма важную мысль Розанова:

<...> «Моего Достоевского»

В слове «моего», пожалуй, выражена сущность дела, т.е. мотив безустанности совершенно *безболезненного* чтения. Никак не скажешь: «я читаю *моего Толстого*», «я читаю моего Горького», «Моего Шпильгагена»... Почему? Шпильгаген писал *для мира*; и когда мир стал читать его, то между читателями очутился и я. Таким образом, между «мною» и «Шпильгагеном» не было соединительной нити: я *восхищался* его идеями или его романом. «Шпильгаген» я употребляю для примера (тогда много его читал), но можно подставить всякое другое имя. Всякий «писатель» для читателя вообще, для меня мальчика был «гора», на которую я *смотрю*. Какая же связь? Что общего?

Самое поразительное в впечатлении от Достоевского было то, что он не был «горою»... Вообще «величественного» ничего не было <...>

Суть Достоевского, ни разу в критике не указанная (сколько я знаю ее историю), заключается в его *бесконечной интимности*...

После лица и книги, которых я не хочу здесь называть, ибо они вне человеческих сравнений, Достоевский есть самый *интимный*, самый внутренний писатель, так что его читая – как будто не *другого кого-то* читаешь, а слушаешь свою же душу, только глубже, чем обычно, чем всегда... Ведь и «своя душа» раскрывается вот до такой-то глубины, вот до другой глубины, а бывает и совершенно поверхностна, и, наконец, легкомысленна. *Чудо* творений Достоевского заключается в устранении расстояния между субъектом (читающий) и объектом (автор), в силу чего он делается *самым родным* из вообще сущих, а, может быть, даже будущих писателей, возможных писателей. <...>

Но этот *тон Достоевского* есть *психологическое чудо*. <...> (курсив Розанова; P4: 725-727)

Карамзин в статье «Что нужно автору», разбирая вопрос преемственности идей во времени, убедительно описал важный для нашей темы феномен «сближения». Слог, фигуры, метафоры, образы и выражения должны быть одухотворены, должны иметь особенную тональность, настраивающую тембр души воспринимающего: «Но если всему горестному, всему угнетенному, всему слезящему открыт путь во чувствительную грудь твою; если душа твоя может возвыситься до *страсти к добру*, может питать в себе святое, никакими сферами не ограниченное *желание всеобщего блага*: тогда смело призывай богинь парнасских – они пройдут мимо великолепных чертогов и посетят твою смиренную хижину – ты не будешь бесполезным писателем

– и никто из добрых не взглянет сухими глазами на твою могилу»¹³⁰. (курсив автора) Самое важное, чтобы, несмотря на разницу во взглядах, строки автора были освещены тоном человечности и человеколюбия, на который человек всегда будет откликаться: «Отчего Жан-Жак Руссо нравится нам со всеми своими слабостями и заблуждениями? Отчего любим мы читать его и тогда, когда он мечтает или запутывается в противоречиях? – Оттого, что в самых его заблуждениях сверкают искры страстного человеколюбия; оттого, что самые слабости его показывают некоторое милое добродушие»¹³¹.

Розанов, приписывая Достоевскому знание метафизического секрета «искупленности», отмечал, что Достоевский «заражает собой людей, а не питает»¹³², потому что в его мире нельзя приютиться и найти покой, несмотря на всю интимность и открытость его творчества. Человек, по Розанову, невольно вовлекается и втягивается в объяснение обременяющих вопросов, испытывает неприятное, тяжелое и давящее чувство от соприкосновения с «предметом Достоевского», часто приводящего к состоянию духовного брожения. «И чем большие затруднения, – констатирует Розанов, – представляет собой объяснение заинтересовавшего, тем сильнее и сильнее привязывается он к нему и сосредоточивается на нем, тем менее и менее бывает в силах оставить его»¹³³. Достоевский подметил похожую общечеловеческую черту в Иване Карамазове: «Я хочу остаться лучше со страданиями неотомщенными. Лучше я уж останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленном негодовании моем, хотя бы я был и не прав» (14: 223). В восприятии Розанова, Достоевский часто вступает в область, которую образно можно назвать «швами» мироздания, и подобно тому, как касание швов вызывает в ране болезненное ощущение, так и слово Достоевского ранит, ставя человека перед страшными

¹³⁰ Карамзин Н.Н. Избранные сочинения в двух томах. Т.2. М.-Л.: Художественная литература. С. 121-122.

¹³¹ Там же.

¹³² Розанов В.В. Полное собрание сочинений в 35 томах. Том третий. Спб.: Росток, 2016. С. 160-161.

¹³³ О понимании, указ соч. С. 52.

вопросами: «Достоевский – всадник в пустыне, с одним колчаном стрел. И капает кровь, куда попадает его стрела». (30: 278)

Можно утверждать, что Розанова (и не его одного) в творчестве Достоевского привлекла философская озадаченность, несводимость концов и религиозное напряжение, присущее всем героям романного мира. Особенность Достоевского, которую почувствовала и сердечно восприняла эпоха рубежа веков состоит в том, что «для историко-литературного анализа интереснее и плодотворнее всего оказываются как раз те явления, которые имеют свойство озадачивать вкус иной эпохи. В конце концов, «озадачивать» – значит ставить задачу: что помеха для инерции восприятия, то задача для ума. <...> Если заведомо высокоодаренный автор далеких времен систематически «портил» свои произведения, поступая «нелогично» (т.е. следуя не той логике, которую мы заранее ждем от него), именно эти аномалии обнаруживают, может статься, своеобразность его поэтики и направление запросов эпохи»¹³⁴.

Интерес Розанова к творчеству Достоевского – это своеобразная потребность равновесия, постоянно нарушаемого извне разными историческими и общественными происшествиями¹³⁵, но и восстанавливаемого изнутри на основе стремления к высшему синтезу (из черновиков к Братьям Карамазовым), который Достоевский постоянно искал. Темы Достоевского часто питали внутренний и субъективным мир Розанова, который отождествляясь с некоторыми мыслями и идеями, для себя особенно видел тему образов Зосимы и Ферапонта, ставшей впоследствии точкой отсчета его духовного становления: «Зная симпатию В.В. к Достоевскому, я однажды спросил его, – вспоминает Э. Голлербах: – „Кто из героев Достоевского Вам больше всего по душе, чья психология Вам ближе и роднее?“ Не задумываясь ни на минуту,

¹³⁴ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: «Coda», 1997. С. 221.

¹³⁵ Лихачев исходит из тезиса, что особенность русской литературы в целом состоит в тенденции к равновесию жанров, исходя позволительно говорить о поступательности историко-литературного развития. Используя данную концепцию и в определенное степени ее расширяя мы предполагаем, что можно говорить не только о данной закономерности, но и о тяге к смысловому, идейному и мировоззренческому балансу. (Лихачев Д.С. Система литературных жанров Древней Руси // Славянские литературы. Доклады советской делегации. М.: Изд-во академии наук СССР С. 48)

В.В. ответил со свойственной ему порывистой и вместе с тем мягкой интонацией: «Конечно – Шатов!». ¹³⁶

Предполагаем, что с судьбой бывшего крепостного Варвары Петровны Ставрогиной и бывшим учеником Степана Трофимовича Верховенского, Розанова связывает не только хрестоматийное толкование раздвоенности персонажа Бесов. Здесь уместно вспомнить, что Шатов мог радикально изменить свои ранние убеждения и перейти в крайность. О Шатове, который с религиозной вспыльчивостью и двусмысленностью, часто впадал в конфликт с христианством, сказано, что он был «одно из тех идеальных существ, которых вдруг поразит какая-нибудь идея и тут же разом точно придавит их собою, иногда даже навеки. Справиться с нею они никогда не в силах. А уверуют страстно, и вот вся жизнь их проходит потом как бы в последних корчах под свалившимся на них и наполовину совсем уже раздавившимся камнем» (10: 27).

Эти слова можно использовать в качестве описания одной стороны личности Розанова, но было бы решительным перетягиванием литературный, духовный и человеческий образ Розанова уподоблять литературным героям Достоевского. Исследования данной направленности основываются на неправильном толковании высказывания Н.А. Бердяева ¹³⁷, которое вдобавок часто вырывали из контекста, в результате чего получалось, что «в творческой фантазии Достоевского зародился В. Розанов» ¹³⁸. Исходя из этого, на основании одной части высказывания Бердяева в некоторых исследованиях он превратился в постмодернистского литературного персонажа, причем не учитывалась та часть утверждения, в которой за Розановым

¹³⁶ Голлербах Э. В.В. Розанов: Жизнь и творчество. Спб., 1992. С. 57.

¹³⁷ Из-за произвольного чтения Бердяева, М. Калаш, пересказывая его слова, обнаруживает в В.В. Розанове лишь «цинически мудрого Карамазова, который совершенно освободился от всех обязательств жизни и ничего „святого“ „вечно-человеческого“ не признает (Русская литература конца XIX-начала XX в. М., 1972. С. 513). А. Яблоновский видел на лице автора «Опавших листьев» только «хитренькую смердяковскую улыбку» (Там же. С. 549).

¹³⁸ Бердяев Н.А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М.: Изд-во «Э», 2016. С. 503.

признается «конкретность, жизненная насущность метафизики, что и у Достоевского. Он решал темы Достоевского». ¹³⁹¹⁴⁰

Зеньковский писал о Достоевском, что «в основе всей идейной жизни, всех исканий и построений Достоевского были его религиозные искания <...> поэтому в лице Достоевского больше, чем в лице кого-либо другого, мы имеем дело с философским творчеством, вырастающим в лоне религиозного сознания. Вся исключительная значительность идейного творчества Достоевского заключается как раз в том, что он с огромной силой и непревзойденной глубиной вскрывает религиозную проблематику в темах антропологии, этики, эстетики и историософии»¹⁴¹. С другой стороны, тот же Зеньковский пишет о В. Розанове следующее: «Розанов едва ли не самый замечательный писатель среди русских мыслителей, но он и подлинный мыслитель, упорно и настойчиво пролагающий свой путь, свою тропинку среди запутанности мысли и жизни современности. По основному содержанию неустанной работы мысли, Розанов – один из наиболее даровитых и сильных русских религиозных философов, – смелых, разносторонне образованных и до последних краев искренних с самих собой. Было бы неверно видеть в Розанове человека, забывающего Бога ради мира; его упования и искания он так глубоко держит в себе, что его религиозное сознание деформируется, меняется для того, чтобы не дать погибнуть ничему ценному в мире»¹⁴². Данные констатации позволяют говорить о духовной общности Достоевского и Розанова, при обязательном учете разных исторических контекстов, а также специфической духовной жизни этих незаурядных мыслителей.

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ Бердяева иногда смущало то, что часто подводится под определение юродствующего языка, о котором Ремизов писал следующее: «“розановский стиль“ – это самое юродство – это и есть настоящее, идет прямой дорогой от «вяканья» Аввакума из самой глубины русской земли» (Ремизов А.М. «Воистину»: Памяти В.В. Розанова // В.В. Розанов: pro et contra. Книга II. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1995. С. 354). С другой стороны, А. Свияжский отмечает, что В.В. Розанова сравнивали с «Передоновым – героем Сологуба, называли его „мелким бесом“ русской земли и русской словесности» (Свияжский А. «Опавшие Листья» В.В. Розанова. Париж: Синтаксис, 1982. С. 6). Здесь же А. Свияжский отмечает, что В.В. Розанов сам часто давал повод относиться к нему таким образом, постоянно меняя точку зрения, переходя от одного тезиса к другому, демонстрируя извилистость мысли как по отношению к объекту преклонения, так и к объекту, вызывающему отталкивающие чувства.

¹⁴¹ Зеньковский История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. С. 401.

¹⁴² Там же. С. 435-436.

И.Г. Волгин приходил к заключению, что «духовная близость Розанова и Достоевского настолько очевидна, что нет необходимости лишней раз указывать на это обстоятельство <...> можно говорить об исходных ментальных совпадения двух авторских позиций»¹⁴³. Здесь, тем не менее, будет речи не только о «влиянии» одного мыслителя на другого, но и о разных фазисах эволюционного процесса мысли, который относится к вопросам христианства и его роли в мире.

А. Синявский писал о духовной близости Розанова и Достоевского, выраженной в принципе противоречия, которое у них доведено до степени онтологизации: «Розанов столь же остросюжетен, как остросюжетен Достоевский, которому Розанов безусловно наследовал. И у Розанова, и у Достоевского напряженный диалог или спор, столкновение противоречивых, взаимоисключающих мнений составляют главную пружину, главное электричество действия и повествования. Но у Достоевского это облечено в форму романа, в форму конфликта персонафицированных и объективированных героев. А у Розанова – это субъективное развитие авторской мысли, внутренне противоречивой и поэтому порождающей конфликты на каждом шагу. Причем сам Розанов как бы не замечает этих конфликтов и от христианства легко переходит к антихристианству и обратно»¹⁴⁴.

Таким образом, если можно говорить о линиях религии Достоевского, которые даются определенно и ярко, но являются в чем-то недореченными, то там, где останавливается Достоевский, Розанов идет дальше – извилистые и тонкие узоры Розанова наиболее убедительны и «угрожающе страшны», когда они едва намечаются. В конце жизни Розанов в письме к Э. Голлербаху 1918-ого года в несколько вызывающем стиле говорит о духовных исканиях и признается в том, что Достоевский на него оказал важнейшее влияние: «И „Розанов“ естественно продолжает или заключает К. Леонтьева и Достоевского. Лишь то, что у них было глухо и намеками, у

¹⁴³ Волгин И.Г. Метаморфозы личного жанра («Дневник писателя» достоевского и «Опавшие листья» Розанова. // Наследие В.В. Розанов и современность. М.: РОССПЭН, 2009. С. 61, 63.

¹⁴⁴ Синявский. Указ. соч. С. 90-91.

меня становится ясной, сознательною мыслью. Я говорю прямо то, о чем они не смели догадываться» (Р 17: 349).

В защиту Достоевского от вышеприведенных слов Розанова нельзя не вспомнить письмо к Вс. С. Соловьеву, в котором он писал об особенностях своего поэтического искусства: никогда не доводить мысль до конца, никогда не говорить последнего слова¹⁴⁵. Кроме желания заинтриговать читателя, в указанной идее Достоевского намечается, что последнее слово невозможно сказать, также как человеку не дано проникнуть во все тайны бытия. Достоевский пишет: «И вот я взял, да и высказал последнее слово моих убеждений <...> Поставьте какой угодно парадокс, но не доводите его до конца, и у вас выйдет и остроумно, и тонко, и *comme il faut*, доведите же иное рискованное слово до конца, скажите например: „вот это-то и есть Мессия“, прямо и не намеком, и вам никто не поверит именно за вашу наивность, именно за то, что довели до конца, сказали самое последнее ваше слово (29₂, 102).

В продолжение темы о методе «обличения» и непритворного изложения идей Розанов писал: «Ведь я чувствую, что вся литература притворяется, а поцарапай ее – она, в сущности, „Розанов“. И писали бы то же, что я, только не смеют. Не смеют не притворяться. Не решают не притворяться. Это страшно, но так. Но притворство пройдет. И все станут „Розанов“, „из Достоевского“». (Р 2, 303-304) Можно сказать, что после прочтения Розанова читатель может и не придет к определенному выводу и исчерпывающему решению. Состояние Розанова – «в религиозном недоумении» – это то положение, в котором часто находится его читатель. «Но недоумеая и беспомощно оглядываясь, мы увидим, что, пока Розанов спорил с самим собой, за нашей спиной выросло дерево, многоветвистое дерево – розановской философии. Дерево мировых

¹⁴⁵ Н.Т. Ашимбаева обращает внимание на «двусмысленность высказываний, ситуаций, отношений, характеров и поведения персонажей <...> Достоевский использовал возможность двойственного толкования некоторых важных моментов своих произведений, оставляя выбор для героя и основания для «додумывания» ситуации читателем» (Ашимбаева Н.Т. Поэтика двусмысленности и недосказанности у Достоевского (Явное и прикровенное родство героев) // *Sub specie tolerantiae*. Памяти В.А. Туниманова. Спб. С. 136, 138)

религий, всечеловеческой истории. И еще – дерево писательского пути и художественного стиля . . .»¹⁴⁶

Важная черта, связывающая двух мыслителей, кроется в неортодоксальности и антиканоничности мысли. Достоевский в известном письме брату пишет: «Не забудьте же меня книгами, любезный друг. Главное: историков, экономистов, „Отечественные записки“, *отцов церкви и историю церкви*. <...> Но знай, брат, что книги – эти жизнь, пища моя, моя будущность <...> Пришли мне Коран. <...>» (28(1), 172) Позже в письме от 27 марта 1854 года он повторно пишет: «Журналов не надо; а пришли мне европейских историков, экономистов, святых отцов, по возможности всех древних (Геродота, Фукидита, Тацита, Плиния, Флавия, Плутарха и Диодора и т.д. Они все переведены по-французски). Наконец, Коран и немецкий лексикон <...> Пойми, как мне нужна эта духовная пища!» (281: 179) Правомерно говорить не только об «усвоении» православной традиции, как преимущественно догматической сферой, которая в сознании народа состоит из совмещения миропонимания и катехизиса¹⁴⁷. Из приведенного письма можно также увидеть интерес к разным религиозным тенденциям, которые как никак противостояли господствующему учению православной церкви. По этому поводу Евлампиев предполагает, что в разных учениях Достоевский видел «проявление какой-то глубокой религиозной истины, чрезвычайно важной для его собственных целей – создания оригинального религиозно-философского мировоззрения»¹⁴⁸.

Существенен факт, что Достоевский в момент духовного кризиса преодолевал конфессиональные предпочтения¹⁴⁹, о чем свидетельствуют размышления о Боге,

¹⁴⁶ Синявский, указ соч. С. 91

¹⁴⁷ См. подробнее Захаров В.Н. Христианский реализм в русской литературе (постановка проблемы) // Евангельский текст в русской литературе XVIII-XX вв.: Сб. науч. Трудов. Вып. 3/ Под ред. В.Н. Захарова. Петрозаводск, 2001.

¹⁴⁸ Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). Указ. соч. С. 88.

¹⁴⁹ Очень важно, что еще в 1838 году Достоевский делает важные философские размышления, которые невозможно совместить со строго христианской картиной мира, борющейся с древней еретической мистикой: «Одно только состоянье и дано в удел человеку: атмосфера души его состоит из слиянья неба с землею; какое же противузаконное дитя человек; закон духовной природы нарушен... Мне кажется, что мир наш – чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию. <...> Но видеть одну

которые записаны в день смерти его первой жены: «Натура Бога прямо противоположна натуре человека <...> Человек идет от многообразия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. Натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многообразии, в Анализе». (20: 174)

Укор в адрес Достоевского несколько раз поступал со стороны К. Леонтьева, который часто с ферапонтовской твердостью требовал исполнения буквы закона: «Чтобы быть православным, необходимо Евангелие читать сквозь стекла святоотеческого учения; а иначе из самого Священного Писания можно извлечь и скопчество, и лютеранство, и молоканство и другие лжеучения, которых так много и которые все сами себя выводят прямо из Евангелия (или вообще из Библии). Заметим еще одну подробность: эта молодая девушка (Мармеладова) как-то молебнов не служит, духовников и монахов для совета не ищет; к чудотворным иконам и мощам не прикладывается; отслужила только панихиду по отце. Тогда как в действительной жизни подобная женщина непременно все бы это сделала, если бы только в ней проснулось живое религиозное чувство...»¹⁵⁰

Достоевский и Розанов, не являясь богословами и церковниками, пытались дать религиозное осмысление истории и культуры с позиции христианского учения, позволяли себе выходить за рамки какой-либо конфессии – католицизма, православия или протестантизма. Нельзя не оговориться, что Розанов не раз пересматривал свое отношение к христианству, критически исследуя вопрос широты и «вмещаемости» этого учения, его возможности ответить на исторические запросы. Искания ведут Розанова к критике вектора горнего подъема к Богу, то есть лика Христа. Вопросы по своей глубине и задачивости, очень напоминающие инвективы Великого

жесткую оболочку, под которой томится вселенная, знать, что одного взрыва воли достаточно разбить ее и слиться с вечностью, знать и быть как последнее из созданий... ужасно! Как малодушен человек!» (281, 50)

¹⁵⁰ Леонтьев К.Н. О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // Властитель дум. Ф.М. Достоевский в русской критике конца XIX – начала XX века / Сост. Н. Ашимбаева. Спб.: «Художественная литература», 1997. С. 85-87.

инквизитора, как отмечалось современниками, приводили в недоумение самых подкованных богословов.

В. Розанов высоко оценивал гибкий диалектический гений Достоевского, у которого «едва ли не все тезисы переходят в отрицание»¹⁵¹. Можно оправдано говорить об антиномиях в идеях двух мыслителей, причем необходимо учитывать «негативную диалектику», которая дается как «диалектическая форма и образ надежды». Данная диалектика требует «саморефлексии мышления», из чего следует «что мышление, для того чтобы быть истинным, сегодня обязано всякий раз мыслить в антитезе к самому себе»¹⁵². О Достоевском Мочульский писал, что «гений его раскрывается только в борьбе, природа его – диалектическая»¹⁵³. В. Биbihин указывает на интерес Розанова к такому типу «диалектичности», «текучести» мира, «переменчивости», дуализму всего существующего, чем и объясняется его интерес к динамике христианского мира, в котором он видел непрекращающееся противостояние Зосимы и Ферапонта: «Чувства кричат о другом, о вечной изменчивости вещей. Из двух зрений, абсолютно несовместимых и одинаково надежных, одно угадывает во всем постоянство, другое прослеживает везде сплошной поток»¹⁵⁴.

Я. Голосовкер многие философские идеи Достоевского возводил к «Критикам» Канта, тезисами которого он пытался разрешить антиномическое заострение вопросов Достоевского, и в результате у автора получается весьма схематичная идея сведения философско-богословских проблем к уже общепринятым и утвержденным образцам, на которые, как отмечает автор, у Достоевского все опирается: «И если гегелианская диалектика прорезает прослойками в романе мир кантовых антиномий, то решение философской проблемы автор романа все же хотел бы (да, хотел бы!) найти не в ней, а в утверждающем тезисе антиномий – в Зосиме, в Алеше <...> Слова „идея“ и

¹⁵¹ РГАЛИ. Ф. 419. Оп. Ед. хр. 219. Л. 5.

¹⁵² Адорно Т. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003. С. 325.

¹⁵³ Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество. УМСА-PRESS, 1980. С. 267.

¹⁵⁴ Биbihин В.В. Время читать Розанова // Розанов В.В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006. С. VI.

„диалектика“, вложенные автором в уста Зосимы уже хорошо знакомы читателю: это „космологические идеи“ антиномий и диалектики чистого разума Канта, с которыми автор романа очевидно также хорошо знаком, и настолько хорошо, что даже, вкладывая их в уста Зосимы, не изменил Кантовской терминологии¹⁵⁵.

На наш взгляд самый острый и правомерный вопрос – возможно ли примирение или ложное снятие противоречий, если на первое место выдвигается динамика христианского мира вместо статики. И динамика в данном случае подразумевает не упразднение всего христианского наследия, а сохранение системной базовой структуры, но при внесении изменений, то есть познаний, которые систему усложняют и требуют уже новых ответов на весьма неортодоксальные и щемящие вопросы, поставленные в творчестве Достоевского и Розанова. И как бы их искания ни отходили от канонических постулатов, как бы они ни вступали в противоречия с официальным учением, их поиски указывают на то, что они были искренними христианами, которые призваны «вносить свет Христова учения в земную жизнь и творчески раскрывать дары Святого Духа в ее ткани, создавать христианскую культуру на земле»¹⁵⁶.

Важно превзойти восприятие диалектики как примирения, которое легко может перейти в принуждение. Зосима говорит о «вечности» и непреодолимости противоречий¹⁵⁷ в случае Ивана Карамазова, и Розанов, продолжая идти этим же путем, отдает должное Достоевскому: «Образец величайшего диалектического писателя у нас – и, может быть, во всей всемирной литературе – есть Ф. М. Достоевский. Вот уж гибок... Так гибок, что хоть бы и поубавить. Сам страдал от гибкости: ибо это что-то адское – ни на чем не остановиться, ни на одном утверждении не удержаться, со всякого тезиса слетать стремглав, лететь, лететь – и вылететь в утверждение, совершенно обратное этому тезису. И все это не только умом, но

¹⁵⁵ Голосовкер Я. Достоевский и Кант. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. С. 34, 66.

¹⁵⁶ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений. Т.1. М.: Русская книга, 1996. С. 291.

¹⁵⁷ Нельзя не упомянуть содержательную статью Ксаны Бланк под названием «Принцип противоречия в философии Достоевского и русской религиозной мысли», в которой исследовательница, используя религиозно-философские предпосылки Флоренского, освещает вопрос «противоречия» в мирозерцании Достоевского. (см. подробнее Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 2019. № 2 (6). М.: ИМЛИ РАН, 2019. С. 109-123)

сердцем, пафосом, восторгом, умилением» (Р 7: 539-540). «При этом противоречия, – пишет Розанов, – не нужно примирять: а оставлять именно противоречиями, во всем их пламени и кусательности». (Р 11: 58) «Не нужно примирения, – настаивает Розанов. – О, не нужно. Никогда. Пусть все кипит в противоречиях». (Р 11: 119) «Жизнь идет скрещиванием мечей, противоречиями, прибоем и отбоем. Жизнь – это не доска, а волнение» (Р 24: 114), – пишет он в другом месте. По этой причине Адорно отмечает, что в стремлении к унификации кроется опасность насильственного уподобления и примирения крайностей, в соответствии чем выделяющиеся единичные случаи, подгоняются под рамки «общего»: «Именно ненасытный принцип тождества увековечивает антагонизм, угнетая противоречащее. Все нетолерантное, все, что не похоже, препятствует примирению, снятию, преодолению, которое принцип тождества ошибочно уподобляет себе. Насилие унификации воспроизводит то самое противоречие, которое уничтожается»¹⁵⁸.

Если вернуться к теме диалога, то можно сказать, что на основании романов Достоевского в мировоззрении Розанова выкрастилизировались две мифологемы христианского мира – образы Зосимы и Ферапонта. Для В. Розанова соотношение двух образов определяется важнейшей вехой в его размышлениях – это не свободная интерпретация христианства, в чем также не раз обвиняли и Достоевского, или подтачивание столба догматического богословия, что часто ставили в вину В. Розанову. То, что сближает Достоевского и Розанова – это поиски подлинного смысла христианства (до-богословского, до-академического), который провоцирует прогресс богословской¹⁵⁹ и философской мысли. В исследовании представлено, как в свете

¹⁵⁸ Адорно. Указ соч. С. 132.

¹⁵⁹ Надо отметить доводы Александра Кырлежева, вносящие долю ясности в разницу между богословием и ортодоксией, хотя не уясняющие, где та граница, когда богословская истина переходит в церковную ортодоксию, учитывая все возможные злоупотребления при работе со столь, как отмечает автор, «неясным», «спорным», «проблематичным» предметом : «Однако богословие не тождественно ортодоксии, даже когда ее уточняет и расширяет. Напротив, оно всегда выходит за пределы вероучительного минимума, претендуя на то, чтобы быть «христианской философией». (Кырлежев А. Русская религиозная философия: около церковных стен // Неприкосновенный запас, 2002. № 2 http://ecsocman.hse.ru/data/243/478/1209/NZ_2002_2_1-2_Kyrlezhev.pdf. С другой стороны, Сергей Булгаков определяет, что реальное содержание наличного религиозного опыта или личного откровения как одного из важнейших предметов веры не осуществимы если полностью изъять догматы: «<...> Можно и должно научиться вере, и правая вера, правые догматы, „православие“, есть и задача для

христианского учения решаются метафизические вопросы, касающиеся антиномий христианского мира, которые тем не менее нужны, чтобы «от свободной мысли» выступили и утвердились основополагающие и боговдохновенные христианские истины.

религиозной жизни, а не одна только ее эмпирическая ее данность. Разумеется, если эти догматы останутся на степени отвлеченных положений, не имеющих убедительности для ума, но и не получающих жизненной силы веры, тогда они становятся просто сухой соломой, которая легко сгорает (Свет не вечерний, указ соч. С.29-30)

Метафизика христианства: образы Зосимы и Ферапонта

Внутри и около церковных стен

Достоевский есть Достоевский, человек, как мы. Есть домики, семейства, есть город, а вы взобрались на колокольню. Это не дело, это озорство. Спуститесь, войдите в церковь и помолитесь. Некому? Душа ваша пуста? Вы все потеряли, «приобрев только Достоевского»? Но Достоевский учил о мире и учил любить мир. Вам нужно мир, людей полюбить. Вот в чем спасение. (Р 24: 142-143)

В религии Розанова, как и в религии Достоевского нельзя найти конкретное учение, понятие – она вся состоит из живого и человеческого чувства, без влечения к строгой и отвлеченной догматике. В их восприятии «уставные» не обладают правом выталкивать из храма ни одного молящегося, будь то христианин или язычник – во всех пребывает религиозное настроение, как подлинное и неискоренимое свойство, роднящее со всем человечеством: «Перед престолом Божиим, в «Апокалипсисе», стоят и молятся не одно, а четыре животных – орел, лев, телец, человек. Почему это не указание, не „откровение“, что Богу и не нужна униформная молитва, что Сам Бог хочет видеть народы идущими к Нему во всем узоре разноцветных одежд своих и глаголющими к Нему свое слово на неисчислимых наречиях, неисчислимыми логиками». (Р 7: 442)

Уже в творчестве Достоевского сквозит феномен пребывания «около церковных стен», ставший впоследствии одним из лейтмотивов¹⁶⁰ русской религиозной философии. Этот феномен наглядно описал В. Розанов в одноименной книге, указывая, с одной стороны, на путь преодоления духовной замкнутости церкви, которая должна проявить стремление к слиянию с миром и показать сердечное и жизненное делание на этом пути. Новая форма и путь спасения видятся, с другой

¹⁶⁰ Исследователь В. Котельников в главе под обещающим названием «На пороге кельи» касается данного вопроса в рамках общекультурного феномена, но отнюдь не показывает его специфику, сводя это явление к биографическим данным русских религиозных философов и установившимся культурным образцам. Автор выносит очень спорное заключение, которое, кажется, не соответствует теме, что «человек в своей исключительной земной, имманентной миру активности в конце концов приходит к необходимости разрушения и саморазрушения. Настоящее призвание человека простирается за пределы этого бытия <..>» (Котельников В. На пороге кельи // Православные подвижники и русская культура. <http://www.hesychasm.ru/library/kotelnikov/lit19.htm>). Если со второй частью высказывания можно согласиться, то с первой – не представляется возможным, потому что все религиозные поиски были направлены на со-зидание, со-творение, пере-формулирование итогов и поиск новых общекультурных ценностей, как через то, что выразилось в термине «жизнетворчество», так и через иную рефлексию о мире, более полную и отвечающую вопросам времени.

стороны, в порыве человечества преодолеть разрыв и воцерковиться. Приведем целиком отрывок, посвященный этому феномену:

И так слушаешь и смотришь, смотришь и мечтаешь; видишь и дремлешь; а сквозь дремоту – грезы. Что-то неопределенное, и милое, и туманное. Человеческое и религиозное. Эти мои «стояния» около стен церковных и слушание *неведомого* (не всегда все расслышишь, не всегда все поймешь) дали мне мысль и сборник статей, крайне разнообразных по тону и содержанию, соединить в одно под именем „Около церковных стен“¹⁶¹. Стены эти как бы расходятся; служба становится открытою; херувимская несется по лугам, лесам; умиляет птичек, смиряет зверей, все спешат к человеку: «Благодарим, что ты не забыл про нас и вынес Бога твоего всем твоим братьям по Райскому саду. Ныне, как и тогда, – Бог ходит между своих творений. (курсив Розанова; Р 5: 8)

В этом «околоцерковном» шествии Бога показан своеобразный поворот мирозерцания, точка «отворота» от сугубо аскетического подхода, в котором, по Достоевскому, может вскрыться гордость Ферапонта, или же, по Розанову, разные неистовства и злоупотребления, отмечающие великое признание мира, природы, радостей земных. Эти мистические чувства «стояния» Достоевский также чувствовал, если учитывать описание мистического экстаза Алеши Карамазова, должного по заповеди старца Зосимы «пребывать в миру¹⁶²», то есть за оградями церковными:

¹⁶¹ Книге «Около церковных стен» М.М. Тареев ставил весьма высокую оценку, подчеркивая особый аспект церковно-религиозных вопросов, разнообразие и жизненность тем, отчасти с биографическим и автобиографическим освещением, в чем отсутствует отвлеченное и логическое распределение вопросов: «Вообще, каждому здесь довольно предметов для мысли: эти слова автора о своей книге вполне оправдываются ее содержанием. И самое главное – не для одной лишь мысли, но повсюду здесь «томительные недоумения о всем пространстве нашей веры, не могущие не представиться у каждого, кто долго и с размышлением бродил и бродит по пажитям этой веры». Здесь не даются твердо-каменные ответы на старинные вопросы, – уже эти формулы слишком приелись всем, набили оскомину, и, как горох от стены, отскакивают они от нашего сердца. Здесь ставятся вопросы, как теперь ставит их самая жизнь, пылкое сердце, испытующий ум. И с ответами вы можете соглашаться или не соглашаться, но эти томительные недоумения могут быть чужды лишь тому, у кого окаменело сердце...» (Тареев М.М. В.В. Розанов / В.В. Розанов: Pro et contra. Книга II. Спб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института», 1995. С. 52)

¹⁶² Архимандрит Августин (Никитин) подмечает, что в образе Алеши Карамазова Достоевский показал «миссию внутреннего, вернее, обращенного внутрь монашества, в том числе монашества в миру. В России после 1917 г. развитие этого движения подавлялось, но за границей оно все более и более становится реальностью. Так, в начале 1960-х гг. в Греции параллельными формами внутреннего

Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный Путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы в клумбах около дома заснули до утра. Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною...

<...> Но с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его <...> (14: 328)

Происходят своеобразные, если использовать язык отца Сергия Булгакова, «зовы и встречи», когда при «измене прежних Богов», что происходит в случае Алеши Карамазова, явственным образом в душе поднимаются забытые чувства, ломающие духовную темницу: «Словно небесные звуки только и ждали, когда даст трещину темница, мною самим созданная, чтобы ворваться к задыхающемуся узнику с вестью об освобождении»¹⁶³. Решающим в данном повороте становится «воля к вере», «живая вера в Бога, во Христа и Церковь», необходимая чтобы «преодолеть в себе многое, что налипло к душе за годы блужданий. Все это я отлично сознавал, не теряя трезвости ни на минуту»¹⁶⁴.

В наступившем состоянии переходности, разворачивается проблематика христианской мысли, в данный момент требующая соотнесения с современностью, ищущая новый синтез, который бы признавал и высоту христианского учения, но и утверждал, что высшее этическое начало и благо – жизнь человека. Общность идей Достоевского и Розанова лежит в соприкосновении общественной жизни и высшего идеала, хотя отмечается сложность, а иногда даже условность и парадоксальность реализации этого идеала. Остро стоит вопрос примирения глубины Евангелия, которое под собой имеет церковно-исторический путь, с радостью и инстинктом жизни, со

монашества являлись разнообразными и многочисленными разветвлениями братства «Зои»; в Сирии – служение «Движения православной молодежи» (М.С.О.) и т.п.» (Августин (Никитин), архимандрит. Св. Франциск Ассизский, Достоевский и восточное монашество // Достоевский: материалы и исследования. Т.18. СПб.: Наука, 2007. С. 62-85.

¹⁶³ Свет невечерний. Указ. соч., С. 14.

¹⁶⁴ Там же.

свободой, которая должна восприниматься не чисто теоретически, а из сферы понятий перейти в область жизни и переживаний.

В романе Достоевского изображено повышение роли подвижников, что выражено в утилитарном аспекте, который связан с верхней границей русской средневековой культуры в XVII веке, когда «процесс отклонения народной религиозности от ортодоксального христианства в сторону фольклорно-языческих элементов значительно усиливается»¹⁶⁵, и тогда вновь повышается культ святых, которые «почитались в первую очередь как реальные помощники в мирских делах»¹⁶⁶.

В.Н. Топоров отмечает, что «на Руси святость легче и проще и уж, конечно, чаще достигалась на путях мученичества, страсотерпчества, аскезы в ее крайних формах, отшельничества, мистицизма, юродства и т.п., чем труженичества – постоянного, последовательного, целенаправленного, просвечиваемого и освящаемого логоносными смыслами»¹⁶⁷. Объединяющим фактором является «труженичество во Христе», в котором обнаруживается и радение о мире и духовное облагораживание; заведомо указывается путь, на котором, происходит органическое и целесообразное соединение мирского и церковного, причем такие подвижники, соединяющее в себе как духовное, так и материальное созидание, вступив на этот путь «успешно подвизались на нем и до конца совершили свой подвиг, понимаемый ими как выполнение долга, осознанного и продуманного, а не как решение вдруг возникшей и потому принципиально случайно “сверхзадачи“»¹⁶⁸.

Г. Федотов писал, что борьба с разобщенностью была предпринята Игуменом Феодосием, который «не только не изолировал своего монастыря от мира, но поставил его в самую тесную связь с мирским обществом. В этом состоял его завет русскому монашеству. Самое положение монастыря под Киевом как бы предназначало его для

¹⁶⁵ Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI-XVII века. М.: Мысль, 1995. С. 455

¹⁶⁶ Там же.

¹⁶⁷ Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1.М.: Гнозис; Языки русской культуры. С. 606.

¹⁶⁸ Там же.

общественного служения»¹⁶⁹. Суть новой миссии церковного служителя весьма лаконично выражена в формуле монашеского ордена, созданного святым Венсаном де Полем: «Пусть их часовней будет приходская церковь, монастырем – улицы города или больничные дворы, оградой – святое послушание, а покрывалом – божественная стыдливость»¹⁷⁰.

Тема монастыря в миру¹⁷¹ в России особенно актуализируется в кризисные моменты, и она не является результатом умозрительных заключений, а вырастает из поисков альтернативных путей служения, а также потребностей общественной и церковной жизни времени¹⁷². Достоевский устами Зосимы сказал, что цивилизацию настигло страшное опустение и расцерковление, последствием которого стал «храм без божества»: «Во многих случаях там церквей уже и нет вовсе, а остались лишь великолепные здания церквей, сами церкви давно уже стремятся там к переходу из низшего вида, как церковь, в высший вид, как государство, чтобы в нем совершенно исчезнуть» (14, 60-61).

Двух мыслителей привлекала тема преодоления изолированности монастыря и отчужденности клира от мирского общества, что часто приводило к разрыву связей между «носителями» веры и обычными людьми. Здесь и возникло стремление совместить два противоположных начала в новой форме служения: «несение социального долга в самом высоком и почетном из мирских призваний – и самое радикальное отвержение мира, совместимое с пребыванием в миру»¹⁷³. Для Розанова

¹⁶⁹ Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 т. Т.8: Святые древней Руси. Сост., примеч. С.С. Бычков. – М.: Мартис, 2000. С. 39.

¹⁷⁰ Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма / Блез Паскаль; пер. с фр., вст. ст. и прим. Ю. Гинзбург. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 544.

¹⁷¹ О модификациях данного явления весьма содержательно пишет В.И. Постовалова (см. подробнее Постовалова В.И. монастырь в миру как духовно-церковное движение в XX в. и его установки. // *Magister Dixit*. Иркутск, 2012. №3 (09). С. 46-81.

¹⁷² И. Смолич уточняет, что «в русской церкви монастыри, как мы знаем, никогда не могли совершенно обособиться от народной жизни: вначале потому, что они были культурными центрами страны, позже, с начала XVI в., потому, что к тому времени они вросли в ткань политической и экономической жизни государства, и это ввергало их в процесс обмирщения». (см. Смолич И.К. Русское монашество. https://azbyka.ru/otechnik/Igor_Smolich/russkoe-monashestvo/15)

¹⁷³ Федотов Г.П. Указ соч., С. 173.

глашатаем нового обновительного движения, несомненно, был и Достоевский, который ищет новый путь подвижничества и деяния в миру:

Мне кажется все, все, напр., и Достоевский с Толстым, все время ищут и кружатся около этой же темы: как найти (Достоевский) или выработать и создать (Толстой) человека совершенной правды и человека очень высокой мысли, как двух очевидных выразителей нового мирозерцания. Повторяю, без «святых отцов» нельзя ощутить церкви. Но, так сказать, темперамент, колорит и стиль «святости» должен перемениться. Ну, напр., в этом: прежде уходили от жизни, теперь надо идти в жизнь прежде „терпели и не роптали“, теперь надо победить источники терпения и ропота; прежде все было пассивно, страшно пассивно, теперь же нужны добродетели активности, труда, бодрости, делания. (Р 4: 291)

В «Дневнике писателя» Достоевский обронил мысль, что сегодняшние искушения не могут поколебать многовековую традицию и стойкость монастыря, потому что он «не пострадает даже и через такой случай, и, наверное, еще осталось в нем несколько строгих, смиренных и богобоязненных старцев, – а это и все. Для подобных старцев и стоят монастыри, для них и начинались они». (21: 152) Розанов углубляет проблему: без «святых отцов», которые являются самым сильным оплотом церкви, остаются только пустые притязания, формулы и отвлеченность. Однако он, далее, отмечает, что необходимо признать мирское и мирской элемент, и уже на этом фундаменте возделывать человека на пути к идеалу. Правда святых уже перестала отвечать запросам времени, не потому что она стала не-правдой или же изменилась – сама обстановка жизни сделала так, что «правда» святых отцов остается без «адресата». «И нет виновных, – заключает Розанов. – Другое время, – и потребна другая правда и выразители другой правды» (Там же)

Новый тип подвижничества подразумевает новый тип «строения», «сорабоничества», «согласия», требует иной принцип взаимодействия монастыря и мира, светского и духовного, определенную христианизацию. Все это говорило о неминуемой потребности выхода на новый путь содействия церкви и мира, что получило свое воплощение в таком явлении как «монастырь в миру». Такой монастырь

видится мыслителями «без мантии» и даже без стен, которые часто становятся символом обособления, – мир должен приблизиться к монастырю или хотя бы стать на порог кельи, но и монастырь должен войти в мир и принять в себя людей, – и таким образом стать монастырем первоначального христианства¹⁷⁴. Об актуальности данной задачи В. Свенцицкий писал, что «ныне путь церковный – это есть путь к созданию невидимых монастырей в мирской жизни <...> Монастырь в миру не только осуществимая, но самая главная задача нашего времени»¹⁷⁵.

«Вы – соль земли» (Мф. 5:13), – обращается Учитель к своим последователям. Достоевский в черновиках к «Братьям Карамазовым» развивал мысль о значимости соответствия высокой роли подвижника с его деланием, отдельно отмечая необходимость, чтобы жизнь церковного служителя соответствовала идеалам, которые он проповедует и на страже которых он стоит: «Что теперь для народа священник¹⁷⁶? Святое лицо, когда он во храме или у тайн. А дома у себя – он для народа стяжатель. Так нельзя жить. И веры не убережешь, пожалуй. Устанет народ веровать, воистину так. Что за слова Христовы без примера? А ты и слова-то Христовы ему за деньги продаешь. Гибель народу, гибель и вере, но Бог спасет. Кричишь, что мало содержания: а ты поди хуже, поди пеш и бос, и увидишь, как увеличится и

¹⁷⁴ Буданова определяет, что «не было традиционным и представление Достоевского о русском деятеле и о характере его деятельности. Деятельности, направленной лишь на изменение внешних условий (“деятель” – излюбленный тип русской литературы XIX в.), Достоевский противопоставляет делание, направленное на переустройство, возрождение души человеческой на основе идеалов Христа, что, по мнению писателя, являлось необходимой предпосылкой национального возрождения России» (Буданова Н.Ф. Достоевский и преподобный Сергей радонежский // Достоевский. Материалы и исследования. Спб.: Наука, 1997. С. 196.)

¹⁷⁵ Свенцицкий В., прот. Монастырь в миру. В 2 т. Т.2. Проповеди и поучения (1927-1928 гг.). – М.: Трим, 1996. С. 235.

¹⁷⁶ Важно упомянуть, что для Н.О. Лосского не вызывает сомнений факт разочарованности Достоевского во многих церковных служителях: «Не следует думать, будто Достоевский не видел недостатков Русской Православной Церкви и особенно недостатков некоторых отдельных служителей ее. В монастырях, например, рядом с великим подвижниками попадают и люди, весьма подверженные таким порокам, как чревоугодие, сребролюбие, и т.п. <...> Встречая в жизни недостойных священников, Достоевский бывал глубоко возмущен <...> Но, - добавляет он, - Достоевский умел отличать идею Русской православной Церкви и высокие тенденции ее развития от эмпирической действительности ее; мало того, он умел находить те глубокие осуществленные уже достоинства русской Православной Церкви, которые ускользают от поверхностного взгляда просвещенцев, подходящий к Церкви с предубеждением против нее <...> (Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Указ. соч. С. 345-346)

любовь к тебе, и содержание твое. Правду ли говорят маловерные, что не от попов спасение, что вне храма спасение? Может, и правда. Страшно сие» (15, 253). Розанов к этим словам мог бы добавить весьма пронизательно и целомудренно: «Взять священника на корабль вместо того, чтобы отслужить напутственный молебен»¹⁷⁷. Другими словами, необходима деятельность священника, который бы, не отрицая облагораживающий трагизм определенных истин, настаивал на возможности осуществления высшей гармонии между словами и делами, а также символически освящал жизнь, в которой бы Христов меч не разделял людей.

Достоевский особенно акцентировал путь Алеши Карамазова, который, как деятельная часть богочеловеческого организма, своим подвигом должен восстановить *мир в миру*¹⁷⁸:

«Ты там нужнее. Там миру нет. Прислужишь и пригодишься. Подымутся бесы, молитву читай. И знай, сынок (старец любил его так называть), что и впредь тебе не здесь место. Запомни сие, юноша. Как только сподобит бог представиться мне – и уходи из монастыря. Совсем иди. <...> Чего ты? Не здесь твое место пока. Благословляю тебя на великое послушание в миру. Много тебе еще странствовать. И ожениться должен будешь, должен. Все должен будешь перенести, пока вновь прибудеши. А дела много будет. Но в тебе не сомневаюсь, потому и посылаю тебя. С тобой Христос. Сохрани его и он сохранит тебя» (14: 71).

Достоевский ищет конкретности и применимости религии, что делает из него борца со всеми пустыми абстракциями, в которых выражена, по словам Розанова, «поразительная вражда к реализму, к конкретности» – необходимо, чтобы не рассматривалась «религия – вне конкретного, религия – вне реального» как «всему предшествующая аксиома» (Р 3: 140).

¹⁷⁷ Цит. по Тареев М.М. Христианство и религия В.В. Розанова // Богословский вестник. Т.3. Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1907. С.646.

¹⁷⁸ Касательно данного момента митрополит Антоний отмечал, что «Достоевский допустил здесь (по педагогическим соображениям) грех против художественной правды, ибо никогда монастырский старец не отошлет в мир ревностного послушника, и особенно такого, как Алеша Карамазов». (Антоний (А. Храповицкий), митрополит. Словарь к творениям Ф.М. Достоевского. «Не должно отчаиваться». София, 1921. С. 152.).

От нового подвижника требуется действенное участие в оздоровлении мира¹⁷⁹, потому что в нем царит расколотовость души, рождающая единоборство самых противоположным мыслей, настроений и желаний. Пример «маловерия» Алеши или сцена, в которой его искушает Ракитин, говорят о том, что данный мир питает страсти, и, пишет Розанов, «естественная жизнь человеческая, и именно в миру, среди людей, имеет уже сама в себе *естественные* страдания, роковые неустранимые» (курсив Розанова; Р 13, 338) Путь спасения в миру, как утверждает о. А Мечев, является «лукавым», потому что подвижник должен стать «премирным»¹⁸⁰, а это подразумевает отречение от мира при жизни в нем же.

О том, что тема подвижничества волновала Достоевского еще до написания «Братьев Карамазовых», свидетельствует глава «У Тихона», в которой намечается один из возможных путей для Ставрогина – стать тайным послушником:

– Просто-запросто вы предлагаете мне вступить в монахи в тот монастырь? Как ни уважаю я вас, а я совершенно того должен был ожидать. Ну, так я вам даже признаюсь, что в минуты малодушия во мне уже мелькала мысль: раз заявив эти листки всенародно, спрятаться от людей в монастырь хоть на время. Но я тут же краснел за эту низость. Но чтобы постричься в монахи – это мне даже в минуту самого малодушного страха не приходило в голову.

– Вам не надо быть в монастыре, не надо постригаться, будьте только послушником тайным, неявным, можно так, что и совсем в свете живя...

– Оставьте, отец Тихон, – брезгливо прервал Ставрогин...» (11, 29–30).

Тайное монашество относится не только к проблематике имени Ставрогина, но и представляет самый сложный и тяжелый путь – путь подвижничества во времена страшных гонений и притеснений, делающий из страждущего «невидимого» монаха, созидающего монастырь в своем сердце.

¹⁷⁹ Ср. с идеей Достоевского: «Если удастся, то сделаю дело хорошее: заставляю сознаться, что чистый идеальный христианин – дело не отвлеченное, а образно реальное, возможное, воочию предстоящее <...>» (301, 68)

¹⁸⁰ Жизнеописание священномученика о. Сергия Мечева, составленное его духовными чадами // Надежда: Душеполезное чтение. Вып. 16. Базель – М.: «Милосердный самарянин», 1993. С. 81.

Остро стоит вопрос возможности и будущности соединения мирского и церковного, а, более всего – на чем данный союз будет зиждется. Ключевым местом в осуществлении данной соборности играет метафизика любви, через которую должен осуществляться высший синтез и при помощи которой вера, постоянно терзаемая сомнениями, может остаться действенной: «Чтобы возвыситься над сомнением и заблуждением, ей нужно возвыситься над собой, нужно пустить корни в мир объективный, в мир святых реальностей, в такой мир, которого она была бы частью, и частью живой, неотъемлемою <...> Этот мир <...> заключается только во внутреннем единении человеческой субъективности с реальной объективностью органического и живого мира, в том святом единстве, закон которого не есть ни абстракт, ни что-либо изобретенное человеком, а Божественная реальность – Сам Бог в откровении взаимной любви: это Церковь»¹⁸¹.

Спор в келье Зосимы и участие старца в прениях, говорит о вовлеченности церковного подвижника в мирские и политические дела, которые, более того, он не считает неподспудными своему суду – его обязанность быть непосредственным участником и отстаивать определенную позицию. Главное признать правду мира и выступать по отношению к этому миру не как абсолютный владыка, а как кроткая сила Христа, которой свойственен не ригоризм, а верность закону любви и жизненной целесообразности¹⁸²:

О любопытнейшей их статье толкуем, – произнес иеромонах Иосиф, библиотекарь, обращаясь к старцу и указывая на Ивана Федоровича. – Нового много выводят, да, кажется, идеята о двух концах. По поводу вопроса о церковно-общественном суде и обширности его права ответили журнальною статьею одному духовному лицу, написавшему о вопросе сем целую книгу... – К сожалению, вашей статьи не читал, но

¹⁸¹ Хомяков А.С. Соч. в 2-х. Т.2. Работы по богословию. М.: Московский философский фонд Изд-во Медиум. С. 157.

¹⁸² Б. Грифцов пишет, что «обращая свой взор на историю всего человечества в своей речи „Место христианства в истории“ (произнесенной на публичном акте Елецкой гимназии по случаю 900-летия крещения Руси), Розанов и в жизни всего человечества заметить некоторую единую мысль, единую целесообразность. Твердая уверенность господствует в нем, что не трудно открыть „план истории“ (Грифцов Б. Три мыслителя. В. Розанов. Д. Мережковский. Л. Шестов. М.16 Издание В.М. Саблина, 1911. С. 34.

о ней слышал, – ответил старец, пристально и зорко вглядываясь в Ивана Федоровича.
(14, 56)

Еще один пример очень важен – сцена с толпой верующих:

Внизу у деревянной галерейки, приделанной к наружной стене ограды, толпились на этот раз всё женщины, баб около двадцати. Их уведомили, что старец наконец выйдет, и они собрались в ожидании. <...> показавшийся на галерее старец прошел сначала прямо к народу. <...> Притянули к нему одну кликушу за обе руки. <...> *Наложив ей на голову эпитрахиль, старец прочел над нею краткую молитву, и она тотчас затихла и успокоилась*

Многие из теснившихся к нему женщин заливались слезами умиления и восторга, вызванного эффектом минуты; другие рвались облобызать хоть край одежды его, иные что-то причитали. Он благословлял всех, а с иными разговаривал. (Курсив Л.М.)
(14, 43-44; курсив Л.М.)

Из этого неполного отрывка явствует отношение, в котором проявляется непрерывность подвига подвижника, а также очень много предупредительности и поступательности в приобщении мирян, что сопровождается без какой-либо властности в речи или намека на «принудительность».

Главная цель посещений монастырей, скитов и пустыней, как отмечает В. Бычков, заключалась в желании «увидеть и услышать живого носителя святости, насладиться общением с существом, уже в этой жизни стоящим на ней, знающим некие сокровенные тайны, не выразимые человеческим языком»¹⁸³. В романе Достоевского показано как миряне, приходящие с разных концов, тянутся к двум подвижникам, придавая всем их словам особенное значение, которое чаще всего не поддается вербализации. Одна женщина говорит Зосиме: «Сердце ты (Зосима – прим. Л.М.) мое разобрал», «милый ты наш (Зосима – прим. Л.М.), награди тебя Бог, благодетель, ты наш, молебщик, ты за всех нас и за грехи наши». (14, 47) Притекший к Ферапонту монашек, испуганный его словами, говорит: «Страшные словеса ваши!».

¹⁸³ Русская средневековая эстетика XI-XVII века. Указ. соч. С. 110.

и в другом месте – «ужасны словеса ваши, блаженнейший и святейший отче». (14, 154) Из данных примеров очевидно, что общение с одним подвижником облегчает душу посетителя, вызывает временное умиротворение и способствует просветлению духа. В то же время общение с другим подвижником проходит в несколько уничижительных обращениях с авторитарным отношением к спрашивающему.

Черта отзывчивости особенно проступает в словах Зосимы, когда она говорит, что «если бы теперь не было Христовой церкви, то не было бы преступнику никакого удержу в злодействе и даже кары за него потом» (14, 95). Таким образом, Церковь оберегает человека от преступления не только против человечества, но и против себя. Завет этой церкви, – как союза людей, основанного на верующей любви, – заключается в общности страдания, в радении за тех, кто в грехе, потому что, как указывает Розанов, «праведная церковь, церковь истинная есть всегда церковь страдающая; этим самым она есть и церковь исцеляющая. По отношению к грешающему¹⁸⁴ эта любовь может высказаться, как долготерпение и как мудрость, мудрость – в умении исцелить, долготерпение, когда исцеление не приходит. И в том, и в другом случае нет пассивного отношения к человеку, которое одно знает индифферентизм, и нет индифферентного отрубания его от себя, как зараженного члена, что одно знает дисциплина» (28, 256)

Об отношении Ферапонта к мирянам, – который, как подчеркивает повествователь, имеет немало свои последователей, – сказано, что «приходившие поклонники видели, как он простаивал иногда весь день на молитве, не вставая с колен и не озираясь. Если же и вступал когда с ними в беседу, то был краток, отрывист, странен и всегда почти груб. Бывали, однако, очень редкие случаи, что и он разговорится с прибывшими, но большею частию произносил одно лишь какое-нибудь слово, задавшее всегда посетителю большую загадку, и затем уже, несмотря ни на

¹⁸⁴ Вопрос отношения Зосимы и Ферапонта к окружающему миру, принятие этого мира или отвержение, а также как происходит борьба и ее разрешение между двумя подходами церковных подвижников, - что показывает и борьбу на метафизическом плане, - будет отдельно разрабатываться в последующих главах. В данном месте делается попытка разъяснения, как Церковь относится к грешным людям на материале «Братьев Карамазовых», в то время как описание отдельного положения грешного будет рассматриваться в следующих главах на примере Мармеладова.

какие просьбы, не произносил ничего в объяснение». (15, 152) В образе Ферапонта налицо отчуждение от мирского и дальнейшее усугубление этого разрыва: в его «отрицании мира», «ухожении из мира» подавляется «энергизм к деятельности» человечества, которое в его концепции является непретворенным и грешным.

К соотношению образов Зосимы и Ферапонта применимы образные слова В. Розанова: «"Бог взял концы вещей и связал в узел, – неразвязываемый". Распутать невозможно, а разрубить – все умрет». (Р 30, 21) Здесь мы это относим к противопоставлению изречений «Не любите мира» (1Ин. 2: 15) и «Так возлюбил Бог мир» (Ин. 3:16). Противоречие это осложняется тем фактом, как отмечает С. Фудель, «что эти две противоречивые фразы о любви и нелюбви написаны одним и тем же апостолом любви»¹⁸⁵. Розанов пишет, что первое изречения может быть полностью извращено чудовищной интерпретацией – «ненавидьте мир» и будьте злы к миру» – а это скорее говорит о злом, озлобленном и озлобляющем толковании: «Пренебрегайте миром» – это мог бы истолковать „совершенный фарисей; будьте холодны к миру” – это Иуда говорит». (Р 5, 16)

Другими словами, человек не должен привязывать сердце к благам мира, а вместо этого он должен сделать сердце алтарем любви и правды, свободным от грубых идолов плоти. Христианское отречение от мира не должно восприниматься как отречение от любви к миру, к людям «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего» (Ин. 3: 16). Уединение и пустыня не отрицают любовь, а, наоборот, могут ее еще больше укрепить: «может быть, каждому человеку необходима хоть маленькая пустыня для укрепления любви»¹⁸⁶.

В той аскетической практике, на страже которой стоит Ферапонт, в самом корне подрывается попытка установления связи с миром. Потому «быть» и «существовать» в этом мире не имеет оправдания и значимости перед вечностью. Парадокс в том, что для Ферапонта, отрицающего земной мир, тем не менее материальное становится реальным объектом приложения сил: несмотря на то, что для

¹⁸⁵ Фудель С.И. Собрание сочинений в трех томах. Т.1. М.: Русский путь, 2001. С. 165-166.

¹⁸⁶ Там же. С. 118.

него мир подавлен грехом, им самим не отрицаются, а признаются иерархии земного мира:

Над ним завтра «Помощника и покровителя» станут петь – канон преславный, а надо мною, когда подохну, всего-то лишь «Кая житейская сладость» – стихирчик малый, – проговорил он слезно и сожалительно. – Возгордились и вознеслись, пусто место сие! – завопил он вдруг как безумный и, махнув рукой, быстро повернулся и быстро сошел по ступенькам с крылечка вниз. (14, 304)

Скованность в тяжелые «золотые» одежды земного мира, которые, как отмечает Розанов, по красочности напоминают описание Небесного Иерусалима, свет и роскошь, которого, «растасили на ничтожные земные дела, для личного эгоизма» (Р 5, 112). Это земное сияние, то есть Небесная «роскошь», низведенная до земного проявления, становится земным богатством, оскверняющим любого настоящего подвижника: «Лично духовенство, я думаю прекрасно. Но именно в золотящихся одеждах оно, иконообразное – ужасно, потому что непоправимо, не исправимо, нераскаянно». (Р5, 472) Из этого проистекает материализация и распределение благодати между духовенством, а это приводит к тому, что мир становится рабом церковного подвижника: «И когда спрашиваешь себя: „да как на это все духу хватило?“ – то и находишь ответ в этом преобразовании учения о благодати: перед „богами“ все человеческое – ничто, и гений, и заслуга, и жизнь». (Р 3:33)

Весь художественный универсум Достоевского говорит о том, что вера в бога – это человеческая онтология. И все в художественном мире Достоевского, как и Достоевский и Розанов, находятся в сумерках веры и в борьбе с окаменевшим нечувствием. Они подобно мироносицам ставят вопрос: «Кто отвалит нам камень от двери гроба?» (Мк. 16:3). И человек, как утверждает Достоевский, непрестанно ищет опору своей веры, которая часто обретается в лоне церкви или в его подобии: «А в довершение ему дают опять веру и успокаивают этим сердца слишком многих, ибо слишком многие из них давно уже чувствовали тоску без Бога». (22, 90)

И здесь возникает неустранимая антиномия¹⁸⁷. Вовлечение церкви в круг мира накладывает новые бремена, которые от человечества, – с его переменчивостью, с его возможностью из состояния рабствующего перейти в состояние возмущенного и владычествующего, – требуют деятельного участия. Сомнение может стать причиной равнодушия и поднятых оград, так как внутри церкви человек не чувствует соответствующего движения в мыслях, движениях и чувствах. Розанов, часто выступавший против церкви, тем не менее отмечал, что для слияния народа с церковью необходима не только умеренность в поведении и стремление подавить страсти, а именно – активное участие в преодолении как всеобщего средостения, так и мертвящего равнодушия к церкви:

Конечно, мы не веселимся, как Иродиада, но стоим равнодушно, как римские воины у креста, которые и не интересуются, и не очень знают, что у нас происходит на глазах; приставлены, по иноплеменному требованию. Наш мир, будто бы христианский, при церкви стоит так же, как иноплеменный: кое-что соблюдает тут, и помнит, что до времени, на целую длинную и скучную ночь, нельзя будет отойти; более этого он церкви не дает; хотел бы дать менее, и негодует, и волнуется, почему церковь не поймет его желания и не отпустит его совсем... (Р 28, 252).

Один ропот и недоустройство земным «Градом» заставляет усомниться в самих поправляющих и негодующих. Негодующие часто не признают за церковью подвиг сохранения христианской мысли, под собой имеющей традиционность и преемственность, и выступают с идеями, якобы благодеющими ей, но, по сути, ее до корня отрицающими: «Это мы-то будем что-нибудь поправлять?», – спрашивает Розанов. – Да и к чему тут поправлять – все, свято, окончательно: пусть кто-нибудь для испытания, для примера, ну хоть для издевательства в результате, но с *серьезностью на минуту* (курсив Розанова), прочтет все каноны, всю литургию, молитвы, самый обряд церковный <...>» (Р8, 248-249) По этой причине церковь, видя вокруг нее тьму и неверие, возводит «ограды церковные», которые, как

¹⁸⁷ Об этом еще будет речи в последующих главах.

метафизические перегородки, охраняют содержимое от осквернения и не позволяют ему рассеяться.

Но при абсолютизации данного подхода, возникает, как отмечает Розанов, бездна «придуманного и вычурного, на исходе веков – преступного». (Р 28, 254) Неродственность и иноплеменность, стоящих у оград церковных, возникает из-за возможной «окамененности» самой церкви, «которая не хочет быть одна, но хотела бы увлечь в себя все живое» (Р 28, 252). На основании изолированности такой церкви возникает еще более сильный антагонизм и стремление к затушевыванию различий, потому что входным билетом становится определенное «единоверие» и неотступность на этом пути – «повинуйся, хотя бы и не веруя». Далее, это «единоверие», – свиду делающее свои врата открытыми, – при столкновении с опровержениями и открытой полемикой, может перейти к преследованиям и гонениям, что станет причиной еще большего духовного разделения и обособления между «единоверцами» и «остальными». Достаточно вспомнить как по-инквизиторски обращается к монашку Ферапонт с его осуждающим «Бестолковые вы человеки!» (14, 153) Когда у мирян отнимается право приблизиться к клиру, фундамент церкви, по Розанову, рушится, закрывается Евангелие и вводится нравственная фразеология: «Мирянин, – вопит Розанов, – тоже член церкви, и имею право вопроса и просьбы. Мы, миряне – не рабы Церкви, а члены ее; а между тем даже и рабам не отказан и не заказан вопрос, опрос и просьбы. Пора покончить с этими претензиями на отождествление духовенства с Церковью, а то так и прямо с Богом <...>» (Р 5, 173)

В (анти)церкви, отвергающей свое решающее значение в приобщении мирян и не признающей право каждого человека испытывать свою веру, происходит весьма глубокий раскол, заставляющий многих мыслителей усомниться в ее оправданности и даже обвинить в измене высокой миссии. : «<...> в настоящее время подлинное, искреннее и интенсивное религиозное чувство, – пишет С. Франк, – фактически невозможно иначе, как в форме интимного индивидуального переживания, богатого плодами для всей культурной жизни, но непосредственно не определяющего строя общения между людьми; всякая же организованная, т.е. церковная религиозность в

наше время неизбежно будет или поверхностной, или лицемерной, т.е. в обоих случаях культурно бесплодной, хотя политически в иных случаях сильной (как, например, католицизм)»¹⁸⁸ В церкви должны подавляться клерикализм и судейство, замкнутость и элитарность, выраженная, как отмечал Розанов, в словах «в нас спасение», потому что в этом вопросе надо исходить из абсолютных идеалов христианства, которое по своему «объему» превосходит церковь, именно как дух и идеал, которыми переплетены все слои цивилизации.

Необходимо, чтобы церковь была «единой для всех и всех единящей»¹⁸⁹. В идеальном обществе, как утверждает В. Соловьев¹⁹⁰, развитие основывается на духовном союзе в Церкви, главная миссия которой – восполнять разрозненность в человечестве духовным единством: «Все члены общества составляют не границы друг для друга, а внутренне восполняют друг друга в свободном единстве духовной любви, которая должна иметь непосредственное осуществление в обществе духовном, или Церкви»¹⁹¹. Эта мысль еще раньше прозвучала у Достоевского, и в ней весьма убедительно вмещались все нюансы концепта «соборности», на которые указывали богословы и философы: «Но живое, не умершее даже до самого достижения отразившееся в окончательном идеале – должно ожить в жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную. Мы будем – лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах, и в различных разрядах». (20, 174). Наличное бытие с существованием предела и границ преодолевается онтологической слитностью и «срастворенностью». Различаясь между собой непосредственно, люди уравниваются и сходятся в общем, в чем-то самом существенном, восполняя центр, без которого нет опоры для подлинного существования. Существовать для себя и в

¹⁸⁸ Франк С.Л. Культура и религия (По поводу статьи в «Вехах» С.В. Лурье)// Франк С.Л. Русское мировоззрение. Спб., 1996. С. 537.

¹⁸⁹ Булгаков С.Н. Автобиографические заметки. Paris: YMCA-PRESS, 1991. С. 14.

¹⁹⁰ Викторovich весьма убедительного наказал на то, что генезис идеи «Церкви» нас постоянно возвращает к Соловьеву, особенно к его «Чтениям о богочеловечестве» (Викторovich В. А. Достоевский и Вл. Соловьев // Достоевский и мировая культура: Альманах № 1. — СПб.: Литературно-мемориальный музей Ф. М. Достоевского в Санкт-Петербурге, 1993. — Ч. II. — 191 с.)

¹⁹¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Собр. соч. в 2-х т. М., 1988, Т.1. С. 588.

себе приобретает полноту лишь при сосуществовании другого лица – его деятельности и в его деятельности.

Время соединения светского и духовного, по мысли Достоевского, должен нести совершенный христианин, первообразом которого является Сам Спаситель, Искавший реальную церковь на земле, – церковь, которую можно было бы почувствовать, увидеть, воспринять как живое тело. И такую церковь надо увидеть в людях: «Надо найти людей, которые были бы „малой Церковью“. Церковь – это продолжение в истории воплощения Иисуса Христа, Его дела на земле по преобразению человека, по озарению его небесным светом»¹⁹². Это завет Алеши Карамазова, создающего церковь на твердых основаниях и направляющего новых апостолов на путь деяний. Розанов о такой церкви писал, что она не только есть совесть верующих и обращенных к Богу, а она «сейчас глаголющая, сейчас трепещущая смыслом, могущая сейчас получить откровение и пророчествовать» (Р5, 360), то есть ее задача – активное подвижничество и новые свершения.

Можно утверждать, что подобную церковь, в которой происходит умиротворение тревог сердца и усмирение притязаний рассудка, искали два великих мыслителя. Достоевский считал, что «церковность и обрядность» (23, 130) умаляет подлинную религию, – ее возвышает «живое чувство», «одно человеколюбие», «один Христов образ» (Там же). Достоевский ищет иную церковность, ту, которая отрицает само понятие церковности и говорит о ее несказуемости. Как утверждал Павел Флоренский, «церковность усваивается и постигается лишь жизненно, – не в отвлеченности, не рассудочно (Церковность) – это новая жизнь в, жизнь в Духе <...> Критерий правильности этой жизни – Красота <...>»¹⁹³. Эту «Красоту» находит Достоевский в Оптиной Пустыни, из которой, пишет его жена, он вернулся «как бы умиротворенный и значительно успокоившийся и много рассказывал мне про обычаи пустыни, где провелось пробыть двое суток»¹⁹⁴. Эту «красоту» стояния у «оград

¹⁹² Фудель С.И. Начала познания Церкви. Собрание сочинений в трех томах. Т.3. М.: Русский путь, 2005. С. 289-290.

¹⁹³ Флоренский, Столб и утверждение истины. Указ. соч., С. 7.

¹⁹⁴ Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: Правда, 1987. С. 347.

церковных» Розанов также видел и описывал не как еретик, с церковью вступающих в нескончаемую схватку, а как верующий в ее благословляющее и облагораживающее начало:

В первый раз я видел пустынь. Это вот что такое: вы едете полями, лесами, кругом – хлеба и сосна, кругом – деревня на много десятков верст, иногда – на сотни верст. Все серо, грубо, бесприветно. Все – глубоко необразованно, и кроме вчерашнего и завтрашнего дня, ничего не помнит и ни о чем не заботится. И среди этой буквально пустыни, культурной и исторической, горит яркая точка истории, цивилизации, духа – забот самых отдаленных, воспоминаний самых древних. Сияют куполами и крестами великолепные храмы; позолота, книги, живопись, пение, самый нрав, обычай, весь внешний облик являют чрезвычайную тонкость, самый изощренный вкус, к созданию которого уже бессильно наше время и который умели выработать только великие творческие цивилизации древности и средних веков. Я в первый раз видел «пустынь»; и как вообще я ни чужд идей монастыря и всего монашеского духа, я был очарован виденным; очарован, восхищен – и воображение мое закружилось идеями, совершенно противоположными тем, к каким я привык.

Представляю себе, до чего же должно быть сильно влияние монастыря на народ, который не подходит к нему с тем специальным предубеждением, не скрою – почти с враждою, с каким подходил я. Влияние это, должно быть, колоссально, подавляюще; должно быть разбивающим всякое личное сопротивление. Недаром столько сильных и поэтических душ ушло в монастыри.

<...> И вся литургия, весь храм, все молящиеся – точно имели крылья и летели. И было им легко, не уставали. Так это странно было видеть после наших обеден, когда только устают ноги и чувствуешь боль в спине; ибо прежде всего не оживлен, даже не занят в них. (Р 3: 106-107)

Церковь, около оград которых стоят два мыслителя, не земная, а, по определению Августина, это «странствующий град Царя Христа»¹⁹⁵, абсолютная церковь, не рушимая никакими внешними обстоятельствами. Эти стены не имеют ничего общего с земными преградами, созданными людьми, потому что их воздвигли сами мыслители, как они считали, грешные и недостойные, боявшиеся осквернить «святая святых». Такие ищущие, как ранее о них писал Розанов, входят в храм, – «в храм горящий свечами, теплящий молитвами, о них молитвами, они войдут и возьмут предуготовленные для них свечи – поклонятся все Единому Богу». (Р 26: 64)

¹⁹⁵ Блаженный Августин. Творения в 4 томах. Т.3. О Граде Божиим. Спб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 51.

Диалектика образов Зосимы и Ферапонта.

В образах Зосимы и Ферапонта Достоевский показал жизнь направлений, которые, являясь частью одной христианской мысли, могут в одно и то же время соприкасаться и отталкиваться, противодействовать и сливаться, течь отдельно и в чем-то совпадать¹⁹⁶. И случается, как пишет Розанов, что человечество «общих, разбегающийся и пересекающихся линий, которые бы открыли им главный смысл этого мироздания, не заметили, все только *анализируя* его» (курсив Розанова; Р 7, 171).

М. Бубер писал, что в мире происходят сложные и запутанные процессы, которые глубоко погружены в динамическую двойственность мира, раскрывающую две стороны или два момента одного и того же явления: «Мир двойственен для человека в силу двойственности его соотнесения с ним. Соотнесенность человека двойственна в силу двойственности основных слов, которые он может сказать»¹⁹⁷. Здесь очень важен факт обращенности Достоевского к разным религиозным и философским идеям, что позволяет данную тему воспринимать в орбите надконфессионального спора и увидеть силу напряжения частей внутри целого¹⁹⁸.

¹⁹⁶ О противоборстве и антитезе, которыми пропитано устройство как ранних, так и современных обществ, Хойзинга писал следующее: «Для Гераклита процесс борьбы был «отцом всех вещей». Эмпедокл выдвигал в качестве двух принципов, которые изначально и навеки правят мировым процессом, понятия *φιλία* (филля) – *влечение* и *νεῖκος* (нейкос) – *вражда, разлад*. По всей видимости, не случайно склонность ранней философии к объяснению всего существующего через антитезу соотносится с антитетическим и агональным устройством раннего общества. Издревле было привычно мыслить обо всём как о двойственности противоположностей, видеть во всём господство состязательности. Гесиоду еще известно о доброй Эриде, благой Распре, наряду с Распрей губительной. Этой предполагаемой взаимосвязи соответствует также представление, согласно которому извечная борьба всего сущего, борьба в Природе (Φύσις), понимается как правовой спор. Тем самым мы вновь попадаем в сердцевину архаической культурной игры. Вечная борьба в Природе есть, таким образом, противоборство перед лицом суда. Согласно Вернеру Иегеру, понятия *Κοσμος [порядок]*, *Δικε [справедливость]* и *Τιςις [кара, возмездие]* перенесены из области права, к которой они и относятся, на мировой процесс, с тем чтобы его можно было осознать в терминах судопроизводства». (Хейзинга Й. *Номо ludens*. Человек играющий. Азбука-Аттикус, 1938. С. 99)

¹⁹⁷ Бубер М. Два образа веры: Пер. с нем / Под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С. В. Лезова. – М.: Республика, 1995. С. 16.

¹⁹⁸ Исследовательница С. Сальвестрони, рассматривая схожий вопрос, ссылается на мнение П. Евдокимова: «Его произведение является не догматическим трактатом, н катехизисом <...> искать доктрину у Достоевского равносильно непониманию его гения во всей полноте. Единственный критический метод, который стоит применять к его творчеству, - это рассматривать его мировоззрение в духе традиций его церкви и вскрыть источники этого мировоззрения». (Сальвестрони С. *Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского*. Спб.: Академический проект, 2001. С. 139.)

Поэтому Вл. Соловьев в своей второй речи о Достоевском писал: «Будучи религиозным человеком, он был вместе с тем вполне свободным мыслителем и могучим художником»¹⁹⁹. Этот «религиозный синкретизм», идея вселенской церкви и утверждение любви и примирения как высших христианских принципов, – о чем писал В. Соловьев касательно творчества Достоевского, – особенно привлекали Розанова, и, как отмечает А. Козырев, «после смерти Вл. Соловьева Розанов часто обращается к его фигуре и к значимой для Соловьева теме „соединения Церквей“»²⁰⁰

Исследуемая тема таит в себе немало неоднозначных и сложных мест для дальнейшего толкования. «Усложнения» Достоевского вводят многоаспектность, которую Розанов видит во многих пересекающихся лучах, попеременно то освящающих, то оттеняющих предмет: «Читатель отметит в уме своем, – это постоянное стремление Достоевского, – столь противоположное у него с Толстым, – вникать в *усложнения* всякого рода, будут ли то усложнения мысли или усложнения жизни, а не бежать от усложнений, бежать к тому „простому“ (любимое понятие Толстого, любимейшие им явления жизни), которое нередко есть просто элементарное, – есть только легкое, нетрудное» (Р 4: 214) (курсив Розанова). Достоевский всегда стремился создать целостную картину: рассматривая предмет, необходимо поворачиваться и отворачиваться, использовать множество сосуществующих перспектив «pro et contra». В подаче Розанова вопросы Достоевского усложняются, вследствие чего возрастает их многообразие и утонченность, которым все труднее овладеть, потому что пропорционально усложнению, возрастает хрупкость и подверженность путанице и разрушению.

О диалектическом узоре мира Достоевского весьма убедительно писал А. Штейнберг, указавший на напряженное, катастрофическое и парадоксальное состояние мировидения мыслителя, в котором наблюдаются процессы соединения и распада: «Мир есть единство, но он-же множество; в качестве множественности

¹⁹⁹ Соловьев 1912 - Соловьев Вл. С. Собрание сочинений. Под ред. и с прим. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. Т. 3. Спб.: Книгоизд. Товар. «Просвещение», 1912. С. 203.

²⁰⁰ Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Изд. Савин С.А., 2007. С. 327.

только, он подвержен единственной силе центробежности и распада, но в этом направлении он перестает быть и предметом мировоззрения и миропонимания: если бы он был только множеством, не могла бы ничего означать даже сама категория множества; единство сознания, которое сосредоточено, хотя бы в одной категории множественности, как категории мирообъемлющей, уже само по себе опровергает абсолютность ее значимости: категория множественности, в чистом виде, неприложима к самой себе. Мир, понятый, как множество и как вечны распад, есть единство»²⁰¹.

В письме к Погодину 1873-ого года Достоевский не только фиксирует факт борьбы в истории, но и указывает на созидательную сторону противоборства: «Тем не менее борьба вещь хорошая. Борьба есть материал для будущего». (291, 264). Размышляя на исторические и философские темы, Достоевский видит взаимодополнение, взаимопроникновение и взаимоотталкивание внутри одного мира, что можно воспринять как особенность не только его мировоззренческого склада, но и свойством бытия, которое, как мыслит Розанов, построено на антагонистических элементах, тяготеющих к восполнению и упразднению.

Леонтьев, вступающий с Достоевским в полемику и навязывающий ему не его мысли²⁰², направлял свои инвективы то против мечтательной гармонии, то против «розового христианства», а также делал выводы, которые бы сам Достоевский не оспаривал²⁰³. Можно утверждать, что дефиниция гармонии Леонтьева подходит к принципу творчества Достоевского: «примирение антитез, но не в смысле мирного и

²⁰¹ Штейнберг А.З. Система свободы Достоевского. Берлин: Скифы. С. 99.

²⁰² Леонтьев, как убедительно показывает В. Бочаров, перетолковывает многие места «по-леонтьевски», то есть подстраивает по свою концепцию и допускает ряд весьма спорных выводов, которые не соответствуют высказываниям Достоевского. (Бочаров С.Г. Леонтьев и Достоевский. Статья первая. Спб.: Наука, 1996. С. 162-190)

²⁰³ Характерно, что весьма близкие идеи высказывал и сам Достоевский, формулируя, что в борьбе человек приобщается к красоте, которая, как высшая гармония, развивается, «когда человек *в разладе с действительностью, в негармонии, в борьбе*, то есть когда наиболее живет, потому что человек наиболее живет именно в то время, когда чего-нибудь ищет и добивается; тогда в нем и проявляется наиболее естественное желание всего гармонического, спокойствия, а в красоте есть и гармония и спокойствие.(18, 94) (курсив Л.М.)

братского *нравственного согласия*, а в смысле поэтического и взаимного восполнения противоположностей и в *жизни самой*, и в искусстве»²⁰⁴ (курсив Леонтьева).

В романе «Братья Карамазовы» Достоевский показал феномен, что внутри одного православия, одной церкви, одной культуры и монастыря, сталкиваются две антагонистические стихии, представленные как «внутренняя диалектика ищущей мысли»²⁰⁵. Диалектика в случае противостояния Зосимы и Ферапонта окрашена религиозным характером, который выводит на многоформенность и сложность по мере проникновения в существо внутреннего смысла. Розанов писал, что внутри подобных явлений сцепление напоминает зубчатые колеса, которые если бы заменились гладкими, то стали бы неразличимыми и потеряли бы твердость граней, взаимно сливаясь. «Религиозное мышление, – утверждает П. Флоренский, – не смазывает, а утверждает сразу и да, и нет»²⁰⁶. Жизненность нарастает в силу напряжения, одухотворение происходит, когда существует противопоставление и антиномизм, препятствующие застою и оцепенению.

На религиозно-философском плане Достоевский показал, что в весьма сложном организме христианского мира, существует специфическое соотношение обособленных частей, каждая из которых, как отмечает Розанов «как бы обращена внутрь себя, и внешняя грань, которой она отделяется от всех других, смежных частей, – имеет к этим последним отношение отталкиваемое, как бы враждебное; она же стремится преодолеть ее и смешаться с содержанием, которое за этой гранью находится». (Р 28, 47-48). На столкновение Зосимы и Ферапонта отразилась тенденция христианского мира, в котором состояние внутреннего антагонизма является нормальным состоянием организованного мира. Эта мысль не покидала Достоевского, о чем свидетельствует запись из черновиков к роману: «Старец: „Да ведь так оно и есть. Как ни несогласимы оба начала, а правда выступает наружу при столкновении (которое и проч.). Да ведь это и теперь почти делается“ (15, 209)

²⁰⁴ Леонтьев, О всемирной любви. Указ. соч., С. 90.

²⁰⁵ Зеньковский В.В. история русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001. С. 362.

²⁰⁶ Флоренский П.А. Соч. в 4-х т. Т.3(2). М.: Мысль, 2000. С. 468.

В образах Зосимы и Ферапонта²⁰⁷ дается, что устремленность к Богу может по-разному проявляться и иметь разные основания. Исходя из разных предпосылок, получаются разные концепции: один верит в человеческие силы, призывает к любви и видит разлитую в мире благодать, в то время как второй утверждает религию креста, которая в его интерпретации делает человека вечным узником в крепости греха. Характерно, что и отношение к человеку в «двух христианствах» значительно отличается: в первом случае христианство возносит человека как «венец Божьего творения» и делает его постоянным участником личного и интимного диалога с Богом; во втором подчеркивается атрибут «господствующего» учения, предполагающего непреодолимую границу между Богом и грешным человеком, который не признается равноправным участником диалога.

К вопросу указанного противостояния Розанов подходил как к незаделываемой и расширяющейся трещине христианского мира, по линии которого произошел распад в конце 19-ого и начала 20 вв²⁰⁸. Размышляя о данном противостоянии Розанов возвращается к истории с гонением на Максима Грека, который выступил против существующего порядка и за это оказался в тюрьме за «отход от священных основ веры»: «Максим Грек, образованный грек, приехавший на темную Москву в XVI в., был посажен в тюрьму за „вольнодумство и ереси“ духовенством того времени; хотя теперь доподлинно и всякому известно, что никаких ересей у него не было, а был он просто образованный человек, появившийся среди темных людей. Везде, где есть движение, где возможно обновление, есть распады, бывает и не может не быть противоборства частей; везде слышатся крики: «Это – ложь!»; «Это – истина» Или, в переводе на церковную терминологию: «Это – ересь!»; «Это – правосмыслие!» (Р 25, 526). В исследованиях по данному вопросу утверждается, что в Московии «ученый

²⁰⁷ Важно отметить, что диалектические противоположности в творчестве Достоевского являются одним из излюбленных и изощренных методов разработки проблемы. И. Евлампиев приходит к заключению, что «во всех романах можно найти пары персонажей, находящихся в оппозиции друг к другу и олицетворяющие (в ипостасной форме) указанные противоположности и противоречия личностного бытия <...> (Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Достоевского. Указ. соч. С. 416-417)

²⁰⁸ Об этом подробнее в главе «Кризис христианства».

грек не нашел, конечно той высокой духовности, как в Италии, не нашел он и благоприятной среды „евангелической культурной деятельности“²⁰⁹. Однако это не помешало, по оценке современников и оппонентов, этому несколько вольнодумному ученику Саваноролы пострадать за проповедь Евангелия в борьбе с разными косностями и рутинностями той эпохи. Характерно, что влияние этого просвещенного православного гуманиста, в котором проступают некоторые черты Зосимы, значительно сказалось во всех областях культуры.

Важная тема, которая проистекает из противостояния Зосимы и Ферапонта – это вопрос, когда запросы и потребности живой жизни перерастают старые рамки. И на примере противостояния внутри романа Достоевского изображено, что зло в христианстве, как утверждает священник Петров, не только в злоупотреблениях, не только в уклонениях от закона, но оно «рождается именно от исполнения отжившего закона, от косной привязанности к нему»²¹⁰. Антиномия кроется в том, что сам закон часто становится сильнее, чем смысл его установления, а это приводит к отрицанию евангельского духа, в котором и только в котором должна раскрываться душа закона, а не в предписаниях или юридических отношениях с мелочной разборчивостью²¹¹: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру; сие надлежало делать, и того не оставлять» (Мф. 23:23)

Все вышесказанное подводит нас к тому, что феномен, показанный Достоевским весьма актуален, почему Розанов и утверждает, что «даже святые и праведники церкви рассортировались в старцев Зосим и Ферапонтов» (Р 4, 666). О значимости диалога и противопоставления двух концепций внутри христианства Розанов писал:

²⁰⁹ Пиккио К. История древнерусской литературы. М.: Кругъ, 2002. С. 216.

²¹⁰ Петров Г.С., священник. Запросы современной церкви. Спб., 1906. <https://predanie.ru/book/218744-evangelie-kak-osnova-zhizni-zaprosy-sovremennoy-cerkvi-pismo-antoniyu-hrapovickomu/>

²¹¹ См. подробнее толкование И. Поповича (Попович И. Толкование на Евангелие от Матфея. <http://bible.optina.ru/new:mf:23:23>)

Дело в том, что у меня уже давно в душе стоят, в нерешенном споре, две фигуры из Достоевского – отца Зосимы и отца Ферапонта <...> противопоставлением Зосимы и Ферапонта, может быть безотчетно – он выразил вековечную и уже о самой действительности тысячелетнем борении двух идеалов, благословляющего и проклинающего, миролюбывающего и мироплюющего, поднимающего из скорби и ввергающего в скорбь – в мировой жизни древа Господня, древа евангельского. <...>. (Р 5: 13)

Своеобразный подход к данному вопросу предлагает Бердяев: «В русской православной аскезе были явления, близкие старцу Зосиме, хотя и не совпадающие с ним, так как Достоевский пророчествовал о новой духовности. Но были явления, близкие образу о. Ферапонта в „Братьях Карамазовых“, т.е. крайнему обскурантизму. Это и есть предельное выражение аскезы, от которой отлетел дух. Аскеза, несомненно, несет с собою опасности. Она может не освобождать духовные силы человека, а их порабощать и сковывать»²¹².

В диалектике внешнего и внутреннего элемента, направленного к миру и отгороженного от мира, о. Мень находил глубинную истину Писания. Определенное сообщество, стремящееся прийти к высшей цели, считает А. Мень, занимает пограничное положение, потому что, с одной стороны оно не может не формировать обособленное целое, но, с другой стороны, оно должно преодолевать данную замкнутость в стремлении быть открытым всему миру. Здесь же он разворачивает мысль, что каждое из двух пониманий может неоправданно прийти к утверждению и узаконению себя при подавлении и неоправданном вытеснении другого. «В синтезе полнота и жизнь»²¹³: одно понимание христианства не говорит о заблуждении другого, а о том, что цель одна, а пути разные.

Александр Мень приводит источники, на которые могли опираться данные образы: «Первый источник был, из начальных, самый главный – это Евангелие. Это

²¹² Бердяев Н.В. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 408.

²¹³ Мень А. Два пути понимания христианства, 1989. Ссылка: <http://www.alexandrmn.ru/lectures/twoway.html>

учение и провозвестие о Богочеловечестве. То есть о тайне Вечного и тайне человека. Это учение о том, что человек есть исключительно высокое и важное существо для Творца. Это учение о том, что человек возвышается над всем Созданием, потому что сама Вечность вошла с ним в контакт. Потому что он создан по образу и подобию Творца. Потому что в нем как бы живет некая программа будущего: развитие, ход существа, родственного животным, до родственного небу»²¹⁴. Избыток жизни и восторг, который сопровождает слова старца Зосимы, имеет под себя веру в благодать жизни, в которой присутствуют светлые стороны бытия, не отвергающие идею существования темноты, но своим существованием сглаживающие тягостную дисгармонию в мире.

С другой стороны, в Ферапонте дается опыт традиции аскетической практики, которая зародилась еще до христианства и «включала в себя богатейший опыт внутреннего делания, то есть духовной работы по возрастанию человеческой личности. Эта традиция, шедшая главным образом из Индии, из Греции, принятая церковью через несколько столетий после явления Христа, стала рассматривать окружающий мир, как нечто чуждое внеположенное ему»²¹⁵ – пишет протоиерей Александр Мень. В образе Ферапонта изображена волевая и духовная борьба, проявленная в героической сфере мистико-аскетического опыта, внутренний заряд которого перенаправляется на утверждение неотмирного.

В ключе данного соотношения двух концепций Семен Франк определяет, что христианский реализм должен выдержать испытание «конкретной эффективности» и «ненужность суровости». Он обращает внимание на тонкость, то есть грань, стоящую между этими двумя ориентирами, крайности которых, с одной стороны, могут быть выражены в маниловщине, а, с другой стороны, в страшном фанатизме. Диалектическое отношение, кажущееся наиболее разумным, не могло не привлекать мыслителя, хотя он сам не мог закрыть глаза перед антиномией внутри явления, в котором ощутимо колебание, идущее, с одной стороны, от «причинения страданий»

²¹⁴ Там же.

²¹⁵ Там же.

и доходящее, с другой стороны, до «силы любви» и «человечности»: «Если эта активность, по самому своему существу, как мы видели, должна быть сурово мужественной, если она, в сознании ответственности за судьбу ближних и мира, должна скорее брать на себя грех непосредственного причинения страданий, чем расслабляться сентиментально-мечтательной, безответственной добротой, – то, с другой стороны, действующая в ней сила любви будет непосредственно сказываться в том, что она будет избегать всякой ненужной, излишней суровости мер и будет одушевляться человечностью, чувством уважения и любви к святине человеческой личности»²¹⁶.

У Достоевского выстраивается традиция богословствования, которая, как утверждает Панченко, была актуальна еще в Средневековой Руси, знавшей принцип диспута («прения»), как и разные учено-философские споры в очных, заочных, устных и письменных учено-философских спорах. «Как толковать это учащение диспутов – как только количественное приращение или же как качественную перемену?»²¹⁷ – спрашивает тот же автор. Спор, в котором происходит «испытание вер», получает новое качество и освящение, ведь в результате скрещивания положений, через преодоление разных наслоений, мелькала возможность разрешения проблем²¹⁸. Еще Евтимий Чудовский, как и впоследствии Ферапонт, ставит вопрос «лукавости», «научности» и самой логики диспутов, в которых участвовали глаголющие противники: «Учиитися ли нам полезнее грамматики, риторики, философии и феологии и стихотворному художеству, и оттуду познавати Божественная Писания, или, не учася сим хитростем, в простоте Богу угождати и от чтения разум Святых познавати?»²¹⁹ Похожая мысль появляется в слезной и самоуничижительной реплике Ферапонта, в которой перемешаны кротость и потаенная гордыня, выраженная в

²¹⁶ Франк С. Свет во тьме. / С.Л. Франк. М.: Изд-во Белорусс. Экзархата, 2011. С. 273.

²¹⁷ Панченко А.М. Культура как состязание // О русской истории и культуре. Спб.: Азбука, 2000. С. 212.

²¹⁸ Хотя было бы неправильно в большой мере идеализировать прения в Средневековой Руси, которые часто переходили в незрелые и неполноценные споры, главная цель которых было опровергнуть и унижить спорящего, а не дискутировать.

²¹⁹ Там же.

чувстве собственной избранности. В его словах мелькает мотив всесильности веры, которая на божественных весах перевешивает знание мира.

«- ученые вы! От большого разума вознеслись над моим ничтожеством. Притек я сюда малограмотен, а здесь, что и знал, забыл, сам Господь Бог от премудрости вашей меня, маленького, защитил...» (14, 303)

И здесь за Ферапонтом, как «нищим от сердца» стоит Священное писание, в котором «Блаженны нищие духом»: возвеличиваются сокрушенные, ничего за собой не имеющие и не надеющиеся на собственное знание²²⁰. Признание себя малоценными и униженным должно основываться на черте смиренюлюбия, которая в случае отца Ферапонта является весьма спорной.

Далее, размышляя о противостояниях внутри христианского мира, Розанов особо выделяет спор Афанасия Великого и Ария:

Но вот Ария *все* читали и им *волновались*. <...> Наконец, недавно мне пришлось прочесть несколько статей Афанасия Великого. Да, серьезно все, хорошо, основательно. Но ничего поразительного, трогającego, умиляющего; все в высшей степени обыкновенно, человечно, – и только неприятна постоянная желчность страниц, чисто логическая воспаленность против Ария, торопливость в наборе текстов против его учения об «единоподобии», а не об «единосущии» Слова и Отца. (Р 5, 483) (курсив Розанова)

Из данного примера видно, что в понимании Розанова Арий вызывал «горение» души и искренность веры у своих последователей, большое число которых были епископы и патриархи. Торжественное шествие Ферапонта после смерти старца Зосимы с его проклятиями во многом напоминает обличения Афанасия Великого против оппонента, которые имели целью показать, что богоотступника настигло не

²²⁰ См. подробнее толкование Макария Египетского: «Пока человек не приобрел сего и не преуспел, - он не нищий еще духом, но высоко о себе думает. Когда же приходит в сие разумение и преспеяние, тогда сама благодать учит его быть нищим по духу, - и хотя он праведник и Божий избранник, - не почитать себя за что-либо, но признавать душу свою малоценною и униженною, как будто ничего он не знает и не имеет, хотя и знает и имеет. (Макарий Египетский, преподобный. Духовные беседы. Пер. с греч. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1904. С. 94)

просто наказание, а Божье правосудие: «И много суесловлив, идет он (Арий – прим. Л.М) в нечистое место для удовлетворения нужде, и внезапно, по писанию, “нищ быв проседая посреде (Деян. 1:18), немедленно упав, испускает дух, лишается вдруг и того и другого: и общения с Церковью и жизни»²²¹.

Ферапонт²²² не просто обличает Зосиму, ставя ему в вину другой, «неправильный» подход к христианству, но обвиняет его в греховности и падшести, совершая при этом обряд очищения от нечистоты, проявившейся, по определению аскета, в разных религиозных новшествах:

Покойник, святой-то ваш, – обернулся он к толпе, указывая перстом на гроб, – чертей отвергал. Пурганцу от чертей давал. Вот они и развелись у вас, как пауки по углам. А днешь и сам провонял. В сем указание Господне великое видим» (14, 303); Постов не содержал по чину схимы своей, потому и указание вышло. Сие ясно есть, а скрывать грех! – не унимался расходившийся во рвении своем не по разуму изувер. – Конфетою прельщался, барыни ему в карманах привозили, чаем сладобился, чреву жертвовал, сладостями его наполняя, а ум помышлением надменным... Посему и срам потерпел...» (Там же).

В образе Зосимы дается преодоление замкнутости души, дальнейшее приобщение к сверхвременному единению всего существующего. Зосима указывает на существование связи между каждой составляющей в мироздании, определяя открытость и способность вещи усваивать другую, а это основывается на том, что каждая часть занимает свое должное, незаменимое место в живом организме: «Юноша брат мой у птичек прощения просил: оно как бы и бессмысленно. *А ведь правда, ибо все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь, в другом конце мира отдается.* Пусть безумие у птичек прощения просить, но ведь и птичкам было бы легче и ребенку и всякому животному около тебя, если бы ты был

²²¹ Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Часть вторая. Свято-Троицкая Сергиева Лавра: Собственная типография, 1902. С. 101.

²²² Глубину образа Ферапонта иногда значительно упрощают, сводя ее к констатациям о примитивности претензий, которые еще как свойственны невежественному монаху-изуверу. Некоторые исследователи даже подчеркивают демонизм и сатанизм образа, причисляя к разряду неверующих и поклонников зла того же Ферапонта: «(Серман И.З. Достоевский и Гете // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 14. Спб.: Наука, 1997. С. 56)

благолепнее, чем ты есть теперь, хотя на одно каплю да было бы. *Все, как океан, говорю вам*. (14, 290) (курсив Л.М.) В здоровом организме нет замещения и заменяемости частей, потому что этим бы утверждалось механическое перестраивание, которое бы, мыслит Розанов, могло привести к убожеству: «А что будет, если развивающийся организм будет ради улучшения своего брать отовсюду кусочки живой ткани от других организмов и заменять ими части собственного существа? Не ясно ли, что он изранит только себя? Не ясно ли, что он изранит только себя, что он умрет гораздо ранее, чем достигнет зрелости в том особом типе развития, по которому течет и уже не может не течь его жизнь?» (Р 7: 199).

Розанов отмечал слиятность Зосимы с окружающим миром, родное и полюбовное отношение ко всему живущему: «Между тем, если мы спросим чем Зосима отделяется, ограничивается от обыденной, окружающей толпы, в таких же черных рясах, все знающих, что знает и он, то ответим, что духовный взор Зосимы теснее, роднее слит с природой, с людьми, наконец – прямо со звездами, нежели их духовный взор, более книжный, может быть, более ученый и менее природный» (Р 26: 434) Характерно, что Зосима изображен, как, в сущности, несколько либеральный инок, которого отличает величайшая толерантность к «мирской злобе» и внешней стороне религии.

На примере Зосимы²²³ можно увидеть сакральность или, по выражению, Шлейермахера, «религиозность» чувства²²⁴, через которое выражается как частное бытие и жизнь, так и общее бытие и жизнь вселенной. В понимании Зосимы сердечное

²²³ В. Ветловская придерживается мнения выражением любви к миру старца Зосимы связывает его с св. Франциском, и это показывает определенное влияние францисканского духовного наследия на мировоззрение Достоевского, хотя и отмечает, что само имя „Pater Seraphicus“ «по отношению к Зосиме (наряду с безусловным почтительным смыслом) в романе Достоевского имеет полемический подтекст. И не случайно, а вполне обдуманно вслед за аттестацией Зосимы, принадлежавшей Ивану и идущей в заключении главы «Великий инквизитора» - „Pater Seraphicus“, появляется аттестация автора, вынесенная в название отдельной книги – «Русский инок». (Ветловская, Роман Братья Карамазовы. Указ. соч. С 359)

²²⁴ Здесь Шлейермахер отделяет чувственно воспринимаемую религиозность от религиозности, внушаемой понятиями, правилами и обычаями: «Как все истинно человеческие чувства принадлежат к религиозной области, так, с другой стороны, все понятия и всякого рода принципы чужды ей <...>» (Шлейермахер. Указ соч. С. 228)

отношение к каждой части во вселенной – это то, из чего должны исходить и в соответствии с чем должны образоваться все заповеди: «Любите друг друга, отцы, – учил старец (сколько запомнил потом Алеша). – Любите народ божий <...> Любите все создание Божие, и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И уже полюбишь наконец весь мир уже всецелою всемирною любовью (14, 289)

Человеческое чувство – это что-то исконное, а потому своими корнями уходящее в вечное и божественное. Земное проявление чувства – это только подступы к непостижимой полноте и широте, в которой должна быть иная насыщенность, тем не менее уже превосходящая на земле : «<...> многое из самых сильных чувств и движений природы нашей мы пока на земле не можем постичь <...> 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 <...> (14, 290). Оно делает человека соучастником божественного акта, открывая ему ощущение иного мира, благодаря чему он находится «in religione» с Богом. Здесь происходит мистическое касание между видимым миром и невидимой силой, приводящей все в движение.

Выявить внутреннее содержание возможно только в процессе приобщения к сверхличному, которое постепенно раскрывается как глубоко личное. Существование в себе и для себя обретает полноту только в случае взаимодействия и взаимопроникновения с другим, как неразрывным элементом целого, ведь «и собственное качество, или характер каждого существа в своей объективности состоит именно в определенном отношении этого существа ко всему и, следовательно, в определенном взаимодействии его со всем. Но это, очевидно, возможно лишь в том случае, если эти существа имеют между собою существенную общность, то есть если они коренятся в одной общей субстанции, которая составляет существенную среду их взаимодействия, обнимая их все собою и не заключаясь ни в одном из них в

отдельности»²²⁵. Каждая вещь, обладая абсолютным значением, пребывает не только в страдательном отношении к другой, но и действует на нее, восполняет ее и сама восполняется ей. Во всеобщем синтезе такого типа только и обитает подлинное чудо всеобщей взаимосвязи.

Концепция Зосимы²²⁶ утверждает жизнь с ее составляющими явлениями, и только на выстроенном факте жизни возможно «ощущение Бога». Зосима учит, что сила преуспевания в любви связана с верой в бессмертие Бога и бессмертие души. А в мире Достоевского «ощущение Бога», любовь к человечеству и бессмертие являются понятиями, находящимися в неразрывной связке: «“Ощущение Бога“. Ощущать Бога – значит ощущать себя бессмертным. Бог и бессмертие души – два коррелирующих понятия, так как это два коррелирующих факта. Один невозможен без другого. Ощущать Бога в себе постоянно, во всякой мысли, во всяком ощущении, во всяком поступке – это и есть бессмертие. Приобрести такое ощущение Бога и означает обеспечить себе бессмертие и жизнь вечную»²²⁷, – писал Иустин Попович. Человек тянется к бессмертию, посягает на временность и конечность; его существование поддерживает мысль, которая исходит «из убеждений, что человек вечен, что он <...> связан с другими мирами и с вечностью». (26, 165)

И любовь к Богу предполагает любовь к человечеству и наоборот, а если данная связь отсутствует, то это *contradictio in adjectio*²²⁸. Причем любовь не должна действовать избирательно и ограничительно, а должна направляться на разные объекты. Любовь в концепции Зосимы также подразумевает самоотдачу и

²²⁵ Соловьев. Т.3. Указ. соч., С. 62.

²²⁶ По поводу образа Зосимы исследователь В. Кантор делает интересные выводы, но, анализируя келью старца приходит к несколько дискуссионному заключению, а именно: «Не исключено, что любимую «Сикстинскую Мадонну», висевшую у него в кабинете, Достоевский тоже мог воображать в келье старца Зосимы. Очевидно, что перед нами портрет православного экумениста, который в искусстве европейского Возрождения ищет вдохновения для возрождения и созидания российской жизни и российской культуры. Писатель символически сближает простонародные литографии и католический крест с итальянскими гравюрами. То, что в Европе было, то в России будет – такова вера великого писателя». (Судить божью тварь. Указ. соч., С. 206.)

²²⁷ Преподобный Иустин (Попович). Философские пропасти. М.: Изд. Совет. Рус. Прав. Цер., 2004. С.51.

²²⁸ Иегова говорит: «Я люблю тебя любовью вечною, и потому продлю к тебе благоволение». (Иер. 31: 3)

взаимопроникновение, или, по удачному выражению Флоренского, «действие Бога во мне и меня в Боге; это содействие – начал моего приобщения жизни и бытию Божественным, т.е. любви существенной, ибо безусловная истинность Бога именно в любви раскрывает себя»²²⁹. Розанов дальше углубляет представление о единстве и о нерасторжимой связи вещей, взаимопроникновение которых позволяет создать определенный унисон:

Да, все в мире *подобится*, потому что все любит друг друга какою-то слепой, безотчетной, глупой и необоримою любовью. Мы сказали: «любит»; но это – конечно, не в смысле нашего специального и тесного чувства любви, а в гораздо более общем смысле, однако имеющем что-то родственное с нашей любовью: все, каждая вещь даже извне отражает в себе окружающее <...> Да, иногда думается, что эта взаимная зеркальность вещей простирается даже на цивилизацию, и в ее штрихи входит что-то из ландшафта природы, из угловатого или округлого лица человека. (Р 5, 48)

<...> все в мире смотрится друг в друга, все связано, не рабством и господством, но вот этим соединением, *religio, nuptiae*. Соединен и человек с целым миром – супруг его, и сам он – Невеста Бога. Вот корень наук и философии, и корень веры и вер. (Р 5, 468) (курсив Розанова)

В монашеском подвиге Зосимы²³⁰ Розанов видел старый тип монашества: «Явилась до известной степени новая школа иночества, новый тип его: именно – любящий, нежный, “пантеистический“ (мой термин в применении к иночеству). Явился, напр., тип монаха – ректора заведения, – просто не знающего личной жизни, личного интереса; живущего среди учеников буквально, как отец среди детей. Если это не отвечало типу русского монашества XVIII-XIX веков (слова Леонтьева), то может быть и даже наверное, отвечало типу монашества IV-IX веков» (Р 13: 337)²³¹. И несколько позднее, пересматривая свое отношение к христианству и обрушиваясь на него со страшными обвинениями, Розанов, констатировал, что «Достоевский в старце

²²⁹ Флоренский П. Столп и утверждение истины. Т.1. М.: Правда, 1990. С. 75.

²³⁰ О ереси пелагианства касательно образа Зосимы писал Р.Л. Джексон; (см. Джексон Р.Л. Искусство Достоевского. Бреды и ноктюрны. М., 1998. С. 217)

²³¹ Весьма значимо, что данный тезис Розанова безусловно принимает и прот. Георгий Флоровский (см. Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С.301.)

Зосиме дал великий, идеальный его образец». (Р 3, 98) В этом, по его мысли, «до-христианском», ясно выраженном поклонении природе и всему живому, он видел идеал христианского подвижника: «“Не наш, не наш он!” – восклицает Леонтьев от имени православного монастыря. „И правда – не ваш“, – отвечаю я и беру Зосиму в охапку и выношу его, а с ним и все его богатство душевное – за стены тихих обителей (Р 13, 329)

О Ферапонте сказано, что он стремится пойти по стопам святых старцев, слава которых связана со «старой, почти развалившейся деревянной келье, поставленной тут еще в древнейшие времена, еще в прошлом столетии». (14, 151) С этой кельей связывается история «одного тоже величайшего постника и молчальника отца Ионы, прожившего до ста пяти лет, и о подвигах которого даже до сих пор ходили в монастыре и в окрестностях его многие любопытнейшие рассказы. Отец Ферапонт добился того, что и его наконец поселили, лет семь тому назад, в этой самой уединенной келийке, то-есть просто в избе, но которая весьма похожа была на часовню, ибо заключала в себе чрезвычайно много жертвованных образов с теплившимися вековечно пред ними жертвованными лампадками, как бы смотреть за которыми и возжигать их и приставлен был отец Ферапонт» (Там же).

На его примере показано, что в одном христианском мире существует целый набор частных и независимых доминант. И одна из доминант, откалываясь от всеобщего центра, стремится подчинить себе все остальные, претендует стать самой особенной, всепоглощающей и властной²³². Ферапонт внушительно укоряет монашка, выдвигая свое духовное превосходство: «Хочешь, чтобы и я перед тобою ниц упал?» (14, 152) Он, выступая как беспощадный обличитель ложных учений и ересей, возвеличивает свой аскетический подвиг и свой пример берет как образец узкого пути, навязывая его всему человечеству: «То-то. Я-то от их хлеба уйду, не нуждаясь в нем вовсе, хотя бы и в лес, и там груздем проживу или ягодой, а они здесь не уйдут от

²³² Проблема авторитета будет разработана в главе «В темных религиозных лучах».

своего хлеба, стало быть чорту связаны. Ныне поганцы рекут, что поститься столь нечего. Надменное и поганое сие есть рассуждение их». (14, 153)

В. Розанов весьма убедительно писал, что Ферапонт – это одна из реальностей христианского мира, которая во многом является действенной и весьма важной силой церкви земной:

«Ферапонту есть какая-то лазейка в христианский мир; Ферапонт прокрадывается туда, «садится» или, пожалуй, «сажается старцем», начинает «крестить чертей» и наконец говорит: “Поклонитесь моему Богу, поклонитесь Заходящему Солнцу“... В самом деле, концепция его до того противоположна благословляющей концепции Зосимы, что при одном имени, при одном месте жительства и, вообще, при полной внешней, по символу веры, слиянности с Зосимой и Паисием – он прямо исповедует другую вовсе веру, имеет второго и именно своего «Бога, с Христом “искупившим мир от греха“ и уже «заключившим дьявола» в “бездну“ - прямо не имеющего ничего общего! Ферапонт, несмотря на слова о себе “погань есмь“ (что довольно верно), имеет Богом себе свою гордость; о, он везде «сядет», несмотря на смиренное “не сяду в старцах“, “servus servorum sum“ ** etc. Бог – забыт. Это – именно Навуходоносор, преображенный в «зверя» и пожирающий «траву» в тот самый миг, когда воззрится на мир: “Кто равен Мне в поднебесной“. И этот “Навуходоносор“, этот «servus servorum» – как показал великий наш аналитик сердца человеческого – возможен в каждом человеке, или, точнее, в зародыше он обитает каждое сердце, Ферапонта, меня, читателя, всякого. Это – дух ложного смирения; дух – прикидывающегося смирения; дух – всем будто бы «служения», который вдруг кончает, как Сикст V при избрании: “Да мне все послужат“. Тут есть демон какой-то; т. е. в сердце человеческом есть какая-то демонская струйка, которая, например, начинает: – От большого разума вознеслись вы над моим ничтожеством. Пришел я сюда малограмотен, а здесь что и знал – забыл: сам Господь Бог от премудрости вашей меня маленько защитил (речь Ферапонта же, *ibid.*, стр. 17). И – кончает прямо владычеством над разумом, т. е. насильственным и внешним прямо ломанием его в щепы. Галилею он скажет – “отрекись“; труд Коперника, “не читая“, поместит в “Index“ (католический каталог «отреченных книг»). Он шел “с сумочкой“, «прихрамывая», а кончает, как И. Навин: “Стой, солнце, и не движься, луна“. Вся история средневекового папства есть история “отца Ферапонта“; и, повторяем, это – далекая история, это – вечная история, это – история вовсе не кончившаяся еще сейчас, ибо тут завязан какой-то вековечный грех, что-то запутанное в судьбах и характере человека! Не «благословляющее» начало, а «проклинающее»: это самое, самое яркое отличие, водораздельная между Зосимой и Ферапонтом линия, которую из великого страха мы должны держать в уме. Ибо «Ферапонт» далеко не побеждем, и «Зосима» есть только мечта. Личная

мечта романтика и психолога, но – да будет позволено за образ Зосимы сказать – и великого праведника, хотя и не удостоившегося мощей, Земли Русской. (Р 5: 13)

Свободное следование рождается только тогда, когда существует всеобщее подчинение безусловному нравственному началу, составные части и величины которого равны между собой. Пример Ферапонта свидетельствует о том, что любая власть, которая под собой не имеет безусловное начало правды, превращается в насилие, и любое дальнейшее следование ей основывается на принуждении.

Чем ниже будет падение, чем глубже будет отчаяние, тем выше поднимется «разрешающий», «прощающий», и «очищающий». Это важно в свете размышлений Достоевского о роли святых: «Святые – сами светят и всем нам путь освещают. Они суть «положительные характеры невообразимой красоты и силы. Они идеал для всех, они вожди и ведут нас, как блудных детей» (22, 45). И на роль такого святого, «святого при жизни», претендует отец Ферапонт. И каждого сомневающегося в его святости и оспаривающего его учение он назовет врагом христианства.

Иступленная аскетика, которая требует от него разорвать внешние связи с миром, не рождает в нем потребность завязать с миром новую, внутреннюю и проникнутую любовью связь. Мир в концепции Ферапонта онтологически противостоит подвижнику и его задача – уход и преодоление мира. Для Зосимы мир не просто «страда», а мир людей, ближних и братьев. Зосима, прежде всего, видит «мир Божий» как универсум творения со всей полнотой присутствующей реальности.

Леонтьев настаивал на том, что «начало христианской премудрости есть страх Божий», и усугублял данное положение, в одном письме констатируя, что «нужно дожить, дорасти до действительного страха²³³, до страха почти животного и самого

²³³ О Фетисенко встает на защиту Леонтьева, когда речь идет о цитатах псалма, которые он якобы сам «дополнил», указывая на труды у св. Диодоха Фотикийского, на «Цветособрание» Илии Екдика и творения Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина и Симеона Нового Богослова (Фетисенко О.Л. Окрест Оптиной (Достоевский и спор о «сентиментальном христианстве» в пометах К.Н. Леонтьева на книге «Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезные поучения...») С. 154-156)

простого перед учением Церкви, до простой боязни согрешить»²³⁴. Здесь можно увидеть общие места с концепцией Ферапонта, для которого подлинное религиозное чувство разжигается страхом Божиим и молитвенным трепетом. Явление Бога в душе таинственного посетителя также сопряжено со страхом: «Страшный стих, – говорит, – нечего, подобрали. Встал со стула: – Ну, говорит, – прощайте, может больше и не приду... в раю увидимся. Значит четырнадцать лет, как уже «впал я в руки бога живаго», – вот как эти четырнадцать лет, стало быть, называются». (15, 281). Особенно важно, что в случае Ферапонта происходит соприкосновение простого житейского страха и страха Божьего с характерным и особенным для аскета благоговейным стоянием перед Богом в сердце. Гуардини передает мысль, что страх, под которым подразумевается «Numinosum, воспринимается как «местопребывание Бога», и «он выступает как форма религиозного аффекта, этого элементарного предания себя в руки Бога со стороны всего конечного. Бог внушает страх, несет мучения – и в то же время служит воплощением влекущего, притягивающего»²³⁵:

- А видишь ли древо сие? – спросил, помолчав, отец Ферапонт.
- Вижу, блаженнейший отче.
- По-твоему, вяз, а по-моему, иная картина.
- Какая же? – помолчал в тщетном ожидании монашек.
- Бывает в ночи. Видишь сии два сука? В ночи же и се Христос руке ко мне простирает и руками теми ищет меня, явно вижу и трепещу. Страшно, о страшно!
- Что же страшного, коли сам бы Христос?
- А захватит и вознесет. – Живого-то? – А в духе и славе Илии, не слышал, что ли? обымет и унесет... (14, 154)

Апогей самоутверждения Ферапонта дается в крайне глубокой по своей символической «нагруженности» сцене, в которой усиливается угроза наказания и аффект страха. Секунда ужаса может кисточкой размазаться на годы, на всю жизнь и на дальнейшее развитие цивилизации. В этой сцене духовного торжества страх

²³⁴ Александров А. I. Памяти К.Н. Леонтьева. II. Письма К.Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев посад, 1915. С. 9-10.

²³⁵ Гуардини Р. Человек и вера. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1994. С. 324.

смешивается с «мистическим ужасом перед трансцендентной бездной, перед тайной бытия, *Mysterium tremendum*, который действительно есть первичный религиозный феномен»²³⁶. За этим может последовать владычество над душами: везде, где царит грех, будет простираться власть Ферапонта:

Мой господь победил! Христос победил заходящу солнцу! – неистово прокричал он, воздевая к солнцу руки и пав лицом ниц на землю, зарыдал в голос как малое дитя, весь сотрясаясь от слез своих и распростирая по земле руки. Тут уж все бросились к нему, раздались восклицания, ответное рыдание... Исступление какое-то всех обуяло. (14, 304)

Характерно, что на примере образа Ферапонта реализуется противоречие, над которым билась святоотеческая мысль при рассмотрении вопроса о страхе Божьем – не основывается ли второй (высший), одухотворенный и проникнутый любовью страх на низшем и начальном страхе? Авва Дорофей сообщал мысль, которая была общей для многих отцов: «Кто исполняет волю Божию по страху мук, тот еще новоначальный: ибо он не делает добра для самого добра, но по страху наказания. Другой же исполняет волю Божию из любви к Богу, любя Его собственно для того, чтобы благоугодить Ему: сей знает, в чем состоит существенное добро, он познал, что значит быть с Богом. Сей-то имеет истинную любовь, которую Святой называет совершенною»²³⁷.

И здесь, по мысли Аввы Дорофея, от человека зависит, будет ли он рабом, корчащимся от страха и угроз, или же ради общего добра он станет наемником и сыном, но уже не «со страха», а от страха благоволения и любви несовершенного существа, боящегося потерять любовь и доверие более совершенного: «Ибо сын, когда приходит в совершенный возраст и в разум, исполняет волю отца, не потому, что боится быть наказанным, и не для того, чтобы получить от него награду, но собственно

²³⁶ Бердяев, Спасение и творчество, указ соч. С. 26-46.

²³⁷ Авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия великого и Иоанна Пророка. Калуга: Тип-ия А.М. Михайлова, 1895. С. 59

потому и хранит к нему особенную любовь и подобающее отцу почтение, что любит его любит его и уверен, что все имение отца принадлежит и ему»²³⁸.

Однако, Достоевскому и Розанову все-так ближе изречение апостола Иоанна, который в страхе видит признак несовершенства: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершенен в любви (1Ин. 4: 15). Также может существовать связь страха с недостатком веры, на что указывает Спаситель испугавшимся ученикам: «Что вы так боязливы, малoverные?» (Мф. 8: 26) Христианство, думает Розанов, является сильным и «побеждает», только если на его хоругвах проповедующий любовь Христос: «Да, мы верим – Бог есть Любовь. Это – написано (Иоанна Ев.). Это – для нас катехизис. Так и будем называться «Иоанниты», дабы не примешивать к единому ценнейшему зерну еще пустой соломы, вымолоченной от любви, соломы поздних и очень неверных измышлений. „Любовь – и баста; и ничего „проклятого“. (Р 5, 14).

Представляется возможным указать на два контекста фразы «заходящу солнцу», которые позволительно соотнести с текстом Достоевского. Образ заходящего солнца появляется в книге Бытия, когда Аврааму в бодрственном состоянии открывается пророческое видение: «Заходящу же солнцу, ужас нападе на Аврама, и се, страх темен келий нападе нань». (Быт. 15: 12). Важно отметить, что «отвержением» чувств и даром проникновения в то, что находится под «видимо-текущим», обладает и Ферапонт. И в этой сцене крик Ферапонта о «заходящем солнце» нагнетает на близ стоящих великий страх, который здесь, как и в случае с Авраамом, может быть знаком близкого присутствия Божия. Грозные и страшные слова Ферапонта для толпы означают не только Его близкое присутствие, но в то же время знаменуют трагическое откровение: если старец, как один из лучших представителей человечества, повержен, то теперь уже над всеми висит тень греха, а это увеличивает количество новых страхов, – страх перед вышестоящим, страх перед законом, страх оступиться. И здесь «заходящу солнцу», как трактует один богослов, это «мрачное время которое должно

²³⁸ Там же.

будет пережить потомство Авраамово до наследования земли обетованной»²³⁹. Страх Ферапонта, по мысли Достоевского и Розанова, должна сменить радость Зосимы.

В синтагме «заходящу солнцу» можно отметить и следующее. Т. Касаткина показала, что многие цитаты у Достоевского обладают «двухядерностью» и «двухконтекстной» отсылкой²⁴⁰. Так, синтагма «темные стогны града» отсылают к цитате из Евангелия от Луки, в котором хозяин дома призывает новых гостей: «Итак, Христос идет на „темные стогны града“ „нищими, увечными, хромыми“ за теми самыми слабыми и ушербными, что, по мнению великого, не заслуживают никакой посмертной судьбы»²⁴¹. Сродную мысль мы находим в другой отсылке к словам «заходящу солнцу», которая относится к Евангелию от Луки: «Заходящу же солнцу, вси, елицы, имеяху болящия недуг различными, привождяху их к нему: он же на единого коегождо их руце возлож, исцеляше их». (Лк. 4: 40) В Евангельской сцене, в которой заход солнца не наполнен холодом надвигающейся ночи, – так как это момент соблюдения субботнего дня, – недужные, бесноватые, вся непроходимая толпа народа направляется к Иисусу и толпится у Его ног. В контексте данной цитаты для Ферапонта важен факт победы²⁴², а не заботы о малосильном и грешном человечестве,

²³⁹ Виссарион (Нечаев), епископ. Толкование на паримии. Паримии из книг Моисеевых, Бытие Левит, числа и Второзаконие. Из книг И. Навина. Судей, Царств, Паралипоменон, Иова. Спб.: Изд-ие книгопродавца И.Л. Тулузова, 1891. С. 162.

²⁴⁰ Ольга Меерсон формулирует мысль, что в произведениях Достоевского «встречаются два типа библейских интертекстов. В одном случае он маскирует и, прибегая к его собственному слову, «стусшеывает» отсылку к библейскому источнику, а в противоположном – наоборот, максимально стилизует этот источник. До известной степени, в крайних проявлениях, эти два типа находятся во взаимоисключающих отношениях, но, как и незавершенные герои Достоевского, эмпирически эти типы интертекстов смешиваются и часто переходят друг в друга (Меерсон О. Библейские интертексты у Достоевского. Кошунство или богословие любви. // Достоевский и мировая культура. Альманах № 12. М.: Раритет – Классика плюс, 1999. С. 40

²⁴¹ Священное в повседневном. Указ. соч. С. 335.

²⁴² Интересное соображение касательно возможности «победы» и «победы добра» в христианском мире выдвигает Г. Померанц: «Возможны только относительные успехи добра, а совершенная победа добра в пространстве и времени немислима. Недавно я нашел любопытное подтверждение этого взгляда с богословской точки зрения. Слово "побеждать" встречается в Евангелии от Луки один раз, в Послании Римлянам – два раза, в I Послании Иоанна – шесть раз, а в Апокалипсисе – 16 раз ("Богословская энциклопедия", 1900, т. 1, с. 913). Таким образом, в речи Иисуса слово "побеждать" почти не встречается. Как видите, количественные методы исследования текста применялись еще в XIX веке. Но как объяснить результат? Я могу предложить два объяснения. Первое. Ученики не поняли, что идея победы добра (в пространстве и времени) чужда была Иисусу. Это отчасти верно, особенно для позднего средневековья. Но почему слово "побеждать" больше всего встречается у Иоанна? А именно – в Апокалипсисе? Думаю, потому, что Апокалипсис – особый контекст. Победа добра здесь находится

заблудившемся на разных распутьях. Он, таким образом, отвергает идею спасения грешного человечества, стоящего под крестом и стремящегося восстановить связь с Творцом.

Но по мере все большего отрицания мистическим путем именно отрицаемое и оспариваемое утверждается. Следовательно, из этой библейской сцене следует, что когда заходит солнце, – то есть на исходе дня, перед утиханием жизни и грозящей для больных смертью, – существует возможность быть спасенным. В этой библейской истории повествуется, с одной стороны, о желании Христа откликнуться (как и в поэме Ивана) на крик страждущего человечества и, с другой стороны, о надежде этого человечества быть спасенным – существует вера блуждающих, что спасение обретается через Христа и во Христе. Все эти аспекты раскрываются в размышлениях Зосимы.

В сопоставлении с «закатом» Ферапонта Зосима благословляет «восход солнца ежедневный» и в то же время любит «закат его, длинные косые лучи его, а с ними тихие, кроткие, умиленные воспоминания, милые образы из всей долгой и благословенной жизни, а надо всем-то правда божия, умиляющая, примиряющая, всепрощающая!» (14, 265) Чувство умиления рождается в вере, что земная жизнь «соприкасается уже с новой, бесконечной, неведомой, но близко грядущей жизнью, от предчувствия которой трепещет восторгом душа» (Там же), «сияет ум и радостно плачет сердце» (Там же).

«Внеположный исток» для старца находится в гармоничной связи с Закатом: пограничные ситуации восхода и заката остаются в границах эмпирической реальности рождения и умирания, но в более сильном онтологическом смысле, как «процессы на границе», они уже метаэмпиричны и выходят за пределы доступного

в связи с идеей, поразившей Достоевского (и, вероятно, не его одного),– "времени больше не будет". А раз времени, то и пространства, и предметов, отбрасывающих друг на друга тень – образ зла. Чистый свет не может не создавать тени там, где есть материя, предметы, где мы затеняем друг друга. В пространстве и времени экологический подход ко злу совпадает с концепцией блаженного Августина. Зло не имеет самостоятельной сущности <...> (Померанц Г. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М.: Советский писатель, 1990. С. 227)

опыта. В концепции Зосимы переход от Солнца Восхода к Солнцу Заката говорит о гармоничности единого Солнца, что ясно вводит идею необратимости и непреложности бытия²⁴³. Сила положительного основания утверждается в сопоставлении с противоположным духовным началом («победы» и «закатного солнца»), которое проговаривает отец Ферапонт в своей триумфальной речи.

Сцена «победы» Ферапонта открывает еще один важный вопрос. Бердяев определял, что два самых великих испытания, с которыми столкнулся христианский мир – это испытание гонением и испытание торжеством. Образы мучеников и героев стали положительным идеалом, который выкристаллизовался через испытание гонением: «Христиане выдержали его в самом начале существования христианства, когда они подверглись гонению со стороны римской империи, они выдерживают его и в наши дни, когда в России подвергает гонению христиан коммунистическая власть»²⁴⁴. Испытание торжеством, с другой стороны, в большом количестве примеров дало не такие отрадные результаты: «Когда император Константин склонился перед Крестом и христианство стало религией господствующей, государственной, тогда начался длинный период испытания торжеством. И это испытание христиане выдержали не так хорошо, как испытание гонением. Христиане нередко сами превращались из гонимых в гонителей, соблазнялись царством мира сего, господством над миром. Тут и внесли христиане те искажения христианства, которые стали предметом обвинения против него»²⁴⁵.

Продолжая данную тему, можно сказать, что если христианство в образе Ферапонта проходит через искушение торжеством, то самым важным испытанием для Зосимы становится испытание «гонением», – то есть происходящий кризис должен или подтвердить или опровергнуть его наставления.

²⁴³ Дурьлин подчеркивал, что «Солнце – древний исконный символ бытия. Заходящее солнце – символ неистребимости, нескончаемости бытия: солнце заката, тихое и преклонное, есть вместе и солнце восхода: единое солнце <...> (Дурьлин С. Об одном символе у Достоевского // Достоевский. М.: ГАХН, 1928. С. 194.)

²⁴⁴ Бердяев Н.В. Спасение и творчество. Два понимания христианства. Париж: Путь, 1926, № 2, С. 26-46.

²⁴⁵ Там же.

В образе Ферапонта наглядно выступает парадокс, что христианство теряет свою силу и убедительность как религия победы и торжества, потому что сущность учения связывается с высвобождением, с борьбой против стесненности и гонения. Христианство, воспринятое как религия торжества, разрывает невидимые нити, из-за чего исчезает нечто положительное, единственно питающее и насыщающее. Может случиться, что человек, подобно Ферапону, принимая Отца Небесного, поставит себя в центре всего мира и не будет признавать, что у него с остальными Один Отец. Такой верующий «ставит себя в единственные интимные отношения к Богу, пред которыми весь мир и все другие люди являются лишь объектом его веры и его любви»²⁴⁶.

Характерно, что не только Ферапонт, но и Зосима признает тягостность греха, его осязаемую силу. Данная мысль основывается на христианской идее множественности и изменчивости и, самое важное, сдвига: согласно православной трактовке, усиливается момент недоверженности акта, который предполагает трансформацию твари и становление «новой тварью». В этой недоверженности можно увидеть изъян, как это делает Ферапонт, указывая на недолжное состояние, которое изначально не было заложено в порядке творения, и в этом случае недоверженность воспринимается как проклятие, «поврежденность» и разобщение с Богом. В учении Зосимы грех не отделяет человека от Бога, – более того, Христос как Врач, радеющий о каждом самовольно отпавшим от него, ни о ком не забывает. Он не понуждает человека вернуться, ведь грешник никуда и не уходил. Зосима учит, что грешник всегда будет находится в круге божественной любви и спасения: «Да и греха такого нет и не может быть на всей земле, какого бы не простил господь воистину кающемуся. Да и совершить не может, совсем, такого греха великого человек, который бы истощил бесконечную божью любовь» (14, 48). На тему органической связи религии с грехом Розанов в письме к В.С. Соловьеву дает весьма убедительные мысли: «Религия вся во грехе копаются, грех превозмогает, из греха сияет. Вообще связь между грехом и благом более глубока, и, так сказать, не механическая только, не связь предмета и тени,

²⁴⁶ Тареев М.М. Христианство и религия В.В. Розанова. // Богословский вестник 1907. Т.3. № 12. С. 627-665.

черного, без коего не было бы и белого, но органическая, живая. Тут, правда, мы входим в бездны самого божества²⁴⁷».

Человек грешен по отношению другому человеку, но по отношению к Богу он всегда свободен, потому что жертва Христа и любая высокая жертва никого не обязывает, – в ней нет тяжбы или принуждения. Уместно упомянуть сцену, в которой штабс-капитан вмешивается в разговор Коли Красоткина и Алеши Карамазова: «Аще забуду тебе, Иерусалиме, да прилипнет». Важно, что в Псалтыри мы видим продолжение этих слов: «прилипни язык мой к гортани моей, если не буду помнить тебя, если не поставлю Иерусалима *во главе веселия моего*» (Пс. 136: 5) (курсив Л.М). Алеша потом объясняет Красоткину, что это «клятва» никогда не забыть потерю, трагедию, тот священный град, ободряясь надеждой его возвращения, с чем не соглашается переживающий утрату отец: «Не хочу хорошего мальчика! Не хочу другого мальчика!» (18, 507). Забвения и горечь неотразимы, их здесь ничем нельзя заменить и вытеснить, но тем не менее эти горькие чувства должны осветиться и освятиться будущей радостью («во главе веселия моего»), превозмогающей трагедию. Комментируя значение этих слов в Священном писании, Розанов пишет:

Дети мои, придите и скажу вам: совсем не печалиться нельзя, но с слишком скорбить нельзя: человек пусть белит дом свой известью, но пусть оставляет небольшое место небеленым в воспоминание об Иерусалиме; пусть он приготовляет все, что требуется для пиршества, но пусть сделает малое опущение в воспоминание об Иерусалиме; пусть женщина украшает себя, но пусть сделает небольшой в этом изъян в воспоминание об Иерусалиме <...> а всякий, кто скорбит о Иерусалиме, удостоится увидеть радость его, как сказано у Исаии: *«возвеселитесь с Иерусалимом и радуйтесь о нем, все любящие его! возрадуйтесь с ним все, сетовавшие о нем»* (трактат «Сота»). (5, 143). (курсив Розанова)

Постоянное внушение, что человек пребывает в греховном состоянии может создать иллюзию греха и в самом деле породить грех. Священник Г. Петров, которого цитирует Розанов, писал: «Иисус нигде не говорит: „отрекись“, „отстранись

²⁴⁷ Розанов – В.С. Соловьеву. 1897 // Переписка Розанова и В.С. Соловьева. С. 362.

совершенно от всего окружающего тебя“. В своем окончательном заключении Евангелие заповедует нам: „все создано на пользу и на радость человека, но ничто, созданное не должно властвовать над ним“»²⁴⁸. В Евангелии от Иоанна, на которое не раз ссылался Достоевский, сказано: «Все это сказал Я вам, да радость моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна». (Ин. 15: 11) Зосима учит: «Други мои, просите у бога веселья. Будьте светлы как дети, как птички небесные. И да не смущает вас грех людей в вашем делании, не бойтесь, что затрет он дело ваше и даст ему совершиться, не говорите: «силен грех, сильно нечестие, сильная среда скверная, а мы одиноки и бессильны, затрет нас скверная среда и не даст совершиться благому деланию» Бегите, дети, сего уныния!» (14, 290).

На примере соотношения двух образов в романе ставится на проверку, на первый взгляд, неопровержимая формула Блаженного Августина: «В главном – единство, во второстепенном – многообразие, и во всем любовь». Как уже было указано, любовь является одним из важнейших постулатов в концепции Зосимы. Но в переплетении чудных нитей Достоевский видит, что даже в любви может поселиться злоба и ненависть: «Из монахов находились, даже и под самый конец жизни старца, ненавистники и завистники его». (14, 28) В капитане Снегиреве любовь Алеши Карамазова пробуждает гордость и вызывает боль: – Видели-с, видели-с! – взвизгнул он Алеше, бледный и иступленный, и вдруг подняв вверх кулак, со всего размаху бросил обе смятые кредитки на песок, – видели-с? – взвизгнул он опять, показывая на них пальцем, – ну, как вот же-с!.. – И вдруг, подняв правую ногу, он с дикою злобой бросился их топтать каблуком, восклицая и задыхаясь с каждым ударом ноги. – Вот ваши деньги-с! Вот ваши деньги-с! – Вдруг он отскочил назад и выпрямился перед Алешей. Весь вид его изобразил собой неизъяснимую гордость». (14: 193)

Расхождение сердец препятствует энергии любви. В извечных библейских историях дается мысль, что любовь может вызвать противоположное чувство: Авель был убит Каином из-за того, что любовь Бога к нему была сильнее; Иосифа в

²⁴⁸ Петров Г. Евангелие как основа жизни. М.: Православ. Братство Св. Апостола Иоанна Богослова, 1997. Ссылка: <http://www.wco.ru/biblio/books/petrov1/Main.htm>

библейском рассказе братья возненавидели за то, что он был наиболее из них любимым; Христос любил и учил любить, а его сделали пленником и распяли. Данте на вратах ада поставил страшные слова: «И первой любовью сотворен». Существует, как указывает Бердяев, греховная диалектика чувств, часто заключающая в себе ужасы, которые способны все обладающее высшей ценностью превратить в нечто противоположное: «Даже самая идея любви может стать ложью и злом и порождать великие несчастья. Во имя любви творят много зла – и во имя любви к добру и к идее. Когда любовь к добру и к идее стала фанатической и отвлеченной, все погибло, кроме зла, ничего не будет»²⁴⁹.

Здесь нельзя не вспомнить весьма правдивые (с человеческой стороны) размышления госпожи Хохлаковой о том, что продолжительная и непрекращающаяся любовь становится мукой и крестом, если отсутствует ответная любовь:

Да, но долго ли бы я могла выжить в такой жизни? – горячо и почти как бы исступленно продолжала дама. – Вот главнейший вопрос! Это самый мой мучительный из вопросов. Я закрываю глаза и спрашиваю сама себя: долго ли бы ты выдержала на этом пути? И если больной, язвы которого ты обмываешь, не ответит тебе тотчас же благодарностью, а напротив станет тебя же мучить капризами, не ценя и не замечая твоего человеколюбивого служения, станет кричать на тебя, грубо требовать, даже жаловаться какому-нибудь начальству (как и часто случается с очень страдающими) – что тогда? Продолжится твоя любовь или нет? И вот – представьте, я с содроганием это уже решила: если есть что-нибудь, что могло бы расхолодить мою "деятельную" любовь к человечеству тотчас же, то это единственно неблагодарность. Одним словом, я работница за плату, я требую тотчас же платы, то-есть похвалы себе и платы за любовь любовью. Иначе я никого не способна любить! (14, 52-53)

Разрозненность людей и отсутствие ответной любви²⁵⁰ переходит в терпимость, в которой часто видят замену или даже вершину любви. Но из данного отрывка

²⁴⁹ Бердяев. О назначении человека. Указ. соч. С. 206.

²⁵⁰ Б. Тарасов указывает на еще одну разновидность любви «самолюбивой»: любви ко всему человечеству всякого рода спасителей, реформаторов или просто прекраснодушных гуманистов писатель видел в пренебрежении к рядом живущим людям, к ближнему своему. (Тарасов Б.Н. «Тайна

явствует, что если отношение не согревается любовью, то остается одна стесненность без связывающего начала. «Ибо терпимость, – мыслит Розанов, – только символ окончательного разъединения людей, как свобода – символ их глубочайшего слияния <...> терпимость – это отсутствие какого-либо соотношения между людьми, кроме случайного или временного, и условного, какое, соглашаясь взаимно, они завязывают друг с другом: два дерева, склонившиеся друг к другу вершинами, пока дует ветер, но корни которых врознь; свобода – одно дерево, один род людской, на древнем корне, Адаме, сидящее грешное, плачущее, скорбящее друг о друге в этой скорби ищущее, и не боящееся наказания; ветви его трепещут, бьются друг о друга, – шумит древо в истории, потому что оно – древо жизни». (Р 28: 250)

На эту страшную дилемму Зосима, кажется, не может дать убедительного ответа, потому что деятельная любовь, на самом деле, является подвигом, который может принести больше страданий, чем радостей: «Любовь Христова есть блаженство, ни с чем не сравнимое в мире сем, и вместе с тем любовь эта есть страдание, больше всех страданий. Любить любовью Христа – значит пить чашу Его, ту чашу, которую Человек-Христос просил Отца „мимо нести“»²⁵¹.

Человек всегда ищет для себя двухмерной любви. В мире Достоевского жаждут любви и в горизонтальном измерении (то есть в мире людей) и в вертикальном измерении (то есть от Бога), – и ответа на свою любовь человек, соответственно, ждет и оттуда, и Оттуда. Подвиг Христа потому есть подвиг, что Он, отдавая всего себя и свою любовь за человечество, не требует ответной любви: если последует холодное признание о Его ненужности, то Он будет ждать любимое им человечество, которое должно овладеть искусством быть любящим.

Единство и взаимосвязь любви к Богу и любви к человеку Авва Дорофей проиллюстрировал на примере круга: «Предположите, что круг сей есть мир, а самый центр круга – Бог, радиусы же, т. е. прямые линии, идущие от окружности к центру,

человека и тайна истории. Непрочитанный Чаадаев. Неопознанный Тютчев. Неуслышанный Достоевский. Спб.: Алетейя, 2012. С. 333).

²⁵¹ Софроний (Сахаров), схиархимандрит. Преподобный Силуан Афонский. СТСЛ, 2011. С. 53.

суть пути жизни человеческой. Итак, насколько святые входят внутрь круга, желая приблизиться к Богу, настолько, по мере вхождения, они становятся ближе и к Богу, и друг к другу; и сколько приближаются к Богу, столько приближаются и друг к другу; и сколько приближаются друг к другу, столько приближаются и к Богу»²⁵². С. Франк отмечает, что действенная сила и полнота любви сильнее всего проявляется, если она направлена не на расплывчатый и абстрагированный, а на конкретный и реальный «образ»: «Нельзя любить человечество, как нельзя любить „человека вообще“; можно любить только данного, отдельного, индивидуального человека во всей конкретности его образа»²⁵³ Но и эта направленность любви может привести к преодолению одной замкнутости и формированию другой. В этой взаимосвязи раскрывается глубокая мистическая диалектика и внутренняя борьба, потому что всем формам любви присуща тенденция к изоляции и самозамыканию. О сложности этого явления Бубер писал, что «двоение возникает в результате соприкосновения с другим, в результате чего рождается близость, в которой все-таки сохраняется последняя и неустранимая дистанция»²⁵⁴.

Аврааму было заповедовано: «пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего в землю, которую укажу тебе» (Быт. 12: 1), – лишь для того, чтобы вновь вернуться к человечеству: «И благословятся в тебе все племена земные». (Бытие 12: 3) Диалектика в данном случае подразумевает дистанцирование от всей хаотической и какофонической стихии мира, однако изолированность никогда не должна переходить в разобщение и разрыв связей – отделяясь ото всех, состоять в единении.

В показанных в романе кризисах и катастрофах, которые для религиозного субъекта важны на пути одухотворения и очеловечения, проявляется двухчленность, двухприродность религиозной жизни. Данная двухсоставность предполагает

²⁵² Авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия великого и Иоанна Пророка. Калуга: Тип-ия А.М. Михайлова, 1895. С. 94-95

²⁵³ Франк С.Л. Религия любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. / Сост. В.П. Шестаков. М.: Прогресс, 1991. С. 408.

²⁵⁴ Бубер, Два образа веры. Указ. соч. С. 235.

изменяемость и динамичность религиозного субъекта. Религиозный процесс, который своими корнями держится за двухчленность феномена, свидетельствует о трагизме религиозной жизни и о динамике, которая также не может не быть трагичной.

Несмотря на всеобщее духовное, родовое и моральное разложение в романе «Братья Карамазовы», Достоевский видел потребность в высшем и целостном соединении, о чем и свидетельствует запись из черновиков к Братьям Карамазовым: «Все в лихорадочном состоянии и все как бы В СВОЕМ СИНТЕЗЕ» (15, 317). И на примере двух образов определяется, что в христианстве, как его на тот момент воспринимал Розанов, не статичное и неподвижное пребывание, а процесс, подразумевающий актуальность и изменчивость, – процесс, в котором происходит история и драма. Цель этого процесса – воссоединение разрозненных связей и преодоление «онтологического расщепления».

Земному торжеству Ферапонта противопоставлено, по выражению Евагрия, «малое воскресение», и оно должно ознаменовать воскресение прежде воскресения всеобщего. Воскресшие Христос и Зосима в главе «Кана Галилейская» – это не только предвкушение и отдаленное чаяние, но и живущая в душе реальность: парусия начинается в душе Алеши Карамазова. «Вчера я распинался со Христом, ныне прославляюсь с Ним; вчера умирал с Ним, ныне оживаю; вчера спогребался, ныне совоскресаю»²⁵⁵.

Земное обесславливание и развенчание образа Зосимы, приходящее на смену, как пишет повествователь, прижизненной святости старца, становятся важнейшей вехой в духовном становлении Алеши и утверждении его веры. Это испытание, в котором происходит уничтожение идеала и крушение духа, необходимо, чтобы в Алеше родилась неколебимость и уверенность в своем пути. Алеша приходит к духовной бодрости и уверенному шагу, когда в главе «Кана Галилейская» он подводит жизнь под определенный принцип, уже по-иному освещаемый религиозным лучом:

²⁵⁵ Святитель Григорий Богослов. Слово 1. На Святую Пасху и о своем замедлении – Слово первое на святую пасху и замедление // Творения иже во святых отца нашего Григорий Богослова, Архиепископа Константинопольского. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 18.

просветление зависит не от силы, а от качества этого луча. Его идеал становится определеннее, и сам он впоследствии становится увереннее в истинности этого идеала, тверже и решительнее во всех действиях и начинаниях: «Какая-то как бы идея воцарялась в уме его – и уже на всю жизнь и на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего» (14, 328)

Сложность происходящего с Алешей Карамазовым²⁵⁶ подтверждается рассказом преподобного Симеона²⁵⁷. В «Добротолубии» повествуется как послушник Георгий, получивший от святого старца книгу Марка подвижника, в начале механически исполнявший обряд («каждый вечер неопустительно исправлял то небольшое правило, которое дал ему старец; и не иначе, как исправив уже его, ложился в постель и засыпал»²⁵⁸) впоследствии становится свидетелем Божественного осияния. И здесь, на вершине религиозного озарения и проникновения, в его душе, как и в душе Алеши Карамазова, находится образ старца: «Потом ум его востек на небеса и он увидел там другой свет, более светлый, чем тот, который был окрест его. И показалось ему, к изумлению его, что вскрай света того стоит помянутый выше святой оный и равноангельный старец, который дал ему небольшую ту заповедь о молитве и книжицу св. Марка подвижника»²⁵⁹.

А. Кураев, комментируя указанный эпизод, отмечает, что в этой истории любовь и вера к святому старцу является важнейшей предпосылкой озарения – «то есть не к Богу, а к человеку! <...> Так и в минуты бесчувствия нужна хоть какая-то внешняя ниточка, связывающая с Церковью. Будет ли это батюшка, будет ли привычка

²⁵⁶ Евангельский настрой сердца Алеши Карамазова убедительно объясняет А. Гачева: «Не судить, а печаловаться о грехе людей, об искажении в них образа Божия и любить этот образ Божий в ближних своих, как бы ни был он затерт и загажен <...> И потом во всех отношениях с людьми Алеша не позволяет себе ни одной судящей реакции. Ни по отношению к отцу, ни по отношению к братьям, ни по отношению к другим окружающим его персонажам». (Гачева А.Г. Творчество Достоевского и русская религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века // Достоевский и XX век. Под. ред. Т.А. Касаткиной. Т.1, 2007. С. 57-58.

²⁵⁷ Добротолубие. Пер. с греч. Святого Феодана Затворника. 4 -е издание. М.: Изд-во Сретенского монастыря. С. 437-446.

²⁵⁸ Там же. С. 439.

²⁵⁹ Там же. С. 440.

к молитвенному правилу или посещению храма, воспоминание о паломничестве в далекий монастырь или память о светлом чувстве после исповеди – но что-то должно остаться направленным в Ту сторону – и тогда рано или поздно новый Зов будет услышан»²⁶⁰. Таким образом, ниточка, как и в случае со святым в Добротолубии, позволяющая Алеше коснуться миров иных, представлена в старце, в его «зове» и человеческом голосе, вводящем инока на пир: «Голос его, голос старца Зосимы... Да и как же не он, коль зовет» (14, 327). Это опять-таки приводит к сокровенной мысли Достоевского, что богообщение начинается между людьми, с ними не прекращается, продолжается с Богом и Им венчается.

Несмотря на земное торжество Ферапонта, душа Алеши Карамазова, в которой зародилось отталкивание и ужас, в главе «Кана Галилейская» переживает пасхальную радость воскресения старца, который сидит одесную Христа. Григорий Палама писал, что «говорить о Боге и встретиться с Богом не одно и то же»; встреча с Богом и Богообщение – это одна из высших сфер мистико-аскетического опыта»²⁶¹. Это не Христос Ферапонта, карающий и мстящий, а Влюбленный в человечество и Вступающийся за праздник, не Позволяющий радости прекратиться и всегда Призывающий новых гостей. Он «побеждает» сиянием, из которого излучается радость для всех: «Не бойся его. Страшен величием пред нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей, новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже навеки веков. Вон и вино несут новое, видишь, сосуды несут...» (14, 327)

В этой главе «радостотворный плач» Алеши Карамазова, соединяющийся с мирским весельем и переходящий в духовную радость, становится ядром будущего подвижничества. Человечество несет на себе символ воскресения: как и в истории Спасителя трагическое начало растворяется и уносит с собой прежнюю жестокость,

²⁶⁰ Кураев А., диакон. Традиция, Догмат, Обряд. Апологетический очерк. Отдельное издание. С. 151-152.

²⁶¹ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Изд. Гуманит. лит., 1998. С.15

грубость и поверхность души и жизни человеческой: «Между тем, мы *спасены Его воскресением*. „Христос воскрес! Христос воскрес“ Дивиться ли, что некоторая часть русского народа, отпав от церкви, образовала свою, другую церковь, какую-то потаенную, члены которой узнают друг друга, произнося при встрече этот пасхальный: «Христос воскрес» (Р 16, 100) (курсив Розанова). В «Кане Галилейской» изображен не «пир на празднике чужом», а именно пир, на котором празднуется жизнь всего человечества, и поэтому на нем Ферапонт может предстать в образе одного из новых гостей. В воцарившейся ночи торжества страха, слышен призыв любви, на который аскет может откликнуться.

«В темных религиозных лучах»

*Кто разрешит мне, что тайна от века:
В чем состоит существо человека?
Кто он? откуда? куда он идет?
Кто там вверху над звездами живет?
Г. Гейне*

В. Розанов не раз указывал на «темные места», разверзающие бездну христианского мира: все имеет переходные формы, ускользает, видоизменяется, демонстрирует отклонения от нормы, раскрывает аномалии, которыми ряд вещей только и существует. В результате – невозможность определить четкие контуры, на что еще раньше указывал Платон: «Но можно ли тогда что-либо правильно именовать, если оно всегда ускользает, и можно ли сначала сказать, что оно представляет собой то-то, а затем, что оно уже такое-то, или же в тот самый момент, когда бы мы это говорили, оно необходимо становилось уже другим и ускользало и в сущности никогда бы не было таким, [каким мы его называли]?»²⁶².

Достоевский подчеркивал переходность мира, указывал на пребывание смысла между противоположностями, – смысла, который, при попытке его приближения к одному полюсу и отдалению от другого, утрачивает полноту и остается с обнищавшей сущностью: «Это только две противоположности, но между ними помещается весь наличный смысл человеческий. Но, разумеется, никогда нам не исчерпать всего явления, не добраться до конца и начала его. Нам знакомо одно лишь насущное видимо-текущее, да и то понаглядке, а концы и начала – это все еще пока для человека фантастическое. (23, 144-145) Полнота живого мира покоится между противоположными краями, которые соревнуются между собой в таинственности и загадочности. Человека влечет и та, и другая сторона. Пребывание в начале и в конце этого великого ряда более всего отдаляет от познания целого. Поэтому двух мыслителей влечет бунтующее и аномальное, переходное и порывистое,

²⁶² Платон. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1990-1994. Т. 1-4. С. 679–680

противящееся любой устойчивости, которая сама по себе есть порождение традиции и устоев.

Такие аномальные «пятна» христианского мира Розанов видит в том, что «белый свет» обладает определенной предрасположенностью в процессе преломления стать другим, темным: «За одним “казалось” выступило другое “кажется”» (Р 3, 95). Как и для древних греков, для Розанова эти образованные преломлением «темные религиозные лучи», что при очередном заходе Солнце посылает Луне, бывают и теми же самыми, и новыми, в которых прежний свет остается и не теряется. Новое живет и открывается под разными наслоениями, что стало предметом тщательного обдумывания:

«Исследованию-то этого “другого тона” и посвящена моя настоящая книга (В темных религиозных лучах – прим Л.М.). Она вся движется в невидимом, мало осязаемом. Я называл ее мысленно отделом “после арифметики” – “логарифмами” христианства. Но теперь мне приходит на ум лучшее название. Лейбниц и Ньютон открыли в математике “бесконечно малые”, “текущие” (изменчивые) величины, “флюксии” (термин Ньютона)... Вот это имя вполне подходит к настоящей книге, выражает все ее существо, ее мысль и тему» (Р 3, 98).

Такие неосязаемые течения, по мнению Розанова, насквозь пронизывают христианство, являясь при этом «бессветным» и незаметным, трепетным и бездокументальным явлением. Соотношение светлого и темного лучей делает невозможным застой и оцепенение: в них есть «соединяющие», «разделяющие», «убивающие», но в то же время «возбуждающие» жизнь элементы. Эти лучи имеют особенности гераклитовского логоса, в котором «вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий»²⁶³.

В этих неправильностях, неровностях и шероховатостях содержится искра, которая на первый взгляд подрывает религию, но в то же время имеет гораздо больший вес по сравнению с упорядоченностью, которая чаще всего бывает кажущейся и

²⁶³ Гераклит // Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 217.

преходящей: «Отклонения в ходе небесных тел указуют на высшее единство, на более смелую связь, чем та, которую мы узнаем уже в правильности их пути, и аномалии и праздная игра пластической природы вынуждает нас видеть, что даже с самыми определенными своими формами она обращается со свободным, почти можно сказать, капризным произволом, как бы с фантазией, правила которой могли бы открыться нам лишь с высшей точки зрения»²⁶⁴.

В образах Достоевского, по мнению, Розанова символически изображен «узел» христианского мира («Дело в том, что у меня уже давно в душе стоят, в нерешенном споре» (Р 5, 11)) в котором выступает нечто неясное и недоказуемое, даже неопределенное и мистическое, «но такое – в чем мы чувствуем глубину, хотя и не можем ее ни доказать, ни исследовать; далее, мистическим мы называем то, в чем подозреваем отблеск, косой, преломившийся луч Божеского; и, наконец, то, в чем отгадываем первостихийное, первожданное по отношению ко всем вещам» (Р 26, 213).

Христианство, как уже было сказано, делится на светлые и темные религиозные лучи. При освещении светлыми лучами на первый план выдвигаются «белые» ризы, «белое духовенство» и подчеркивается святость связи христианства со всем множеством явлений мира; во втором, темном христианстве выступает «черное духовенство», акцентируется жизнь как юдоль страдания и актуализируется вечный антагонизм «монашества» и мира, пребывающего в грехе: «Иногда думается, что есть две религии и есть и должны быть два *культа*, две категории богослужения: *черная*, или *темная*, – как ответ на скорбь и метафизику скорби, и светлая, белая, – как продолжение, украшение и дальнейшее развитие тоже *врожденных* нам радостей, восторгов, упоений, счастья» (Р 5, 401) (курсив Розанова). И между этими линиями существует не просто задор, не просто соперничество, а война *pro aris et focus*, выраженная в романе «Братья Карамазовы» в скрытой и отчасти явной борьбе за первенство.

²⁶⁴ Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирующим. Монологи. СПб., 1994. С. 103

Тема светлых и темных лучей христианского мира требует сказать пару слов о вифлеемском и голгофском христианстве. Сразу надо отметить, что вопрос неоднозначного толкования христианства Достоевского, как вифлеемского или голгофского, раздирал умы русских религиозных философов. Для С. Булгакова творчество Достоевского было подтверждением, что из священной ограды Гефсиманского сада «есть только один путь – на Голгофу <...> Голгофа, которая была в сердце Достоевского, тот крест, который был в нем воздвигнут, – вот что повелительно склоняет нас перед Достоевским»²⁶⁵. С. Фудель чувствовал «точно христианство Достоевского уже с Голгофой, но еще без Воскресения»²⁶⁶ (курсив автора), отмечая, что самый большой ужас поэмы о Великом инквизиторе, проистекает из попытки извратить христианство и сделать его «без Голгофы, без распятия за мир, а наоборот, с погружением в мир»²⁶⁷. Свенцицкий в работе «Жизнь Ф.М. Достоевского» многие свои идеи выводил из нравственных исканий Достоевского, с некоторыми доводами соглашаясь и опровергая другие: «Но если пережить до конца, вместе с его героями их муку, как пережил её Достоевский, то не к отчаянию придёшь, а к "гимну", к осанне! Это не будет "самодовольная" религия обычного христианства, – это будет религия христианства голгофского <...> Голгофским страданием своими поют они гимн Богу, думая, что хулят его. И их мученическая песнь сливается с светлой и радостной песнью других, светлых образов Достоевского: кн. Мышкина, старца Зосимы и Алеши Карамазова»²⁶⁸. (курсив Свенцицкого). В противовес данным рассуждениям, В. Зеньковский настаивал на том, что Достоевский показал «христианство без Голгофы, христианство лишь Вифлеема и Фавора»²⁶⁹. Важно упомянуть, что помимо творчества Достоевского, Зеньковский находил противопоставление религии Голгофы религии Вифлеема лишь в творчестве Розанова: «Розанов становится критиком „исторического“ христианства во имя „Вифлеема“»²⁷⁰.

²⁶⁵ Булгаков С.Н. Венец терновый: Памяти Ф.М. Достоевского. Спб.: Отто Унфуг, 1907. С. 12.

²⁶⁶ Фудель. Собр соч. Указ. соч. Т 3. С. 65.

²⁶⁷ Там же. С. 120.

²⁶⁸ Свенцицкий В.П. Жизнь Ф.М. Достоевского. М., 1911.
http://az.lib.ru/s/swencickij_w_p/text_0560_jizndost.shtml

²⁶⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. С. 398.

²⁷⁰ Там же. С. 438.

Розанов указывал на определенный состав «белого луча» в «темном Достоевском», подчеркивая крайнюю сложность данного явления. В это выражение «белый луч» христианского мира входит, по определению Розанова, и Зосима, в образе которого «действуют более звезды, чем монастырский устав, доброта лесов, благодать, утреннего воздуха, „который вдыхают злые и добрые“». (Р 4, 440-441) И чтобы рассмотреть такой белый луч, уяснить мотивы религиозности, надо прежде всего познать душу великого подвижника (Зосимы), которую он преднамеренно раскрывает в своем Житии – «и найдешь в ней слой за слоем чуть ли не целый том „историй религий“, и самых древних, и самых новых» (Р 7, 441).

В светлом христианстве Зосимы голгофская жертва не отвергается и не вытесняется: «Ибо знайте, милые, что каждый единый из нас виновен за всех и за вся, за все грехи людские, мировые и единоличные». (14, 149) О сложности данной проблематики говорит факт, что перед написанием Братьев Карамазовых в 1877 году Достоевский размышлял о неискоренимости и всемогуществе греха в человеке: «Ясно и понятно до очевидности, что зло таится в человечестве глубже... что ни в каком устройстве общества не избегнете зла, что душа человеческая останется та же, что ненормальность и грех исходят из нее самой» (25: 101). Но в то же время в его учении христианство не отвращает от внешнего мира, не требует разрыва с радостью. Христианство, как он о нем говорит, не чуждо светлым, жизнерадостным впечатлениям бытия, оно проникнуто духом евангельской любви, кротости, милосердия: «Друзья мои, просите у бога веселья. Будьте светлы как дети, как птички небесные. И да не смущает вас грех людей в вашем делании, не бойтесь, что затрет он дело ваше и даст ему совершиться, не говорите: „силен грех, сильно нечестие, сильная среда скверная, а мы одиноки и бессильны, затрет нас скверная среда и не даст совершиться благому деланию» Бегите, дети, сего уныния!» (14, 290). Позже Достоевский писал, что великая нравственная мысль должна своей целью иметь абсолютную радость, как основу крепкого союза людей: «Тем-то и сильна великая нравственная мысль, тем-то и единит она людей в крепчайший союз, что измеряется

не немедленной пользой, а стремится их в будущее, к целям вековечным, к радости абсолютной» (26: 164)

Сила жизненности в человеке поднимается в меру душевной облегченности, далекого и смутного прозрения, что человек существует на радость Бога. Князь Мышкин говорит: «Радость Бога на человека, как отца на свое родное дитя, – главнейшая мысль Христова (8, 184). В мире, в котором показана не только родительская радость Бога за свое дитя-человека, но и любование им как своим величайшим творением, даже голгофский путь, мыслит Розанов, воспринимается не как мука, а торжествующий подвиг: «Мы Богу милы. Бог прямо не налюбуется на нас и нашу невинность <...> Ну, тогда мы – герои Богу; с этой мыслью мы станем геройствовать, и пожалуй, тоже “преломлять кости“, но уже в восторге, в упоении, а не с унылым и смертным взором, как, “сораспинаясь“, преломляем эти кости сейчас. Умереть от радости: да, но то ли это, что вечно умирать от страха и печали» (Р 5, 20). «Ибо для счастья, – говорит Зосима, – созданы люди, и кто вполне счастлив, тот прямо удостоен сказать себе: „Я выполнил завет Божий на сей земле“». (14, 51)

Мир не должен быть темницей греха, в которую бы человек был затворяем или сам затворялся, потому что Христос входит в темницу, чтобы человек никогда в ней не был. И трагедия случается если переставляются акценты: «И я с Господом в темнице. Казалось бы – религиозно, а в сущности – кощунственно <...> Спаситель пострадал, чтобы маленький и слабосилный, он не гнул под грехом. Спаситель тяжесть мирового греха взял на Себя; человек стал сейчас же через это абсолютно безгрешен, свободен от первородного греха и способен к греху лишь обычному, у каждого своему ничтожненькому и легонькому, затиремому легко же добрым (малейшим) делом» (Р 5: 18). И награда на этом тяжелом пути несколько иная: «Награды же никогда не ищи, – учит Зосима, ибо и без того уже велика тебе награда на сей земле: духовная радость твоя, которую лишь праведный обретает» (14: 292)

Голгофа, по мнению В. Розанова, «перенесена в самый Вифлеем и вытравила в нем все радостное, легкое, все обещающее и надеющееся». (Р 3, 14) И данная концепция исходит из тенденции истребления из религии всех человеческих черт,

всего житейского, земного и обыкновенного, на место чего ставится небесное, сверхъестественное и божественное: «Так, как, в сущности, метафизичнее смерти ничего нет, и ничего нет более противоположного земному, чем умирающее и умершее: то в этой крайности направления Православие и не могло не впасть в какой-то апофеоз смерти, бессознательный для себя и однако мучительный» (Р 3, 15)

Розанов видел ужас в том, что Голгофа, превышающая человеческое естество, – если сам Христос молился об избавлении от страдания: «пусть чаша эта пройдет мимо Меня» (Мф. 26: 39), – подводится под абсолютную суть, которая в результате может получить реализацию в требовании самораспинания. Характерно, что в так воспринятом учении кроется весьма утонченный обман, который побуждает человека взойти на путь якобы добровольного, но, по существу, принудительного «подвига» страдания и самораспятия. Причем пленительным образом навязывается аналогия со страданием Спасителя и Его безусловной жертвой:

«Демон вторично соблазнил человека, через простой силлогизм, и вместе через тонкий расчет на героическую сторону человеческого сердца, вечный и благородный порыв человека – самому за другого поболеть, самому за другого пострадать» (Р 5, 19)

Тончайшая ниточка лежит в том, что как существует большая разница между «любить» и «надо любить», между верой в бога и шатовским «буду верить» – так очевидна разница между нагнетанием «голгофского подвига», как величайшего подвига в истории человечества, и решением добровольно отвечать за жизнь другого, не фальшиво предаваться за него. Утверждать Голгофу, но не навязывать. Когда она придет, принять ее. Таким образом, можно говорить не только об экзальтированном следовании Христу, выраженном в монашестве и аскетизме с разными видами обязательств, но и о умеренно-героическом подвиге для обыкновенных людей, к которому призывает Зосима. Предлагается путь не в обход страданий, но путь, проходящий через страдания, чтобы выйти за пределы страдания.

Розанов выступает против религии, которая есть одно нагнетание страха и ощущения человеческой брэнности, религии, требующей безликого человека. Он за религию, в которой человек признается не только сыном неба, но и чадом земли, ведь

изначально Богом утверждена вечная диада, на которой держится все живое: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1: 1). Это касается и самого человека: он прилепляется к земле и миру всем своим существом, ведь земное осязаемее небесного; порыв же к небу живет в нем как нескончаемое стремление к линии горизонта или ввысь: «Все к этому рвется: “лучше”, “лучше”, “лучше”. Есть меры и измеримость: Бог как бы изрек – “Я – безмерный, и все сотворенное мною рвется к безмерности, бесконечности, нескончаемости”» (Р 2, 431). Говоря словами Зосимы, человек находится в постоянном «соприкосновении мирам иным» (14, 288). Эти таинственные, темные чаяния и становятся началом религиозности, которая вначале бывает неопознанной и живет, как раннее христианство, в катакомбах. Потом они постепенно раскрываются и охватывают уже целые народы. Для исследования этих «подземных вод», считает Розанов, нужна своего рода высшая математика, особые логарифмы христианства, касающиеся разных религий и мирозерцаний, состоящие из предчувствий, «преломленных» лучами «Духовного Солнца» мыслей и спиритуалистического света, в чем, очевидно, больше тайно-«действий», т. е. истинных таинств, чем тайно-«глаголений» (Р 6, 64).

Если вспомнить сцену «торжества» Ферапонта, то можно сформулировать религиозный ригоризм: «Радость о Господе не была радостью о жизни». Достоевский указывает на одну особенность в действиях отца: даже «триумф» здесь связан с плачем и страданием, которым он заражает присутствующих:

<...> неистово прокричал он, воздевая к солнцу руки, и, пав лицом ниц, зарыдал в голос как малое дитя, весь сотрясаясь от слез своих и распростирая по земле руки. Тут же бросились к нему, раздались восклицания, ответное рыдание... Исступление какое-то всех обуяло. (14, 304)

Уже было речи о том, что и Ферапонт может появиться на пире в «Кане Галилейской». Однако, если аскет появится на пире, предупреждает Розанов, тогда может выступить иная и настораживающая сторона христианского мира, водворяющая страдательную ноту и демонстрирующая механизм авторитета, более всего направленного на нравственную сферу:

Кто не помнит, как на заре нашей истории Феодосий Печерский пришел раз на великокняжеский (в Киеве) пир. Все веселились. Вы помните начало первого действия в «Руслане и Людмиле». Глинка нам дал увидеть и услышать уголок того веселья, из которого выковалось поэтичнейшее «Слово о полку Игореве»: «А струны сами князю славу рокотаху»... И вот на такой пир входит угодник. Он не упрекает никого. Он сел и заплакал.– «Что ты, отче?» – молвил «сварожич князь» (Сварог – языческий бог), какой-нибудь внук Красного Солнышка.

– Думаю я, братие мои, будет ли на том свете так же весело, как теперь сейчас у вас? И пир умолк. Струны порвались. Дружина понурила головы. (Р 4, 160).

Как и в сцене с «торжеством» Ферапонта, здесь сквозит определенное стремление к «духовному умерщвлению», которое, несмотря на пессимистический тон, весьма легко может стать властительным идеалом, вступающим в распрю с радостью, весельем, благостью, человеколюбием и красотой. Такая концепция Ферапонта находится в трагическом антагонизме с учением Зосимы, который поет арию о мире с его «пестротой» и «вдохновенностью», «не везде равной красоты, но везде усиливаясь к красоте» (Р 16, 310).

Розанов говорит, что надо преодолеть тенденцию, в соответствии с которой бы страх перед существующим злом увеличивал чувство греховности, обесценивающей радость и красоту жизни. Достоевский, как считает Розанов, поэтому и дает райские картины природы Зосимы, которые свидетельствуют о красе Божьего мира и говорят о присутствии Божественного духа, как духа жизни, нужного для ее освещения и спасения. Человек в этом мире не противопоставляется материальной природе, ведь «Тот, кто говорил о красоте полевых лилий, Кто в тяжелые минуты душевной скорби удалился под тень Гефсиманских кедров и олив и здесь молился среди аромата благоухающих цветов, облитых сиянием кроткой луны, не мог запретить наслаждения благами природы, если Сам с такой нежной доброотою принял от женщины помазание драгоценным миром». (Р 5, 16)

Следование отцу Ферапонту – это покорность с восторгом повинующегося, связанного с аскетом неразрываемой «ниточкой». Эта «ниточка» заключается во

вздрагивании, плаче, испуге, в сознании, что нельзя «быть гордыми»: «как бы не наказал» Бог Ферапонта. И аскет²⁷¹, прерывающий пир, вводит ноту «мирового аскетизма», сотрясает им радость земную: «из этого неистового „терпения“ аскетов вытекло „терпение“ всего мира (Р 16, 313) Так создается темница и в ней все «темничное»: высокие ограды, типикон, правила, крепкие ворота (101) Тон аскета, не «отпускающий ближнему так скоро вину», становится властным и авторитарным.

И в «слезном дар», разновидности которого не раз описывал Достоевский, намечается неисповедимость и неисследимость, особая окрашенность и сложность христианского мира. Когда мы говорим о Ферапонте, создается форма «рыдательной покорности», в которой «мы имеем пышно разукрашенную печаль Христову, печаль евангельскую, а для радости евангельской, для радости Христовой у нас не нашлось ни цветов, ни речи, ни обрядов» (17, 100) В этом «успокоении» и «минерализации» проявляется «пассивность», показывающая мучительную сторону темного христианства, которое разрывается, если в нем отсутствует связанности в боли:

« „успокаивая“ нас, она наконец, оледеняет нас; мы становимся несколько похожи если не на „почивших“ Лимонария св. Софрония, то на обыкновенную ледяную сосульку, и в таком виде не только говорим, думаем и чувствуем –

Спящий во гробе – мирно спи <...> (Р 26, 136)

Мрачная духовная зависимость может сделать из человечества «наемных плакальщиц», слезы которых будут служить возвеличиванию духовного идола. В таком подходе вводится скорбная нота, меланхолия как доминирующее чувство и

²⁷¹ Об одно очень важном уклоне аскетизма писал Аверинцев: «В конце концов Церкви пришлось поставить на соборе в Ганграх Пафлогонских вопрос: когда аскетизм становится греховным? Но общество не ставило вопроса; когда аскетизм становится уродливым? Если призывы к сохранению меры и благоразумия вообще раздавались, они чаще всего исходили... из уст аскета. „Все, что нарушает меру, от бесов“ – это слова сурового подвижника египетской пустыни Пимена. „Быть может, мелодия есть не что иное, как призыв к возвышенному образу жизни, наставляющий тех, кто предай добродетели, не допускать в своих ранах ничего немзыкального, нестройного, несозвучного, не натягивать струн сверх меры, дабы они не порвались от недолжного напряжения... наблюдая за тем, чтобы наш образ жизни неуклонно сохраняя правильную мелодию и ритм, избегая как чрезмерной расслабленности, так и излишней напряженности», - это слова мистика Григория Нисского, начавшего свой писательский путь с аскетического трактата «О девстве». (Поэтика ранневизантийской литературы. Указ. соч. С. 24-25.)

центром становится – «прекрасное плачущее лицо». Одно из самых больших недоразумений, мыслит Розанов, произошло из-за того, что фундаментом устройства человеческой жизни на земле сделано Лицо Христа – «бесконечной красоты и *бесконечной грусти*» (3, 96; курсив Л.М.) Таким образом, грустное Лицо и слезы человечества заставляют Розанова прийти к провокативному выводу по поводу аскетического христианства, которое во многом раскрывается в сцене с плачущим Ферапонтом и скорбящей толпой: «И только слезам Он открыт. Кто никогда не плачет – никогда не увидит Христа. А кто плачет – увидит Его непременно». (30, 205) Счастливое благовестие впоследствии подменяется чувством жгучей боли от ран Спасителя на кресте.

В то же время инквизиция всего земного приступает к искоренению человеческого, предлагая образец бесстрастного Иисуса. Несмотря на то, что монофизитство в христианстве было отвергнуто как ересь, Розанов находит, что оно является неотъемлемой частью религии Богочеловечества, в первую очередь православия. В темной интерпретации христианства в Иисусе истребили плоть, отвергли воипостазирование, абсолютную равноценность человеческой природы божественной. Абсолютизация одной природы в образе Христа привела к последовательному вытравливанию человеческого как плотского и греховного. И большая вина, считает Розанов, падает на историческую церковь, которая развращает «реальный, действительный мир» тем, «что не допускает религиозному свету проникнуть в материю, в жизнь, в человеческие отношения. Или, точнее, она пропускает сюда свет, так преломленный, что он разрушает, а не преображает» (Р 3, 18).

Важна сцена «плача» с Зосимой, который ставши монахом, предстал в рясе перед бывшим слугой. Реакция слуги говорит о возможном расстоянии, которое усугубилось между обычным человеком и подвижником, связанным нитями не только с человечеством, но и имеющем жительство в другом мире. Видно, что для слуги человеческое в Зосиме во многом поглощается и перед ним выступает служитель «грядущий по Господу»:

И объяснил ему я это как умел. *Так что же человек: смотрит на меня и все не может представить, что я, прежний барин его, офицер, пред ним теперь в таком виде и в такой одежде: заплакал даже.* «Чего же ты плачешь, – говорю ему, – незабвенный ты человек, лучше повеселись за меня душой, милый, ибо радостен и светел путь мой» (14, 287; Курсив Л.М.)

Зосима предупреждает, что по-другому надо понимать путь подвижника, потому и слезы Алеши Карамазова в главе «Кана Галилейская» иные: не слезы страдания и скорби, а слезы, знаменующие будущее, о котором Зосима говорит «радостен и светел мой путь». (14, 287) Слезы Алеши – это благодатное чувство обретения божественных даров. Такие слезы подразумевают особое состояние скорбящего, в котором отсутствует самосожаление и для которого могут приоткрыться врата «миров иных». И именно чувства, которые наполняют душу Алеши Карамазова, являются опорой истинной Церкви:

Необыкновенная сила Церкви зависит (между прочим) от того, что прибегают к ней люди в *самые лучшие моменты* своей души и жизни: страдальческие, горестные, страшные, патетические. "Кто-нибудь умер", "сам умираю". Тут человек *совсем, другой*, чем всю жизнь. И вот этот "совсем другой" и "лучший" несет сюда свои крики, свои стоны, - слезы, мольбы. Как же этому месту, "куда все снесено", не сделаться было наилучшим и наимогущественнейшим. Она захватила "острия всех сердец": и нет иного места с таким же могуществом, как здесь. (Р 30, 155; Курсив Розанова)

В связи с образом Ферапонт и пиром, на котором появляется Феодосий, уже было указано на значимость концепта «авторитет». Достоевский не раз подчеркивал важность авторитета, причем не только в инвективах Великого инквизитора. Он писал, что существует «авторитет хотя бы и ненавидимый, хоть и ненастоящий, но несомненный, признание действительной силы за властью» (21, 223), но в то же время он указывал на то, что «надобен авторитет, надобно солнце, чтоб освещало», (25, 51). И в другом месте Достоевский отмечает притягивающую силу и значимость авторитета, который особенно важен для веры во Христа: «Если мы не имеем авторитета в вере во Христа, то во всем заблудимся» (27, 85).

На эту феноменологическую черту весьма убедительно и глубоко указал Аверинцев: «К примеру: действительно ли православие обходится без столь порицаемых Достоевским представлений Чуда, Тайны и – в особенности – Авторитета? О, есть вопросы, которые можно было бы задать знаменитому тексту; но сам этот текст, откровенно говоря, построен так, чтобы скорее исключить вопросы, чем давать ответы. Федор Михайлович – величайший мастер уклончивости, он не даст поймать себя на слове. Его старец Зосима, разве это не само воплощение Авторитета – конечно, подлинного Авторитета; но где критерии подлинности, которые выходили бы за пределы области морализаторских и субъективных чувств? Если этот роман следует понимать против авторитета институционального, то, во-первых, почему это предпочтение одного рода церковного авторитета перед другим представлено как простое и чистое отрицание авторитета вообще? И во-вторых, можно ли сопоставить этот абсолютный харизматизм с учением и повседневной жизнью Церкви <...>»²⁷². Лосский указывал на то, что для утверждения определенного культа церковь «не может не обойтись без авторитетных руководителей»²⁷³. Но в то же время, как подмечает С. Франк, «отчетливо мысля понятие „авторитет“, мы должны разуметь под ним инстанцию, которой мы доверяем или подчиняемся потому, что усматриваем в ней проводника и выразителя того, что истинно, ценно, священо»²⁷⁴.

О Зосиме же говорили, что он был «честь и слава монастырю» (14, 33), в то время как Алеша о нем даже скажет «первый в мире человек»²⁷⁵ (14, 201). Сам старец

²⁷² Аверинцев С.С. «Великий инквизитор» с точки зрения *advocatus diaboli* // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Киев, 2001. Лекция в Париже в 1993. <https://www.litmir.me/br/?b=249612&p=1>

²⁷³ Лосский. Достоевский и его христианское миропонимание. Указ. соч. С. 363.

²⁷⁴ С. Франк продолжает разрабатывать данный вопрос: «Поэтому называть самого Бога – первоисточника истины и блага – „авторитетом“ есть нелепость. Бог есть не авторитет, а источник всякого авторитета. Или мы должны повиноваться Богу не как „авторитету“, а просто безапелляционному верховному властителю из страха перед Его всемогуществом? Как ни распространено подобное представление, оно не только кощунственно (беспощадный тиран вселенной не заслуживал бы священного имени Бога), но даже и неубедительно. (Франк С. Л. С нами Бог/ С.Л. Франк; Сост. И предисл. А.С. Филоненко. М.: ООО Изд. АСТ, 2003. С. 448.

²⁷⁵ Т.А. Касаткина убедительно указывает на одну особенность во взаимоотношении послушника и старца Зосимы: «Однако противодействие старца своему «обожествлению» послушником начинается еще до его кончины и связывается с одним из самых острых и парадоксальных евангельских текстом, который, по сути, разрабатывается Достоевским во всем романе и объясняет его заглавие «Братья Карамазовы» (Касаткина Т.А. Идеал монашества и его пропасти и подводные камни в последнем романе

в определенные моменты выступает как арбитр в некоторых словах-поучениях: «Увы, не верьте таковому единению людей. Понимая свободу, как приумножение и скорое утоление потребностей, искажают природу свою, ибо зарождают в себе много бессмысленных и глупых желаний, привычек и нелепейших выдумок»; или, говоря о разных признаках духовного отступничества, он отмечает избранность и превосходство иноческого пути: «Другое дело путь иноческий <...>» (14, 285). Похожую черту мы видим и во властном тоне отца Паисия, которым он обращается к Ферапонту: «Изыди отче, повелеваю тебе, – прогремел в заключение отец Паисий» (14, 303). Алеша обращается к Коле Красоткину властным тоном: « – Коля, если вы скажете еще одно только слово, то я с вами разорву навеки! (14, 506) О том, что «авторитет» занимает важное место в триаде Великого инквизитора говорить не приходится²⁷⁶.

Данные примеры говорят, что в «авторитете» обнаруживается стремление придать форму и ввести некоторые коррективы, которые не позволяют «благодатному» содержимому разливаться, сообщая его структуре осязаемость: «Теплота необходима для организма, но ни единственным материалом, ни единственной зиждущей силой для организма она быть не может. Нужны твердые, извне стесненные формы, по которым эта теплота может разливаться, не видоизменяя их слишком глубоко даже и временно, а только делая эти твердые формы полнее и приятнее»²⁷⁷. Все действенное и даже положительное предполагает некий вид авторитета и верховенства, а именно – обладания тем, что над тобой уже не властно: «Действительная, положительная свобода существа предполагает власть,

Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» // IV Летние чтения в Даровом / ред.-сост. В. А. Викторovich. – Коломна: ИД «Лига», 2016. С. 30-41).

²⁷⁶ Харизматическая личность это, как утверждает П. Фокин, та, которая через свой «идеальный» облик способна «в условиях повседневного мирского существования определять метафизическую иерархию помыслов, слов и поступков людей». (Фокин, П. Типология харизматического лидерства в романах Достоевского. [Текст] / П. Фокин // XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества: материалы междунар. конф., состоявшейся в университете Тиба, Япония, 22–25 августа 2000 г. – М. : Грааль, 2002. – С. 153–163)

²⁷⁷ Леонтьев К. Наши новые христиане, Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой (По поводу речи Достоевского на праздник Пушкина и повести гр. Толстого «Чем люди живы?») М.: Тип. Е.И. Погодиной, Софийская набер., д. Котельниковой, 1882. С. 68.

положительную силу, или мощь, над тем, от чего это существо свободно. Так, например, нельзя сказать про ребенка, что он свободен от страстей или выше страстей – он просто лишен их (и в этом смысле ниже их); свободным же от страстей можно назвать только того, кто имеет их, но имеет их в своей власти, кто обладает, но не обладаем ими»²⁷⁸.

После случившегося с Зосимой Ферапонт, пользуясь положением, становится «победителем», и его «святодух» становится могущественным, опираясь на библейское «дух дышит, где хочет» (Ин. 3:8). К этому привязывается «духу Святому и нам изволилось», и это «нам» читается как «мне изволилось». Здесь уже «я» становится бескомпромиссным и непререкаемым. Отсюда авторитет, отсюда сила. Розанов предвосхищает, что бесславная смерть Зосимы и «торжество» Ферапонта, который намного старше оппонента, говорит о живучести не только аскета, но и его учения, которое всегда будет весьма важным фундаментом в установлении земного владычества. Великий инквизитор был аскетом, как и Ферапонт, так что после героической аскезы («сделать свободным и совершенным») его перспектива актуальна и для Ферапонта.

Уже не помогают увещевания отца Паисия «не тревожить малое стадо», потому что для Ферапонта возрастает самоощущение святости, которое было естественно присуще апостолам и святым. Он привык, чтобы многие обращались к нему с большим почтением: монашек к нему обращается с «великий», «блаженный», «святейший» отче»; даже отец Паисий говорит ему «посту и подвижничеству твоему удивляюсь» (14, 303). Он требует к себе *adoratio*, как церковному служителю. Толпа же вторит его желаниям:

Вот кто свят! вот кто праведен! – раздавались возгласы уже не боязненно, – вот кому в старцах сидеть, – прибавляли другие уже озлобленно.

– Не сядет он в старцах... Сам отвергнет... не послужит проклятому новшеству... не станет ихним дурачествам подражать, – тотчас же подхватили другие голоса, и до чего

²⁷⁸Соловьев Вл. С. Собр. соч.: в 10 т. / Под ред. и с прим. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. Т. 3. Спб.: Книгоизд. Товар. «Просвещение», 1912. С. 440.

бы это дошло, трудно и представить себе, но как-раз ударил в ту минуту колокол, призывая к службе. Все вдруг стали креститься. Поднялся и отец Ферапонт и, ограждая себя крестным знаменем, пошел к своей келье не оглядываясь, все еще продолжая восклицать, но уже нечто совсем несвязное. (14, 304)

Ферапонт, стоящий на страже аскетического опыта, как будто усвоил слова Иоанна Крестителя «уже секира при корне дерев лежит» (Мф. 3:10). Аскет не вовлекает усопшего Зосиму в свой храм, а отвергает его и предаёт анафеме, видя в нем только духовного оппонента: «Извергая извергну» (14, 302), – говорит он, входя в келью умершего Зосимы. В Ферапонте отсутствует уважение к другой религиозной практике и иному подходу к христианству. Максим Исповедник, наоборот, настаивал на уважении и человеческом отношении даже к еретикам: «Я не желаю, чтобы еретики мучались и не радуюсь их злу, – Боже, сохрани! Но сугубо радуюсь их обращению. Я не потерял рассудок, чтобы советовать ценить немилосердие выше человеколюбия»²⁷⁹.

В соотношении Зосимы и Ферапонта представлены два храма, которые должны быть одним целым, но в реальности их разобщение и неслиятность приводят к тому, что в одном из храмов как будто не поются молитвы за умершего в другом, и умершему отсекается ниточка, которая бы позволила вовлечь его в другой храм. Как отмечает Розанов, можно совершить панихиду «по душе его», а не «по исповедованию», и в молитве за прощение грехов проявить милосердие и любовь к «иноверцу»: «Есть „грехи“ вне исповедных разниц, напр. грех обмана, грубости, неповиновения старшим; и вот если татарин или еврей имеют такие грехи, – я за них и об их прощению буду молиться моему Христу».(5, 360)

И несмотря на то, что Ферапонт говорит: «В кресла не сяду и не восхощу себе яки идолу поклонения!» (14, 303), – вся его деятельность как раз направлена на утверждение авторитета, что впоследствии может подвести его к формуле: «Поклонись только нам. Над одним и никому еще» (16, 124). Иными словами, на

²⁷⁹ (Цит. по) Юстин (Поповић), архимандрит. Православна Црква и екуменизам. Салоники: Изд. Манастира Хиландара, Света Гора, 1974. С. 219.

примере Ферапонта показано, что аскет, отрицая мир и пребывая в «анахоресисе», может отдавать приказы и практиковать теократическую власть из кельи. Примеров таких немало. «Решительные приказы Симеона Столпника, обязывающие то одного, то другого богача отпускать рабов на волю, исходят с высоты его столпа»²⁸⁰. Есть примеры, когда аскеты наказывали и проклинали. Блаженный Кирилл, который впоследствии стал столпником и «много божественных писаний изложил и прославился во всей страной», «хорошо подвизался, и ересь Феодорца обличил от божественных писаний и *проклял его*»²⁸¹. (курсив Л.М) Аскет, устанавливающий норму для сообщества, черпает право из своей «особенности», «отмирности», «непринадлежности миру: «Его (аскета – прим. Л.М.) социальная „транскendentность“ имеет для себя образец в онтологической транскendentности стоящего за ним авторитета»²⁸². Характерен возглас Ферапонта: «Мой Господь победил» <...> Христос победил <...>» (14, 304) Парадокс в том, что внемирное существо предъявляет права властвовать миром, так как он «послан», облечен полномочиями «пославшего» его.

Облекаясь именем Христа и перенимая Его державность, аскет самоутверждается и отделяется от «не-своего», «чужого», «пораженного» Христа Зосимы. Религиозное чувство Ферапонта связывается с представлением силы, могущества, и опору он ищет во всемогуществе Творца своего. В подаче Ферапонта, – концепцию которого как подтверждает, так и опровергает Священное писание, – «Христос есть Судия мира», этот «Христос боролся и победил и завещал ученикам бороться же и победить <...> Христос повелевал. Повелительный элемент содержится в Евангелии». (Р 3: 78) Кровь на кресте по этой логике требует и кровь окрест креста. И победа в данном случае, мыслит Розанов, неотделима от разделения на господствующих и рабов, победителей и побежденных.

²⁸⁰ Поэтика ранневизантийской литературы. Указ. соч. С. 19

²⁸¹ Пиккио. Указ соч. С. 60.

²⁸² Поэтика ранневизантийской литературы. Указ. соч. С. 19

Такое отношение в корне подрывает изначальную христианскую установку, в которой нет места подданически-сковывающему положению человека, отягощенного узами с вышестоящим. В противовес Ферапонту, (по греч. слуга) стремящемуся сделать всех своими духовными слугами, Зосима поучает об ином одухотворенном отношении между господином и слугой: «Был я ему господин, а он мне слуга, а теперь, как облобызались мы с ним любовно и в духовном умилении, меж нами великое человеческое единение произошло». (14, 287) В Евангелии от Иоанна говорится о добровольном следовании, о том, что слуга и Господин одно, что тут нет места подчинению и принуждению: «Кто Мне служит, мне да последует; и где Я, там и слуга Мой будет. И кто Мне служит, того почитит Отец Мой» (Ин. 12: 26). Достоевский выражал близкую мысль, что «в христианстве, в настоящем христианстве, есть и будут господа и слуги, но раба невозможно и помыслить. Я говорю про настоящее, совершенное христианство. Слуги же не рабы. Ученик Тимофей прислуживал Павлу, когда они ходили вместе, но прочтите послания Павла к Тимофею: к рабу ли он пишет, даже к слуге ли, помилуйте! Да это именно „чадо Тимофее“, возлюбленный сын его. Вот, вот именно такие будут отношения господ к своим слугам, если те и другие станут уже совершенными христианами! Слуги и господа будут, но господа уже будут не господами, а слуги не рабами». (26, 163)

В то же время представляется нужным учитывать контекст важного диалога об отсечении зараженного члена. Зосима развивает мысль, что истинная церковь не отвергает «падшего», не отлучает его от себя, «а лишь не оставляет его отеческим назиданием. Мало того, даже старается сохранить с преступником все христианское общение: допускает его к церковным службам, к святым дарам, дает ему подаяние и обращается с ним более как с пленным, чем как с виновным». (14, 60) Христианство, заступающее принцип отсечения зараженного члена, в случае, если наказание превышает вину, порождает злобу в наказанном, или злобу в том, для кого вершится наказание, если наказанием не искупается вина в достаточной мере.

В Ветхом завете как будто положен предел божественному долготерпению, так как после всех усилий любви и исцеления Бог не потерпел Содом и Гоморру. В Новом

Завете вводится тонкая струна евангельской мысли, когда, оскорбленные непочтением Самарян к Иисусу, ученики предлагают низвести огонь на население, получают запрет Христа: «Не Знаете, какого вы духа, ибо Сын человеческий пришел не губить души, а спасать» (Лк. 9: 51) В притче о плевелах Иисус не позволяет хозяину истребить сорняки, потому что в человеческом суде вероятна ошибка, в которой ложное будет воспринято как истинное и наоборот, и поэтому окончательное решение должно быть делом беспристрастного божественного суда: «Нет, – чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы, оставьте расти вместе то и другое до жатвы». (Мф. 13: 29-30) Но и здесь возможно злоупотребление в виде попустительства перед прозелитизмом, который оправдывается словами: «Говорю вам истину: Содому и Гоморре будет легче в День Суда, чем этому городу (Мф. 10:15).

Иисус дает человечеству «росу» всепрощения: «Иисус сказал ей: и Я не осуждаю тебя; иди и впредь не грехи» (Ин. 8: 11). В таком прощении, отмечает Розанов, дается повод к иному выводу: если сейчас не будет осуждения, то в будущем и вдали маячит тень потенциального и более страшного осуждения, при котором уже грехи не так легко спишутся. Такая идея осуждения и наказания появляется у многих ферапонтствующих богословов: «Но если ты вновь начнешь грешить, то призовешь на свою голову наказание даже и за те грехи, за которые не был в свое время осужден»²⁸³ Иногда богословами настаивается, что само пребывание в телесной форме, как утверждал Ориген, есть грех и что человек всегда открыт злым помыслам, возвращающим его в крепость греха.

Постоянный дуализм добра и зла в человеке делает возможным и, кажется, неминуемым возникновение хотя бы искры злого умысла: «...смертный человек – метется, суетится, тревожится, любит, ненавидит – и все это грех; „несть человек, иже не согрешит, аще и миг единый проживет”, поется в одной церковной песне» (Р 3, 136). Притом вся человеческая жизнь состоит из колебаний, и постоянство в благочестии так же невозможно, как невозможно человеку оставаться при одной мысли всю свою жизнь. Потенциально может проявиться холод и бессердечие в виде софизма, и

²⁸³ Гладков Б.И. Толкование Евангелия. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. С. 440.

христианство в данном случае, по весьма удачному сравнению Розанова, принимает вид розы, около которой находятся шипы:

Шипы эти относятся не к тому же растению, на котором розы, а какому-то соседнему, рядом растущему, другому. Так что оно имеет преимущества и колоть, и вместе имеет славу только роз, благоухания, приятности. „Шипы“ же все относятся к „злобе уколотых“, и представляется так, что они сами о себя как-то покололись (Р 3, 74)

Касательно вопроса об отсечении зараженного члена, нельзя не сказать, что если хоть один человек выпадает из круга христианского спасения, то этим ставится под сомнение сама универсальность круга или возможность его постижения. Этот круг, как и все великое, должен отличаться приспособляемостью. Христианский круг Зосимы, если возводить к философским понятиями, ноуменален, в то время как круг Ферапонта феноменален, не божественен и является историческим явлением. В ферапонтовском ультрамонтанстве с его могущественным «Я победил мир» возможность примирения с инакомыслящими как будто отсутствует: создается замкнутый круг людей, у которых будут о своем Боге и «о себе» молитвы. Максим Грек, который несколько раз обращался к Собору и митрополитам с «Исповеданием веры», от Макария получает авангеличный ответ: «Узы твои целуем, как одного из святых, а помочь ничем не можем»²⁸⁴.

Если вернуться к теме христианского круга В. Свенцицкий пишет, что «вне Христа, вне церкви не может быть Истины, ни Добра, ни Красоты... Это безгранично расширяет границы Церкви, но и безгранично суживает их. В них может не войти обер-прокурор (Синода – прим. Л.М.) и найдет свое место творчество Бетховена»²⁸⁵. Каким бы проницательным данное суждение ни казалось, оно все равно проникнуто инквизиторской нотой: вне определенного круга, как отмечает богослов, царит тьма, в которой нет Истины, Добра и Красоты. Такое *сужение* круга говорит, что нет никаких путей кроме одного, исключительность которого потенциально вводит религиозные

²⁸⁴ Миняя. Январь. Часть вторая. М.: Изд-ий совет Русской православной церкви. С. 246.

²⁸⁵ Речь В.П. Свенцицкого, произнесенная в заседании Особого присутствия Санкт-Петербургской судебной палаты // Век. 1907. № 2. С. 20. О привлечении к судебной ответственности см.: Век. 1906. № 7. В этом же, 1906 году и Флоренский напечатал «Вопль крови».

преследования. Здесь происходит тонкая абберрация и подмена, которая, как показывает случай Ферапонта и Великого инквизитора, приведет не только к духовному, но и телесному стеснению: «Христос бесспорно *повелевал*, стихиями, людям, бесам. А повеление Бога есть понуждение мира. Люди, повелевая, еще ничего не достигают: тогда они прибавляют понуждение – и факт совершается». (Р 3, 405) Путь понуждения Достоевский видел в лозунге «Liberté, égalité, fraternité», к которому добавляется *où la mort*. (5, 81) И здесь существует опасность впасть в максимализм отрицания природной и исторической закономерности, выраженной в вере, что Солнце нелицеприятно и светит как добрым, так и злым.

Все входит в идею Бога, подобно тому как эйдос Платона охватывает все единичные случаи в качестве единящего начала, поэтому и «пусть это „волос“, но и он имеет свою идею; пусть это „земля“, но и она имеет над собой Творца, Покровителя и Промыслителя» (Р 5, 159) Все живущее находится «под замком у Бога» и посягать на этот замок, как на одно из владений Бога, неприемлемо и грешно. Для Розанова суть в том, что Бог выступает как «Один», как «Наш», и мы все ходим под «Одним» Богом. Это отнюдь не надо воспринимать как экуменистическую тенденцию²⁸⁶, в которой говорится о равноправии разных конфессий, при нужном утверждении, что все-таки надо признать и существование несовершенных духовных состояний. Правомернее было бы говорить о единстве верующих в духе человеческого, в личности человеческой:

Если в Христе, в сущности, уже сейчас примирены все европейцы, то отдаленные – в Отце Небесном, распростертом "над худым и добрым", примирены европейцы и с сирийцем, с арабом, молящимся "на запад солнца", "вечернему свету", молящимся с таким же трепетом к Богу, как мы. Но как нам уже трудно постигнуть, "приятель в сердце" римского понтифика или ученого протестантского пастора – по расхождению кровей и психологии, – еще труднее нам, уже почти невозможно что-нибудь понять в

²⁸⁶ Данный вопрос намного сложнее, в соответствии с чем мы здесь берем только обобщающие выводы и одно понимание экуменизма из книги А. Кураева, необходимое для рассматриваемой темы. (См. подробнее Кураев А. Вызов экуменизма. <http://www.wco.ru/biblio/books/kur11/Main.htm>)

сирийце, арабе. Но это наша граница, преемников Синесу, Трувора, Рюрика, а не граница человечества, преемника Адама» (7: 442).

По этой причине, считает Розанов, нельзя исключать из христианского круга ни Ренана, ни Д. Штрауса, ни Вольтера, перед ученостью которых немеют даже отцы церкви: «Выступил Вольтер и его смех, Ренан и его скептицизм. Ну, поставлю я перед Вольтером младенца: он станет серьезен, нет предмета для шутки; пропою перед Ренаном колыбельную песню – он умилится; прочту Гарнаку вход в Иерусалим, и сухой немец воскликнет с израильянами: “Благословен Грядый во имя Господне”» (Р 3, 69).

В «Жизни Иисуса» того же Ренана Розанов видит страстное религиозное чувство, хотя и в непривычной форме, обнаруживает сильный религиозный порыв, перед которым все догматические определения бледнеют. Здесь присутствует близкое Розанову признание, что весь христианский мир, который намного шире границ государств, рождается из Иисуса, вбирающего в Себя и раскрывающего этот мир: Он «есть “Вечность” и “Все”» (Р 30, 330). Потому-то никогда исчезнет в человечестве потребность в Евангелии и Христе, потребность, испытываемая каждым:

Бог открывался людям до Иисуса, будет открываться им и после него. Проявления Бога, скрытого на дне человеческого сознания, все одного и того же порядка, хотя они бывают существенно различны между собой, и при этом носят тем более божественный характер, чем более они велики и неожиданны.

Поэтому Иисус не может принадлежать исключительно тем, кто называют себя его учениками. Он составляет гордость всякого, кто носит в своей груди сердце человеческое. Слава его заключается не в том, что он выходит за пределы всякой истории; истинное поклонение ему заключается в признании, что вся история без него непостижима»²⁸⁷. (курсив Л.М.)

В уже упоминавшихся репликах Ферапонта после смерти Зосимы видно, что постник, не печалась о душе умершего, «тлетворный дух» воспринимает как божий

²⁸⁷ Ренан Э. История происхождения христианства. Полное издание в одном томе. М., 2016. С. 47.

знак. Потом он начинает приводить доказательства, которые в большинстве случаев относятся к обрядовой стороне:

Покойник, святой-то ваш, – обернулся он к толпе, указывая перстом на гроб, – чертей отвергал. Пурганцу от чертей давал. Вот они и развелись у вас, как пауки по углам. А днесь и сам провонял. В сем указание Господне великое видим» (14, 303); Постов не содержал по чину схимы своей, потому и указание вышло. Сие ясно есть, а скрывать грех! – не унимался расходившийся во рвении своем не по разуму изувер. – Конфетою прельщался, барыни ему в карманах привозили, чаем сладобился, чреву жертвовал, сладостями его наполняя, а ум помышлением надменным... Посему и срам потерпел...» (14, 303).

В восприятии Ферапонта обрядовая сторона показана, как одна из сущностных сторон религии и даже важное священнодействие: она вмещает и культовые, и наружные, и осязательные аспекты. Эта черта особенно подчеркнута в сцене с обдорским монашом: «То-то. Я-то от их хлеба уйду, не нуждаясь в нем вовсе, хотя бы и в лес, и там груздем проживу или ягодой, а они здесь не уйдут от своего хлеба, стало быть, черту связаны. Ныне поганцы рекут, что поститься столь нечего. Надменное и поганое сие есть рассуждение их». (14, 153) «Тревожная», «сердечная» и «совестливая» сторона обряда, на страже которого стоит Ферапонт, имеющая под собой нравственный и моральный смыслы, может почти незаметно перейти в «типиконство», которое грозит стать чем-то особенно тягостным и духовно невыносимым. Христианство в концепции Ферапонта скорее как *«уставность жизни»*, чем *«жизнь духа и в духе»*. Так понятый обряд часто становится инструментом установления дисциплины и предупреждения всех «изломов», угрожающих беспокойством и борьбой с неподвижностью.

Достоевский в несколько измененном варианте высказывает похожую мысль, – что лицемерная и внешняя религиозность, представленная в целовании сосуда, не должна замещать само содержимое этого сосуда, потому что в противном будет «исполненная буква» при «неисполнении духа». Достоевский вел борьбу с мнимыми христианами, которые «всуде призывают Христа» и являются кумиропоклонниками

рутинности, мертвящей буквы и обрядового благочестия, подавляющих свободу животворящего духа:

Несут сосуд с драгоценною жидкостью, все падают ниц, все целуют и обожают сосуд, заключающий эту драгоценную живящую всех влагу, и вот вдруг встают люди и начинают кричать: «слепцы! чего вы сосуд целуете: дорога лишь живительная влага, в нем заключающаяся, дорого содержание а вы целуете стекло... забываете про драгоценное его содержимое! Идолопоклонники! Бросьте сосуд, разбейте его, обожайте лишь живящую влагу, а не стекло» <...> (25, 11)

Как пишет один православный священник, вместо помочи мятущемуся и кричащему человеку, с живой и подвижной душой, легче «выдвинуть камень обряда и высоту отвлеченной истины, и отойти, и даже не смотреть, как будет биться душа о холодные твердые камни.²⁸⁸ Достоевский также указывает на то, что постепенно рождается ревность к обрядовому слову, которое становится стеной закона, наиболее обеспечивающей и отгораживающей от людей. В споре над буквой чаще всего выделяется тенденция триумфализма и обрядовая гордыня.

„И вот разбивается сосуд и живящая влага, драгоценное содержимое, разливается по земле“. „Чтобы что-нибудь спасти, что уцелело в разбитых черепках, начинают кричать, что надо скорее новый сосуд, начинают спорить, как и из чего его сделать. Спор начинают уже с самого начала; и тотчас же, с самых первых двух слов спор уходит в букву. Этой букве они готовы поклониться еще больше, чем прежней“; „спор ожесточается, люди распадаются на враждебные между собою кучки и каждая кучка уносит для себя по несколько капель остающейся драгоценной влаги в своих особенных разнокалиберных, отовсюду набранных чашках и уже не сообщается впредь с другими кучками. Каждый своею чашкою хочет спастись». «Идолопоклонство усиливается во столько раз, на сколько черепков разбился сосуд». (25, 11)

И если человек отступает от буквы, причину видят в его слабости, которая мешает выполнять святые предписания: «Бестолковые вы человеки!» – вопит

²⁸⁸ Щукин Сергей, свящ. Современные думы. // Вестник РСХД, № 22. С. 207.

Ферапонт. Эта картина может стать настолько удручающей, что смерть человека станет предпочтительнее жизни: «Но человек не умирает и все стонет. Хоть бы умер. Цивилизации легче было бы дышать. А то невозможно дышать. Все стоны, стоны» (Р 2, 458). Человеческое существование шатается и этой шаткостью угрожает догматическим учениям, перечит величественному *magister dixit*, чей авторитет утверждает формулы веры и порядок спасения

Об увеличении количества споров, которые в большой мере относились к обрядовой стороне, говорить не приходится, тем более что часть споров переходила в борьбу за отстаивание культа, который возводился до степени закона, требующего пролития крови. Вначале были «Бытие» и жизнь, им на смену пришел «Логос» в Евангелии от Иоанна. Но слово в тысячелетних богословских спорах, пишет Розанов, стало далеким и холодным, а любовь – какой-то стеклянной. Однако есть и мистическое богословие, о котором писал Дионисий Ареопагит, а в нем таинства, «окутанные пресветлым мраком таинственного молчания»²⁸⁹. И только здесь обитает живой Бог-Слово и присутствует Святой Дух, что делает возможным единение созерцающего и созерцаемого, познающего и познаваемого. Мистический опыт, под которым Розанов признавал «логарифмы христианства», дает внутреннее религиозное откровение, – не изобретение нового, а раскрытие вечного Слова: «Внутреннее откровение как результат самоуглубления и самопознания становится теологией только в религии Логоса, становится теологическим знанием»²⁹⁰.

В контексте данного вопроса нельзя не рассмотреть изречение апостола Павла, которое стало одним из краеугольных камней идей Розанова: «...если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2: 21). Феофан Затворник в этих словах видел Божье прощение и последующую освящающую благодать, внутреннее обновление и возрождение. Дополняя свою экзегезу, святой с осторожностью добавляет: «Апостол, впрочем, высказывает здесь только общее положение; вывод же

²⁸⁹ Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. С. 736.

²⁹⁰ Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Сын человеческий. Мадрид, 1965. С. 164.

из него предоставляет сделать каждому самому, ради его крайней очевидности»²⁹¹. В этих словах можно разглядеть аллюзию не только на закон Моисея, но и на любую темницу догматов, которая делает человека невольником, а всякую попытку духовного продвижения – невыносимой и почти невозможной.

Человеческие поиски, вопрошания и моральные странствия Розанов сопоставляет с мореплаванием, которое обыкновенно с темным христианством ««мирилось» через то, что сзади моряку как бы привешивался мешок с добрыми христианскими делами: “моряк этот был милостив к матросам, обходителен с товарищами, а посему он был христианин”» (Р 5, 252). Но правила и предписания часто «затушевывают» вопрос о самом моряке-путешественнике. Это одна из причин, почему христианство, бывшее динамичным *in statu nascendi*, находившееся в брожении и этим к себе привлекавшее, постепенно перешло в статическое и неподвижное состояние.

Обычный человек стоит один перед лицом многовековой традиции, перед авторитетом отцов церкви. Его обступают обширные библиотеки с комментариями и канонами. Они подобно шкафу обрушиваются на человека, и под этим «шкафом» он, живой, стонет. «Шкаф» – это неподвижность, статичность и непоправимость слов, ставших позолотой христианства

Если на весах жизнь, то нужно, мыслит Розанов, остановиться и броситься на помощь – вытаскивать человека из-под рухнувшего шкафа или спасти утопающего моряка. Но в таком христианстве ««ход христианского корабля” уже потому представляется странным, что “человек в море”, и никто не оглянется, все его забыли. Забыли о человеке» (Р 2, 458). Усомниться значит получить клеймо еретика или восставшего, «но “начать отодвигать шкаф” и значит – “начинать опять все дело сначала”. “Не приняли Христа, а он – Бог наш”. Как можно нам-то колебаться в принятии Христа?» (там же).

²⁹¹ Феофан Затворник, святитель. Толкование послания апостола Павла к Галатам. М., 2005. С. 275.

Для Розанова изречения, обесценивающие земную жизнь и противоречащие человеческой природе (ведь человек не может жить, не находясь в теле, о чем писал и Аристотель, видевший в душе энтелехию тела), косны, тяжеловесны, и они частым цитированием и ветхостью утвердившейся традиции тянут человека вниз. К этому присоединяются разные аналогии и исторические справки, параллели и убедительное красноречие: «Но век за веком, компилятор за компилятором все ссылаются, все цитируют их; и вот мгла множества цитат выросла в гору убеждения: “святые мнения”, “непогрешимые взгляды”» (Р 5, 264)

Но нельзя не отметить, что к византийской традиции, принесшей догмат и обряд, был прибавлен феномен «русской веры». И в ритуальной и обрядовой стороне душа народа находила возможность раскрепоститься, стать свободной для личного творчества. Человек проявил здесь много человеческого и глубоко природного, богатый «врожденный талант веры», который «сотворил те слова, мысли, образы, страхи, томления, умиления, восторги, безмолвные молитвы, какие удивили Толстого». (Р 4, 186) Эта обрядовость «жива», и ее никак нельзя смешивать с той, которая после свежести в пору рождения теряет свою привлекательность из-за разных злоупотреблений. От проникновенного евангельского чувства в словесных препирательствах и догматических формулах часто остается лишь некое его подобие.

В противовес Ферапону, можно привести пример «Человека Божьего», который по Розанову, «не носитель суммы обрядов, не исполнитель обрядности, это – человек Божией правды на земле, несущий ее в образе своем, часто юродивом, несущий эту правду в жизни своей, сказывающий ее людям, – но не насильно, не через пропаганду, а тому кто хочет ее видеть, кто хочет ее слушать. Без человека Божия нельзя представить русской веры, и без него нет ее; он есть ее не только моральный, но и метафизический, небесный фокус. И через этот фокус русская обрядовая вера получает невыразимо высокий нравственный смысл <...> (Р 19, 16).

Нужны не христианские рамки, а христианская свобода, ведь в противном случае, пишет Розанов в письме к Голлербаху, «трижды прокляты, сто раз прокляты все Иерусалимы, и, знаете ли, с ним прокляты и Афины, и Рим, и Пергам, “весь

эллинизм”, а мы останемся только “с чистыми девами”» (Р 17, 347). Об этой христианской свободе, о ее открытости истине и нелицеприятии говорит апостол Павел, согласно которому Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2: 4). В притче о добром самаритянине лучше всего показана универсальность религии: самым близким для другого является не человек одинаковых религиозных убеждений, а любой милосердствующий без различия, какого он вероисповедания. И только таким может быть здание вечной религии, – религии, не имеющей и не должной иметь ни культов, ни родины, ни эпохи. Универсальность христианства в понимании Розанова заключается в том, что человечность и братство суть высшая религия.

На жизнь человека благодатным образом может подействовать только живое и проникнутое евангельским духом слово, а не умерщвленное и привязанное к старым обычаям, защищающим его незыблемость. Розанов считает, что самые легкие победы – философские и филологические, при помощи которых делается попытка саму нравственность заменить нравственными упражнениями, выступающими гарантом благочестивой жизни: «...как только начали догматики “строить” с мыслью, что Христос не сумел Сам защитить свое дело, так Христос невидимо заплакал и отошел от строящих» (Р 3, 70). Можно сказать, что в догматах веры порой проступает лик Великого инквизитора Достоевского, внушающий, что только благодаря ему Царство Божие может осуществиться, да и то посредством «религиозных одежд», которые часто приводили к саморазрушению христианства.

Истина кроется в том, что человек, по выражению Ивана, нутром и чревом любит. Самое важное звено – это чувство, в котором мир раскрывается через непосредственные эманации: «Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает правил веры. Конечно, так, но Христа он знает и носит его в своем сердце искони. В этом нет никакого сомнения <...> Но сердечное знание Христа и истинное представление о нем существует вполне» (22, 38). Человек признает Бога не на основании внушений апостолов и не под влиянием богословских практических и

этических максим, а посредством собственного переживания и религиозного опыта он чувствует неисповедимость Его изречений и Нагорной проповеди.

Человеку не нужны богословские рассуждения, чтобы почувствовать и принять Благоую весть, потому что он тысячелетние споры заменяет откровением в образе Христа, которое дается в намеках и предощущениях, в полутенях и полужвуках. Это, мыслит Розанов, одно из важнейших доказательств адогматизма души христианской: «Ведь христианство в глубине его, в чарующих особенностях создано уже никак не умами от Оригена до Лепорского, труды которых знают только академики, а оно вышло все из народных вздохов, народного умиления к Богу, из таких молитв, как Херувимская, из таких житий преподобных “авв”, трогательные примеры которых, например, разбросаны в “Луге духовном” Иоанна Мосха» (Р 3, 67).

Толкование, каким бы величественным оно ни было, есть дело человеческое, в котором он уже от себя добавляет слово к Священному Писанию. И это толкование, несмотря даже на апостольский авторитет говорящего, предупреждает Розанов, может быть аевангелично. Розанов восстает против пустой игры формул, которые вместо целостного, органического обращения к человеку предлагают хитроумную механическую схему: «И приходит на ум, что арфу Давида, лиру Аполлона и свирель Марсия, – *мы окидываем весь древний мир*, – отныне заменят богословствующие споры. И что, пожалуй, тайный-то ноумен Евангелия и всего “дела евангельского” и лежал в перемене – музыки молитвы на “*cogito ergo sum*” богословия» (Р 2, 55; курсив В. Розанова).

Розанов мучится вопросом: «Можно ли поверить, чтобы какие-нибудь слова читались полторы тысячи лет и всегда неправильно?» (Р 6, 61). Это можно объяснить, сравнив христианство с чертежом: на нем мы видим основание, и нам предлагается мысленно его дорисовывать и изучать, – из расположения начатых линий предугадывать общий вид всей фигуры. Но канонический закон требует и въявь провести эти линии, дабы, видя величественный чертеж, можно было воскликнуть: «*Semper Deus major!*» Толкователь начинает дорисовывать линии, но случается первая, пусть и небольшая, ошибка, и она приводит к искажению чертежа, потому что

все последующие линии проводятся уже относительно этой, неверно начерченной. Чертеж получается громоздким, с множеством перекрещивающихся прямых и штрихов, но лишь взглянув на него с расстояния, можно увидеть и почувствовать определенное отклонение – обнаружить ошибку в густом сплетении линий уже почти невозможно. К тому же данный чертеж уже давно взяли в качестве образца. В этом контексте тонущий за бортом или задавленный шкафом человек как раз и сигнализирует об «ошибке», об «отклонении» в чертеже.

Поэтому быть христианином, думает Розанов, значит пребывать во многих *pro et contra* христианского мира. После слов, изреченных Христом на все века: «...Царство Мое не от мира сего...» (Ин. 18: 36), – человек задал себе вопрос, который Розанов формулирует так: «Куда же идти? Чему следовать? Сердце христианина раздирается» (Р 24, 172). Широкий аллегоризм слов Христа может привести ищущего в исступление, а здесь, на земле, как резонирует Мармеладов, «ведь надобно же, чтобы всякому человеку хоть куда-нибудь можно было пойти» (6, 14). И судьба человека Розанову представляется в образе маятника, который колеблется между двумя разбойниками, между злословием одного («...Если ты Христос, спаси Себя и нас» (Лк. 23: 39)) и славящими речами другого («...помяни меня, Господи, когда придешь в Царствие Твое!» (Лк. 23: 42)).

Зосима указывает всем на индивидуальный путь, в то время как Ферапонт для каждого избирает один. Абсолютная идентичность типов религиозности была бы равносильна смерти религии, которая для человека есть «мое»: это бесконечная индивидуальность и интимность. С.Н. Булгаков писал, что «духовная индивидуальность, внутренний человек, субстанциональное „я“ есть, если можно так выразиться, орган религиозного восприятия»²⁹².

О ценности и «правильности» определенного подхода в христианстве оба мыслителя всегда говорят в соотношении с человеком, а из этого далее следует, что в мире Достоевского и Розанова человек – в центре мироздания; он *imago imagines*

²⁹² Булгаков С.Н. Первохристианство и новейший социализм (религиозно-историческая параллель) // Булгаков С.Н. Избранное. М., 2010. С. 454.

(образ образа). И Розанов постоянно взывает к личности и «социальной связности», что само по себе возвышеннее, «потому что священнее Сократа и Спинозы. Тут Бог ютится. В гнездышке» (Р 2, 467). Блаженный Августин писал: «Мое созерцание было моим вопросом; их [природных стихий, окружающего земного мира. – *Л. М.*] ответом – их красота. Тогда я обратился к себе и сказал: “ты кто?” И ответил: “Человек”»²⁹³

От имени каждого человека, являющегося, по выражению А. Бухарева, «досточтимой иконой самого Бога»²⁹⁴, Розанов говорит: «Каждая моя строка есть священное писание (не в школьном и не в “употребительском” смысле), и каждая моя мысль есть священная мысль, и каждое мое слово есть священное слово» (Р 30, 48). Безбожие никак не заложено в человеческой онтологии, и религиозность является качеством, которым обладает каждый человек, несмотря на навязанные стереотипы, духовную темноту и суеверие.

²⁹³ Исповедь. Указ. соч. С. 321.

²⁹⁴ Бухарев А. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. 97.

«Многосложный узор» поэмы о Великом инквизиторе

И теперь с полудня темной
Тучей кроет небеса,
И за тишью вероломной
Притаилась гроза.
Гул растет, как в спящем море
Перед бурей роковой;
Вскоре, вскоре в бранном споре
Закипит весь мир земной:
Чтоб страданиями-свободы
Покупалась благодать;
Что б готовились народы
Зову истины внимать;
Чтобы глас её пророка
Мог проникнуть в дух людей,
Как глубоко луч с Востока
Греет влажный тук полей
Хомяков

В поэме о Великом инквизиторе Розанов видел средоточие пути Достоевского, и в ней в данном месте рассматривается скрещивание линий христианства, представленных заранее в образах Зосимы и Ферапонта: «Замечательно, что у каждого почти творца в сфере искусства мы находим один центр, изредка несколько, но всегда немного, около которых группируются все его создания» (Р₁ 1, 20). В поэме содержится отголосок нерешенного спора Зосимы и Ферапонта, который является мучительной мыслью как Достоевского, так и Розанова. Таким образом, соотношение Зосимы и Ферапонта – это «вариации», группирующиеся около поэмы Ивана, которая «составляет как бы душу всего произведения» (Р₁ 1, 21). И для описания противостояния двух подвижников, которые являются мифологемами христианского мира, можно использовать слова Розанова, посвященные поэме Ивана: в этом феномене христианского мира, как и поэме Ивана видятся «швы, которыми стянуты все эти картины (Р₁ 1, 34), и из них явствует «искажение, которое проходит по лицу Божьего мира», а это «сообщает его произведениям вековечным смысл, неумирающее значение». (Р₁ 1, 34) Важнейшие идеи, получившие свою реализацию в поэме о Великом инквизиторе, уже заложены в диалектике образов Зосимы и Ферапонта, и здесь будет представлен генезис и развитие этих идей в поэме о Великом инквизиторе.

Мы уже указывали на то, что в христианском мире есть иной свет, и другие, темные тона, которые, как преломляющиеся лучи, раскрывают аномалии христианского мира. И к инквизиции, как к одному из самых противоречивых и спорных мест христианской истории, обращают свои взоры оба мыслителя. На основании этого феномена христианского мира выявляются различные переломы в вере и идеалах, переходы из «да» в «нет», из чего проистекает вопрос «благожелательности по отношению к человеку». «Инквизиция, – пишет Розанов, – вошла в Церковь „дифференциалами“, а не простым „делением, умножением“, не арифметическими действиями. Если бы она пришла „делением“, произошла бы реформация <...> Но ... никто не заметил ее (инквизиции)!!! Когда те пять-шесть кардиналов, которые постановили „сжечь“ и действительно „сожгли“ кого-то, - то никому решительно не пришлось на ум спросить, не „впали ли они в ересь!“ „не отделиться ли нам от них“? Отделились бы – была бы „арифметика“, никакого вопроса не было бы. Но в том и суть, что никто от них не отделился, и они сами считали и чувствовали себя со всеми слитыми – *соединенными во всем христианском мире, верными, ему, служителям его*...Т.е. в кардиналов вошли некоторые „флюксии“, темные незаметные лучи <...> (Р 3, 99; курсив Розанова)

В этой поэме Достоевский также исследует вопрос образца и идеала. Он не искал комплекс мер по исправлению человека, не настаивал на догматической проповеди истин, а подчеркивал нравственный аспект, который должен существенно превалировать над всеми требуемыми истинами. Помимо человеческого чувства нравственности²⁹⁵, писал Достоевский, необходим некий бесспорный образец, сверяясь с которым можно вынести суждение о правильности положений и об идеале, в котором эти положения получают воплощение. «Недостаточно определять нравственность верностью своим убеждениям. Надо еще непрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же их одна – Христос. Но тут уж не

²⁹⁵ Достоевский приходил к заключению, что «тем-то и сильна великая нравственная мысль, тем-то и единит она людей в крепчайший союз, что измеряется не немедленной пользой, а стремится их в будущее, к целям вековечным, к радости абсолютной. (26, 164). В другом месте он писал следующее: «Нравственно, только то, что совпадает с Вашим чувством красоты и с идеалом, в который вы ее воплощаете». (27, 57)

философия, а вера, а вера – это красный цвет... Сжигающего еретиков я не могу признать нравственным человеком, ибо не признаю ваш тезис, что нравственность есть согласие с внутренними убеждениями. Это лишь честность (русский язык богат), но не нравственность. Нравственный образец и идеал есть у меня – Христос. Спрашиваю: сжег ли бы он еретиков, – нет. Ну так, значит, сжигание еретиков есть поступок безнравственный...». (27, 56)

Прежде чем приступить к дальнейшему разбору, необходимо привести несколько примеров, иллюстрирующих взаимосвязь Зосимы и Ферапонта с образом Великого инквизитора. В чудном сплетении разных нитей, создающих образ инквизитора, Розанов увидел «величайшее в истории соединение и одновременно разъединение человеческой души с ее Предвечным Источником. Вдали, как в перспективе, показывается какое-то странное отношение к народу, к миллионам, пасомых душ: в этом отношении есть, несомненно, тревожная забота, т.е. уже *любовь*, и вместе *презрение*, и какой-то *обман*, что-то скрытое». (Р₁ 1, 75; курсив Розанова)

Сразу отметим, что в образе инквизитора присутствуют основополагающие черты образа Ферапонта: гордость («хочешь, чтобы и я пред тобой, монах, ниц упал?» (14, 152)), суд («бестолковые вы человеки» (14, 153); «мой господь победил <...>» (14, 304)), избранничество («сам Господь Бог от премудрости вашей меня, маленького, защитил» (14, 303)), обвинение в аристократизме духа («Возгордились и вознеслись» (14, 304)). И на примере Ферапонта и инквизитора показано, что подвижник легко приобретает способность смотреть на окружающий мир и на себя с точки зрения Бога, мерить Божьей мерой, так как в их понимании своим подвигом они уже совоплотились Христу²⁹⁶. В продолжение нельзя еще раз не привести длинную цитату Розанова, в которой дается описание Ферапонта, под образность которого подходит и вся деятельность Великого инквизитора.

Бог – забыт. Это – именно Навуходоносор, преображенный в «зверя» и пожирающий «траву» в тот самый миг, когда воззрелся на мир: «Кто равен Мне в поднебесной». И этот «Навуходоносор», этот «servus servorum» – как показал великий наш аналитик сердца

²⁹⁶ Примеры «божьего суда» аскетов приведены в предыдущей главе.

человеческого – возможен в каждом человеке, или, точнее, в зародыше он обитает каждое сердце, Ферапонта, меня, читателя, всякого. Это – дух ложного смирения; дух – прикидывающегося смирения; дух – всем будто бы «служения», который вдруг кончает, как Сикст V при избрании: “Да мне все послужат“. Тут есть демон какой-то; т. е. в сердце человеческом есть какая-то демонская струйка, которая, например, начинает: – От большого разума вознеслись вы над моим ничтожеством. Пришел я сюда малограмотен, а здесь что и знал – забыл: сам Господь Бог от премудрости вашей меня маленько защитил (речь Ферапонта же, *ibid.*, стр. 17). И – кончает прямо владычеством над разумом, т. е. насильственным и внешним прямо ломанием его в щепы. Галилею он скажет – “отрекись“; труд Коперника, “не читая“, поместит в “Index“ (католический каталог «отреченных книг»). Он шел “с сумочкой“, «прихрамывая», а кончает, как И. Навин: “Стой, солнце, и не движься, луна“. Вся история средневекового папства есть история “отца Ферапонта“; и, повторяем, это – далекая история, это – вечная история, это – история вовсе не кончившаяся еще сейчас, ибо тут завязан какой-то вековой грех, что-то запутанное в судьбах и характере человека! (Р 5, 13)

Немаловажны идейные переключки Зосимы и инквизитора. В разговоре с верующими бабами Зосима поучает, что «для счастья созданы люди, и кто вполне счастлив, тот прямо удостоен сказать себе: „Я выполнил завет Божий на сей земле. Все праведные, все святые, все святые мученики были все счастливы“». (14, 51) Инквизитор также настаивает на чувстве радости в человечестве, хотя оно у него, как и другие чувства, в каком-то смысле регламентировано: «Мы будем позволять или запрещать им жить с из женами и любовницами, иметь или не иметь детей – все судя по их послушанию – и они будут нам покоряться с весельем и радостью». (14, 236) Иван также отмечает, что инквизитор «ставит в заслугу себе и своим, что наконец-то побороли свободу и сделали так для того, чтобы сделать людей счастливыми» (14, 229). В подготовительных материалах идея радости, которая должна лечь в основу жизни, более убедительно приводится Великим инквизитором, но в то же время здесь он отмечает, что эта идея сопряжена с непосильными для человека лишениями: «Инквизитор: „Зачем нам там? Мы человечнее тебя. Мы любим землю – Шиллер поет о радости. Чем куплена радость? Каким потоком крови, мучений, подлости и зверства, которых нельзя перенести“». (15, 230)

Как уже не раз было сказано, Зосима призывает сделать себя ответчиком за грех людской: «<...> Возьми себя и сделай себя ответчиком за грех людской <...> Друг, да ведь это и вправду так, ибо чуть только сделаешь себя за все и за всех ответчиком искренно, то тотчас же увидишь, что оно так и есть в самом деле и что ты-то и есть за всех и вся виноват» (14, 290). В словах Великого инквизитора эта идея дается в несколько измененном облике: из чувства любви, как отмечает инквизитор, к страдающему человечеству он и малое количество «проснувшихся» от безумия, делают себя ответчиком за грехи человечества и несут за него крест: «<...> Наказание же за эти грехи, так и быть, возьмем на себя. И возьмем на себя, а они будут обожать как благодетелей, понесших на себе их грехи пред богом <...> Будет тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла»²⁹⁷ (14, 236)

Очень важна реакция Алеши Карамазова на разработку данной мысли: «Какие это грехи людей, взятые на себя? Какие это носители тайны, взявшие на себя какое-то проклятие для счастья людей?» (14, 237) Характерно, что мысль Достоевского о том, что «каждый виноват за всех и за вся», Алешей здесь оспаривается, потому что она получила несколько иную реализацию, которая возможна и для Ферапонта: возвышение носителя тайны, который требует к себе благоволения. Страстное желание подвига и ответственность за все человечество в данном случае сопрягается с возвеличиванием, самоутверждением и самолюбованием.

Что и видно из предыдущей цитаты, в репликах героев часто звучит концепт «тайны». Специфику пути, на котором под эгидой тайны обрядовая сторона вытесняет существенную, очень убедительно определил фон Эккартсгаузен в книге «Облако над Святилищем»: «Ибо как множество, толпа, народ, неспособны к постижению великих тайн, и весьма было бы опасно верить всесвятейшее неспособным: то внутренние

²⁹⁷ Тезис исследователя А. Криницына, что в данном пассаже «несколько антитетичны для Достоевского радость жизни и идея бунта» нам кажется несколько спорным, учитывая, что инквизитор нигде не оспаривает радость, как одну из важнейших целей человечества, хотя он указывает на антиномию, что и она на земле в растлении, так как пути к ее осуществлению лежат в крови. (Криницын А.Б. Достоевский и Шиллер. Часть четвертая. Мотивы и идеалы Шиллера в «Братьях Карамазовых»: «Разбойники». Ссылка: <https://www.portal-slovo.ru/philology/46077.php>)

истины облечены в наружные обряды, дабы через чувственное и наружное, как образ внутреннего, удобнее привести человека к внутренним духовным истинам»²⁹⁸. Нельзя не отметить, что сам инквизитор, выдающий себя за Первосвященника в Святой Святы, ставит себе в заслугу собиране всех частей разрозненного, живущего в немощах человечества. Из его слов вытекает, что он, если и лелеет надежду о духовном облагораживании человека, то только в неясных намеках и в смутных определениях.

Здесь уместно вспомнить сцену с Ферапонтом, когда пришедший к нему монашек последовательно задает ему вопросы, на последний из которых аскет отвечает: «Вот сегодня возвестил (Святодух – прим. Л.М.), что дурак посетит и спрашивать будет негоже. *Много, инок, знать хочеши*» (14, 154; курсив Л.М.) Великий инквизитор, продолжая мысль Ферапонта, в несколько более софистицированной манере, утверждает примат тайны не только для других, но и для себя: «Но если так, то тут тайна и нам не понять ее. А если тайна, то и мы вправе были проповедовать тайну и учить их, что не свободное решение сердец их важно и не любовь, *а тайна, которой они повиноваться должны слепо, даже мимо их совести*. Так мы и сделали. Мы исправили подвиг твой и основали его на чуде, тайне и авторитете» (14, 234; курсив Л.М.)

Особенность тайны состоит в том, что она сокрывает некий сакральный аспект, который необходимо защитить от разных посягательств, но в то же время же время его раскрывает, потому что указывает на существование одной тайны о чем-либо, властвующей над всем бытием. Как отмечает Розанов, «мистически благоговеть мы можем только к тому, в чем есть место для тайны, чего мы не умеем развинтить и понять». (Р 5, 72) И в другом месте: «А ведь душа религии – в тайне, в сокровении, в „облаке“». (Р 5, 110-110) Отклонение происходит, потому что апофатичность тайны, которую заступают Ферапонт и Великий инквизитор, вместо того чтобы расширять границы понимания, потенциально вводит новые запреты, затворяя человека во «мраке веры».

²⁹⁸ Эккартсгаузен Г. Облако над святилищем. Спб.: изд. Императорской типографии, 1804, С.28.

Необходимо обратить внимание на послания к Колоссянам²⁹⁹: «В тайне сей для язычников, которая есть Христос в вас, упование славы, Которого мы проповедуем, вразумляя всякого человека» (Кол. 1:27-28) К сочетанию слов «тайна... есть Христос в вас» добавляется еще и другое сочетание – «тайна», которой «вразумляем всякого». Туман апофатического богословия и бегство в сферу «божественного мрака»³⁰⁰ часто становится убедительным средством в защите непознаваемости и невыразимости божественной тайны, для чего, как утверждает инквизитор, представляется нужным «принять ложь или обман» (14, 268): «Мы их обманем опять, ибо тебя мы уж не пустим к себе. В обмане этом и будет заключаться наше страдание, ибо мы должны будем лгать» (14, 234). Инквизитор говорит о мире, в котором иллюзорность и ложь – единственный способ осуществления жизни³⁰¹, единственно оправданная жизненная перспектива, им представленная как символическое средство выживания. И для убедительности новопредставленная тайна нагружается старыми аллюзиями, подобно тому, как поступки Ферапонта оправдываются «его» Христом: «Но мы скажем, что послушны тебе и господствуем во имя твое!» (14, 231)

²⁹⁹ См. подроб. коммент. (Кураев А. Традиция. Догмат. Обряд. Указ. соч. С. 22, 77)

³⁰⁰ «Невозможно говорить о „мраке“ в познании Бога, – пишет В. Лосский, – и не говорить одновременно о „свете“. Свет занимает столь значительное место в большинстве религий и во всех религиозно-философских умозрениях, что познание Бога можно было бы почти отождествить со светом, понимаемым то в смысле метафорическом, то в реальном смысле – как сущность религиозного опыта. <...> Однако "мрак" может иметь смысл, который по отношению к Богу не всегда будет негативным. Он может указывать не только на отсутствие, но и на присутствие Бога. Это значение мрака, как состояния, сопутствующего Божественному присутствию, берет свое начало в Библии. (Лосский В.Н. По образу и подобию. Пер. с франц. В.А. Рещиковкой. М.: Изд-ие Свято-Владимирского Братства, 1995. С. 9-10)

³⁰¹ Ницше проблематизирует вопрос применимости «лжи» и «обмана» в мире, указывая на фундаментальность и основательность лжи в мире: «При всей ценности, какая может подходить истинному, правдивому, бескорыстному, все же возможно, что иллюзии, воле к обману, своекорыстию и вожделению должна быть приписана более высокая и более неоспоримая ценность для всей жизни (Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / пер. Н. Полилова // Соч.: в 2т. / Ф. Ницше. Т.2. М.: Мысль, 1990. С. 243) В черновиках из «Воли к власти» Ницше еще резче выступает в своих заключениях по поводу оправданности лжи: «Мы нуждаемся во лжи, дабы одержать над этой реальностью, этой «истиной», то есть чтобы жить... И тот факт, что ложь необходима для того, чтобы жить, опять-таки неразрывно связан с этим страшным и сомнительным характером существования (Ницше Ф. Черновики и наброски 1887-1889 гг. / пер. В.М. Бакусева, А.В. Гараджи // Полн. Собр. соч. в 13 т. / Ф. Ницше. Т. 13. М.: Культурная революция, 2006. С. 452) Об интересных заключениях, касающихся концептов «лжи» и «истины» подробнее в работе Ю. Разинова (Разинов Ю.А. Парадоксы истины и лжи в философии Ф. Ницше. *Mixtura verborum* 2014: жизнь в параллельных мирах : философский ежегодник / под общ. ред. С. А. Лишаева – Самара : Самар. гуманитар. акад., 2015. – 214 с. стр.40-60

Вопреки логической оправданности обмана, за который стоит инквизитор, в «Легенде» Розанов передает мысль, что первичным импульсом и движением человека «всегда есть *движение к истине*, и мы не можем представить себе иного, если он свободен, т.е. если чист от всяких привходящих влияний, действует в силу одного устройства своих способностей. Можем ли мы представить себе, что первый человек, взглянув на мир, окружающий его, и почувствовав первый восторг в себе, сказал ложь об этом мире (?) <...>» (Р₁ 1, 102; курсив Л.М.) Истина в мире возбуждает в человеке чувство искреннего и непринужденного благоволения, которому чужда притворность и фальшивость. И когда человек произносит ложь, размышляет Розанов, «разве он не ощущает всякий раз некоторого страдания, некоторой внутренней боли, происходящей оттого, что мысль на пути к своему внешнему выражению подверглась некоторому искажающему влиянию?» (Р₁ 1, 102) По этой причине инквизитор и говорит, что «в обмане этом и будет заключаться наше страдание, ибо мы должны будем лгать» (14, 231), что, по мысли Ивана, становится голгофой инквизитора, жизнь которого олицетворяет «обман во имя того, в идеал которого столь страстно веровал старик во всю жизнь»³⁰² (14, 238). Таким образом, истина, подвергнувшаяся искажению, вызывает чувство боли, потому что в искаженной обманом истине требуется постоянно подавлять или прибавлять некую черту, проявлять определенное усилие, чтобы сохранилась кажимость³⁰³ ее блага и смысла.

Нельзя не учитывать, что понятие истины в творчестве Достоевского представляется одним из самых проблематичных для толкования, что не раз отмечалось³⁰⁴ в исследованиях. Учитывая все вышесказанное, возникают особые

³⁰² Н. Лосский писал, что «перед нами великий гуманист, восставший против Бога во имя любви к человеку и решивший „исправить подвиг“ Христа. Он не требует от человека величия духа, подъятия на себя креста Господня, свободного подвига». (Лосский Н.О. О природе сатанинской (По Достоевскому) // Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Сб. статей. М.: Книга, 1990. С. 304)

³⁰³ Тайна в понимании Ивана Карамазова не пребывает в простом взаимодействии с миром и разумом человека, более того – он связывает ее с «нелепостью»: «Знай, послушник, что нелепости слишком нужны на земле. На нелепостях мир стоит, и без них, может быть, в нем совсем ничего бы и не произошло». (14, 221)

³⁰⁴ Большое число исследований посвящено пониманию концепта «истины» в творчестве Достоевского. Приведем небольшое число тех, кто, уделяет отдельное внимание освещению данного вопроса. См. Тихомиров Б.Н. Бог, Христос, Человек в наследии Достоевского // «... Я занимаюсь этой тайной, ибо

трудности и герменевтическая амбивалентность в толковании данного концепта. Противоречивые определение истины в творчестве Достоевского можно найти в тезисах Ставрогина в пересказе Шатова, в символе веры из письма к Фонвизинной, разных упоминаниях в Дневнике писателя и записных книжках, что никак не позволяет однозначно интерпретировать понятие истины. С другой стороны, любая окончательная формулировка перечит установке Достоевского на тайну и неисчерпаемость как бытия, так и жизни любого человека³⁰⁵. Достоевскому весьма близка мысль Паскаля, что «человеческое деяние» насилует истину, обитающую в «таких крошечных точках», что люди в процессе выискивания своими грубыми инструментами «размазывают эти точки так, что оказываются ближе ко лжи, чем к истине»³⁰⁶.

Поиски истины всегда связаны с образом Христа. Христа видит Зосима в главе «Кана Галилейская», инквизитор Его видит в поэме Ивана, Ферапонт Его чувствует и в определенный момент пред ним предстанет. Встреча со Христом всегда разворачивается в некое таинство. В поэме это таинство изображено через человека, чья жизнь и идея, находятся в состоянии внутреннего кризиса: он ждет, чтобы врач ему ответил – «выживет ли больной?» Весь монолог Великого инквизитора направлен на оправдание истины, добытой его жизненным опытом и страданием, в чем Розанов

хочу быть человеком. СПб.: Серебряный век, 2012. С. 7-125; 369-377; Касаткина Т.А. «Христос вне истины» в творчестве Достоевского // Достоевский и мировая культура. СПб., 1998. № 11. Буданова Н.Ф. Достоевский о Христе и истине // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 1992. Т.10. С. 21-29; Сараскина Л.И. Христос Достоевского в 1854 году: Исторический контекст // Достоевский и мировая культура. М., 2007. № 25. С. 86-90; Новикова Е.Г. «Христос вне истины» и «истина вне Христа»: Ф.М. Достоевский и Н.Д. Фонвизина. Вестник Томского государственного университета. Филология. 2014. № 3 (29). С. 143-152. Баршт К.А. Мысли Паскаля в художественном мире Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Т.21. С. 146, 147, 149; Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 113.

³⁰⁵ С. Франк, отмечая наивность фразы Достоевского о Христе и истине, заметил, что здесь как никак указана полнота всеохватывающей истины верхнего яруса, которого бы не было без дольных элементов: «Высшая, последняя Истина постигается в христианстве через преодоление истины низшего порядка – чувственного и логического – и имеет силу вопреки им». (Франк С.Л. Смысл жизни// Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 194-195.)

³⁰⁶ Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма / Блез Паскаль; пер. с фр., вст. ст. и прим. Ю. Гинзбург. М.: АСТ: Астрель, 2011. 59-60.

находит много точек соприкосновения не только с Иваном, но и любым страдающим человеком:

Он шел по этому пути тысячелетия и покорно выносил все в надежде, что конечное торжество правды Божией утолит когда-нибудь его сердце. Но вот наконец это страдание возросло до такой силы, что он невольно останавливается, не может далее идти. Он оглядывает на весь пройденный путь, припоминает все, взвешивает бремя своей и остаток сил своих и спрашивает: куда я иду и могу ли дойти? Безумие была надежда моя и зло в воле той, которая внушила мне ее. (Р1 1, 67)

Великий инквизитор призывает Христа назвать себя, несмотря на чудо, которое он творит в поэме, и, перебивая самого себя и, может быть, предугадывая ответ на дальнейший вопрос, он не дает узнику ответить: «Это ты? Ты? Но, не получая ответа, быстро прибавляет: Не отвечай, молчи. Да и что бы ты мог сказать? Я слишком знаю, что ты скажешь. Да и ты права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано тобой прежде». (14, 228) Можно предположить, что земной викарий предвосхищает ответ, который бы звучал «Я есмь путь, истина и жизнь», и он бы его не удовлетворил, потому что бы в нем отсутствовало определение, что есть истина *на земле*. Или же требуя назвать себя, он думает, что останется без ответа о сущности Истины, как когда-то без ответа остался Понтий Пилат.

Недоговоренная библейская история, в которой представлено молчание Богочеловека на ключевой и определяющий вопрос всего человеческого существования, выраженный в пилатовском «Что есть истина?», по сути, повторяется и в поэме Ивана. Только в поэме оппонент намного сильнее: он понтифик, и у него намного больше вопросов, ответы на которые должны осудить или оправдать всю его жизненную деятельность. Великий инквизитор, стоящий перед олицетворенной истиной во Христе, восстает против Града Божиего, настаивая при этом на земном суде. Как и при встрече Христа с Пилатом, в поэме Ивана сталкиваются два суда и два царства, и остается открытым вопрос – приходят ли они к компромиссу или все остается на какой-то неразрешенной и, в принципе, неразрешимой точке. Дж. Агамбен, анализируя столкновение вечной и земной истин, писал, что «объявление

судебного решения, посредством которого приговор подменяет истину и справедливость, – это конечный результат процесса, но судебное решение <...> не является целью, отдельной от процесса: оно полностью совмещено с неостановимым течением, которое таким образом становится бесцельным действием»³⁰⁷. Крайне уместно привести сцену из Евангелия Никодима, в котором отмечается земной вектор истины, раскрывающийся в преломлении небесного и пребывающий в истинной жизни и праведных деяниях: «Сказал Ему Пилат: Что есть истина? / Сказал Иисус: Истина – от небес / Сказал ему Пилат: А в земном истины нет? / Сказал Иисус Пилату: Внимая – истина на земле среди тех, которые, имея власть, истиной живут и праведный суд творят»³⁰⁸.

Доказательства, которые инквизитор предъявляет Христу, оспаривают совершенство Его истины, не приносящей торжество всем человеческим и нравственным усилиям в борьбе со злом, хаосом и страстями. Как и в сцене с Понтием Пилатом, Христос не оправдывается, не убеждает собеседника в «невиновности, но выслушивает стоящего перед ним и наделенного правом судить. Инквизитор, предстающий как церковный авторитет и высшая власть, и не позволяет узнику возразить, но уже как человек, по-своему верующий, «некоторое время ждет, что пленник его ему ответит. Ему тяжело его молчание. Он видел, как узник все время слушал его проникновенно и тихо, смотря ему прямо в глаза и, видимо, не желая ничего возражать. Старику хотелось бы, чтобы тот сказал ему что-нибудь, хотя бы и горькое, страшное» (14, 239). Он жаждет услышать ответ, почему земные свидетельства так рознятся с возвышенными словами Христа, изреченными на все века. Решается судьба его самого, то есть что с ним станет после второго прихода Христа. От подсудимого, как на любом непредвзятом суде, требуются только истинные показания.

³⁰⁷ Агамбен Дж. Пилат и Иисус. Пер. с итальянского и прим. Марии Лепиловой. М.: Грюндриссе, 2014. С. 79.

³⁰⁸ Евангелие Никодима. Ссылка: <https://biblia.org.ua/apokrif/apocryph1/ev-nikodim.shtml.htm> Дата обращения: 4.11.2018.

При всей логичности и убедительности аргументов инквизитора, можно увидеть стесняющую обрамленность в его идеях и стремление уличить Христа в допущенной ошибке. Инквизитор отвергает божественное откровение и не доверяется покровительству Того, от имени Кого он выступает. Великий инквизитор вменяет в вину Иисусу то, что человек оказался в безысходном положении, в котором он понуждается отвергать земную жизнь и устремляться к неопределенному идеалу. Для человека, говорит инквизитор, представляет трудность принимать истину, которая чаще всего пребывает в тенях и полупамятах, потому что требуется предпочесть невидимое видимому и духовное созерцание возвысить перед вещественным миром «И вот вместо твердых основ для успокоения совести человеческой раз навсегда – ты взял все, что есть необычайного, гадательного и неопределенного, взял все, что было не по силам людей, а потому поступил как бы и не любя их вовсе, – это кто же: тот, который пришел отдать за них жизнь свою! Вместо того чтоб овладеть людской свободой, ты умножил ее и обременил ее мучениями душевное царство человека веки» (14, 232).

Великий инквизитор по-своему говорит о непостижимости Бога, указывая на душераздирающую антиномию, которую очень убедительно показал Николай Кузанский в трактате «О видении бога». Человек пытается найти Бога, присутствие Которого он чувствует и предполагает, двойственность Которого он должен принимать как свою кровную: «У дверей совпадения противоположностей, которые стережет ангел, встав у входа в твой рай, я начинаю теперь видеть тебя, бога моего»³⁰⁹. Само чувство со-присутствия и со-бытия заставляет человека искать Бога и стремиться к нему, прилепиться к Нему и успокоиться в Нем, потому что единственно в Нем падают покровы при единстве противоположностей. Этот исходящий из рая свет, перед которым рациональное мышление бессильно, для Достоевского было единственным ориентиром правильности и человечности: «На земле же воистину мы

³⁰⁹ Кузанский Н. О видении Бога. Ссылка: http://yakov.works/library/14_n/ikolay_kuzan/anez_2_033.htm (Дата обращения 29.10.2018).

как бы блуждаем. И не было бы драгоценного Христова образа перед нами, то погибли бы мы и заблудились совсем, как род человеческий пред потопом». (14, 290)

В описании Великого инквизитора основа счастья людей – это мир, в котором царствует робость перед авторитетом и живет человек, пребывающий в состоянии неведения. Этот человек окружен слаженной и упорядоченною жизнью, которая базируется на икономии, как христианском принципе. Он создает видимость выбора, хотя подлинный выбор, по существу, отсутствует, когда предлагается, а, правильнее было бы сказать, приказывается только один выбор. В показанном мире человек, который стеснен бременем делать выбор, легко западает в метафизическую панику, которую инквизитор предлагает побороть крепкой и массивной действительностью. Роуэн Уильямс, с другой стороны, очень тонко указал на то, что сам Иисус был принуждаем делать выбор, что говорит о невозможности отклониться от этой обязанности, которая сама по себе является большой тяготой, но и долгом человечества: «Но для Иисуса быть человеческим, как следует из этой библейской истории, значит быть постоянно поставленным перед выбором не просто между добром и злом, но перед такими его вариантами, которые можно небезосновательно расценить как несущие благо, но которые вместе с тем влекут за собой неисчислимые потери»³¹⁰.

Состояние младенчества в описании инквизитора дается, как продукт духовного вырождения и дегенерации, что позволяет вышестоящим смотреть на человечество сверху вниз³¹¹. Эта картина во всем противоположна поре младенчества,

³¹⁰ Уильямс Р. Достоевский. Язык, вера, повествование. Пер. с англ. Н.М. Пальцева. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. С. 84

³¹¹ Это описание не соответствует естественной гармонии, которую навевает пора младенчества, хранящая некую недоступную тайну. Старец Зосима наставляет следующее: «Деток любите особенно, ибо они тоже безгрешны, яко ангелы, и живут для умиления нашего, для очищения сердец наших и как некое указание нам». (14, 289) Ср. в «Идиоте»: «Вчера я, встретив вас, пришла домой и выдумала одну картину. Христа пишут живописцы все по евангельским сказаниям; я бы написала иначе; я бы изобразила его одного – оставляли же его иногда ученики одного. Я оставила бы с ним только одного маленького ребенка. Ребенок играл подле Него; *может быть, рассказывал Ему что-нибудь на своем детском языке*. Христос его слушал, но теперь задумался; рука Его невольно, забывчиво, осталась на светлой головке ребенка. Он смотрит вдаль, в горизонт; мысль, великая как весь мир покоится в Его взгляде; лицо грустное. Ребенок замолк, облокотился на Его колена, и, подперши ручкой щеку, поднял голову и задумчиво, как дети иногда задумываются, пристально на Него смотрит. Солнце заходит...

которую поэтически описал Шиллер в одном трактате. В ней же младенец, невинность которого, как отмечает Иван, в мире оскверняется, в сопоставлении со взрослым человеком обладает совершенством и безграничностью возможным определений: «Ребенок воплощает в себе склонности и человеческое предназначение, мы же воплощаем осуществление, которое всегда остается бесконечно ниже. Поэтому ребенок олицетворяет для нас идеал, но не осуществленный, а начертанный; и нас трогает отнюдь не представление о недостаточности и ограниченности, а совсем напротив – представление о чистой свободной силе, о целостности бесконечности»³¹².

В противоположность этому, человек в царстве инквизитора как будто пребывает в состоянии вечного несовершеннолетия. У него отсутствует вегетативная сила, актуальная ощущающая сила в нем подавлена, и он если и обладает духовным потенциалом, то он не выходит за положенные рамки навязанного поведения. Создается картина, на которой человечество как будто говорит: «Нагим вышел я из чрева матери моей и нагим возвращусь к матери своей земле». В нем пребывают только низшие потенции и полностью отсутствует отдаленная возможность развития. Такое отношение к человеку, в котором признаются одни немощи и слабости, если следовать логике инквизитора, привело к созданию высшего общества, которое взяло на себя право и обязанность оберегать истину от разных вторжений.

Вот моя картина! *Вы невинны, и в вашей невинности все совершенство ваше.* (8, 379-380). В подготовительных материалах к «Идиоту»: «NB. Через детей признается и Рогожин в совершении преступления... Князь не вступает в прения с большими... *но с детьми полная откровенность и искренность – целая новая жизнь*». (9, 240) В «Подростке» Тришатов в разговоре с Долгоруковым говорит: « И вот раз закатывается солнце, и этот ребенок на паперти собора, вся облитая последними лучами, стоит и смотрит на закат с тихим задумчивым созерцанием в детской душе, удивленной душе, как будто перед какой-то загадкой, потому что и то, и другое, ведь как загадка – солнце, как мысль божия, а собор как мысль человеческая... не правда ли? *Ох, я не умею это выразить, но только бог такие первые мысли от детей любит*». (13, 351) В Дневнике писателя: «*Пяти-шестилетний ребенок знает иногда о боге или добре и зле такие удивительные вещи и такой неожиданной глубины, что поневоле заключаешь, что этому младенцу даны природой какие-нибудь другие средства приобретения знаний, не только нам неизвестные, но которые мы даже на основании педагогики должны бы было почти отвергнуть*». (23, 22) (везде курсив Л.М.)

³¹² Шиллер Ф. Собрание сочинений. Том шестой. Статьи по эстетике. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. С.388-389.

Человеческая стихийность и вечный протестантизм его духа – это главные препятствия, которые подлежат отстранению в бунтующем племени: «Человек был устроен бунтовщиком; бунтовщики могут быть счастливыми?» (14, 229). Для осуществления благоденствия он решает подавить энергию, выраженную в страстях и сильных порывах. Он отсекает именно то, что делает человека мыслящим, то, что поощряет в нем потенцию духовного развития: страсти и импульсы им не воспринимаются важной частью человеческой природы. Инквизитор выделяет страшные и разрушительные страсти, под которые он также подводит все сильные в человеке импульсы, бурлящую творческую энергию. Им, – как и Ферапонтом, держащем человечество в «рыдающей покорности», – развитие чувств не поощряется, потому что нежелательны сильные природы с высоким уровнем энергии. Поэтому здесь возникает воззвание к упрощению жизни: надо свести на определенную меру все слишком требовательное и сложное в мыслях, нежное и деликатное в желаниях. Инквизитор не отрицает появление бунтарей, но в них он не видит повод пересмотреть таблицу своих законов: в этих самостоятельно мыслящих авторитет увидит лишь угрозу для незыблемости догм³¹³. После переделки духовного мира в «тихом» умирающем человечестве подавлена тоска перед расставанием и естественное переживание смерти.

Здесь, как в сцене с криком Ферапонта, мы видим удручающую картину, которую В. Розанов, размышляя о «темных религиозных лучах» христианства, считал весьма симптоматичной: «“склоненные вьи» любят склонившее их ярмо. „Рабы“ обливают слезами десницу „господ“ своих. Сперва – любя, а потом – уже и невольно любя» (Р 5, 161). Похожую картину рисует Великий инквизитор: «И тот самый народ, который сегодня целовал твои ноги, завтра же по одному моему мановению бросится погребать к твоему костру угли <...>. Но знай, что теперь и именно ныне люди

³¹³ П. Фокин весьма точно указывает, что само свидетельство о сожжении еретиков говорит о неприятии навязанной истины, о борьбе многих восставших и инакомыслящих против иллюзорного авторитета: «Его авторитет держится на насилии, на кострах инквизиции, но сами костры эти свидетельствуют о наличии сотен и тысяч еретиков – людей, не согласных с авторитетом Великого инквизитора, не признающих его авторитета». (Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»: соврем. Состояние изучения / под. ред. Т.А. Касаткиной. М.: Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького РАН, 2007. С. 118.)

уверены более чем когда-нибудь, что свободны вполне, а между тем сами же они принесли нам свободу свою и покорно положили ее к ногам нашим <...> Убедятся тоже, что не могут быть никогда и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики <...> Итак, беспокойство, смятение и несчастье – вот теперешний удел людей после того, как ты столь претерпел за свободу их!» (14, 227-234). «Побеждая» человеческую слабость, которая на языке инквизитора проявляется в колебании, стремлении и искании, он, напротив, обрекает человека на довольствование неким подобием религии, закабаляющим его еще больше и отнимающим желание подвигаться ради идеала. Он с иронией относится к возможному бунту младенцев, но нельзя сказать, что он сам сразу ясно осознает, что перед вечностью он такой же младенец, как и описываемое им человечество. О духовном состоянии человечества, пребывающего в царстве инквизитора, Розанов пишет:

Мы не отойдем, кажется, далеко от истины, если скажем, что с искушением прибегнуть, овладевая судьбами человечества, к „земным хлебам“ здесь разумеется один страшный, но действительно мощный исход из исторических противоречий: это – понижение психического уровня в человеке. Погасить в нем все неопределенное, тревожное, мучительное, упростить. (Р1 1, 86)

Для инквизитора истина в том, что было бы лучше, если бы человеку никогда не открылось древо познания добра и зла, потому что здесь открывается возможность неповиновения³¹⁴. Он видит угрозу в том, что само явления Христа, попирающего любой закон, может вернуть человеку подлинное сознание недостающей ему свободы. Но и здесь в своих инвективах он идет еще дальше – сомневаясь в духовном потенциале человечества, он с некоторым недоверием относится к Божьему промыслу и осмысленности в мироздании, которое, думает он, разъединено от своего Творца. Этот разрыв уже нельзя заполнить, а это приводит к отрицанию мира, в котором человеку изначально суждено «во еже быти»: «но неужели ты не подумал, что он

³¹⁴ Исследователь Подорога отмечает, что «приход Мессии отменяет Закон, более того, любое слово, Им произнесенное, даже просто звучание голоса, сразу же отменит прежний Закон <...>. (Подорога В.В. Мимезис. Материалы по аналитической антропологии в двух томах. Т.1. М.: Логос, 2006. С. 564.)

отвергнет же наконец и оспорит даже и твой образ и твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора?» (14, 232) Изъян высшего порядка он объясняет антиномией между человеческим потенциалом и божественной любовью, превышающей потенциал субъекта, на который она направлена.

К обвинениям о несовершенстве мироздания, осужденного по прихоти какой-то необходимости тянуться к Абсолюту без возможности его коснуться, он подспудно добавляет намек на некую неполноту и беспомощность божественной воли. Эту мысль весьма убедительно развивает В. Розанов:

Есть в мире какое-то недоразумение, которое, может быть, неясно и самому Богу. В сотворении его “что-то такое произошло”, что было неожиданно и для Бога. И отсюда, собственно, иррационализм, мистика (дурная часть мистики) и неясность. Мир гармоничен, и это – “конечно”. Мудр, благ и красота, и это – Божие. Но “хищные питаются травоядными” – и это уж не Божие. Сова пожирает зайчонка – тут нет Бога. Бога, гармонии и добра.

Что́ такое произошло – этого от начала мира никто не знает, и этого не знает и *не понимает* Сам Бог. Бороться или победить это – тоже бессилён Сам Бог. Так “я хочу родить мальчика красивого и мудрого”, а рождается “о 6-ти пальцах, с придурью и непредвиденными пороками”. Так и планета наша. Как будто она испугана была чем-то в беременности своей и родила “не по мысли Божией”, а “несколько иначе”. И вот “божественное” смешалось с “иначе”...

И перед этим “иначе” покорен и Бог. Как тоскующий отец, который смотрит на малютку с “иначе”, и хочет поправить, и не может поправить. И любит “уже все вместе”... (Р 12, 17)

Чтобы устранить видимость невыносимого изъяна в мироустройстве, человечеству предлагается отказаться от треволений и выбрать вечное спокойствие, которое бы осуществлялось через принуждение закрывать глаза. Тайну и глубинный слой человеческой природы надлежит переделать, чтобы было легче выбраться из змеиного клубка противоречий, который никак не распутать: «Ибо тайна бытия

человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить. Без твердого представления себе, для чего ему жить, человек не согласится жить и скорее истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его все были хлебы <...> Вместо твердого древнего закона – свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве твой образ пред собою <...>» (14, 232) Человек боится неопределенности, потому что, разрешая все неясности и расширяя формы сознания и самосознания, ему не миновать камня преткновения в виде мучающих противоречий.

Итак, инквизитор настаивает на том, что человечество лишено благодатного «материала»: большинству присуща недоброкачественность, несоответствие высоким заветам Христа: «О, конечно, ты поступил тут гордо и великолепно, как Бог, но люди-то, но слабое бунтующее племя это – они-то боги ли?» (14, 233) Инквизитор весьма тонко намекает на то, что человек не мог перенять величие души и сердца Богочеловека. Но в том и дело, что потенциал в человечестве имеется, он был, мыслит Розанов, в Иерусалиме и будет везде, где ступает нога человеческая: «Вот эмпирический материал, который уже ранее Его был и который Иисус нашел *готовым* в „проклятом“ месте: ибо Иерусалим был проклят и обречен гибели после Него. (Р 3, 24; курсив Розанова)

Достоевский ясно сознавал, что затмение и туман могут исчезнуть только со светом, разоблачающим обманчивую внешность. Он настаивал на том, что нужно пережить озарение, но не в обычном смысле, а в том, «что буквально выражается в самом слове „просвещение“, т.е. свет духовный, озаряющий душу, просвещающий сердце, направляющий ум и указывающий ему дорогу жизни» (26, 150). Однако свет может раздражать своей непривычностью, и неприспособленность к нему потребует придерживаться рамок скованного кругозора, не позволяя охватить истину в ином освещении.

Кант в эссе «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» ставит вопрос зависимости человека от разных «опекунов», закабеляющих его и делающих из него скот под предлогом отвратить от грозящих опасностей и от того, «чтобы эти покорные

существа осмелились сделать хоть один шаг без помочей, на которых их водят, – после всего этого они указывают таким существам на грозящую им опасность, если они попытаются ходить самостоятельно»³¹⁵. Такое озарение приходит неосознанно и неизбежно, естественным и поступательным путем, где все должно основываться на одном свободе. Достоевский по-своему развивает мысль Канта, отмечая, что только в образе Христа и Его проповеди озарение приходит свободно и непринужденно: «Зато выйдет поп и прочтет: «Господи Владыко живота моего» – а в этой молитве вся суть христианства, весь его катехизис, а народ знает молитву наизусть. Знает тоже он наизусть многие из житий святых, пересказывает и слушает их с умилением» (26, 151).

Зосима учит, что человеческая настойчивость и пытливость в выискивании ответов никогда не должны санкционироваться: «В вас этот вопрос не решен, и в этом ваше горе, ибо настоятельно требует разрешения <...> Но благодарите творца, что дал вам сердце высшее, способное такой мукой мучиться, «горняя мудроствовати и горних искати». (14, 65-66) На пути к познанию Бога не только допускается, но и необходимо то, что Спиноза называл познавательной любовью к Богу (*amor Dei intellectualis*)³¹⁶, отличия которой, как одной из совершеннейшей любви, лежат в постоянстве и длительности ее связи с объектом, на который она направлена. Высшая привилегия и неотъемлемое право человека предполагает право выбора, которое Бог дарует человеку еще во Второзаконии: «Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло» (Вт. 30:15).

Амплитуда колебания между крайностями делает человеческий выбор ценным и осознанным³¹⁷, и уже от самого выбора и предрасположенности человека зависят последствия: раскаляемые вещества способны вбирать свет и тепло огня, и от их же

³¹⁵ Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 8. Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия. // Под ред. А.В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. С. 426.

³¹⁶ Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1–2. С. 610-612.

³¹⁷ Линию колебания в самом Достоевском исследователь Б.Н. Тихомиров определяет следующим образом: «То есть Зеньковский хорошо понимает <...> что именно напряжением возникающими между «полосами» антиномического по своей сущности мировоззрения Достоевского, как раз и обусловлена «живая жизнь» религиозной мысли писателя». (Тихомиров Б.Н. Бог, Христос, Человек в наследии Достоевского // «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» Спб.: Серебряный век, 2012. С. 76) (курсив Б.Н.)

чистоты зависит в какой мере осуществится преобразование. В Дневнике писателя за 1876 год Достоевский пишет, что «признание человеческой личности и свободы ее, а стало быть ответственности, есть одна из самых основных идей христианства» (23, 37).

Подлинная свобода выбора предполагает, мыслит Розанов, «право выбрать одно или другое в то время, как высшим авторитетом предлагается только одно. <...> Заповедование есть единственная мягкая и кроткая форма, не мучающая душу человека, через которую Бог относится к человеку. Таким „заповедованием“ было первое слово Божие к невинному человеку. И что последний был сотворен свободным, видно из того, что он выбрал другое, не заповеданное». (Р 5, 125) Развитие связано с требованием универсальной свободы, для которой самое важное – незадерживание извне законов, в соответствии с которым она осуществляется: «Плодотворно для растения не иметь препятствий своему росту, не иметь перед ветвями своими ничего, что мешало бы им увеличиваться, распространяться. И как для растения лишь эта свобода имеет какой-нибудь смысл, и оно не может, не нарушив закона своей жизни, переступить в границы другой свободы». (Р 1, 290)

Инквизитором ставится под сомнение христианский принцип, заключающийся в беспрестанном стремлении через страдания перерастать свою натуру, изначально ограниченную заданной мерой. В так понимаемом человечестве, – которое при даре вечно мыслить и ощущать пребывает в заточении, потому что не находит возможности до конца этот мир и себя осмыслить и почувствовать³¹⁸, – необходимо, если не искоренить, то уменьшить дозу страдания. Это приводит к внутренней преломляемости: безоговорочное и неукоснительное осуществление закона приводит

³¹⁸ Иустин Попович пишет о тайне бытия, которая выражается как в большом и маленьком, так и в переходах между этими крайне относительными величинами. Тайнственность и бесконечность могут лишь отрицаться, но человеческое мировосприятие всегда будет покорно склонять голову перед бесконечностью тайны: «Малые тайны по спирали перерастают в большие, а большие в величайшие. Человек из упрямства может отрицать бесконечность, но только не бесконечность тайны. Отрицать это было бы не упрямством, а намеренным безумием. Тайнственность мира бесконечна. И все в мире, без сомнения, бесконечно своей тайнственностью <...> Тайна страдания, тайна боли, тайна жизни, тайна смерти, тайна лилии, тайна серны, тайна твоего ока – разве эти тайны не бесконечны?» (Преподобный Иустин (Попович). Философские пропасти. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 22.)

к утверждению одной истины за счет другой, а человечеству же от имени Христа говорится: «Вот ваше счастье».

Происходит ужасная подмена: страдание, понимаемое как побочное и трагическое явление жизни, должно быть подавлено и изъято. Эта подмена объясняет, почему представленная инквизитором картина, на которой, по-видимому, достигается водворение земного благоденствия, тем не менее пропитана атмосферой духовного удушья, пребывая в котором счастливые жители не чувствуют своего несчастья. И положение инквизитора Достоевский не раз обдумывал. Он приходил к заключению, что «истина покупается лишь мученичеством» (25, 95) но тут же у него встречается тревожная мысль (близкая инквизитору) о трагедии человечества, навеки осужденного стучать в дверь без получения ответа: «Миллионы людей движутся и страдают и отходят бесследно, как бы предназначенные никогда не понять истину». (Там же)

Однако, необходимо указать на важные последствия, которые за собой несет искоренение страдания. В понимании Достоевского страдания, необъяснимые для человеческого, эвклидовского ума, являются важными скрепами, без которых мироздание переходит в тягостную пустую бесконечность. Оно связано с самим фактом бытия, отсюда и сила жизни в Мите Карамазове пробуждается вместе с принятием страдания: «В тысяче мук – я есмь, в пытке корчусь – но есмь». (14, 31) «В этой жажде бытия и в неутомимой же жажде стать достойным его хотя бы через страдание, – резонирует Розанов, – опять угадана Достоевским глубочайшая черта истории, самая существенная, быть может центральная. Едва ли не в ней одной еще сохранился в человеке перевес добра над злом, в которое он так страшно погружен, которым является каждый единичный его поступок, всякая его мысль. Но под ними, под всею грязью, в тине которой ползет человек целые тысячелетия, неутолимая жажда все-таки ползти и когда-нибудь увидеть же свет – высоко поднимает человека над всею природою, есть залог неокончательной его гибели среди всякого страдания, каких бы то ни было бедствий». (Р₁ 1, 49) Страдание – это в то же время любовь и сострадание, потому что человек безусловно и неизбежно страдает в меру любви. Искоренение такого страдания приведет к угасанию любви. С другой стороны, в

страдании можно увидеть подвиг, и для проходящего через страдания он не будет мукой, подобно тому как при ответной любви человек, как и Христос, уже не смотрит на свои раны, а протягивает руки к тому, кто его жаждет и ищет.

Когда Иван Карамазов говорит о переходе из одного состояния в другое, из «этого» в «будущий» эон, он требует, чтобы в определенный момент произошло разрешение всех страданий, противоречий и несправедливостей³¹⁹. Иван мыслит, что сегодняшний момент и человеческое состояние не вмещает всю полноту неизъяснимого божества, и в то же время он весьма скептически относится к возможности разрешения противоречий в будущем абсолютном примирении крайностей.

В связи с этим, утверждает Сергей Булгаков, особенно актуален каждому времени III Эзра. «Душа автора вся разъедена сомнениями, с силой, напоминающей книгу Иова, он вопрошает о смысле зла в мире и в истории, о несовместимости гибели грешников с благостью Божией, о незаслуженных страданиях еврейского народа, угнетатели которого отнюдь не отличаются добродетелью»³²⁰. В отличие от инквизитора у ветхозаветного автора ответ на все страдания хранится в надежде и уповании на будущий век: «Быстро век сей спешит к исходу своему и не может вместить того, что обещано праведным в будущие времена». (3Езд 4:2)

Инквизитор заостряет внимание на вопросе бессмертия, заявляя: «Тихо умрут они, тихо угаснут во имя твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградой небесною и вечною» (14, 236). Пара Христос-бессмертие в романе постоянно осмысливаются в нерасчленном

³¹⁹ Зеньковский в предисловии к книге Булгакова «Философия хозяйства» передает следующую мысль: «Однако и в будущем эоне сохранился антиномизм блаженства и мук, ибо и там свобода, неустранимая и в будущем эоне, хотя она и должна быть признана в своем бунте против Бога „онтологическим безумием“, может пребывать „в злой вечности пустоты, пока не начнется обращение (даже сатаны) к Богу. „Сатанизм исчерпаем, – думает Булгаков, – здесь открывается возможность конца „сатанизма“, но этот „онтологический постулат (определяемый „метафизикой всеединства“) есть тайна, нам совершенно неведомая и потому не подлежащая дальнейшему обсуждению“. (Зеньковский В., протоиерей. Предисловие // Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: С.28)

³²⁰ Булгаков С.Н. Избранное / Сост., автор. вступ. ст. О.К. Иванцова; авторы коммент. В.В. Сапов, Д.С. Новоселов. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 508.

единстве³²¹, и если происходит их разобщение, то ни один компонент не сохраняет свою целостность. Достоевский определяет, что чувство бессмертия выходит за пределы чувственности и зиждется на сверхчувственных подпорах.

«Смерть не страшна тому, кто верит в бессмертие», вторит Достоевскому В. Розанов, выражая тем самым трагедию верующего человека, который «так крепко прилепляется к земле, так боязливо не хочет от нее отойти; и, так как это ранее или позже все-таки неизбежно, он делает все усилия, чтобы расставание с нею было не полное» (Р₁ 1, 19). Ход мыслей Иннокентия Херсонского идет в том же направлении, и он отмечает, что отсутствие веры в бессмертие, не может не заставить человека предпочесть жизнь истине, существование любви к которой не является успокаивающим аргументом: «В таком разе на человеке будет даже обязанность предпочесть жизнь правде, даже по любви к правде; ибо, сохранив жизнь изменою правде, он еще много раз будет иметь случаи делать правду и помогать другим делать ее, препятствовать нарушать ее; а пожертвовав правде жизнью, он лишится навсегда и жизни, и правды»³²².

Здесь не отрицается стремление к истине, но оценивается жертва, на алтарь которой приносится сама жизнь. «Где же, в таком случае, опора для нее, если нет бессмертия? – спрашивает Иннокентий. – В таком случае, человек, умирающий за правду, был бы – дерзнем сказать – праведнее Самого Бога. Бог истинен; Он не вложил бы в нашу душу жажду жизни вечной, если бы последней не было, и смертью все оканчивалось»³²³. Инквизитор сохраняет для человечества иллюзию бессмертия, но для него нет человека воскресшего, и умерший от живущего навеки отделен непроницаемой, темной перегородкой. Для него исключена идея о воссоединении

³²¹ Ср. с мыслью Достоевского из 1876 года: «я объявляю (опять-таки пока бездоказательно), что любовь к человечеству даже совсем немислима, непонятна и совсем невозможна без совместной веры в бессмертие души человеческой (26, 49). В «Социализме и христианстве»: «<...> тут кончается развитие, достигается идеал, следовательно, уж по одной логике, по одному лишь тому, что в природе все математически верно, следовательно, и тут не может быть иронии и насмешки, – есть будущая жизнь. (20, 194)

³²² Святитель Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический. Сочинения. Т.3. Мысли о бессмертии. Изд-ие второе. Спб.: Изд-ие книгопрод. И.Л. Тузова. 1908. С. 642.

³²³ Там же.

порванной нити человечества, о чем писал Григорий Богослов: «Мы домогаемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас»³²⁴.

Очень важен и следующий аргумент инквизитора: «И если за тобою во имя хлеба небесного пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станется с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного? Иль тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных, а остальные миллионы, многочисленные как песок морской, слабых, но любящих тебя, должны лишь послужить материалом для великих и сильных? Нет, нам дороги и слабые». (14, 231) Сам Достоевский, говоря о небесном идеале, как никак понимал, что человек обладает неоспоримым правом на хлеб земной: «Еще в Евангелии сказано <...> самим Христом „Не одним хлебом будет жив человек“. Значит, наравне с духовной жизнью признано за человеком полное право есть и хлеб земной» (26, 220).

Самое значимое, что от лица инквизитора следует обвинение в аристократизме духа Христа, который привел к разделению людей на благородные и слабые типы, с изъятием гуманистической любви к более слабому. Здесь верно подчеркивается проблема, но корень видится в том, что должно быть разрешением любого противоречия. Нельзя не отметить остроту данного тезиса, который весьма четко сформулировал Бердяев: «Невозможно примириться с тем, что Бог мог сотворить мир и человека, предвидя ад, что он мог предопределить ад из идеи справедливости, что он потерпит ад как особый круг дьявольского бытия наряду с Царством Божьим»³²⁵. Ад бы таким образом признавался творением добра, того, что от этого него отпало как недоброкачественное. Мог ли бы праведник жить в раю, если бы знал, что его собрат горит в преисподней? Вопрос Бердяева – это эхо антиномий Великого инквизитора, разрешение которых он хочет постичь через Христа: «Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: «Каин, где брат твой Авель?» Оно кончится другим

³²⁴ Григорий Богослов. Творения иже во святыхъ отца нашего в 6 тт. Т. 4. М.: Типография Августа Семена, 1844. С. 13.

³²⁵ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки; YMCA-PRESS. С. 288.

Божьим вопросом: «Авель, где брат твой Каин?»³²⁶ Праведник в ответе за своего брата-грешника.

И кроме человека виновником в глазах инквизитора является сам Христос, который мерил подвиг иной мерой, нечеловеческой, божественной: «Может ли, может ли он исполнить то, что и ты? Столь уважая его, ты поступил, как бы перестав ему сострадать, потому что слишком много от него и потребовал, – и это кто же, тот, который возлюбил его более самого себя!» (14, 233) Позицию инквизитора также рассматривает и аргументирует Розанов, в риторике которого по-новому осмыслиется образ Христа: абсолютная красота (κάλλος) Христа сделала любой человеческий подвиг и начинание недостойными Спасителя, сияние Которого затмевает все «человеческие, слишком человеческие» искорки и лучи: «Ты один прекрасен. Господи Иисусе! И похулил мир красотой Своею. А ведь мир-то – Божий» (Р 12, 30). В союзе Христа и человечества появляется тень, падающая от света Искупителя и сделавшая этот мир горьким: «Когда он появился, то как солнце – затмил Собою звезды. Звезды нужны в ночи». (Р 3, 424)

Великий инквизитор не отрицает, что в образе Христа содержится идея, цементирующая мироздание, что даже рациональное мышление требует бытия Божьего, так как человеческие доводы упираются в неразрешенную и неразрешимую тайну мира, на страже которой он как никак стоит. Познание природы человеческой говорит инквизитору, что в человеке живет «скорбь по Богу», как неотъемлемая часть его духовного бытия, принимающая форму внутренней свободно обязующей нормы³²⁷. Другими словами, все самое сильное в природе невидимо, и это невидимое является ядром и сердцем видимого, которое им живет, движется и существует: «Тело мое химию не знает, а живет – по химии. Так весь мир „по Богу“: кроме человека,

³²⁶ Там же. С. 297.

³²⁷ Ср. с мыслью Достоевского из одной записи: «Надо именно верить, что окончательный идеал человека воплощенное Слово, Бог воплотившийся <...> Заметьте, что человеческая природа непременно требует обожания. Нравственность и вера одно, нравственность вытекает из веры, потребность обожания есть неотъемлемое свойство человеческой природы. Это свойство высокое, а не низкое – признание бесконечного, стремление разлиться в бесконечность мировую, знание, что из нее происходишь. А чтоб было обожание, нужен Бог». (11, 188)

страшного, неизмеримого, «как божество», который один только и смог и сумел как бы оторваться от сотворившего его Солнца, чтобы затем тяготеть к нему порывами гениальными и свободными, – „ангелоподобными“». (Р 5, 465)

Слова Иринея Лионского как нельзя лучше выражают суть всех исканий Достоевского и Розанова: «Живущий человек – слава Божия, и подлинная жизнь человека – в видении Бога» (*Gloria enim Dei vivens homo: vita autem hominis visio Dei*)³²⁸. Касательно творчества Достоевского Бердяев писал, что постижение Христа возможно только «в человеке и через человека»³²⁹, только в нем и с ним, что говорит о «неустранимости» человека в обретении смысла бытия. Завет человека – воплощенный и деятельный евангелизм, следование вечным ценностям и постоянный духовный рост, к которому каждый истинный верующий призван³³⁰.

Мысль Достоевского из письма к брату часто берется эпиграфом к тому, как он «понимал» человека: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». (281, 63) В восприятии двух мыслителей тайна – это одно из подлинных величий человека, предикат его личности, некий апофатический момент, которым он связан с образом Христа. Познание тайны человека, определяет Розанов, всегда есть интимный внутренний акт, чуждый рассудочному пониманию, основывающийся на духовном слиянии и касании душ. Тайна подразумевает, что в христианстве человек расширил диапазон мыслей, чувств и настроений, от ангельской высоты до дьявольской бездны: он «приобрел движение, колеблемость; в одно и то же время это есть нерешительность, но в то же время – многодумность, сложность. <...>

³²⁸ Sancti Irenaei, Episcopi Lugdunensis. Libros quinque adversus haereses. Tom. II. M.DCCC.LVII. Book 4, Chapter 34, Section 7.P. 219.

³²⁹ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства; В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 2. С.25.

³³⁰ Нельзя не привести убедительную и тонкую мысль Абрамовича: «Евангельское учение утвердило высшую божественную ценность человеческого «Я» и вневременную значительность его жизни. Оно возвестило душе человека благую весть: ты призван к жизни, к осуществлению в пределах частного сознания вечных первоначальных целей. Итак, дело жизни есть дело души, и носитель этих целей – человек – священ как частица божества. Священна его жизнь, священна его кровь, священно его сознание». (Абрамович Н.Я. Христос Достоевского. М.: I.A. Маевского, 1914. С. 33.)

И о всем стал „спрашивать“ христианин, с его ночною думою, и запутавшеюся, и несчастною, и так необыкновенно могущественною!» (Р 23, 76)

Человек, мыслит Достоевский, «есть воплощенное Слово. Он явился, чтобы сознать и сказать» (15, 205). Человеческое слово немислимо без нисхождения и излучения Логоса, но при этом должно существовать сознание, что человек не может пролить свет на Логос, а может только вбирать и получать этот свет: насколько он его будет любить, настолько он будет его обретать. Данный процесс невозможен без веры в то, «что Слово плоть бысть. Вера эта не одно умственное признание превосходства его учения, а непосредственное влечение. Надо именно верить, что это окончательный идеал человека, все воплощенное Слово³³¹, Бог воплотившийся». (11, 188) Бесконечный и единый Логос, из которого постоянно разворачивается все сущее, свертывается до низших величин, а человек, как Его составная часть, обладает теми же атрибутами, но только в круге своей области, и, используя потенцию своего центра, он, в свою очередь, разворачивается до высших величин³³².

В самом человеке, мыслит Розанов, живет непрерывная тяга к свету, стремление выйти из рамок своего ограниченного бытия и коснуться Абсолюта – в преходящем явлении своей жизни почувствовать вечное. В понимании Зосимы Логос все влечет к себе, тем самым призывая к бытию, можно сказать, даже то, чего нет или готовиться быть, чтобы отошедшее, вернувшись, опять стало абсолютным «Да». Это «слышание» каждой части делает возможным возникновение и существование каждой составляющей бытия. Сам дух творения обладает потенцией роста и расширения, и деификация заложена в самом устройстве бытия, которое неисследимыми путями тянется к Абсолюту: «Для всех Слово, все создание и вся тварь, каждый листик устремляется к Слову, Богу славу поет, Христу плачет, себе неведомо, тайно жития

³³¹ Дионисий Ареопагит писал, что «Слово Божие немногоречиво. Оно единично, хотя и объемлет множество созерцаний, из коих каждое есть только часть Слова». (цит. по Позов А.С. Основы древнецерковной антропологии. Сын человеческий. Мадрид, 1965. С. 164.)

³³² См. подробнее Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. Т.1: Перевод / Общ. ред. и вступит. статья З.А. Об ученом незнании. М.: Мысль, 1976. С. 260.

своего безгрешного совершается сие». (14, 268) Логос берет на себя последствия всех человеческих выборов, которые являются самым важным гарантом свободы человека.

Истина для человека высвечивается в любовном отношении ко всему миру, из которого рождается все, – от самой малой до самой большой части, – создавая чувственный унисон, ведущий к постижению тайны: «Любите все создание божие, и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью». (14, 289) В этом отношении к миру и всему, что в нем пребывает, рождается тайна встречи вечного и преходящего, и только из любовного объятия свободного человека и зовущего его Христа может родиться крепкая связь: «мимоидущий лик земной и вечная Истина соприкоснулись тут вместе. Пред правдой земной совершается действие вечной правды». (14, 265)

Фома Кемпийский писал «блажен, кого истина сама собой учит, не преходящими образами и звуками, но так, как сама есть»³³³. Человек познает истину не убеждаясь доказательствами, а воспринимает ее только тогда, когда она входит в весь чувственный порядок и объемлет всю глубину души. «Вглядыванием» в мироздание можно прийти к пониманию, что успокоение наступает в общности и разнообразии вещей: «все вещи суть в ней (Вселенной) она сама, а она сама в боге – бог. Вот чудесное единство вещей, их удивительное равенство и чудодейственная связь <...>³³⁴. Актуальность всего существующего подтверждается конкретизацией вещи, основывающейся на сути, которой обладает каждая вещь в отдельности.

В последней сцене поэмы это «сцепление» и «связь» вещей показаны через желание человека говорить со Христом, слышать и понимать Его Слово. Человек со *свотильником* в руке хочет встретиться в темнице со Христом, намереваясь высказать

³³³ Кемпийский Ф. Подражания Иисусу. Пер. с лат. К.Н. Победоносцева. Рим, 1949. С. 6.

³³⁴ Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. Т.1: Перевод / Общ. ред. и вступит. статья З.А. Тажурзиной. М.: Мысль, 1976. С. 111.

свою истину и услышать вечную. Данная картина показывает душу Ивана, в которой «дьявол с Богом борется», но в ней же желание диалога со Христом, выступающим здесь в роли узника: он все выслушивает, не издеваясь над мыслями собеседника, как это делает черт. Тяготение Ивана к Иисусу и жажда встречи с Ним говорит о непреходящей потребности души устремляться к свету, к чему-то самому родному и близкому³³⁵. Во встрече Христа и человека, которая должна стать основанием крепкой и нерушимой связи, Розанов видел важнейшую веху в истории человечества, раскрывающую иной горизонт мира: «Здесь и лежит, тайна нравственного перерождения, совершаемая Христом в каждом из нас, когда мы обращаемся к Нему всем сердцем. Нет иного слова, как „свет“, „радость“, „восторг“, которым можно бы было выразить это особенное состояние, испытываемое истинными христианами». (Р1 1, 105)

Кошунственное попрание заветов Христа не лишает человека права общения с Ним. Кошунственное слово также входит в замысел творца, и без него Логос был бы неполным и недовершенно³³⁶. Это напоминает своеобразное вписывание разных сторон многоугольника: чем больше сторон в нем, тем этот многоугольник универсальнее и по форме больше приближается к кругу. Для Розанова разнородные представления об истине не только правомерны, но и необходимы в процессе ее распознавания. Истина не приемлет религиозного авторитаризма, который введением догматов отвергает относительность результатов. Ступени истины говорят о неминуемости поступательного восхождения. Каждая вещь находится на своем месте, и каждая суть то, что она суть: вещи *arriori* не могут быть другими, худшими или лучшими. Одна ступень истины успокаивается в другой: одна ступень не может существовать без другой, также как тело без каждого отдельного члена теряет свою

³³⁵ См. там же: «Бог выражает себя в мире через взаимодействие с человеком, через встречу с человеком, через ответ человека на Его слово и Его призыв, через преломление божественного начала в человеческой свободе. (Там же. С. 60)

³³⁶ Т.А. Касаткина определяет, что «у Достоевского есть целый ряд уровней осмысления диалогической природы истины. В пределе же эта диалогическая истина может значить только одно: каждая вещь, каждое создание Божие, каждая тварь несет в себе и произносит некоторую истину о своем Творце, которую произнести не может никто, кроме нее» (Касаткина Т.А. Священное в повседневном. Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. ИМЛИ РАН, 2015. С. 87)

функцию. Само же пребывание человека на определенной ступени говорит о потенциальной способности перейти на другую – на верхнюю или нижнюю.

Из встречи Христа и человека явствует, что человек обладает правом сказать свое слово, но в то же время он должен слышать своего собеседника и в нем узнавать голос, равноправный своему и нужный для того, чтобы свой голос раскрылся во всей полноте. Диалогический характер³³⁷ всегда сопутствует любой форме религиозности, что делает в истории актуальной постоянную сменяемость и чередование между деланием человека и ответом божества³³⁸. Через общение со Христом, как вековой истиной, инквизитор постепенно отходит от своего голого «я», потому что его доводы ему больше не кажутся такими убедительными. В инквизиторе, которому постепенно открывается иная перспектива, создается «укрепленное» и облагороженное «я», которое, как утверждает Флоренский, постепенно «начало *неясно воспринимать* это доказательство, начало чувствовать, что доказательство будет»³³⁹. (курсив П.Ф.)

Поцелуй может стать началом возрождения: «Но он вдруг молча приближается к старику и тихо целует его в его бескровные девяностолетние уста. Вот и весь ответ. Старик вздрагивает. Что-то шевельнулось в концах губ его». (14, 239) Касание другого

³³⁷ К. Степанян определяет, что в творчестве Достоевского мир «воссоздан во всем своем метафизическом объеме, реальность иного мира и окружающей человека «текущей» действительности существуют в постоянном взаимопроникновении, основные конституирующие принципы этих романов – явление и диалог: явление Христа («постоянно пребывающего в мире»), несущего людям Благоу Весть о спасении, и диалог (включающий и спор, и отрицание) всех персонажей с Богом, с другими персонажами и читателем. (Степанян К.А. Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. Спб.: Крига, 2010. С. 390-391.) (курсив К.А.)

³³⁸ См. весьма убедительный вывод Волынского: «Иван произвольно тянется к правде, превосходящей его логику: он сознает, что такая встреча людей со Христом и мгновенное признание ими его лица заключает в себе величайшую в мире истину. Так мгновенно, с такой легкостью, с таким безболезненным проникновением постигается только правда, и притом именно основная правда, жизни, которая раз и навсегда дана в сердцах людей». (Волынский А.Л. Достоевский: философско-религиозные очерки. Спб: Леонардо, 2011. С. 299-300.)

³³⁹ Фокин П.Е. Поэма Ивана Карамазова „Великий инквизитор“ в идейной структуре романа Ф.М. Достоевского „Братья Карамазовы“// Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения / под. ред. Т.А. Касаткиной. М.: Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького РАН, 2007. С. 118.

человека, даже того, кого мы не принимаем, наполняет теплотой, призывающей к любви и являющейся залогом зарождения жизни³⁴⁰.

Указание, опровергающее доводы Ивана о невозможности любви к ближнему, дается, как раскрытие энергии, лежащей в носителе, и ее перемещение в воспринимающего. Возможности стать теплым предшествует неотъемлемое свойство любого живущего – это способность сделать теплым нечто иное, передать потенцию другому и сделать его горячим³⁴¹. Главная ошибка инквизитора – это порицание спасительного значения зовущей любви: «Рассердись, я не хочу любви твоей, потому что я не люблю тебя». (14, 234) В акте любовного единения одна вещь не насилует и не мучит другую, не двигается в точности с ней, но зато определяет ее движение и, таким образом, неоспоримо участвует в нем. Без любви нет проникновенного понимания, и, если любовь активна, – то это уже шаг к приобщению и осознанию, что Христос «в нас» и «за нас».

Христос не требует постоянных обнаружений и манифестаций любви и верности к Нему. Человек не может понять приговор вечной Истины, которая совершается над всяким движением и временем. Достоевский стоит на стороне зова неведомой истины, которая направила Авраама в страну, полученную им в наследие: Авраам направился в страну без знания, куда эта вера его приведет, что ознаменовало

³⁴⁰ Достаточно вспомнить во многом аналогичную, – если не в деталях, то по существу – сцену в «Преступлении и наказании»: «Она протягивала ему свою руку робко, иногда даже не подавала совсем, как бы боялась, что он оттолкнет ее. Он всегда как бы с отвращением брал ее руку, всегда точно с досадой встречал ее, иногда упорно молчал во все время ее посещения. Случалось, что она трепетала его и уходила в глубокой скорби. Но теперь их руки не разнимались; он мельком и быстро взглянул на нее, ничего не выговорил и опустил свои глаза в землю. Они были одни, их никто не видел. Конвойный на ту пору отворотился. Как это случилось, он и сам не знал, но вдруг что-то как бы подхватило его и как бы бросило к ее ногам. Он плакал и обнимал ее колени. В первое мгновение она ужасно испугалась, и все лицо ее помертвело. Она вскочила с места и, задрожав, смотрела на него. Но тотчас же, в тот же миг она все поняла. В глазах ее засветилось бесконечное счастье; она поняла, и для нее уже не было сомнения, что он любит, бесконечно любит ее и что настала же, наконец, эта минута...» (6, 421).

³⁴¹ О теплоте, согревании и внутреннем горении немало места посвящено в Добротолубии: «Сверх того душа человека похожа на птицу еще в том отношении, что теплота есть причина рождения птицы на свет: ибо если птица не будет нагревать (насиживать) яиц, то из них не выведутся живые птенцы, потому что они не могут иначе возбудиться к жизни, как посредством теплоты. Так и Бог, объемля и согревая души Ему покорные, возбуждает их к жизни духовной. Уразумевши, таким образом, что душа, к Богу прилепившаяся и Ему покорная, подобна птице, коей источник есть теплота, – никак не допускайте себе лишиться огня сего». (Добротолубие: дополненное. В 5 тт. / В русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского. Т. 1., М.: Сибирская Благовонница, 2010. С. 28.)

точку нового, доселе неведомого и неизвестного никаким измерением мышления, преодолевающего все самоочевидности. Как отмечал Розанов, это не Бог философов и ученых, ясно представляющих и доказывающих истину, а интимный и личный Бог, который раскрывается во внезапном озарении сердца, открытый для верной и безусловной любви.

Жест Христа – это пример небесного порыва любви, которым разбивается метафизическая цепь, сковывающая и акт познания. Этот жест может стать точкой переосмысления, которая откроет перед инквизитором потребность выйти из эмпирической и войти в новую действительность. Сам инквизитор, как явление, входит в разнообразие всех элементов живущего, которые утверждаются через отрицание, но не могущих в таком обособлении выстоять и выжить. Утверждение Ивана, что «поцелуй горит на его сердце, но старик остается в прежней идее <...>» (14, 239) открывает возможность, что окончательного разрешения нет и быть не может, потому что в логике Ивана мир прежде всего требует правосудия, а потому уже прощения и милосердия.

Немаловажно указание Ивана, что описанная картина прихода Христа и диалога с Ним происходит во сне или видении инквизитора: «Это мог быть, наконец, просто бред, видение девяностолетнего старика пред смертью, да еще разгоряченного вчерашним автодафе во сто сожженных еретиков». (14, 228) Содержимое сна полностью пропитано «темными религиозными лучами», подобно сну учеников в Гефсимании, который стал вечным указанием на страшное событие. С этим страшным событием связано все происходящее в поэме о Великом инквизиторе: отречение от Христа, предательство человека и смерть Христа от руки человека:

«Сон учеников Иисусовых точно был нагнетен, точно это был магнетический сон, - тем более что нигде в Евангелии не упоминается о их сонливости или нерадении <...> Какая здесь цель? Для чего показан этот сон? Какой в нем смысл? Они чрез этот таинственный сон, который так легко счесть за небрежение, точно причастились все духа и деяния Иуды. Тут и знаменитое троекратное отречение Симона от Христа во дворе Каиафы получает свое объяснение. Это тот же уклон.

И тогда оба явления, и сон и отречение, суть только лучи, только частицы одного потрясающего события, уже шедшего в мир: смерти Бога *среди людей и от людей*. Как это ужасно! Еще каинство человека, еще убитый в нашем доме, на нашем поле Авель! и какой Авель! (Р 3, 102)

В поэме дается сон, в котором повторяется история отречения, предательства и смерти Христа. Инквизитор мучится, и, в принципе, умирает, и поэтому Иван замечает, что «дело в том только, что старику надо высказаться, что наконец за все девяносто лет он высказывается и говорит вслух то, о чем девяносто лет молчал». (14, 228) Этот сон впоследствии превращается в муку и отчаяние и, может быть, даже ад его души, потому что здесь он видит себя как нового ученика-предателя и в то же время палача, готового разъединить человечество со Христом. Чтобы изменить свою точку зрения инквизитор должен, как должен и Ферапонт, отойти от Христа «победителя» и различить Христа «оправдывающего и открывающего дверь темницы от судьи, обвиняющего и заключающего в темницу». (Р 5, 123) В конце поэмы дается намек на выход из вечного каинства, открывается несколько иная перспектива, которая говорит о том, что после ухода Христа прощенный Великий инквизитор уже будет «проповедовать Евангелие всей твари». (Мк. 16: 15).

Творец и тварь: «...но придите и вы»

«С нами Бог» – это вечно

*

Я люблю того, кто заставляет меня грустить и радоваться, кто со мной говорит; меня упрекает, меня утешает. Это Кто-то. Это – Лицо. Бог для меня всегда "он". Или "ты"; – всегда близок.

Розанов

Достоевский писал, что христианство «есть доказательство того, что в человеке может вместиться Бог. Это величайшая идея и величайшая слава человека, до которой он мог достигнуть» (25: 228), и сюжеты его романов развиваются при незримом, но ощущаемом присутствии Христа и благодати, исходящей из Его Лица: «Сияющая личность Христа, пресветлый лик Богочеловека, его нравственная недостижимость, его чудесная и чудотворная красота» (21: 10). В данном месте весьма уместны размышления Бердяева о настоящем христианстве: «Христианство всегда был, есть и будет не только религией личного спасения и ужаса гибели, но также религией преображения мира, обожения твари, религией космической и социальной, религией бескорыстной любви, любви к Богу и человеку, обетования Царства Божьего»³⁴².

В контексте данных размышлений Розанов ставит вопрос о пути спасения, который часто становился поводом кровавых споров, препираний, в результате чего случалось, что типикон спасения замещал саму идею спасения, а «гневные порывы могли истребить всякую найденную форму спасения, если в ней сомнительна хоть одна черта, не верна, не достаточно древня, не точно удостоверена, – нечто подобное тому, как мы рвем целую страницу, видя в ней неправильно написанное слово, или как скульптор разбивает статую, видя дурно сделанную в ней подробность»³⁴³

Во всех брожениях и алканиях, исканиях и искушениях героев Достоевского (и его самого) лежит путь, намеченный в словах Блаженного Августина: *«Ты бы меня не искал, если бы уже не нашел»*. (курсив Л.М.) Человек потерял целостность, ему не

³⁴² Бердяев Н.А. Спасение и творчество // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т.1. С. 354.

³⁴³ Розанов В. Религия и культура. Сборник статей. Спб.: Тип-ия М. Меркушева. С. 28

хватает чего-то бывшего или пребывающего в нем, но затуманенного каким-то наваждением. Само естество твари страждет по причине греха. Но ищущий найдет и будет найден: «Неисповедимы пути, которыми находит Бог человека», (7, 203) – запись, которая стоит в конце подготовительных материалов к «Преступлению и наказанию». В вековечной потребности человека искать Бога, найти Его и самому быть найденным Розанов видел неискоренимое свойства каждого живого существа:

Я думаю о благородном человеке, который никогда не хотел остаться без религии. Все он любил и не любил. Но религию он только любил, кроме минутных пароксизмов цивилизованной одичалости. Но Господь с ними, с этими пароксизмами, и им я не хочу говорить сейчас упрека. Прекрасна картина всемирная, как человек на разных концах земли, человек-дикий, человек-ребенок что-то думает, склонив голову, усиливается, гадает: а когда поднял голову – глаза его сияют, и он уже *верит*. Нет народов без веры. Нет народов без Бога. Много ли, мало ли он о Боге знает, но что *есть* Бог, *существует* – это он знает. Прекраснейшее из всех знаний, глубочайшее из всех знаний. (5, 236; курсив Розанова)

Данную тему представляется возможным рассмотреть в призме встреч Зосимы с прихожанами, среди которых можно выделить несколько типов «просящих», «маленьких», «скорбящих». В этих сценах подчеркивается сильный, а порой даже нестерпимый трагизм жизни, который говорит о непрекращающейся духовной деятельности и борьбе за космос людей. Не только титаны духа, не только братья Карамазовы, но и все проходящие к Зосиме, Мармеладовы, Макары и другие «скорбящие» проходят через путь богооставленности: «Быть богоизбранным значит быть богооставленным – в этом страшная парадоксия христианской свободы»³⁴⁴.

Первая посетительница Зосимы говорит о горе утраты и о любви, которая не может смириться со смертью любимого существа. Зосима предостерегает, что в этот момент страшного страдания, – который, как отмечает Розанов, является особенно могущественным, благодаря открывающейся метафизической глубине с «остриями сердец», – особенно важно не уйти в суррогат религии, псевдохристианство, которое

³⁴⁴ Ильин В. Эссе о русской культуре. Спб.: Акрополь, 1997. С. 68

здесь утверждает абсолютность смерти: «И не думай о сем. Стыдно это и спрашивать. Да и как это возможно, чтобы живую душу да еще родная мать за упокой поминала! Это великий грех, колдовству подобно, только по незнанию твоему лишь прощается. А ты лучше помоли царицу небесную, скорую заступницу и помощницу, о здоровье его, да чтоб и тебя простила за неправильное размышление твое. И вот что я тебе еще скажу, Прохоровна: или сам он к тебе вскоре обратно прибудет, сынок твой, или наверно письмо пришет. Так ты и знай. Ступай и отселе покойна будь. Жив твой сынок, говорю тебе». (14, 47)

Со второй посетительницей, на душе которой лежат темные и греховные помыслы, он осуществляет таинство общения, создающее более сильную связь, особенности которой показаны и в его отношениях с таинственным посетителем. Это отношение основывается на одухотворенной связи между человеком и подвижником, – который должен быть проводником того, что над ним стоит, и выразителем того, что истинно и священо. В этом случае, пишет Розанов, «мой Бог» должен прежде всего подразумевать не обособление и изоляцию, как в случае с Ферапонтом, а уникальную и особенную связь Творца с каждым Его творением:

"Мой Бог" – бесконечная моя интимность, бесконечная моя индивидуальность. Интимность похожа на воронку, или даже две воронки. От моего "общественного я" идет воронка, суживающаяся до точки. Через эту точку-просвет идет только один луч: от Бога. За этой точкой - другая воронка, уже не суживающаяся, а расширяющаяся в бесконечность: это Бог. "Там – Бог". Так что Бог

1) и моя интимность

2) и бесконечность, в коей самый мир – часть (Р 30, 35)

Случается, что заключенный в сердце человека алтарь обагрывается своей или чужой кровью, и в душе его воздвигаются разные духовные идолы, о которых предупреждает Зосима. Тварь может отойти от всего божественного, уйти в свое мрачное подполье и самозамкнуться в нем: «опускаясь же в него, всякий переживает жуткий холод и сырость могилы. Хотеть себя в собственной самости, замыкать себя в

своей тварности, как в абсолютном – значит хотеть подполья и утверждаться на нем»³⁴⁵.

«Тварь ли я дрожащая или право имею», – терзает себя Раскольников. Само же деление людей на низшие и высшие типы умаляет замысел Творца, является показателем крайнего разъединения и отчуждения, при котором оспаривание значимости другого существа становится страшным заблуждением и грехом. Каждый человек – «mikrotheos»³⁴⁶, малый бог, который властен управлять своим миром. Однако необходимо признать и абсолютное значение другого такого же бога, малость которого есть проявление великости Творца³⁴⁷. Человеку дается неограниченная свобода Бога в малом, однако бремя ответственности страшно увеличивается. Раскольников, утверждая его маленький мир, претендует стать властелином других маленьких миров, уничтожает некоторые миры, что равносильно убиению всего человечества, так как каждый маленький мир является сжатой картиной большого мира.

Постепенное воссоединение в случае Раскольникова происходит после совершения преступления: «начинается его нравственное развитие, возможность таких вопросов, которых прежде бы не было», подразумевающее не только движение ввысь, но духовное восхождение через собственное смирение³⁴⁸ (7: 110). Именно смирение, как пишет Августин, должно быть фундаментом для возведения здания на

³⁴⁵ Свет невечерний. Указ. соч. С. 165.

³⁴⁶ Метaparадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. Вып. 10. М.: АНО «Культурно-просветительский центр „ОПЕРА“», 2016. С. 74.

³⁴⁷ О высоте и низости человека много сказано в «Песне о жемчужине», которую анализирует Аверинцев: «Легко увидеть парадоксальность той духовной ситуации, которая намечена в эмблематических образах „Песни о жемчужине“; пробудиться от сонного забытья, вспомнить о своем царственном достоинстве означает также восчувствовать свою униженность, свою вину, боль и срам. Именно так и обстоит дело для христианства. Оно учит человека думать о себе высоко, очень высоко. «Если ты будешь низко думать о себе, – восклицает знаменитый Григорий Богослов (ум. ок. 390), – то напомню тебе, что ты... созданный Бог, через Христовы страдания грядущий в нетленную славу!» Было бы, однако, весьма неосмотрительно понимать этот пафос в духе языческого или неоязыческого гуманизма. Царственное достоинство не есть с христианской точки зрения атрибут довлеющей себе и равной себе человеческой природы» (Поэтика ранневизантийской литературы. Указ. соч. С. 83-84)

³⁴⁸ Весьма важными представляются слова, приведенные в подготовительных материалах к Преступлению и наказанию: «Можно быть великим и в смирении, говорит Соня – доказывает то есть» (7: 134)

прочных основаниях: «И каждый, кто хочет и намеревается возвести строение внушительного размера, роет тем глубже, чем выше будет строение. Когда возводится здание, оно поднимается вверх; но, тот кто роет фундамент, погружается вниз. Таким образом, и здание прежде возвышения уничтожается, и кровля возводится после уничтожения»³⁴⁹.

Обращение человека к свету не может быть насильственным, благодать не снисходит через принуждение и соизволение свыше, но является актом добровольного принятия и выбора: «Сын во всем послушен отцу, но не подчинен Ему. Он всесовершенно послушен, ибо всесовершенно и всецело знает Отца как Отца. Он не подчинен Ему, ибо подчинение предполагает несовершенное знание и отношение, и вследствие этого необходимость принуждения»³⁵⁰ Этим можно объяснить и то, что Раскольников во второй части эпилога принимает Евангелие и сам в нем нуждается: «В начале каторги он думал, что она замучит его религией, будет заговаривать о Евангелии и навязывать ему книги. Но, к величайшему его удивлению, она ни разу не заговаривала об это, ни разу даже не предложила ему Евангелия. Он сам попросил его у ней незадолго до своей болезни, и она молча принесла ему книгу» (6: 422).

Самый важный момент в обращении подразумевает непринужденное следование, не рабски-подчиненное, а восторженное и любовное. Достоевский и Розанов сходились в поисках «Христа, дорожащего лишь свободно пришедшим учеником, а не купленным или напуганным» (26, 90), который хочет видеть человека не фаталистически-праведного, а «свободного и для правды, и для греха». (Р 5, 125) Человеку, считает Розанов, Христос говорит «“вложи персты в язвы и ощупай“, но через себя, самоубедись. Самоубеждение есть сущность христианства <...> если бы мы избирали добро не по свободе, а по принуждению, то заслуга и принадлежала бы не нам, а принуждающему». (Р 5, 125) Христос, обладая невообразимым могуществом,

³⁴⁹ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том Iа: Евангелие от Матфея. Пер. с англ., греч., лат. и сир. Под редакцией Манлио Симонэтти / Русское издание под редакцией Ю.Н. Варзониной. – Тверь: Герментевтика, 2007. С. 290.

³⁵⁰ Шмеман А., протоирей. Церковь. Мир. Миссия. Мысли о Православии на Западе. М.: 1996. С. 144-145.

стоит у двери и стучит, не вламываясь в нее с силой, потому что это бы уничтожило свободу человека. Воля твари состоит в свободном выборе пути к своему Творцу, и чаемое спасение является единственной нитью, могущей поддержать погрязшего в нечистотах и затмившего свой чистый первообраз. О двоякой природе отношения Бога и человека Аверинцев писал, что «человек как вещь находится в руках Творца, как глина в руке гончара; но человек как не-вещь противостоит Творцу как партнер, в диалоге»³⁵¹.

Человек волен выбрать путь отступничества либо путь сопричастности Богу. Отступничество – это потенциальный путь, не только «формальная или логическая возможность, но как возможность действительная. И человеку даются силы не только для выбора, но и для преодоления избранного пути и настойчивости в выборе»³⁵². Но путь отступничества – это тот же путь к Богу, только более тернистый и ухабистый, по которому должны пойти великие подвижники: «перед тварью открыты два пути: к Богу и от Бога, путь единения и путь разъединения. Человек должен самостоятельно делать выбор и самостоятельно определиться через этот выбор»³⁵³. «Творить, – пишет Лосский, – это не значит отражаться в зеркале, даже если зеркало есть первичная материя; это также не значит раздробляться, чтобы затем все снова в себе собрать; творить – значит вызывать новое; творение, если можно так выразиться – это риск нового. Когда Бог вызывает не из Самого Себя новый «сюжет», сюжет свободный – этой апогей Его творческого действия. Божественная свобода свершается в сотворении этого высочайшего риска – в сотворении другой свободы»³⁵⁴. Человек же наделен неоспоримым правом самостоятельно отвечать на вопрос, кого он видит во Христе и принимает ли Его вообще: «За кого почитают люди Меня, Сына человеческого? <...> А вы за кого почитаете Меня?» (Мф. 16: 13-15).

³⁵¹ Поэтика ранневизантийской литературы. Указ. соч. С. 83.

³⁵² Флоровский Г., прот. Богословские статьи 2. Творение: его начало и конец. Идея творения в христианской философии. Медон 1927, Пасха. Православная энциклопедия «Азбука веры»: сайт https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-tvorenie-ego-nachalo-i-konets-vypusk-2/

³⁵³ Там же https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-tvorenie-ego-nachalo-i-konets-vypusk-2/.

³⁵⁴ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. С. 426-427.

Двойственность человека отмечена и в истории еврейского народа: история Израиля, а в его лице и всего человечества, по сути, начинается с борьбы Иакова с ангелом, откуда и пошло имя богоизбранного народа («И сказал: как имя твое? Он сказал: Иаков. И сказал [ему]: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль, ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь» (Быт. 32: 27–28)). Двойственная этимология слова «Израиль» («богоборец» и «боговидец») выражает трагедию всего человечества: в человеке есть и боговидец, и богоборец³⁵⁵. Богопротивление было угодно Богу, так как Он не захотел взять к себе в *religio* арифметически расчисленного человека, механически исполняющего его заповеди: «Зачем *такой* Богу? – спрашивает Розанов. – Избирают свободное и гениальное, “привязываются” к капризному и мучительному. Человек, безверием и пороками, *измучил* Бога; но и умилил Его восторгами, жертвами и любовью. “Такого-то” и нужно было Богу» (Р 5, 461; курсив В. Розанова). Тут именно логарифмическая, неисповедимая любовь, не подтверждаемая никакими доказательствами: только откровение, а не спрямленный закон, – и человек, которого находят в любви, а не в покорности:

У человека – все Божие, только сердце – свое ... Сердца человеческого не взял и Бог: и это есть та драгоценность, которую человек *сам* приносит Богу. Вот почему ни в каком виде, ни под какими оправданиями, ни ради каких целей христианин не может отречься от своего „я“, положить это „я“ в чужие руки; сказать другому: „Неси меня туда, сюда“, „неси к Богу“. И „к Богу“ человек должен прийти на своих ногах, а не на чужих костылях. Не на чужих руках, не чужой головой, не чужим сердцем (19, 13)

Достоевский и Розанов выступают против слепой веры, унижающей как человека, так и Божество. Поэтому в истинном христианстве человек своей волей и непринужденно устремляет взор в небо и, как Блаженный Августин, призывает Бога: «Боже, Ты создал нас для Себя, и сердце наше не найдет покоя, пока оно не успокоится в Тебе»³⁵⁶.

³⁵⁵ Климент Александрийский. Педагог. М., 1996. С. 73-74.

³⁵⁶ Августин Аврелий, Бл. Исповедь. М., 2005. С. 3.

Бог, что и показано в видении Алеши Карамазова, всех зовет на брачный пир. В развитие идеи «пира» человечества, которая в творчестве Достоевского звучит в разных местах, – в скрытом и прямом виде идея сквозит в словах Зосимы, Ферапонта и Великого инквизитора, – важная параллель появляется в несколько, казалось бы, неожиданном месте, а именно – в устах Мармеладова. Барсотти указал на то, что «речь в кабаке о суде Божиим, о Боге, Который в своей милосердии всем прощает, всех принимает, всем открывает дверь, чтобы все, даже такие запойные пьяницы, как он, могли явиться на пир, участвовать в небесном празднике, – эта речь является одной из самых значительных, в религиозном отношении, страниц романа»³⁵⁷. Описывая эту же сцену с Мармеладовым, Фудель заметил, что «если бы Достоевский ничего не написал больше о Христе, то и этого было бы много. Он написал самое главное и самое непонятное – для неверующих»³⁵⁸.

Розанов всячески подчеркивал значимость образа Мармеладова, в сценах с которым мыслитель видел одно из самых «религиозных мест», показывающее опыт общения твари с Богом, символизирующее прорыв через пленку миров, переводящее повествование в сакральный и вневременной план.

В знаменитом исповедовании Мармеладова Достоевский написал настоящую апологию православия, выставил настоящую суть православия, глубочайшую всех катехизисов. Она написана огненными буквами, она неотразима, она очаровывает и увлекает <...>

Что тут скажешь? Руками разведешь. Талант обезоруживает. Так гений Достоевского выбил оружие сатиры из наших рук. Ну, что сказать Мармеладову? Раскроешь об объятия, обнимешь. <...>

Куда же денутся Мармеладовы, когда начнут их пороть? Разлетятся все „исповедования“... Нет, больше и глубже: вдруг пропадет мираж, тысячелетний мираж о небе, что Господь в самом деле зовет к себе „пьяненьких и слабеньких“ и что вообще есть какое-то невидимое царство „блаженных избранных“, вроде града Китежа на

³⁵⁷ Барсотти Д. Христос – страсть жизни. Пер. Л. Харитонов. М.: Паолине. С. 49.

³⁵⁸ Фудель С. И. Наследие Достоевского. Сост., вступ. ст. и комм. Л. И. Сараскиной. М.: Русский путь, 2016. С. 118.

Светлом озере, который населяется специально философствующими пьяницами <...> и как святые в раю ведут свои беседы, так эти „пьяненькие и слабенькие“ тоже ведут свои беседы, несколько напоминающие вообще русскую литературу. (Р. 19, 102-104)

В речи Мармеладова крайняя патетичность и слезная жалостливость, – которые, как отмечал Розанов, могут быть манящим соблазном, призывающим легко списать грех с «маленького человека, – постепенно растворяются и нейтрализуются высшим осмыслением его слов. Таким образом, жалостливое самоупоение в своем падении может быть привлекательно лишь как слабость наемных плакальщиц. В противовес поверхностному слезливому состоянию, Розанов говорит о непреходящем состоянии души, определенном пути одухотворения, на котором, по мысли Исаака Ниневийского, человек должен обнять мир не слезной жалостливостью, не временным аффектом, а возгорающей любовью ко всему творению, к человекам, к птицам, ко всей твари: «При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слёзы. От великой и сильной жалости, объемлющей сердце, и от великого терпения умаляется сердце его, и не может он вынести или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных, и о врагах истины и делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились и были помилованы, а также и о естестве пресмыкающихся молится с великою жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его по уподоблении в сём Богу»³⁵⁹.

Плачь Мармеладова можно назвать даже мужественным, потому что в нем фиксируется диапазон души, в которой «берега сходятся» и «противоречия вместе живут»: «Душа у человека – великая и святая; и всегда она плачет о своем падении, своей суете, о своем загрязнении», – пишет Розанов. (Р 5, 445) В словах Мармеладова, как и во встречах Зосимы с прихожанами, дается крайне разомкнутый человеческий образ, который устремляется вверх, – к полноте божественно-человеческих возможностей, – но и вниз, – туда, где разные слабости природы унижают человеческое

³⁵⁹ Творения аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника. Слова подвижнические. 3-е изд. Серг. Посад, 1911. Слово 48. С. 205-206.

богоподобие. Человека определяют в то же время и благодать, и слабость³⁶⁰. Близкая мысль появляется в Дневнике Писателя:

Пусть все-таки, пусть в нашем народе зверство и грех, но вот что в нем неоспоримо: это именно то, что он, в своем целом по крайней мере (и не в идеале только, а в самой заправской действительности), никогда не принимает, не примет и не захочет принять греха своего за правду! Он согрешит, но всегда скажет рано ли, поздно ли: я сделал неправду. Если согрешивший не скажет, то другой за него скажет, и правда будет восполнена. Грех есть смрад, и смрад пройдет, когда воссияет солнце вполне. Грех есть дело переходящее, а Христос – вечное. Народ грешит и пакостится ежеминутно, но в лучшие минуты, в Христовы минуты, он никогда в правде не ошибется. То именно и важно, во что народ верит, как в свою правду, в чем ее полагает, как представляет себе, что ставит своим желанием, что возлюбил, чего просит у Бога, о чем молитвенно плачет. А идеал народа Христос. А с Христом, конечно, и просвещение, и в высшие, роковые минуты свой народ наш решает и решал всякое дело всегда по-христиански. (26, 152-153)

О значимости Мармеладова говорит первоначальная идея Достоевского назвать роман «Пьяненькие»³⁶¹, а также сохранившиеся ранние материалы, в которых присутствует религиозно-философская окрашенность монолога Мармеладова³⁶². В исповеди Мармеладова скрыты основополагающие мысли для судьбы Сони и Раскольникова, а также творчества Достоевского в целом.

³⁶⁰ Весьма интересные мысли на эту тему принадлежат Ницше: «В человеке тварь и творец соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день - понимаете ли вы, что это противоречие? И понимаете ли вы, что ваше страдание относится к "твари в человеке", к тому, что должно быть сформировано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, - к тому, что страдает по необходимости и должно страдать? (Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2002. С. 680)

³⁶¹ Ср. с речью униженного Снегирева в Братьях Карамазовых: «Вы, сударь, не презирайте меня: в России пьяные люди у нас самые добрые. Самые добрые люди у нас и самые пьяные» (14: 188).

³⁶² Исследователь Тихомиров утверждает, что существует ясная взаимосвязь первоначальных редакций и окончательного замысла, и он добавляет, что «здесь в первый раз в творчестве Достоевского появляется образ Христа и возникает столь важный для художественной структуры романов “великого пятикнижия” прорыв повествования в сакральный план бытия». (Тихомиров Б. Н. «Лазарь! Гряди вон». Роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении: Книга-комментарий. СПб.: Серебряный век, 2005. С. 14)

Весьма важно, что Мармеладов видит страдание в Раскольникове: «в лице вашем я читаю как бы некую скорбь». (6, 15) И муки страдающего делают его ближе к другому страдальцу, ведь в нем он и себя видит, а потому высказаться и выплакаться ему будет лучшим для души утешением: «Как вошли, я прочел ее (скорбь), а потому тотчас же и обратился к вам» (6: 15). Тут проявляется зарытая в тайниках человеческого сердца потребность в другом существе, когда во внутренней борьбе греха и праведности, он ищет опоры в другом, столь же несчастном человеке, в его соучастии и сопереживании, – чтобы помочь ему пронести бремя, как случайный прохожий помог Иисусу понести крест.

В образе Мармеладова проявилась особенная черта христианства, выраженная в явлении кротости, которая, по Розанову, «одолела силу окружающей их тьмы, одолела горечь жизни, трудности жизни, страдания, болезни, потери близких, лукавство, предательство, обиды, несправедливости» (Р 19, 376) Даже Раскольников в моменты духовного пробуждения показывает кротость, говорит о себе как о твари, просит помолиться за «раба Родиона». Кроткие, по выражению Розанова, «естественный урожай» (Р 19, 377), который, как показано в четвертом сне Раскольникова, составит основу нового Царства,. В этом царстве имеется внутренний свет, «где притупились все острия, где все мечи вложились в ножны (Р 19, 377)

Особенная черта кротких – это милосердие. Человек, показывающий милосердие и на которого постоянно направлено милосердие другого существа, никогда не может отойти от Бога: «Дела милосердия воспитывают душу. Будь атеист, но делами милосердия придешь к познанию бога» (15: 244). Таинство искупления также основывается на милосердии, которое имеет пример милосердия Христа к падшему человечеству, Его жертвы за грешную тварь: ««Но, когда делаешь пир, зови нищих, увечных, хромых, слепых, и блажен будешь, что они не могут воздать тебе, ибо воздастся тебе в воскресение праведных». (Лк. 14:13).

Этим чувством Достоевским особенно наделил «кроткую» Соню. «А между тем, господи, – говорит Мармеладов – если б она (Соня) пожалела меня; ибо надобно всякого человека пожалеть? Кто бы ни был он, человек-то, а надо, надо, а надо, чтобы

кто-нибудь и его да пожалел. Ибо иначе ведь пропадет человек, но подыметесь»³⁶³ (7: 103). Для Мармеладова Соня является самоотверженным примером ангельского милосердия, безмолвного и любовного, в котором каждая малость – это спасение и для подающего, и для принимающего³⁶⁴: «Тридцать копеек вынесла, своими руками, последние, все что было, сам видел... Ничего не сказала, только молча на меня посмотрела. Так не на земле, а там... о людях тоскуют, плачут, а не укоряют, не укоряют» (6: 20). Тут нет иерархии: если в земной плоскости дающий находится в позиции сильнейшего по отношению к тому, кто принимает милостыню³⁶⁵, то перед Богом все равны, каждая тварь в ответе перед Ним. Благодеяние является добрым делом не только перед другим человеком, но и перед Богом, так как своим соучастием к судьбе меньшего человек уподобляется Ему: «И Царь скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25: 40). Поэтому Достоевский писал, что высшее счастье – «увериться в милосердии людей и в любви их друг к другу». (26, 188):

В типе кротких, подобных Соне, Розанов видел иной взгляд и меру вещей: «Это есть какая-то невероятная храбрость посмотреть всему миру в глаза и благословить весь мир, и жандарма, и «попа», с простой мыслью: „Как люди разны, вот один – жандарм, а другой – узник, и „меня вешают“, а „он вешает“, и в то же время „над всеми Бог и неисповедимое“ <...> За себя прощают тюрьму и за других прощают. Тут именно какие-то два света, которые не умеют встретиться». (Р 19, 378). Величайшим пример кротости для Розанова, несомненно, был Христос: «Умирая на кресте, он говорил об иудеях: „Отче, отпусти им грех их, не ведают-бо что творят“. Иногда самого Христа называют „Примиритель“, то есть качество распространяют на существо

³⁶³ В дальнейшем будут даваться отсылки к черновым редакциям и подготовительным материалам к Преступлению и наказанию, так как они, на наш взгляд, являются необходимыми для создания целостной картины о Мармеладове, причем цитируемые положения не стоят врознь с конечной редакцией, а лишь ее дополняют.

³⁶⁴ Ср. с мыслью Достоевского из черновых вариантов к «Братьям Карамазовым»: «Не можешь спастись, не можешь и спасти. Спасая других, сам спасешься» (15: 244).

³⁶⁵ Для человека важно «увериться в милосердии людей и в любви их друг к другу» (26: 188). Милость и милосердие приближает и уподобляет человека Богу, Который «страшен величием перед нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно, словно как и мы, будто всего только луковку подал» (15: 257)

поклоняемого Лица и передают в Его имени, pro nomine» (Р 5, 357) Так понимаемое свойство кротости Розановым воспринимается как одна из самых существенных черт, если даже не как самое подлинное лицо христианства.

Но и другие персонажи в «Преступлении и наказании» показывают «милосердие»: Мармеладов спас несчастную Катерину Ивановну с детьми после смерти ее мужа; Раскольников раздает свои деньги, спасает детей из пожара, заступает за проститутку, хлопчет за Мармеладова; Дуня готова «переступить черту» ради своего брата; Соня жертвует собой, отправляясь за Раскольниковым в ссылку; сам Раскольников говорит, что Разумихин за него на распятие пойдет; купчиха проявила милость к Раскольникову и дала ему двугривенник, отказавшись от которого он обособляется от всего человечества: «Сделав одно невольное движение рукой, он вдруг ощутил в кулаке своем зажатый двугривенный. Он разжал руку, пристально поглядел на монетку, размахнулся и бросил ее в воду; затем повернулся и пошел домой. Ему показалось, что он как будто ножницами отрезал себя сам от всех и всего в эту минуту» (6: 90).

Вернемся к образу Мармеладова. Пламенная и самообличительная речь Мармеладова³⁶⁶ – это сильное душеизлияние и вопль, обращенный к Искупителю, напоминающий плач псалмопевца: «De profundis³⁶⁷ clamavi, Domine!» Скорбящий человек пребывает в тех недрах, в которых пребывает семейство Снегиревых, он кричит из глубины своего сердца. Мармеладов видит скверну греха и глубину своего падения и в то же время взывает к абсолютной справедливости и Высшему, мысль о котором его, как и Митю Карамазова, делает ближе к спасению: «Чтобы из низости

³⁶⁶ А. Г. Гачева весьма убедительно раскрывает образ Мармеладова: в плаче «о своем достоинстве как мытарь знаменитой евангельской притчи, он начинает сбивчивый, захлебывающийся монолог о безграничном милосердии Божиим...» (Гачева Г. А. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. Духовно-творческий диалог. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 2006. 240).

³⁶⁷ Интересную мысль и подход к Достоевскому предложил Вяч. Иванов: «Зато, возывая в себе Образ Грядущего, на Кого воззреть однако нельзя, вдруг как бы переплескивается в Него русская душа всеми за века накипевшими в ней слезами сротливой тоски, умирает в Нем на мгновение и с Ним воскресает в белизне несказанной. Эта жажда белизны, чистойшей снега, могла родиться только de profundis, из жизни, погруженной во тьму, где Зло уже пренебрегает всеми личинами (Иванов Вяч. Собрание соч. в 4-х томах. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 472)

душою мог подняться человек» (14: 99). Униженность, приведшая его к духовному смирению, возникла в результате жизненного уничтожения и полной потери чувства самоуважения: «О, нищета, милостивый государь, нищета – порок. В бедности вы еще сохраняете свое благородство врожденных чувств, в нищете же никогда и никто»³⁶⁸ (6: 13).

Для живого существа самое важное не потерять человеческий образ, потому и человек как бы глубоко ни завяз в тине греха требует к себе уважения и призывает не покушаться на его человеческое достоинство: «Боже мой! Да человеческое обращение может очеловечить даже такого, на котором давно уже потускнел образ Божий» (4: 91). В черновиках к роману приводится мысль, что человеком овладевает омерзение к себе, если он дойдет до последней степени униженности и затоптанности: «Ибо, милостивый государь, когда придется вам, в первый раз целовать сапог другого, подобием схожего существа, хотя бы и благолепнейшего из старцев, то вы непременно домой воротитесь пьяненькой» (7: 86). Утешение крайне нужно, потому Снегирева, говорящего себе: «я ведь злой человек», Алеша Карамазов ободряет словами: «Не злой вы человек, а исковерканный». (14, 158)

Сознание тварности наступает после самоуничтожения, но тогда же в человеке зарождается возможность увидеть и принять божественную благодать. Мармеладов³⁶⁹, продолжая свою пафосную речь, вводит тему поругания, унижения и обличения, – всего того, что пережил Иисус на своем пути: «Сим покиванием глав не смущаюсь,

³⁶⁸ Похожую мысль Достоевский высказал в «Записках из Мертвого дома», что, несмотря на степень униженности и падения, человек чувствует себя как образ, проецирующий связь с Образом Божиим, почему человек никогда не согласится с окончательным растерзанием своего образа. Для возгорания в нем Образа Божьего, говорит Достоевский, нужна лишь малая капля человечности: «Всякий, кто бы он ни был и как бы он ни был унижен, хоть и инстинктивно, хоть бессознательно, а все-таки требует уважения к своему человеческому достоинству <...> никакими клеймами, никакими кандалами не заставишь забыть его, что он человек. <...>. Боже мой! да человеческое обращение может очеловечить даже такого, на котором давно уже потускнел образ Божий» (4, 91).

³⁶⁹ Похожую ноту в образе Мармеладова подчеркнул И. Анненский: «За Соней идет ее отец по плоти и дитя по духу – старый Мармеладов. И он сложнее Сони в мысли, ибо, приемля жертву, он же приемлет и страдание. Он – тоже кроткий, но не кротостью осеняющей, а кротостью падения и греха. Он – один из тех людей, ради которых именно и дал себя распять Христос; это не мученик и не жертва, это, может быть, даже изверг, только не себялюбца, – главное же, он не ропщет, напротив, он рад поношению. А любя, любви своей стыдится, и за это она, любовь, переживает Мармеладова в убогом и загробном его приношении» (Анненский И. Ф. Книги отражений. М.: Наука, 1979С. 188).

ибо уже всем все известно и все тайное становится явным; и не с презрением, а со смирением к сему отношусь. Пусть! Пусть! «Се человек!» (7: 14)

Само унижение, обстановка нищеты и забитости героя говорит о потребности чего-то противоположного, переходит в своеобразное прозрение, позволяющее ему увидеть божественное милосердие, и, как утверждает Розанов, «не невозможно сказать, что некоторые, и притом высочайшие, духовные просветления недостижимы без предварительной униженности: что некоторые “духовные абсолютности” так и остались навеки скрыты от тех, кто вечно торжествовал, побеждал, был на верху» (Р 30: 38). Митя начинает петь свой подземный гимн, когда униженность подходит к своей крайности: «И вот в самом-то позоре я вдруг начинаю гимн. Пусть я проклят, пусть я низок и подл, но пусть и я целую край той ризы, в которую облекается Бог мой» (14: 99).

Очень важно, что «явление» Бога в душе Мармеладова связано со словами «Се человек». В ситуации Мармеладова слова «Се человек», если учитывать библейскую отсылку и того, кто произносит эти слова, вступают в сложную и многоуровневую связь со всеми персонажами. Это ноша, которую несет каждый человек, все поругания, унижения и осмеяния. В то же время причастность этому пути и сопутствие Иисусу являются залогом для спасения как себя, так и других; как и у Мармеладова, у каждого героя свой терновый венец и багряница, ведь раскрашенная Соня, приходящая к отцу на смертном одре, смиренно принимающая свое бремя, и обличаемый на площади не раскаявшийся Раскольников проходят через свое земное осмеяние и обличение. Недостающая часть перед «Се человек»: «вот, я вывожу Его к вам, чтобы вы знали, что я не нахожу в Нем никакой вины» (Ин. 19: 4), призывает к состраданию, невзыскательности и утверждает отсутствие какой-либо земной вины, что в случае Мармеладова дается как предпосылка понимания его грешности и обреченности, а также становится предзнаменованием искупительного подвига в соединении двух людей.

Важно историю Мармеладова соотнести с притчей о начальнике мытарей и о богатом человеке Закхее. Как и в случае с Мармеладовым, при одном воспоминании о

прошлых грехах густая краска стыда покрывает лицо³⁷⁰ Закхея, по причине чего он считает, что ему нет места рядом с Учителем любви и правды. Но душа Закхея, как и душа Мармеладова, нестерпимо рвалась к Нему, ему страшно хотелось увидеть Его взгляд, который, говорят, мог проникнуть в глубь души и прочитать в ней самое сокровенное. И проходя рядом, Христос обращается к грешнику: «Закхей, Сойди скорее, ибо сегодня надобно Мне быть у тебя в доме». (Лк. 19: 5) Эта история говорит о том, Искупитель не гнушается бесчестным грешником, который, озаренный новой мыслью, воспринимает духом, потому что Гость обратился к нему, найдя внутри него какую-то искру Божию, которая сохранилась и должна теперь стать достоянием будущей жизни.

После одного из ключевых моментов, когда Раскольников думает сдаться и мучается вопросом «так идти, что ли, или нет?» (6: 135), он видит на площади умирающего Мармеладова. Он, убитый горем и страданием, чувствуя духовное и физическое сокрушение, на исходе дня кается и просит прощения у Сони: «Вдруг он узнал ее, приниженную, убитую, расфранченную и стыдящуюся, смиренно ожидающую своей очереди проститься с умирающим отцом. Бесконечное страдание изобразилось в лице его. – Соня! Дочь! Прости! – крикнул он и хотел было протянуть к ней руку, но, потеряв опору, сорвался и грохнулся с дивана, прямо лицом наземь; бросились поднимать его, положили, но он уже отходил. Соня слабо вскрикнула, подбежала, обняла его и так и замерла в этом объятии. Он умер у нее в руках» (7: 145).

Определяющим для образа Мармеладова является следующий отрывок, который мы приведем полностью:

Жалеть! зачем меня жалеть! – вдруг возопил Мармеладов, вставая с протянутой вперед рукой, в решительном вдохновении, как будто только и ждал этих слов. – Зачем жалеть, говоришь ты? Да! меня жалеть не за что! Меня распять надо, распять на кресте,

³⁷⁰ Мармеладов описал страшные моменты своего бездействия, когда Лебезятников избил его супругу, когда его дети несколько дней корочки хлеба не ели, когда Соня, что явилось для него самым страшным, возвращается с панели в первый раз, и всегда сопровождает ущемляющим душу от невозможности ничего изменить выражением «лежал пьяненькой». Чувство вины к Соне для него невыносимо: «и с самого утра Сонечкин взгляд мне мерещится» (7: 112–113).

а не жалеть! Но распни, судия, распни и, распяв, пожалей его! И тогда я сам к тебе пойду на пропятие, ибо не веселья жажду, а скорби и слез!.. Думаешь ли ты, продавец, что этот полуштоф твой мне в сласть пошел? Скорби, скорби искал я на дне его, скорби и слез, и вкусил, и обрел; а пожалеет нас тот, кто всех пожалел и кто всех и вся понимал, он единый, он и судия. Приидет в тот день и спросит: «А где дочь, что мачехе злой и чахоточной, что детям чужим и малолетним себя предала? Где дочь, что отца своего земного, пьяницу непотребного, не ужасаясь зверства его, пожалела?» И скажет: «Прииди! Я уже простил тебя раз... Простил тебя раз... Прощаются же и теперь грехи твои мнози, за то, что возлюбила много...» И простит мою Соню, простит, я уж знаю, что простит... Я это давеча, как у ней был, в моем сердце почувствовал!.. И всех рассудит и простит, и добрых и злых, и премудрых и смирных... И когда уже кончит над всеми, тогда возглаголет и нам: «Выходите, скажет, и вы! Выходите пьяненькие, выходите слабенькие, выходите соромники!» И мы выйдем все, не стыдясь, и станем. И скажет: «Свиньи вы! образа звериного и печати его; но приидите и вы!» И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: «Господи! почто сих приемлещи?» И скажет: «Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего...» И прострет к нам руке свои, и мы припадем... и заплачем... и всё пойдем! Тогда всё пойдем!.. и все поймут... и Катерина Ивановна... и она поймет... Господи, да приидет царствие твое! (6: 21)

Мир без Бога и Второго пришествия представляется ему лишенным смысла, ведь иначе бы порвалась последняя нить, связывающая человека с земной жизнью. Мармеладов признает свой свинский образ и опирается на библейские слова «и аз уничижен, и не разумех, скотен бых у тебе» (Пс. 72: 22). Но в то же время святотатство и поругания не могут полностью подавить в нем лик Божий, оттого и в мраке человек устремляется к свету: «Тогда...тогда жить нельзя... Слишком зверино... Тогда в Неву и я бы тотчас же бросился. Но, милостивый государь, это будет, это обещано, для живых. Что же, что же тогда для нас и останется. Никуда нас? Нет, кто бы ни был живущий, хотя бы в замазке по горло, но если только он и в самом деле живущий, то он страдает, а стало быть, ему Христос нужен, а стало быть, будет Христос» (7: 87).

И в речи Мармеладова переплетены страх³⁷¹ и надежда, которые в некоторых библейских речениях, как утверждает Аверинцев, даются в двуединстве не только как условие спасения, но и на чисто словесном уровне: «„В страхе пред Господом – твердая надежда“; „Страх пред Богом не должен ли быть надеждою?“ Это и понятно, ибо страх и надежда – два разных названия для одного и того же: для заинтересованности. И коль скоро абсолютная ценность требует абсолютной заинтересованности, путь к ней оказывается путем страха и надежды»³⁷². В словах Мармеладова больше выражена искренняя надежда, относящаяся к предстоящему и чаемому, открывающая вопрос ожидания в терпении, и в его видении связанная с настоящим и как бы с совершающимся. «Оскудение надежды, – пишет Иоанн Лествичник, – есть истребление любви; с надеждой связаны наши труды; она – залог будущих благ»³⁷³

В этом «да придет» влилась вся надежда и упования Мармеладова и всех богоискателей Достоевского, ведь христианство «без ожидания Второго пришествия – лестница, обрывающаяся в пустоту»³⁷⁴. Тем не менее Второе пришествие и Царство Божие нигде не становится осязаемым физически и осуществимым в земных рамках. Оно есть достояние души, пропитанной божественной благодатью, и может быть везде, где шагает человек, ведь «Царство мое не от мира сего» (Ин. 18: 36).

В восклицании Мармеладова «да придет» имеется в виду «да станет явным для всех», «да откроется всем», «да увидят все». Важный момент заключается еще в том, что этому царству, о чем свидетельствует все творчество Достоевского, уже положено начало, но оно пока еще не охватило все человечество. Наступление царства Божия связано с проникновением в весь строй жизни евангельского духа, который должен побороть гнет, грязь и пошлость эмпирической действительности.

³⁷¹ О концепте «страх» уже было речи в главе «Диалектика образов Зосимы и Ферапонта».

³⁷² Поэтика ранневизантийской литературы. Указ. соч. С. 78-79.

³⁷³ Иоанн, игумен Синайской горы. Лествица. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1898. С. 249

³⁷⁴ Флоровский Г., прот. «О последних вещах и последних событиях» // Догмат и история. М., 1998. С. 455.

Бог как абсолютная красота вводит диафоничный и теофаничный аспект в отношения с тварью. Первый, подразумевает, что «она (красота) мотивирует особую правду каждой вещи, ее неотъемлемую суть, чтобы светиться сквозь нее»³⁷⁵ и второй аспект говорит о том, что «красота делает вещи и людей теофаничными, так что через них светится Бог»³⁷⁶. Этим объясняется преобразование вещи в свете красоты, раскрытие сути этих вещей. В каждой «радости прощения», подобной той, которую Достоевский показал в монологе Мармеладова, с человеком происходит важный переворот, который Розанов описывает следующим образом:

Он примирился со своим положением. Он не принял его как „справедливое“, это – невозможно, ибо „справедливости“ объективно нет.

«Раздавлен. Пропал. Тут не люди – тут судьба. Как упал камень и раздавил. При чем тут люди: и они – в судьбе своей и творят по судьбе.

Но у меня Бог. Я с Богом. Что такое Бог? Вот эта радость, которая пришла в сердце и с которой я так блаженен. Не самая радость есть Бог, но Бог послал мне эту радость <...> один свет, и бесконечный свет, неопиcуемый свет». (Р 19, 376)

Одно из важнейших условий преобразования, которое у Мармеладова связано с наступлением Царства, – под границы которого подпадает не только Мармеладов, но и Раскольников, и общество детей Алеши Карамазова, и все другие герои, – содержится в призыве – «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное». (Мф. 3: 1-3) Как отмечает Г. Петров, в подлиннике читается «“метанофейтф“; буквально это значит: передумайте, перемените ваши мысли, измените основную точку зрения»³⁷⁷. Чтобы встреча с Богом произошла, Мармеладов должен клеймить не только явления в действительности его окружающей, но и грех в себе. Иная перспектива раскрывает новое видение, о котором говорит Мармеладов: «И всё пойдем! Тогда всё пойдем!.. и все поймут... и Катерина Ивановна... и она поймет». Речь идет о другой жизни, – в

³⁷⁵ Уер К. Красота спасет мир // Богословие красоты. Под ред. Аалескея Бодрова и Михаила Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). М.: Изд-во ББИ, 2013. С. 37

³⁷⁶ Там же.

³⁷⁷ Петров Г. Евангелие как основа жизни. М.: Православ. Братство Св. Апостола Иоанна Богослова, 1997. Ссылка: <http://www.wco.ru/biblio/books/petrov1/Main.htm>

которой наряду с неправдой, грехом и насилием, – в скрытой форме таятся высокие и святые чувства любви, самоотверженности и стремления к истине. Человек, ранее видевший мир как чудовищное место, может узреть мир, в котором есть смысл и откровение Божественных тайн – узреть мир в Боге и Бога в мире.

В контексте данных размышлений очень важную мысль высказывает Достоевский в одной главе «Дневника Писателя» под названием «Золотой век в кармане»:

И пришла мне в голову одна фантастическая и донельзя дикая мысль: «Ну что, – подумал я, – если б все эти милые и почтенные гости захотели, хоть на миг один, стать искренними и простодушными, – во что бы обратилась тогда вдруг эта душная зала? Ну, что если б каждый из них вдруг узнал весь секрет? Что если б каждый из них вдруг узнал, сколько заключено в нем прямотушия, честности, самой искренней сердечной веселости, чистоты, великодушных чувств, добрых желаний, ума, – куда ума! – остроумия самого тонкого, самого сообщительного, и это в каждом, решительно в каждом из них!» Да, господа, в каждом из вас всё это есть и заключено, и никто-то, никто-то из вас про это ничего не знает!

<...> Знаете ли, что даже каждый из вас, если б только захотел, то сейчас бы мог осчастливить всех в этой зале и всех увлечь за собой? И эта мощь есть в каждом из вас, но до того глубоко запрятанная, что давно уже стала казаться невероятною. И неужели, неужели золотой век существует лишь на одних фарфоровых чашках? (22, 12-13)

Теофаничный аспект раскрывается через пребывание Бога в человеке и человечестве – «Христос весь вошел в человечество» (20: 174) – то есть во всех вещах просвечивается Бог, хотя человек потерял способность распознать Его присутствие. Чтение библейского сюжета о Лазаре подтверждает постоянную теофанию, возможность воскресения, которая заложена в самом человеке и мире в целом, говорит о возможном вычищении душевной мути и о существовании мерцающего пути к спасению.

Осью всей картины является динамическое отношение между Богом и человеком. Человек должен прилагать усилия воссоединиться с Богом, осуществлять стремление вернуться к Источнику, а также проявлять деятельный и постоянный характер, приравнивающий эту деятельность к подвигу, в котором не должно быть

вяжущей необходимости. «Религиозную жизнь и особенно христианскую жизнь, – пишет Бердяев, – невозможно себе представить, как стояние неизменяющегося религиозного субъекта перед неизменяющимся религиозным объектом. Религиозный процесс, который может быть назван первичным религиозным феноменом, есть двойной процесс – процесс рождения Бога в человеке и рождения человека в Боге, откровения Бога человеку и откровения человека Богу»³⁷⁸. Другой аспект говорит о том, что Бог в мире не только для того, чтобы Им восхищались, но и ради драматической борьбы за любовь грешного человека: «Ведь не Авраам искал Бога, – пишет Розанов, – а Бог хотел Авраама. В Библии даже ясно показано, что Авраам долго уклонялся от заключения завета... Бегал, но Бог схватил его. Тогда он ответил: „Теперь я буду верен тебе“» (Р 30, 37)

Таким образом, если, с одной стороны, происходит субъективное устремление твари, которое реализуется в вопросе и искании, то, с другой стороны, Бог в тварном мире является³⁷⁹ через откровение и ответ на человеческие вопрошания. Только путем нисхождения Бога и восхождения твари создается лестница, которая является важнейшей предпосылкой двустороннего акта. «Что такое „общение человека с Богом“, – пишет Розанов, – как не простирание к Богу рук, которым ответно Бог простирает Свои руки; не смотрение очами... в очи Его?» (Р 5, 235) Онтологическая значительность человека основывается, как указывалось в предыдущих главах, на тайне его богоподобия, его ведущем месте в иерархии мира.

В этой идее Розанова обнаруживается мысль об особой близости между человеком и Богом, что связано с представлением о Боге как абсолютной красоте. Как отмечает авторитетный богослов Каллист Уер, «воспринимая kalos в значении „красивый“, мы можем, следуя Платону, отметить, что этимологически оно связано с

³⁷⁸ Спасение и творчество. Два понимания христианства. Указ соч. С. 26-46.

³⁷⁹ Мысль Достоевского о кенозисе, о явлении бога в падшем мире: «Христос есть Бог, насколько Земля могла Бога явить», - можно соотнести с известным изречением св. Афанасия Великого: «Оно [Слово] очеловечилось, чтобы мы обожились; Оно явило себя телно, чтобы мы приобрели себе понятие о невидимом Отце». (Афанасий Великий. Творения в четырех томах. «Слово о Воплощении Бога Слова и о пришествии его к нам во плоти. Т.1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. С. 260)

глаголом *kaleo*, означающего «я зову» или «призываю», «я молю» или «взываю»³⁸⁰. Красота Христа, таким образом, манит, призывает и притягивает: она тревожит магнетизмом и пробуждает нечто глубоко запрятанное в подсознании.

В речи Мармеладова видно, как под действием благодати, он устремляется к Красоте, которая для него открывается в бездне существования. Показан разрыв души, которая, видя весь ужас, неведомым чувством идет к узрению Бога. Божественный свет все живое тянет к себе, призывает сопричаститься. Голос Мармеладова становится логосом тварного существа, обращенного к Богу, к Которому логосы каждой отдельной твари устремляются, как лучи к Солнцу, и «каждое тварное существо имеет свою „идею“, свой „смысл“ в Боге – в замысле Творца, который созидает не по некой прихоти, но „разумно“ (и в этом еще одно значение Логоса). Божественные идеи – эти извечные причины-основания тварных существ»³⁸¹. «Тварь есть всеединство, в котором все осуществляет себя через множественность»³⁸², – пишет С. Булгаков.

Важно указать и на другой момент. Всесторонний Ремизов в «Огне вещей» высказал свойственное его стилю и мировосприятию понимание творчества Достоевского: «Достоевский пришел в мир не любоваться на землю, на простор и красу Божьего мира, это не „Война и мир“ и не „Семейная хроника“ Аксакова, не Гоголь, воистину певец обжорства и очарования, преображающий и падаль (“Мертвые души”) в блистательную радугу от небесной лазури до полевой зелени, – Достоевский пришел судить Божью тварь – человека, созданного по образу Божию и подобию»³⁸³. Несмотря на столь впечатляющее суждение, кажется весьма необоснованным видеть в Достоевском судию, карающего все пороки, или третейского посредника между Искупителем и грешными людьми. Человек, как отмечает, Розанов подлежит суду, – своему, чужому или божественному, – потому что в противном он бы не только

³⁸⁰ Уер К. Красота спасет мир. Указ соч. С. 29.

³⁸¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. С. 431.

³⁸² Свет невечерний. Указ. соч. С. 181.

³⁸³ Ремизов А.М. Собр. соч. в десяти томах. Т. 7. М.: Русская книга, 2000-2002. С. 316-317.

утратил человеческие черты, но и был бы лишен возможности после обвинения быть оправданным и спасенным: «В помиловании он нуждается, милосердия он ищет; но не ищет бессудности, – и помилование возможно после доказанной вины, милосердие может быть оказано уличенному и обвиненному. Идея греха глубочайшим образом завита в наказание и суд». (Р 4, 17) В идее суда, таким образом, выступает потребность человека бороться со злом в себе, злом в других.

Достоевскому ближе всего библейские слова Спасителя: «Не судите, да не судимы будете; ибо каким судом судить, таким будете судимы» (Мф. 7: 1-4). Все возвания героев выстроены в вертикальном обращении к Богу: перед Ним не стыдно, от Него ничего не скрыть, Он не осудит. Ведь людское суждение подвергает человека критике, в которой часто обнаруживается строгая оценка и положение морального превосходства. Трагедия многих героев (включая Ферапонта и инквизитора) состоит в том, что они берут на себя роль непогрешимого судьи, а это может привести к страшным заблуждениями³⁸⁴, которые, становясь внушительнее, бывают все ужаснее, а обман «силен именно тогда, когда содержит долю истины»³⁸⁵.

Идея суда часто мелькает в творчестве Достоевского. Паисий говорит Ферапону: «Изыди, отче. Не человеки судят, а бог. А ты человек». (14, 303) Зосима учит: «Помни особенно, что не можешь ничьим судиею быти. Ибо не может быть на земле судья преступника, прежде чем сам сей судья не познает, что и он такой же точно преступник <...>. Как ни безумно на вид, но правда сие. Ибо был бы я сам праведен,

³⁸⁴ Субъективная человеческая оценка, не учитывающая многих сторон, скрытых движений и потаенных течений человеческой души, легко может привести к страшным последствиям. Человеческий взор, скованный местом и временем его пребывания, обладает ограниченным горизонтом, в то время как существует нечто превосходящее разум, метаистория, дающая телеологическое объяснение вместо причинно-следственного принципа (см. Топоров. В.Н. Петербургский текст. М.: Наука, 2009. С. 690-693) Метаистория предполагает веру в благоустройство мира, космическую правильность и обусловленность, которую не может увидеть и воспринять человеческий взгляд: «Наша непосредственная совесть возмущается зрелищем страдания – и в этом она права. Но она не умеет учитывать ни возможностей еще горшего страдания, которые данным страданием предотвращаются, ни всей необозримой дали и неисповедимой сложности духовных судеб как монад, так и их объединений. В этом – ее ограниченность» (Андреев Д. Л. Роза Мира. М.: Иной мир, 1992. С. 320-321)

³⁸⁵ Антоний, митрополит. Достоевский, как проповедник возрождения. Изд-ие Северо-Американской и Канадской епархии, 1965. С. 42.

может, и преступника, стоящего предо мною, не было бы» (14, 291). Та же мысль сквозит и в апокрифе «Хождение Богородицы по мукам», в котором Богоматерь показывает нелицеприятие и заступает за всех грешников. Митя Карамазов с надеждой и в порыве чувств взывает к суду, на котором другое, неземное понимание справедливости, открывающееся тому, кто видит свое оскверненное состояние: «Господи, прими меня во всем моем беззаконии, но не суди меня. Пропусти мимо без суда твоего... Не суди, потому что я сам осудил себя; не суди, потому что я люблю тебя, господи» (14: 372). Соня Мармеладова после искушений Раскольникова, пытавшегося понять ее *sancta sanctorum*, отвечает неотразимым доводом, который расходится с эвклидовским умом: «И кто меня тут судьей поставил: кому жить, кому не жить» (6: 313). И Мармеладов в своей сбивчивой, эмоциональной речи взывает к высшей справедливости, где особые весы и иное понимание грехов: «А пожалеет нас тот, кто всех пожалел и кто всех и вся понимал, Он единый, Он и судия» (6: 21).

И Бог, Который, незримо всегда присутствует у Достоевского, если сопоставлять с идеями Зосимы и Ферапонта, заметно ближе к размышлениям первого, чем второго. Спасение входит в замысел Творца: «Не Бог враждует против нас, но мы против Него. Бог никогда не враждует»³⁸⁶, пишет Златоуст. Человек обязывается к послушанию не из страха расправы и наказания, а за совесть и веру в Искупителя. Он верен Ему не только из преклонения перед силой, перед властью, но ради его Самого, ради Бога, которого он, подобно Мите Карамазову, любит весьма по-человечески: «<...>Это, брат, мне Михаил еще вчера объяснял, и меня точно обожгло. Великолепна, Алеша, эта наука! Новый человек пойдет, это-то я понимаю... А все-таки Бога жалко <...> Что Бога-то жалко? Химия, брат, химия! Нечего делать, ваше преподобие, подвиньтесь немножко, химия идет <...>. (15, 28) Это Христос, который живет в сердце человека и сам факт, что Христос являлся в разных образах, говорит о том, что «каждый должен искать своего Спасителя. Если мы только любим Его и верим в Него – это и есть настоящий Христос. (Р 16, 46)

³⁸⁶ Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста. Т. 10. В 2 кн. Спб.: Издание С-Петербургской Духовной Академии, 1904. С. 575.

Христос дает человеку ответ, в котором, по весьма меткому выражению Розанова, проявляется чувство «влюбленности» (Р 5, 372) в человечество. Чувство страха Алеши Карамазова перед Богом, которое во многом олицетворяет религию Ферапонта, переходит в раскрепощенное чувство любви, рождающееся в сознании, что ради человека Бог Себя «умалил», «облекся» плотью твари, «низвел» божественный образ к присутствию на человеческом пире. Здесь, как и в Поэме Ивана, Бог не абстракция, не отвлеченное представление, не искусственная гипотеза, а – реальность, самая близкая и родственная, подобно любимому и любящему существу. Величие Бога заключается не в демонстрации могущества и триумфаторстве над другим, как считает Ферапонт, а в действенной любви, которая только и может побеждать, преобразовать и убеждать:

Страшен величием пред нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно, *нам из любви уподобился и веселится с нами*, воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей, новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков. Вон и вино несут новое, видишь, сосуды несут...» (14, 329; курсив Л.М.)

Бог, обнимающий не абстрактное человечество, творит для «я» конкретно-единичное чудо и направляет его на спасение этого «я». Самое страшное для человека – это быть забытым и «неуслышанным», поэтому в протягивании рук к Богу находится последняя надежда не потеряться.

Только через любовь и сердце другого человека может произойти встреча Творца и твари. В «Братьях Карамазовых» эта мысль была четко сформулирована: «По мере того, как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж, несомненно, уверуете и никакое сомнение даже и не возможет зайти в вашу душу» (14: 52). Страдание и мучение, пожертвование и самоуничтожение у Достоевского неразрывно следуют за любовью – другой любви у него нет. Любовь одной твари к другой приближает к познанию Творца, дает спасительную силу, возвышает и раскрывает в ней божественное присутствие: «Бог есть Любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4: 16). «Смысл и

достоинство любви как чувства состоит в том, что она заставляет нас действительно всем нашим существом признать за другим то безусловное центральное значение, которое, в силу эгоизма мы ощущаем только в самих себе <...> Духовно-физический процесс восстановления образа Божия в материальном человечестве никак не может совершиться сам собой, помимо нас»³⁸⁷, – пишет Соловьев. Бескорыстная, деятельная и жертвенная любовь дает смысл и открывает истину, потому и «истинствовать на земле – значит постоянно и искренне любить». (Р 30: 53) Иоанн Златоуст говорил, что если человек найдет двери своего сердца, то ему откроются и двери в Царство Божие. Откровение любви необходимо, как одна из первых ступенек, для встречи Творца и твари.

³⁸⁷ Соловьев В. Собр. соч. в 10 том. Т. 7. С. 21-22.

Кризис христианства в восприятии В. Розанова

И провокации Розанова были обогащающими опытом, были очистительным огнем.
Бердяев

Последствия, которые, вытекают из кризиса христианства, который Достоевский наметил в образах Зосимы и Ферапонта, в дальнейшем сказались на событиях конца 19-ого и начала 20-ого века. Важно отметить, что «кризис» в данном месте воспринимается не только эсхатологически, но и как «решение», «поворотный момент», «перелом», когда разные аспекты могут сливаться и накладываться один на другой или же рассогласовываться и расходиться. Выступает трагизм вечного двойства течений, который все-таки не представляет непроходимой бездны, непримиримого разделения.

Происходящий в начале 20-ого века апокалипсис был обусловлен расколом внутри христианского мира и подменой³⁸⁸ ценностей этого мира критериями, которые были окрашены христианскими добродетелями, но, по существу, являлись нигилистическим и безбожным порождением³⁸⁹. Достоевский писал о расшатанных

³⁸⁸ Об этом весьма убедительно писал Л. Шестов: «Подмена. Человеку часто случалось ошибаться, думать, что он знает, когда он не знал. Пришлось, чтоб оберечь себя от ошибок, искать "критериев" истины. Один из наиболее несомненных критериев истины, найденных людьми, – это согласованность отдельных знаний меж собой, т. е. отсутствие противоречий между ними. Человек ищет и находит связи между явлениями и в существовании связи видит залог истины. Понемногу ему начинает казаться, что его задача не в отыскании истины, а в том, чтоб создать вокруг себя атмосферу согласованности. И согласованность, хотя бы воображаемую, несуществующую, но непременно согласованность, он готов принять за истину. И нет никаких способов разубедить его, нет и возможности заставить его припомнить, что когда-то он и сам знал, что истина с согласованностью ничего общего не имеет. (курсив Л.Ш.) (Шестов Л. Соч. в 2-х томах. Т.1. М.: Наука, 1993.С. 626)

³⁸⁹ Раскрывая связь между Достоевским и Розановым, исследовательница пишет, что «оба писателя и мыслителя создали художественно-философские картины современного общественного состояния России и показали его как кризисное, безнравственное и бездуховное – страдающее тяжелым недугом. Достоевский называл это состояние общественной жизни «ненормальностью», «бесовской одержимостью», которое ведет к «виновности и преступности»; Розанову оно представлялась «сплошным безумием». Сами «одержимые» у Достоевского и Розанова названы «бесами». <...> „История русского общества“ (В. Розанов) раскрывается Достоевским и Розановым в терминах болезни. Анализируя причины тяжелого недуга, поразившего русское общество, писатели находили корни бесовской болезни в нигилизме». (Миллионщикова Т.М. Бесы Розанова и бесы Достоевского. Наследие В.В. Розанова и современность: Материалы Международной научной конференции. / Сост. А.Н. Николюкин. М.: РОССПЭН С. 147)

основаниях, духовном разложении мира, «о какой-то беде, прижившейся с нами и с которой, как со всеобщим злом, уже трудно бороться» (15, 124).

Он часто сталкивался с апориями, связанными с данной темой: с одной стороны, он отмечал, что вся история человечества ему представляется неостановимым процессом изменений каждого отдельного человека, в котором изначально заложено «только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели (возлюбить человека, как самого себя)». (20, 172)³⁹⁰; с другой стороны, в 1875-1876 году он писал, что примирение осуществимо, но не путем прогресса ума и науки, а только нравственным признанием «высшей красоты, служащей идеалом для всех, перед которой *все бы распротерлось и успокоилось*: вот, дескать, что истина, во имя которой все бы обнялись и пустились действовать, достигая ее (красоту)» (24, 159); несколько позднее в 1881 году он вопреки ранним утверждениям о конечности происходящих процессов и окончательном успокоении в красоте определит, что конец означает угасание жизни и бытия. Писатель намечает существование двух модусов бытия: он сравнивает реальный (созданный) и невещественный мир с двумя линиями, которые могут сойтись лишь в сферах, не имеющих пределов и границ, в особых роениях бесконечности. Здесь можно увидеть отзвук ранних утверждений о неостановимости процесса человеческого развития, что является подтверждением обращенности человека к бесконечности, которая является надстройкой земного бытия: «Ибо если б не было бесконечности, не было бы и конечности, немислима бы она была. А если есть бесконечность, то есть бог и мир другой, на иных законах, чем реальный (созданный) мир. (27, 43).

Тень сомнения окрашивает и слова Зосимы, размышлявшего о состоянии христианства, которое, согласно данному отрывку, только и стоит на великих

³⁹⁰ В этой же записи показано, что при смерти близкого существа человек особенно остро ставит вопрос о бессмертии и осмысленности бытия, а это особенно подчеркивается в задумчиво-риторических вопросах Достоевского: «Увижусь ли я с Машей? <...> Но достигать такой великой цели, по моему рассуждению, совершенно бессмысленно, если при достижении цели все угасает и исчезает, то есть если не будет жизни у человека и по достижении цели. Следственно, есть будущая, райская жизнь». Необходимо отметить, что в данном случае божественная беспредельность соприкасается с человеческим бессмертием: «Если человек не бессмертен, то на театре мира нет постоянного зрителя. Кто же оценит достоинство того, что на нем происходит?» (20, 173)

подвижниках, лучших людях: «Правда, усмехнулся старец, – теперь общество христианское пока еще само не готово и стоит лишь на семи праведниках; но так как они не оскудевают, то и пребывает все же незыблемо, в ожидании своего полного преобразования из общества, как союза почти еще языческого, во единую вселенскую и владычествующую Церковь. Сие и буди, буди, хотя бы и в конце веков, ибо лишь сему предназначено совершиться!» (14, 61)

Важнейшим стержнем истории является откровение, что ложное существует наряду с истинным, и внутри категорий истории, как пишет Розанов, происходят наслоения «истинного к истинному» и «ложного к ложному». Розанов делает вывод, что христианство и история подразделяется на два течения, «на истинное течение и ложное течение, – истинных идей, истинных чувств, истинных человек, – и обратно – на течение других ложных идей, человек и чувств» (Р 2, 59). Он указывал на то, что ложное обладает особенностью всегда казаться всесильным, в то время как «истинное-то все-таки худоцаво», и эта черта проявляется и в противоборстве незримого «есть» и очевидного «нет»: «„нет“ господствует. А „есть“ невидимо» (Р 24, 541). В этом видится некая неведомая истина, в которой «никогда» и «не быть» гораздо убедительнее и сильнее всего существующего и видимого.

Как и в христианстве Ферапонта, многие учения и идеи могут создать тип одержимого человека, – одержимого мщением, жадной насилья. Страшный парадокс подобных явлений в том, что за христианством и революцией стоят освободительные силы, которые вместо освобождения от тиранства, могут ввести еще горшую тиранию. Предлагается идеальный строй жизни, некоторый общественный идеал, который становится принудительным и часто внедряется независимо от внутренней работы человека. И, как пишет Соловьев в «Трех речах о Достоевском», «все, что может человек сделать для достижения этого внешнего идеала, сводится к устранению внешних же *препятствий* к нему. Таким образом, сам идеал является исключительно только в будущем, а в настоящем человек имеет дело только с тем, что противоречит этому идеалу, и вся его деятельность от несуществующего идеала обращается всецело на разрушение существующего, а так как это последнее держится людьми и

обществом, то все это дело обращается всецело на *разрушение существующего*, а так как это последнее держится людьми и обществом, то все это дело обращается в насилие над людьми и целым обществом»³⁹¹. (курсив В.С.) Последствия становятся удручающими, потому что идеал подменяется противоположной деятельностью, которая чаще всего направлена на устранение всех противников идеального строя.

Лосский, размышляя о творчестве Достоевского и показанном им кризисе христианства, убедительно определял, что «воспитать в себе настоящую любовь есть дело трудное и потому в жизни, особенно там, где ставятся горделиво грандиозные цели, чаще встречается псевдо-любовь, чем подлинная любовь»³⁹². Особенно опасно, если христианство и человеколюбивые идеи, изначально направленные на благо человечества, переходят в самоотрицание: «Светлое христианство, увлекаясь проповедью любви, может упустить из виду, что без преображения абсолютное добро неосуществимо, и тогда оно искажается погоней за несбыточными утопиями»³⁹³. Самый большой подвох подобных учений состоит в том, что легко можно впасть в риторику и словесность, в условно возвышенную ложь, облаченную в религиозные или утопические учения.

В контексте кризиса христианства необходимо обратить внимание на революцию, как важнейшую веху в христианском мире, которая предстает крайне двойственным и двусмысленным явлением, рассматриваемым в призме апокалипсиса. В христианском учении иногда настаивается на том, что правда на стороне внутренней и незримой революции, хотя нельзя не отметить, что даже при таком заключении в ней видится проявление перипетий истории, в которых отсеиваются мертвые формы и намечаются новые синтезы. Многие чувствуют, что у революции есть свой ноумен и самоцель, на что указывал Константин Леонтьев. В его восприятии революция – «представление мифическое, индивидуальное, какая-то незримая и дальновидная

³⁹¹ Соловьев В.С. Собр. соч. Указ соч. Т. 3. С. 208.

³⁹² Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Указ. соч. С. 348.

³⁹³ Там же. С. 348.

богиня, которая пользуется слепотою и страстями как народных масс, так и их вождей для их собственных как бы сознательных целей. Дальновидная богиня!³⁹⁴»

Антиномия революции заключается в том, что она является результатом некой подготовленности и обусловленности в прошлом³⁹⁵, но в ней происходят процессы, которыми предпринимается попытка оскотить это прошлое и навсегда отречься от него. Посредством нее человек осуществляет прыжок в загадочное будущее, и неизвестно, что произойдет, после того как туман рассеется: можно провалиться в болото или шагнуть на сухую лужайку. Вера в провиденциальность подразумевает психологический момент веры, способность уповать, надеяться, что должно исключать историческое уныние. Оторванность от реальности и исторического момента рассматривается как важный аргумент против веры, но тем не менее именно вера должна стать положительным основанием, к которому присовокупляются и другие составляющие: «права человека сводятся к двум главным: свободе и равенству, которые должны примиряться в братстве»³⁹⁶.

По этой причине Достоевский и связывал революционное «Свобода, равенство, братство» с христианской идеей пути, определяя страшные последствия, если одна из идей становится исключительной и непререкаемой. Выходит, что, как резонно формулирует Л. Тихомиров «нелепее всего то, что какие бы перевороты мы ни порождали <...> новое общество все равно выйдет опять приблизительно таким же, как современное. Как и теперь, как всегда, оно будет держаться известной иерархии авторитетов, известной системой власти, которая точно так же силой, принуждением поддержит необходимые материальные и нравственные основы»³⁹⁷. Из этого вытекает, что, как и Достоевский отмечал, наказание за нарушение правил не только не

³⁹⁴ К. Леонтьев Восток. Россия. Славянство. Москва, Республика, 1996. С. 645.

³⁹⁵ Фихте учил о поступательности развития, об определенном заполнении времени, в котором отсутствуют скачки, а существует обусловленность предыдущим, которое с настоящим входит в общий и объединяющий мировой план: «Такое понимание предполагает *мировой план*, который был бы вполне постижим в своем единстве и из которого можно было бы полностью вывести главные эпохи человеческой земной жизни и выяснить их происхождение и связь друг с другом» (Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи. СПб. 1906, С. 5)

³⁹⁶ Соловьев В.С. Собр. соч. в 10-томах. Указ. соч. С. 5.

³⁹⁷ Тихомиров Л.А. Критика демократии / Вступ. Статья и комм. М.Б. Смолина. М.: Москва, 1997. С. 623

отменится, но может стать строже и безжалостнее. Трагедия в том, что провозглашение прав не подразумевает аргюі их осуществления. Тот же Л. Тихомиров указывал на иллюзорность всех надежд найти идеальный «новый строй», потому что, человек склонен с криками и бранью уйти от прежнего объекта поклонения: «Надоест он – и опять начнутся такие же крики, такие же отрицания»<...> Не недостатки старого строя, а неодолимая мечта о новом была и остается двигательной силой революции»³⁹⁸.

У Розанова можно найти много размышлений на тему кризиса христианства, воплотившемся в революциях, причем у него встречаются очень противоречивые размышления³⁹⁹. Если революцию сводить к прогрессу, сразу могут возникнуть споры о неопределенности понятия прогресса. А понятия как прогресс, образованность, равенство, свобода и наука часто использовались в угоду разных целей. С другой стороны, плененность эстетической стороной революции только и присутствовала на ранних этапах. К. Леонтьев потом выносил вердикт себе и всем, кто поддался обману революции: «Даже и революция мне нравилась; но, припоминая теперь свои тогдашние чувства, я вижу, что мне в то время нравилась только эстетическая сторона этих революций: опасности, вооруженная борьба, сражения и „баррикады“»⁴⁰⁰. Для Розанова очень важно и следующее определение революции: «Как поправить грех грехом – тема революции. И поправляющий грех горше поправляемого» (Р 9, 302). В этой точке раскрывается метафизический источник революции, который в

³⁹⁸ Цит. по Лурье В.М. Протрезвление от славянской утопии. К.Н. Леонтьев, Л.А. Тихомиров и их выбор между Православием и Россией. // Феномен российской интеллигенции. История и психология. Материалы международной научной конференции 24-25 2000 г., Санкт-Петербург / Под ред. С.Н. Полторака, Е.Г. Соколова, Л.Б. Борисковской, Т.В. Партаненко. Спб.: Нестор, 2000. <http://hgr.narod.ru/protrez.htm>

³⁹⁹ Одним весьма наглядным примером пересмотра прежних позиций в отношении революции может послужить следующее место в «Мимолетном», проникнутое иронией и сарказмом даже по отношению к самому себе: «В сущности все мое революционерство в литературе было пустомельством. Я и тогда революции (1905-6 гг.) не совсем сочувствовал: неопытность, зрелище кой-чего красивого (Элла и Шарлота) и «айда с гимназистами». Что делать, молодежь люблю, со стариками противно. Но и тогда (1905-6 гг.) ничему глубокому во мне не отвечала революция <...> Я полюбил («прилепился») в них эти простое, элементарное, как дети-египтяне в своих коровах, воображая, что это «Бог весть что». <...> Господь с ними. И статьи мои в «Рус. сл.» мне просто противны» (Р 2, 302).

⁴⁰⁰ Леонтьев К. Собр. соч. Т.7. С. 265-266.

мистическом основании соприкасается со «святым корнем», породившим разные жертвы, терроры и инквизиции.

Размышления Розанова идут в направлении «Апокалипсиса нашего времени», в котором он пытался ответить на ключевые вопросы, навеянные безотрадными чувствами после революции 1917-ого года. Еще раньше Достоевский, выступая перед студентами московского университета, высказал похожую мысль касательно тогдашнего положения: «Вся Россия стоит на какой-то окончательной точке, колеблясь над бездной» (30, 23). Причем у Розанова можно найти темный эсхатологизм, который проникнут трагическими предощущениями, возникшими под влиянием исторического испуга и религиозной паники. Он пытается объяснить происходящее с позиции эсхатологии, найти причины сиюминутного в вечных христианских истинах, принципиально соотнести апокалиптику с борьбой разных духовных начал, каждое из которых имеет определенную метафизическую реальность. Как писал С. Булгаков, «согласно (этому) метафизическому дуализму трагедия не разрешается в истории, но лишь созревает в ней и потому к концу ее достигает величайшего напряжения и полной зрелости»⁴⁰¹.

Однако, к большому числу христианских истин Розанов относится весьма скептически, показывает их догматический характер и несостоятельность, что как никогда чувствуется во время катаклизма: «Нет сомнения, что глубокий фундамент всего теперь происходящего заключается в том, что в европейском (всем, – и в том числе русском) человечестве образовались колоссальные пустоты от бывшего христианства; и в эти пустоты проваливается все: троны, классы, сословия, труд, богатства. Всё потрясено, все потрясены. Все гибнут, всё гибнет. Но все это проваливается в пустоту души, которая лишилась древнего содержания» (Р 2, 413). Так, христианство должно пройти через очистительную критику, через восстание против него. Розанов поэтому интересуется извилистыми и еретическими путями, на

⁴⁰¹ С.Н. Булгаков. Избранное. Апокалиптика и социализм. // сост. Автор вступ. ст. О.К. Иванцова; авторы коммент. В.В. Сапов, Д.С. Новоселов. Москва: Российская политическая энциклопедия, 2010. С. 523-524

которых можно уяснить разницу между вечной истиной откровения и тем, что является временным, относительным и принятым за теофанию. В этом месте с Розановым соглашался и Бердяев: «Религиозный субъект одухотворяется, очеловечивается через кризисы и катастрофы, которые, видимо могут производить впечатление смерти самого христианства <...>⁴⁰².

Таким образом, апокалиптика Розанова свидетельствует о взрыве в истории, об усугубляющемся разломе внутри христианского мира, подобно тому, который описал Достоевский в образах Зосимы и Ферапонта. «Апокалипсис есть откровение, – писал Сергей Булгаков, – не столько о будущем, сколько о подлинно существующем в вневременных глубинах бытия и соответственно созреванию раскрывающемся в истории. Откровение нужно не только для прозрения в будущее, но и для проникновения через кору феноменов в область нуменов»⁴⁰³. В этой борьбе мы видим, что-то напоминающее последнее сражение добра и зла, в котором возрастает напряженность и непривычность образов, многие из которых Розановым берутся из творчества Достоевского⁴⁰⁴. Важна «особенность сплетения, что с великою космологической религиозной тайной связано и нравственное воскресение души, связаны нравственные заветы душ». (Р 19, 111).

Самая большая вина в неустройстве мира, считает Розанов, лежит на христианстве. И здесь Розанов сходится с Аскольдовым, что «всякое революционное движение обыкновенно имеет перед собою в качестве подготовительной фазы тот или иной процесс увядания религии»⁴⁰⁵. Одновременно в наступивших событиях начала

⁴⁰² Бердяев Н.А. Два понимания христианства. Указ. соч. С. 36.

⁴⁰³ С.Н. Булгаков. Избранное. Апокалиптика и социализм. Указ. соч. С. 521.

⁴⁰⁴ Для данного вопроса интересной представляется и следующая мысль Розанова: «Но у меня есть та серьезная и страшно настойчивая мысль, что Достоевский был единственным у нас гением декадентства, у которого это „декадентство“, патология, „пророчество“, а-нормальность, вне-историчность проникает решительно каждую строчку, каждый сгиб мысли, всякое движение сердца: но у него все гигантски, все в уровень со смыслом и задачами века; а у „последующих“ тоже декадентов все рассыпалось дробью, стало мелочно, часто не умно, сохранило часто только манеру кривляться <...> Но все главные черты Достоевского встречаются и у „декадентов“: только у него все это большое, величественное, поражающее, наконец очаровывающее и влекущее, а у них все – в „макрокосмосе“». (Р 4, 204)

⁴⁰⁵ С.А. Аскольдов Религиозный смысл русской революции. Из глубины. Сборник статей о русской революции. М.-П.: Русская мысль. 1918. С.23.

20-ого Розанов видит приметы апокалипсиса, социальной и духовной катастрофы, в которой, как утверждает Муравьев, «усталые глаза напрасно впиваются в серый покров окружающей тьмы. Она стоит неподвижно, полна зловещей мертвенности, и кажется, что глубина ее перестает быть глубиной, надвигается на человека, теряет свои три измерения, становится давящей, как в ужасном сне, убивающей плоскостью»⁴⁰⁶.

Утраты доходят до предела, и человек не может найти для своего существования самое нужное, из-за чего он теряет свои ориентиры и предает поношению прежнюю веру. Граничное положение, в котором временное и вечное сходятся, понуждает пересмотреть принятые истины, и при наступившей катастрофе прежние утверждения, ранее не подвергавшиеся сомнению, судятся при свете новой истины. И причина, утверждает Розанов, «в бессилии христианства устроить жизнь человеческую, – дать „земную“, именно – земную, тяжелую, скорбную» (Р 2, 421), где вместо награды дается лишь моральное утешение – «утертые слезы» и «облачение в белые одежды».

Апокалиптические горизонты заставили человека спиной обернуться к христианству и искать новую опору. В концепции Розанова в мире изначально присутствует неполнота, «какое-то недоразумение», и как будто Бог сам не властен над Своим миром, в котором «что-то такое произошло»⁴⁰⁷. Первоначальный изъян в сотворении мира, который допущен мимо божественной воли, стал причиной всех будущих зол и ставит под большое сомнение возможность гармонии: «Но „хищные питаются травоядными“ – и это уже не Божие. Сова пожирает зайчонка – тут нет Бога. Бога, гармонии и добра» (Р 2, 425). Образовавшиеся пустоты в мироздании, которые человек особенно чувствует в период катаклизмов, рождают *horror vacui*: воды устремляются к уходящему поршню, пытаются сократить разрыв и заполнить пустое пространство; но зияние становится все больше, а вода, их связывающая, все тоньше,

⁴⁰⁶ В.Н. Муравьев Рев племени. Из глубины. Указ. соч. С. 202.

⁴⁰⁷ Состояние кризиса христианства очень ярко акцентировал Ницше: «Величайшее из новых событий – что „Бог умер“ и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия – начинает уже бросать на Европу свои первые тени» (Ницше Ф. Веселая наука. Афоризм 343 // Ницше Ф. сочинения. В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990, С. 662.

и все это длится до тех пор, пока расстояние не увеличится до крайней степени, при которой связь вовсе будет потеряна.

Теолог Карл Барт аномалии, пустоты и зло обозначил понятием *das Nichtige* (ничтожное). При это он ясно указывает, что перед тайнами зла не может быть ясных определений, а лишь одни намеки, парадоксы и догадки, которые выражаются «надломными» выражениями и мыслями. Здесь он подчеркивает, что «существует нечто противоречащее и противодействующее Божьей власти над миром. В мировом процессе есть некий элемент (даже целая темная система элементов), который не охватывается Божьим промыслом, не управляется всемогущим действием Божьим в таком виде, в каком это происходит с тварным процессом»⁴⁰⁸. В том же месте он выдвигает и другое понятие – тeneвая сторона зла. Она существует как необходимое противоречие и контраст в сотворенном Богом мире: «Это правда, что в творении есть не только „да“, но и „нет“, не только высоты, но и провалы, не только светлое, но и темное, не только поощрение и расширение, но и сдерживание и ограничение жизни, не только рост, но и убывание, не только богатство, но и бедность, не только приятное, но и мрачное, не только начала, но и концы, не только ценное, но и лишенное ценности. <...>. Но тварь хороша также и в том, что все существующее состоит из таких различий и противоположностей»⁴⁰⁹. «*Das Nichtige*», все же находясь в руках Божьей власти, может выжить только в статусе парадокса, будучи абсолютно враждебным Богу, хотя оно непрестанно угрожает божьей твари, в которой априори и изначально живет противоречие двух природ.

Нельзя не отметить, что подход Розанова писать «во всех направлениях», позволял ему увидеть и другую сторону революции. В ней можно также распознать процесс «*in nova fert animus*»: из прошлого и старости возникает юность. В этом процессе есть определенный положительный смысл, но он неразрывно связан с отрицательным. В «Уединенном» он пишет: «Но она (революция) права не

⁴⁰⁸ Барт К. Церковная догматика. Т.2. Пер. с нем. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. С. xxxiii

⁴⁰⁹ Барт К. Церковная догматика. Т.2. Указ соч. С. 191.

идеологически, а как натиск, как воля, как отчаяние. „Я не святой и, может быть, хуже тебя: но я волк, голодный и ловкий, да и голод дал мне храбрость; а ты тысячу лет – вол, и если когда-то имел рога и копыта, чтобы убить меня, то теперь – стар, расслаблен, и вот я съем тебя“. Революция и „старый строй“ – это просто „дряхлость“ и „еще крепкие силы“. Но это – не идея, ни в каком случае – не идея!» (Р 30, 32)

Переживая глубокий трагизм истории и проходя через духовные мытарства, человек, всегда оставаясь человеком, ожидает чуда, и апокалиптическое настроение является отличительной чертой его напряженной религиозной жизни. Во времена революций надломленность сознания выходит из сферы эмпирического и соприкасается с трансцендентальным пространством. Энтелехийность революции должна всегда заключаться в человеке: он должен быть не средством, а единственной целью. В. Розанов в «Черном огне» дает следующий аргумент: «Сердце человеческое вечно, сердце человеческое ищет света. Скажите, какой смысл в самой революции, если мы не кидаемся через нее к свету, к добру, к правде? Если через революцию мы не выходим из какого-то мрака, удушья, погреба? Ведь через это собственно начинались все революции, из отвращения не к одному неудобству и не к одному врагу старого режима, а из отвращения к его порочности, к его преступлению, к его греху вообще. Вот мотив революции. Он нравственный, он светлый» (Р 2, 403). В революции очень сильна духовная мгла, за которой иногда чувствуется бодрствование, нечто иное, где, еще один шаг и развернется сияющая картина, на которой жизнь и пробуждение.

Розанов пишет, что в революции происходят события, описанные Достоевским в четвертом сне Раскольникова. Если случится показанный во сне разрыв нравственных уз, человечество будет осуждено воевать друг с другом до полного истребления. Тогда наступит окончательная стадия в общественной болезни, которая напрямую приведет к антропофагии (по Достоевскому) и обнаружит нарушение физиологических процессов, что станет причиной распространения заразы. Мелькает идея о насильственной жизненной метаморфозе, в которой будут пренебрегать

законами органического и поступательного развития⁴¹⁰. Происходящее видится как попытка религиозной замены, посредством которой вместо преобразования предлагается внешнее преобразование, дающее только ложные формы обновления и возрождения. «Именно потому, что революция пытается произвести обновление форм общественности не изнутри через единство, а извне через посредство множественности, она и претерпевает далеко идущий процесс распада целого на свои составные части и элементы»⁴¹¹, – отмечает Аскольдов.

Как и показано во сне Раскольникова, голодным Каинам земля уже ничего не даст, и после внутреннего голода наступит и физический. Он станет кульминацией разлития болезни на весь организм и приведет к горячечному состоянию. Философское и религиозное откровение являются ключом к разрешению мучивших вопросов. И проснувшийся Раскольников видит тот же мир, но в нем самом нигилизм отмирает, рождается вера, и ясно отделяется тьма прежних теорий от света новых истин. «Именно революции, – пишет Аскольдов, – способствуют разделению добра и зла, выявляя то и другое в наиболее яркой форме»⁴¹². (Р 2, 437)

Нигилизм, ставший причиной разных ниспровержений, Розанову представлялся как пустыня всевозможного отрицания, как «отчаяние человека о неспособности делать дело, к какому он вовсе не призван» (Р 2, 437). На этом фоне весьма символичны слова Ставрогина, что правом на бесчестье русского человека легче всего можно увлечь: «Право на бесчестье – да это все к нам прибегут, ни одного не останется» (10, 300). В этой раскрепощенности всех чувств и мыслей «все лучшее, благородное и духовно-глубокое становилось мечтательно-бессильным, а вот сильное и практически-действенное – темным и злым»⁴¹³.

⁴¹⁰ Мангейм пишет: «Внутренняя форма исторической индивидуальности, будь то отдельная личность или народных дух, и внешние обстоятельства, а также стоящее за ними историческое прошлое, определяют образ становящегося в каждом конкретном случае. Именно поэтому исторический образ не может быть сделан, он, подобно растению, вырастает из некоего внутреннего центра». (Мангейм. К. Идеология и утопия. Пер. М. Левиной / Утопия и утопическое мышление: антология заруб. лит.: Пер. с разн. яз. / Сост., общ. Ред. И предисл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. С. 147)

⁴¹¹ С.А. Аскольдов Религиозный смысл русской революции. Указ. соч. С. 25.

⁴¹² Там же. С. 32.

⁴¹³ С.Л. Франк De profundis. Из глубины. Указ. соч. С. 267.

Такие зодчие, отрицающие общественное устройство и любую аксиологию, отвергающие создание и созидание, «карточного домика построить не умеют. Но зато надеются, верят и рвутся построить идеальное государство» (Р 2, 12). Притязания на создание «Невидимого Града», основываются на «мелочном» чувстве, что «мы – самые лучшие», – пишет В. Розанов. И одна из главных причин заключается в том, что в их побуждениях есть труд и сон, но нет сновидений, есть мечта, но она какая-то «выхолощенная». Розанов видит бездыханность их идей, выраженных на языке адвокатского ораторства, – а «бытой посуды будет много», и «нового здания не выстроится: «Ибо строит тот один, кто способен к изнуряющей мечте; строил Микель-Анджело, Леонардо да-Винчи: но революция всем им „покажет прозаический кукиш“ и задушит еще в младенчестве, лет 11-13, когда у них вдруг окажется „свое на душе» (Р 30, 32). Отсюда следует обвинение в адрес «гордецов» и гонение на всех, имеющих свою душу, позволивших себе обособиться и закрыться от других.

Нигилизм Розановым воспринимается как инородное тело, которое несет заразу небытия и ведет к смерти. По этой причине он с обвинениями обрушивается на Россию за то, что она стала плодородной почвой для возделывания религии небытия: «Если Россия будет нигилистичной – то России нужно перестать быть, и нужно желать, чтобы она перестала быть» (Р 2, 185). Мрачный итог намечен в «Апокалипсисе нашего времени» – несмотря на крещения и богослужения, человек перед смертью уподобляется терзаемому христианину в рассказе Смердякова, который не находит ничего предосудительного в том, что он в момент опасности и смертельной угрозы отречется от Христа: «А я насчет того-с, – заговорил вдруг громко и неожиданно Смердяков, – что если этого похвального солдата подвиг и очень велик-с, то никакого опять-таки, по-моему, не было бы греха и в том, если б и отказаться при этой случайности от Христова примерно имени и от собственного крещения своего, чтобы спасти тем самым свою жизнь для добрых дел, коими в течение лет и искупить малодушие» (14, 117).

Новое веяние впадает в крайность и порицает вековой уклад с устоями, которые органически формировались в результате поступательного развития. «Новые» люди,

мыслит Розанов, под влиянием науки «нового времени» безжалостно отрицают нравственные идеи и оценки в народном сознании, исторические условия и народный быт с его силой верований, отвергают «тысячелетнюю историю его, и, например, нестеровских угодников, с прозрачными руками и прозрачными лицами» (Р 2, 346). Но и другая, «ветхая» сторона, определяет Розанов, не должна цепляться за прошлое, отвергая все новое: «но что будет, если будут с обеих сторон стоять два дурака, один не понимая другого, каждый отрицая каждого? Тут получается „Тьма, умноженная на тьму“, то есть полная тьма. Получится разрыв истории, ее полное уничтожение» (Р 2, 346). «Виновность» века привела к грубой ошибке «исправляющих», отвернувшихся от действительности и сегодняшнего дня, результатом чего стало забвение таких категорий как «уважать, верить, любить» – «все потеряли *осязание* действительности. И история – остановилась и стала несчастна» (Р 2, 236) (курсив Розанова).

Розанов не раз отмечал, что из всех религий, которые знает история, «христианство есть самая внутренняя, говорящая совести человека в уединении, т.е. она наиболее запечатлена *индивидуализмом*. В то время как даже Моисей давал заповеди целому народу и к народу же обращены были увещания израильских пророков, Христос – и это впервые было в истории – обратился к одному человеку, к лицу: Его беседы с Самарянкой и с Никодимом, его притчи, высказанные ученикам. Все это уходит куда-то далеко, далеко от тревог окружающего мира и как будто даже от самой истории». (курсив Розанова) (28, 68) Христос в понимании Розанова снимает с человека оболочку, раскрывает в истории его душу.

В христианстве родилась новая индивидуальность, которая стала новой силой, новой темой и самой важной революцией в истории. Но осознание своих сил, к чему притекла и нравственная свобода индивидуальностей, привела также к религии без Христа, но с полной верой в нее. Л. Тихомиров пронизательно назвал такое общество «обществом христианским, но отрекшимся от Христа»⁴¹⁴. И идеалом такого общества

⁴¹⁴ Цит. по Лурье В.М. Протрезвление от славянской утопии. К.Н. Леонтьев, Л.А. Тихомиров и их выбор между Православием и Россией. Указ. соч. <http://hgr.narod.ru/protrez.htm>

становится «“Царство не от мира сего“, втискиваемое в не вмещающие его рамки именно „сего мира“»⁴¹⁵.

Сохранение общего духовного образа народа и их исконного жизненного чувства было важнейшим в понимании мыслителя. Новые силы предлагают зачеркнуть всю историю, прежде всего русскую, и заново ее переписать: «приходится опять заводить все сначала, приходится тысячелетнего старца сажать за азбуку, как младенца» (Р 24, 526). Болью отзывался факт потери родной истории, которую «малограмотный» народ променял «на клубную болтовню разных заезжих людей и туземных господ, подражавших этим людям» (Р 24, 526). Такая беспрепятственная сдача позиций воспринималась страшнее любого разгрома в истории. Трагедия в том, что человеком попирается история и вера, подобно тому, как виноградарь вырывает им самим некогда посаженную лозу, а пахарь затаптывает им вспаханное поле.

В веяниях нового времени Розанов не видел лица, имени, внутреннего стержня: ему казалось, что разыгрывалось театральное представление в дешевом театре, в котором нет Бога как грозной *deus ex machina*, а вместо Него присутствует аллегорическая картина пошлой бабы, часто запинаящейся при исполнении роли в водевиле: «Задуло свечку. Да это и не Бог, а...шла пьяная баба, спотыкнулась и растянулась. Глупо. Мерзко. „Ты нам трагедий не играй, а подавай водевиль“» (Р 2, 418). А сама же Россия предстает в облике какой-то ненастоящей державы, в которой все еще живет Хлестаков, хотя здесь, по определению Бердяева, «революционный Хлестаков является в новом костюме и иначе себя именует. Но сущность остается той же»⁴¹⁶. В происходящем налицо какой-то дьявольский карнавал с ложным генералом-защитником и попом, под ризой которого скрывается костюм паяца: «Россия похожа на ложного генерала, над которым какой-то ложный поп поет панихиду. „На самом же деле это был беглый актер из провинциального театра». (Р 2, 418) В отношении революции Розанов отдает должное Гоголю, который увидел всю подноготную русских мужиков, внутреннюю преисподнюю дяди Митяя и дяди Миная.

⁴¹⁵ Тихомиров Л.А. Демократия либеральная и социальная (1896 г.) // Тихомиров. Критика. С. 116.

⁴¹⁶ Н.А. Бердяев. Духи русской революции. Из глубины. Указ. соч. С. 61.

Развивая данную тему, Розанов указывает на своеобразную призрачность и одержимость в революции, в которой проявляются и выходят наружу затаившиеся болезни. Видный деятель Струве видел иллюзорность и несостоятельность многих идей, считая, что существуют подспудные мотивы в разбушевавшейся стихии революции: «И это было неизбежно, ибо в нашей революции 1917 г. идем играли роль случайных украшений, орнаментальных надстроек над разрушительными инстинктами и страстями. Социалисты (коммунисты) желали воспользоваться этими инстинктами и страстями как рычагом осуществления своего идеала, а массы воспринимали идею социализма как санкцию своих стремлений, не желая вовсе ограничивать этих последствий во имя идеала»⁴¹⁷. Во всем происходившем Розанов видел подлог и наваждение, всеобщую разрушительную «свистопляску», поднявшую с низин тину и пыль. Так получилось, что человеку выпала роль немой «публики»:

С лязгом, скрипом, визгом опускается над Русскою Историю железный занавес.

– Представление окончилось.

Публика встала.

– Пора одевать шубы и возвращаться домой.

Оглянулись.

Но ни шуб, ни домов не оказалось (Р 2, 454).

«Ряженая революция», которая держала человека в состоянии гипноза, прошла, но последствия были отнюдь не воображаемыми: «Она всех людей сделала нереальными, – тенями» (Р 2, 236). В описанной картине светопредставления, когда усталая публика хотела пойти домой, она оказалась в состоянии невесомости и пустоты. А в отношении будущих надежд революция «„прокисла“ целый век: „Актер, ты бы хоть жест какой сделал. Ведь ты всегда был с готовностью на Гамлета“. „Помнишь свои фразы?“» (Р 2, 418) Гамлет, всегда размышлявший о метафизических вопросах, здесь оказался лишь поддельным и ненастоящим, таким же фальшивым как генерал и поп. И философия «русского» Гамлета, пишет Розанов, выглядит комичной

⁴¹⁷ П.Б. Струве. Исторический смысл русской революции и национальные задачи. Из глубины. Указ. соч. С. 245.

и ненастоящей. Ужас состоит в том, что, проснувшись от занимательного сна, человек не может понять, что случилось и как это случилось, – он оказался у разбитого корыта, без истории, без дома. Всеобщая зачарованность скрутила и заколдовала человека. Из радужных надежд, возникших под действием этого марева и его «розового» света, революция постепенно, считает Розанов, посинела и приобрела полумертвый цвет.

Важно указать на еще один момент. Розанов определял, что в истории существует некая произвольно действующая сила, которую он именует «мировое volo». Иногда представляется, что нет никого плана и на подмостках мировой истории происходит хаотичное и произвольное движение человечества: «И бегут, бегут все. Куда? Зачем? – Ты спрашиваешь, зачем мировое volo? Да тут – не volo, а скорее ноги скользят, животы трясутся. Это скетинг-ринг, а не жизнь» (Р 30, 76). Революция заставляет его весьма пессимистически отнестись к осмысленности мировой истории и поставить вопрос, не будет ли ее венцом и окончательным актом переход из царства живых в мрак небытия с окончательным – «уснуть». Он пишет: «История не есть ли чудовищное другое лицо, которое проглатывает людей себе в пищу, нисколько не думая о их счастье» (Р 30, 82). Тем не менее, размышляя «во всех направлениях», в моменты душевного подъема он предполагал, что существует некое подчинение основному и разумному «esse», в котором действует противоборство множества мировых волей»: «Индусское, греческое религиозное мышление знает развитие, переход, логику, принципиальное раздвоение и извечную борьбу мировых волей» (Р 2, 258-259).

Аскольдов писал, что после революции 1917-ого года наступила вера в мертвую социальную стихию, в земной мир, в эвдемонизм, в механицизм, в результате чего «насильственное стягивание, являясь как бы второй половиной революционного процесса, создает ту или иную форму государственного деспотизма. Революционизм, анархизм и деспотизм – это три порыва в жизни общественных организмов, которые

при своем внешнем несходстве внутренне между собой связаны и непосредственно порождают друг друга»⁴¹⁸.

Анархический поступок, пишет Розанов, лежит в основе мироздания, и как таковой имеет права быть, если он защищает человеческое существование: «Бытие, продление жизни, есть единственная такая ценность, ради которой дозволен анархический шаг»⁴¹⁹. Но как только и второй шаг становится анархическим, наступает анархическое состояние, которое уже становится предпосылкой к воцарению диктатуры. Анархический акт не осуществим без физической силы, которая в большинстве случаев должна внушать страх. Если принять нужность нагнетания страха для прихода более счастливых дней, то нельзя не поставить следующий вопрос: «Но, позвольте, какой же лучший день, если опять все начинают кого-то бояться» (Р 2, 359).

Выходит, что сила пуста, если она самодостаточна, если она самодовлеет и открывает двери беспределу, крайним произвольностям и апогею диктаторства⁴²⁰. Это своего рода «*idée-force*», приводящая в движение устоявшуюся материю, в которой уже существуют определенные сдвиги: динамика усиливается и происходит взрыв, после которого могут пробудиться стихийность, зверство и утаенная обида. Здесь же существует опасность, что при каждом будущем размахе злых сил, выплески чувств будут выливаться в нарастающих формах и станут основой новых бесчинств и несправедливости. Камю пишет: «Этот порыв почти всегда имеет и обратное действие: ниспровергая унизительный порядок, навязанный ему господином, раб вместе с тем отвергает рабство как таковое. Шаг за шагом бунт заводит его куда дальше, чем завело

⁴¹⁸ С.А. Аскольдов Религиозный смысл русской революции. Указ. соч. С. 26.

⁴¹⁹ Цит. по ссылке <https://nemaloknig.com/read-239737/?page=38>

⁴²⁰ Противоречивость концепта «анархии» Розанов подробно разъясняет в книге «Черный огонь»: «Анархия – это абсолют, абсолютность. Единый бог и на один момент. В этой абсолютной ее ограниченности и лежит ее абсолютное право, – почему она допускается, почему она существует, почему она признается. Как только вы признали правым второй анархический шаг, так вы разрушили первый шаг и зачеркнули вообще понятие анархии. Она недопустима, потому что ведь она есть безобразия; каким же образом можно допустить безобразную жизнь?» (Р 2, 398).

бы просто неповиновение. Он переступает даже границу, установленную им для противника, требуя теперь, чтобы с ним обращались как с равным»⁴²¹.

Человек несет в себе бремя вины и греха, и его вера, далеко не всегда достаточно стойкая, проходит через испытание сомнением. Только Солнце, которое у Розанова является надвременным символом высшей религии, видит и судит высшей справедливостью: «Что же в сущности, произошло? Мы все шалили. Мы шалили под солнцем и на земле, не думая, что солнце видит и земля слушает» (Р 2, 415). Культ Солнца Розанов объясняет Его извечным пребыванием в мире, его зажженным светом задолго до светоча христианства: оно *perpetuum mobile* и никогда не утратит своего сияния – оно вмещает в себя все учения и пребудет дольше этих учений: «Сказать „солнце устало“, „теряет энергию“ – бессмыслица. Поистине, оно – не истощается, и все как-то – живет» (Р 2, 440)

Розанов связывает Солнце, как это уже установилось в традиции, с Богом-Отцом, Который дарует человечеству свет и согревает его. Этого света не хватает во время всеобщей тьмы и холода апокалипсиса. Зинаида Гиппиус отмечает, что к тогдашней скуке и удушью революционных дней примешивались три главных телесных ощущения: «голода (скорее всего привыкаешь), темноты (хуже гораздо) и холода (почти невозможно привыкнуть)»⁴²².

У Розанова потребность в Солнце – это не столько физическая нужда, сколько духовная и метафизическая: дрожащими руками ухватиться за что-то теплое, праведное и согревающее, нечто не отпускающее, а постоянно лелеющее человека и укутывающее его: «Есть что-то враждебное в стихии „холода“ – организму человеческому, как организму „теплокровному“. Он боится холода, и как-то душевно боится, а не кожно, не мускульно. Душа его становится грубою, жесткою, как „гусиная кожа на холоду“. Вот вам и свобода человеческой личности» (Р 2, 429). Для Розанова

⁴²¹ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990. С. 128

⁴²² З.Н. Гиппиус Задумчивый странник. В.В. Розанов: Pro Et Contra. Личность и творчество Розанова в оценке русских мыслителей. Книга I. Санкт-Петербург, Русский христианский гуманитарный институт, 1995. С. 180.

культ Солнца несет в себе животворящую энергию, потребность в которой особенно возрастает на темном фоне эсхатологических мироощущений.

Символику Солнца, притягивающего к себе другие планеты, – которые могут во мгновение ока упасть и исчезнуть, что не повлияет на непрекращающееся движение, – Розанов поясняет в «Черном огне»: «И в „Апокалипсисе“ я стал искать сил солнца, его великих растительных, зиждительных сил. „Ах, если бы на Руси загорелось настоящее солнышко“. „Ах, если бы Европу осветило и просветило, – полное солнышко, горячее солнышко“. Солнышко юга и вот тех финикийских и халдейских стран, цивилизаций, историй» (Р 24, 529). Человечество своих «любимых» окружает Солнцем («венчик на голове» святых), и оно «дышит» на все стороны, посылая свои лучи и принимая чужие. Только в таком мифологизированном облике, думает Розанов, кроется истина, потому что скорее можно себе представить мир без истины, чем без света: все, что «есть и будет», никогда не может угаснуть, потому что присутствие Солнца сопутствует постоянному росту и жизни.

Чрезвычайно важно, что даже в революционное время Розанов склонялся больше к тому, что самая большая загадка в человеке, также как и разгадка, и только в нем кроется надежда обновления будущего мира. Выстраиваемая Розановым антропология говорит об откровении в человеке и по-новому в нем открывает бездонные глубины. Истинным носителем религиозной абсолютности является каждый отдельный человек с его интимной религией, его индивидуальными переживаниями, которые не поддаются правилам и регламентациям.

Каждый отдельный человек переживает революцию, каждый проходит через свой апокалипсис: «так и внутри истории, и внутри индивидуальной жизни человека периодически наступает конец и смерть для возрождения к новой жизни»⁴²³. Человек в понимании Розанова выступает самым важным коррелятивом мира. «Человек кашляет» – опровергает все наблюдения Тихо де-Браге, теории Ньютона, исчисления Коперника, потому что это и есть «человеческая история», «от чего мы зависим», «что

⁴²³ Н.А. Бердяев. Истоки и смысл русского коммунизма. YMCA-PRESS, Париж, 1955. С. 108.

составляет самую суть мира», без чего «мир не есть», без чего бы «никогда так называемой «христианской истории» не было».

Поэтому в отрывке «Кроткая» из «Апокалипсиса нашего времени» показано чудо не как деяние Богочеловека, а как искра, рождающаяся между людьми и роднящая их на фоне кризиса, возвышающая их перед монументальностью мира:

Ты не прошла мимо мира, девушка... о, кротчайшая из кротких... Ты испуганным и искристым глазком смотрела на него.

Задумчиво смотрела... Любяще смотрела... И запевала песню... И заплетала в косу ленту...

И сердце стучало. И ты томилась и ждала.

И шли в мире богатые и знатные. И говорили речи. Учили и учились. И все было так красиво. И ты смотрела на эту красоту. Ты не была завистлива. И тебе хотелось подойти и пристать к чему-нибудь.

Твое сердце ко всему приставало. И ты хотела бы петь в хоре.

Но никто тебя не заметил, и несен твоих не взяли. И вот ты стоишь у колонны.

Не пойду и я с миром. Не хочу. Я лучше останусь с тобой. Вот я возьму твои руки и буду стоять.

И когда мир кончится, я все буду стоять с тобою и никогда не уйду.

Знаешь ли ты, девушка, что это – “мир проходит”, а – не “мы проходим”. И мир пройдет и прошел уже. А мы с тобой будем вечно стоять.

Потому что справедливость с нами. А мир воистину несправедлив. (Р 2, 425)

В этом описании Розанова грезится «вздых по счастью», от которого человек никогда не отречется. Во времена великих катастроф жизнь, считает Розанов, без любви является томлением, и неисполнение этого завета влечет за собой духовное оскудение: «Мы не по думанью любим, а по любви думаем. Даже и в мысли – сердце первое» (Р 30, 149) В этом отрывке присутствуют не только все формы любви, – «филия», «сторгэ», «агапэ», «эрос», – но здесь разворачивается картина, на которой бедный человек полюбил такого же бедного человека. Только в нем существует «возможность дыхания», вновь призывающая к жизни. И человек готов отвергнуть все

системы, обернуться спиной к разным учениям, потому что это слишком далеко и туманно: «Но мне на земле дано любить человека, *прижаться* к человеку: и если Бог этому мешает, если Бог не научает, как помочь человеку – не надо и Бога» (курсив В. Розанова) (Р 2, 393)

И он уже оставляет свои великие идеи градостроителя и следует за девушкой – его влечет некий новый жизненный порыв. Для Розанова главное течение жизни проявляется в стремлении ее сохранения, в чувстве влечения к ней и другому живому человеку, как богоподобной красоте: в этом главное и единственное мерило жизни и ее напряжения. По сравнению с этими двумя любящими суть всякого «великого человека» меркнет, потому что сама идея великости вступает в конфликт с любовью и беззаветным служением другому. По этой причине, считает Розанов, сама значимость явления «великого человека», одним из которых является Наполеон, оспаривается вечным пребыванием Солнца, на фоне которого вечно будут протекать жизненные процессы, добавочно подчеркивающие брэнность индивидуальной грандиозности верховодов истории.

Несмотря на видимое зло, человек, о чем и говорится в вышеприведенном отрывке, никогда не согласится отвергнуть веру в будущий день, то есть его взгляд не может навеки остаться прикованным к земле. Хотелось бы ему этого или нет, он поднимет взор и увидит смыкающуюся линию горизонта, и как бы далеко этот горизонт ни находился «мы не можем не стремиться к нему, не иметь его перед глазами в качестве предельной цели, если не в смысле географическом, то в духовном»⁴²⁴. Органичность есть намного более сложный и разнообразный принцип, потому и весьма сомнительно строить представления о мире и счастливом будущем на основании того одного клочка, кругозора, которым человек обладает. В человеке живет вечная потребность, если она, конечно, идеалистична, создавать подступы к новой и высшей жизни, в которой целью является нахождение нового Элизиума.

⁴²⁴ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм. Указ. соч. С. 494.

Заключение

Достоевский, как писал А. Николюкин, был объектом поклонения В. Розанова на протяжении всей его жизни. И даже кардинально противоположные углы рассмотрения личности и творчества Достоевского не могли поколебать необъяснимое чувство тяготения к нему: «Всего более привлекало в нем отсутствие литературных манер, литературной предвзятости, „подготовления“, что ли, или „освещения“. От этого я читал его как бы записную книжку свою. Никогда ничего непонятного я в нем не находил. Вместе с тем, что он „все понимает“, все видит и ничего не обходит молчанием, уловкою, – меня в высшей степени к нему привлекало»⁴²⁵ (курсив Розанова). Розанов всегда подчеркивал удивительное воздействие, оказываемое Достоевским на душу человека, увидевшего «не только светлое, но и все темное в подростках наших, и это темное обвил такую любовью, таким состраданием»⁴²⁶. В духовной взаимодействии двух мыслителей показано, что «нет безлюбного познания, любому познанию предшествует очарование предметом, воздух любви»⁴²⁷.

Как отмечал Н. Абрамович, «параллельный литературно-критический обзор творчества двух художников предполагает родственность их, совпадение идей, стремлений, интересов <...>»⁴²⁸. «Встречу» Достоевского и Розанова, которая под собой имеет религиозно-философскую платформу, можно рассматривать как непрекращающийся диалог, акцентирующий деятельное христианство, в основе которого – преодоление разрыва между церковным и околицерковным, храмовым и внехрамовым. Следы диалога лежат не только на поверхности текста, но и в самой специфике художественной мысли Достоевского, к которой Розанов добавляет витиеватый узор, не только освещающий идеи творца «Пятикнижия», но и ставящий их в контекст исторического момента, открывающий в них вневременное значение и неисчерпаемый смысл. Самая большая заслуга Достоевского заключается в том, что

⁴²⁵ Розанов В. В. Из переписки К. Н. Леонтьева // Русский вестник. 1903. № 4. С. 650–651.

⁴²⁶ Письма В. В. Розанова к К.Н. Страхову. С. 193.

⁴²⁷ Тульчинский Г.Л. Феноменология зла и метафизика свободы. М.: Алетейя, 218. С. 22.

⁴²⁸ Абрамович Н.Я. Религия красоты и страдания. Спб.: Посев, 1909. С.7.

«“праведное“, позитивное бревно, лежавшее поперек нашей русской, да и европейской улицы, он так потрянул, что оно никогда не придет в прежнее спокойное и счастливое положение уравнищенности. Гений Достоевского покончил с *прямолинейностью* мысли и сердца; русское познание он невероятно *углубил*, но и *расшатал*». (Р 7, 540; курсив Розанова)

Розанов отмечал гибкий и диалектический гений Достоевского, у которого «едва ли не все тезисы переходят в отрицание»⁴²⁹. Идя по похожему пути и мучаясь аномалиями христианского мира, Розанов приходит к теологии отрицания, дополняющей теологию утверждения, – это взаимодополнение двух подходов препятствует тому, чтобы вера в Бога перешла в идолопоклонничество. Об остроте, с которой Розанов принимался разбирать „щемящие« вопросы и «неудобные» темы, Волошин, побывавший на докладе Розанова «Об адогматизме христианства», впоследствии писал «<...> бледные и испитые лица петербургских литераторов попеременно с черными клобуками монахов; огромные седые бороды и живописные головы священников, лиловые и коричневые рясы; острый трепет веры и ненависти, пронесившийся над собранием – все это рождало смутное представление о раскольничьем соборе XVII века»⁴³⁰. Фатеев отмечал, что «еретик Розанов все же был необычный: отделяло его от христианства не что иное, как глубокая и притом религиозная любовь к миру и людям, а самой манерой богословствования, полной погруженностью в церковные проблемы, он больше напоминал впавшего в ересь священника, чем интеллигента-вольнодумца»⁴³¹.

У обоих мыслителей, – о чем и свидетельствует данная тема, – происходит выход за пределы консервативного православия, потому что безмерная свобода духа им не позволяла втискивать мысли в рамки исторического христианства. Из примера двух мыслителей явствует, что духовный диалог, как утверждает Шлейермахер, «начинается с совершенно свободного состояния, в основе которого нет абсолютно

⁴²⁹ РГАЛИ. Ф. 419. Оп. Ед. хр. 219. Л. 5.

⁴³⁰ Волошин М.А. Собр. соч.: В 10т. М., 2008, Т.7, кн. 2, С. 327.

⁴³¹ Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова. Спб.: Пушкинский дом, 2013. С. 434.

никакого определенного объективного намерения, а только обмен мыслями, вызывающими друг друга. Однако беседа легко находит себе предмет, который для обеих сторон является одинаково желательным. Так возникает совместное движение мысли и определенное отношение между высказываниями одного и другого <...>⁴³²

В Зосиме и Ферапонте, представленных на страницах «Братьев Карамазовых», согласно концепции Розанова, происходит расширение образности, проблематизируется духовно-метафизический аспект, позволяющих в них увидеть и рассмотреть мифологемы христианского мира. В таком разнообразии и широте христианского мира, пишет Розанов, проявлена «нерешительность, но в то же время – многодумность, сложность». (Р 23, 76) Тема двух образом христианского мира показывает аспект «“вопросности“ христианства», в котором «одною из великих проблем лежит соотношение между уничтожением и торжеством, позором и славой. Христос связал эти два явления в один узел. Всегда дотоле они были разделены: слава – так слава, унижение – так унижение. Где есть слава, – там нет позора, где позор, – какая же слава? <...> Христос вдруг соединил это в одно. Связал вечно разорванно! Связал так, что одно поставил ступенью к другому, поставил одно метафизическою причиною другого <...> (Р 23, 76)

Помимо вышесказанного, связуемость концепций в образах Зосимы и Ферапонта раскрывает метафизический аспект христианского мира, диалектическое единство, для определения которого подходят слова Достоевского: «это только две противоположности, но между ними помещается весь наличный смысл человеческий. Но, разумеется, никогда нам не исчерпать всего явления, не добраться до конца и начала его. Нам знакомо одно лишь насущное видимо-текущее, да и то понаглядке, а концы и начала – это все еще пока для человека фантастическое» (23, 144-145). Следовательно, распавшееся на разные подразделения и несовпадающее между собой пребывает в антагонизме, который отнюдь не прекращает притяжение между противоположностями, созидающими нерушимое единство христианского мира.

⁴³² Шлейермахер Ф. Герменевтика. Пер. с нем. А.Л. Вольского. Научный редактор Н.О. Гучинская. Спб.: Европейский дом, 2004. С. 198.

Эту мысль добавочно подчеркивает Розанов, когда говорит о раздвоении бытия на две противоположные деятельности, которые сосуществуют во враждебных друг другу, но одновременно и друг друга обуславливающих отношениях: «противопоставлением Зосимы и Ферапонта, может быть безотчетно – он выразил вековую и уже о самой действительности истину: истину о тысячелетнем борении двух идеалов – благословляющего и проклинающего, миролюбывающего и мироплюющего, поднимающего из скорби и ввергающего в скорбь – в мировой жизни древа Господня, древа евангельского». (Р 5, 13) П. Флоренский, как многолетний собеседник Розанова, отмечал, что «религиозное мышление не смазывает, а утверждает сразу и да, и нет»⁴³³. Данное соотношение говорит о многоформности и сложности христианского мира, в котором после определенного времени выделяются частные и независимые доминанты. Развертывается картина христианского мира, которому присуща динамика и изменчивость, жизненность которого нарастает в силу напряжения, не позволяющего прийти к застою и оцепенению.

В идеале Зосимы представлен мир, пишет Розанов, в котором действенность и сила греха не отрицаются, но преодолеваются ощущением благодности жизни, преодолеваются верой в светлые стороны бытия, а также любовью ко всему грешному и страдающему творению, – что находит подтверждение в словах подвижника: «Любите все создание Божие, и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите». (14, 289) Абсолютное значение каждой составляющей – это важнейшая предпосылка подлинной взаимосвязи в мироздании, в котором каждая часть занимает должное место. В таком понимании христианства, считает Розанов, нет заменяемости и замещения, потому что любое перестраивание может привести к изъяду и убожеству.

Только на выстроенном факте жизни, а не ее отрицания, возможно «ощущение Бога». На примере Зосимы и его учения подтверждается связь человека с материальной природой, а не их противопоставление, на которое в строго христианской картине мире иногда настаивается: «Между тем, если мы спросим чем

⁴³³ Флоренский П.А. Соч. в 4-х т. Т.3(2). М.: Мысль, 2000. С. 468.

Зосима отделяется, ограничивается от обыденной, окружающей толпы, в таких же черных рясах, все знающих, что знает и он, то ответим, что духовный взор Зосимы теснее, роднее слит с природой, с людьми, наконец – прямо со звездами, нежели их духовный взор, более книжный, может быть, более ученый и менее природный» (Р 26: 434)

Розанов опасался, что на пути осуществления второго идеала часто бывает «не по-христиански внутри христианства», когда историческое развитие церкви идет против христианского духа и возвращает к подзаконному стоянию. Концепция Ферапонта грозит введением обрядовой стороны, «канонического права», церковной юриспруденции, в результате чего задачи, деятельность, дух церкви подчиняются формам и типам, которые основываются на абсолютности, требовательности и повелительности. Для Ферапонта мир подавлен грехом, выраженным в его постояльце «бесе», которого он везде ищет и пытается изгнать. И на этом пути возникает стремление принудительно обращать людей в определенные формы религии, что получает реализацию в формуле, в которой рядом с лозунгом «свобода, равенство и братство» Достоевский видел еще один – «или смерть», потому что «вне нас нет спасения». Образ отца Ферапонта, мыслит Розанов, весьма актуален в христианском мире: «Ферапонту есть какая-то лазейка в христианский мир; Ферапонт прокрадывается туда, „сидится“ или, пожалуй, „сажается старцем“, начинает „крестить чертей“ и наконец говорит: „Поклонитесь моему Богу, поклонитесь Заходящему Солнцу“. (Р 5, 13)

Темные лучи, считает Розанов, коснулись и одного из самых противоречивых явлений христианского мира, как инквизиция, которую Достоевский описал в романе «Братья Карамазовы». Помимо этого, в поэме скрещиваются две мифологемы христианского мира, представленные в образах Зосимы и Ферапонта, и получившие развитие в постулатах Великого инквизитора. В образе инквизитора, как и в образе Ферапонта, гордость сочетается с пантократорством и одновременно лелеется любовь к человечеству, которая сливается с презрением и мыслью о его зыбких силах. Слова, которые Розанов посвящает образу инквизитора, можно применить и к Ферапонту:

«Вдали, как в перспективе, показывается какое-то странное отношение к народу, к миллионам пасомых душ: в этом отношении есть, несомненно, тревожная забота, т.е. уже *любовь*, и вместе *презрение*, и какой-то обман, что-то скрытое». (Р1 1, 75; курсив Розанова). С другой стороны, инквизитор, перенимая некоторые идеи Зосимы, становится «ответчиком за грех людской», однако с этим «несением креста» за все человечество у него сопряжено чувство избранности, которое легко приводит к самовозвышению, как носителя тайны, требующего к себе благоволения.

Встречи Зосимы и Ферапонта с прихожанами открывают несколько типов «просящих», «маленьких» и «скорбящих». Достоевский выражал потребность действенного участия подвижника в оздоровлении мира, возвращения *мира в миру*, что актуализирует вопрос соединения мирского и церковного. В этом месте Розанов обозначает, что связь человека и церкви, твари и Творца не должна основываться на принудительных отношениях. Бог, как абсолютная красота, призывает и притягивает к себе человека, но и человек должен приложить усилия, показать деятельный и постоянный характер на пути воссоединения с Богом: «Что такое „общение человека с Богом“ как не простирание к Богу рук, которым ответно Бог простирает руки, не смотрение очами... в очи Его?» (Р 5, 235)

Образы Достоевского, в том числе Зосимы и Ферапонта, указывают, как писал Достоевский, на состояние борьбы, неостановимый процесс, в котором может происходить слияние и рассогласование. Христианство, мыслит Розанов, в конце 19-ого и в начале 20-ого проходит через кризис, который помимо эсхатологического толкования должен восприниматься как переломный и переходный момент. Розанов видел, что в христианском мире, происходит расслоение «на истинное течение и ложное течение, – истинных идей, истинных чувств, истинных человек, – и обратно – на течение других ложных идей, человек и чувств» (Р 2, 59).

В ключе кризиса христианства внимание обращается на революцию, как важнейшую веху в христианском мире, которая предстает крайне двойственным и двусмысленным явлением, рассматриваемым в призме апокалипсиса. В происходящем кризисе христианства, что воплотилось в революциях, необходимо

пересмотреть большое число христианских истин, показать догматический характер и несостоятельность тех, которые привели к страшным последствиям: «Нет сомнения, что глубокий фундамент всего теперь происходящего заключается в том, что в европейском (всем, – и в том числе русском) человечестве образовались колоссальные пустоты от бывшего христианства; и в эти пустоты проваливается все: троны, классы, сословия, труд, богатства. Всё потрясено, все потрясены. Все гибнут, всё гибнет. Но все это проваливается в пустоту души, которая лишилась древнего содержания» (Р 2, 413).

На фоне всеобщей катастрофы выделяется судьба обычных людей, с их интимной религией и индивидуальными переживаниями. Во время катастрофы в человеке грезится «вздых по счастью», который у него ничем не отнять, потому что, несмотря на степень трагедии и утраты, отречься от веры в будущий день он не может, подобно тому, как не может не тянуться к уходящей линии горизонта.

Литература

Абрамович Н.Я. Религия красоты и страдания. О. Уайльд и Достоевский. Спб.: Посев, 1909. С. 7.

Абрамович Н.Я. Христос Достоевского. М.: I.A. Маевского, 1914. С. 33.

Авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия великого и Иоанна Пророка. Калуга: Тип-ия А.М. Михайлова, 1895. С. 59, 94-95.

Августин Аврелий, Бл. Исповедь. М., 2005. С. 73, 74, 321.

Аверинцев С.С. «Великий инквизитор» с точки зрения *advocatus diaboli* – В кн.: Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Киев, 2001. Лекция в Париже в 1993. Цит. по: <https://www.litmir.me/br/?b=249612&p=1>

Аверинцев С.С. Связь времен. Собрание сочинений / Под. ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. К.: ДУХ ІЛІТЕРА, 2005.

Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской культуры. М.: «Coda», 1997. С. 19, 122-123, 221, 321.

Аверинцев С.С. София – Логос: Словарь. 2-ое изд., испр. Киев: Дух і Літера, 2001. С. 156-157.

Агамбен Дж. Пилат и Иисус. Пер. с итальянского и прим. Марии Лепиловой. М.: Грюндриссе, 2014. С. 79.

Адорно Т. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003. С. 325.

Азаренко С.А. Образ // Современный философский словарь. М.: Академический проект, 2004. С. 466-468.

Андреев Д. Л. Роза Мира. М.: Иной мир, 1992. С. 320-321.

Анненский И. Ф. Книги отражений. М.: Наука, 1979. С. 188.

Антоний (А. Храповицкий), митрополит. Словарь к творениям Ф.М. Достоевского. «Не должно отчаиваться». София, 1921. С. 152.

Архимандрит Августин (Никитин). Св. Франциск Ассизский, Достоевский и восточное монашество // Достоевский: Материалы и исследования. Спб.: Наука, 2007. С.81

Аскольдов С.А. Религиозный смысл русской революции. Из глубины. Сборник статей о русской революции. М.-П.: Русская мысль. 1918. С. 23, 25, 26, 32.

Аскольдов С. Религиозно-этическое значение Достоевского // Статьи и материалы. Ф.М, Достоевский 1881-1981. Под ред. А.С. Долинина. Эксетер: Wheaton and Company, 1981.

Ашимбаева Н.Т. Поэтика двусмысленности и недосказанности у Достоевского (Явное и прикровенное родство героев) // *Sub specie tolerantiae*. Памяти В.А. Туниманова. Спб. С. 136, 138

Барсотти Д. Христос – страсть жизни. Пер. Л. Харитонов. М.: Паолине. С. 49.

Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 73-74, 79, 113.

Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 304.

Баршт К.А. Мысли Паскаля в художественном мире Достоевского. // Достоевский. Материалы и исследования. Т.21. Спб: Нестор-История, 2016. С. 146, 147, 149.

Баршт К. «Ariman», «Ariuss». Заметки о двух загадочных записях Достоевского // Достоевский и современность: Материалы VII Международных старорусских чтений. Новгород, 1994. С. 24.

Барт К. Церковная догматика. Т.2. Пер. с нем. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. С. Хххiii, С. 191.

- Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 76.
- Беме Я. Christosophia или путь ко Христу. Пер. с нем. Спб.: А-САД, 1994
- Бердяев Н.А. Духи русской революции. Из глубины. Сборник статей о русской революции. М.-П.: Русская мысль. 1918. С. 61.
- Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. YMCA-PRESS, Париж, 1955. С. 108.
- Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н. Философия творчества, культура и искусства: В 2 т. Т.2. М.: Искусство; ИЧП «Лига», 1994, С. 25, 38-40.
- Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки; YMCA-PRESS. С. 288.
- Бердяев Н.А. Русская идея. Мирозерцание Достоевского. М.: Изд-во «Э», 2016. С. 503.
- Бердяев Н.В. Спасение и творчество. Два понимания христианства. Париж: Путь, 1926, № 2, С. 36.
- Бердяев Н. А. Спасение и творчество // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т.1. С. 354.
- Бердяев Н.В. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 408.
- Богослов Григорий, святитель. Слово 1. На Святую Пасху и о своем замедлении – Слово первое на святую пасху и замедление // Творения иже во святых отца нашего Григорий Богослова, Архиепископа Константинопольского. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 18.
- Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том Ia: Евангелие от Матфея. Пер. с англ., греч., лат. И сир. Под редакцией Манлио

Симонэtti / Русское издание под редакцией Ю.Н. Варзони́на. – Тверь: Герменевтика, 2007. С. 290.

Бибихин В.В. Время читать Розанова. О понимании. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006. С. VI

Бибихин В.В. Каменный Розанов // Бибихин. В.В. Другое начало. Спб., 1998. С. 258-259

Бланк К. Принцип противоречия в философии Достоевского и русской религиозной мысли. Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – 2019. № 2 (6). М.: ИМЛИ РАН, 2019. С. 109-123

Богомоллов Н.А. Вокруг «Серебряного века». М.: НЛЮ. С. 43.

Богослов Г. Творения иже во святыхъ отца нашего в 6 тт. Т. 4. М.: Типография Августа Семена, 1844. С. 13.

Бочаров С.Г. Леонтьев и Достоевский. Статья первая. Спб.: Наука, 1996. С. 162-190.

Бубер М. Два образа веры: Пер. с нем / Под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С. В. Лезова. – М.: Республика, 1995. С. 16, 235.

Буданова Н.Ф. Достоевский о Христе и истине // Достоевский. Материалы и исследования. Спб., 1992. Т.10. С. 21-29.

Буданова Н.Ф. Достоевский и преподобный Сергей радонежский // Достоевский. Материалы и исследования. Спб.: Наука, 1997. С. 196.

Булгаков С.Н. Автобиографические заметки. Paris: YMCA-PRESS, 1991. С. 14.

Булгаков С.Н. Венец терновый: Памяти Ф.М, Достоевского. Спб.: Отто Унфуг, 1907. С. 12.

Булгаков С.Н. Избранное. Апокалиптика и социализм. // сост. Автор вступ. ст. О.К. Иванцова; авторы коммент. В.В. Сапов, Д.С. Новоселов. М: Российская политическая энциклопедия, 2010. С. 473, 508.

Булгаков С.Н. Первохристианство и новейший социализм (религиозно-историческая параллель) // Булгаков С.Н. Избранное. М., 2010. С. 454.

Булгаков С. Н. Свет не вечерний. Созерцания и умозрения. Моск. Губ. Типография И. Иванова, Сергиев посад, 1917. С. 14, 29-30, 57, 165, 181.

Булгаков С. Очерк о Ф.М. Достоевском: Через четверть века (1881-1906) // Достоевский Ф.М. Полн. Собр. соч.: В 14 т. Юбил. (шестое) изд. Спб, 1Булгаков С. Очерк о Ф.М. Достоевском: Через четверть века (1881-1906) // Достоевский Ф.М. Полн. Собр. соч.: В 14 т. Юбил. (шестое) изд. Спб, 1906. Т.1. С.5.

Бухарев А. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. 321.

Ветловская В.Е. Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Спб.: Пушкинский дом, 2007. С. 359.

Викторович В. А. Достоевский и Вл. Соловьев // Достоевский и мировая культура: Альманах № 1. — СПб.: Литературно-мемориальный музей Ф. М. Достоевского в Санкт-Петербурге, 1993. — Ч. II. — 191 с.

Виссарион (Нечаев), епископ. Толкование на паримии. Паримии из книг Моисеевых, Бытие Левит, числа и Второзаконие. Из книг И. Навина. Судей, Царств, Паралипоменон, Иова. Спб.: С. 162.

Волгин И.Г. Метаморфозы личного жанра («Дневник писателя» достоевского и «Опавшие листья» Розанова. // Наследие В.В. Розанов и современность. М.: РОССПЭН, 2009. С. 61, 63.

Волынский А.Л. Достоевский: философско-религиозные очерки. Спб: Леонардо, 2011. С. 299-300.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Пер. с нем. // общ ред. и вступ. стат. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. С. 346.

Гартман Н. Эстетика. Пер. с нем. Т.С. Батищевой, А.В. Дерюгиной, Е.В. Касьяновой, М.К. Мамардашвили. Киев: «Ника-Центр», 2004. С. 63.

Гачева А.Г. Творчество Достоевского и русская религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века // Достоевский и XX век. Под. ред. Т.А. Касаткиной. Т.1, 2007. С. 57-58.

Гачева Г. А. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. Духовно-творческий диалог. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 2006. http://www.nffedorov.ru/w/images/c/c9/Gacheva_A.G. - Dostoevskij_F.M. i Fedorov.pdf

Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать как слово наше отзовется...». Достоевский и Тютчев. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 6.

Гачева А.Г. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров. Встречи в русской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 91.

Гуардини Р. Человек и вера. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1994. С. 324.

Гладков Б.И. Толкование Евангелия. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. С. 440.

Гераклит // Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 217.

Гиппиус З.Н. Задумчивый странник. В.В. Розанов: Pro Et Contra. Личность и творчество Розанова в оценке русских мыслителей. Книга I. Санкт-Петербург, Русский христианский гуманитарный институт, 1995. С. 180.

Голлербах Э. В.В. Розанов: Жизнь и творчество. Спб., 1992. С. 57.

Голосовкер Я. Достоевский и Кант. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. С. 34, 66.

Григорьев Дмитрий, прот. Достоевский и церковь. У истоков религиозных убеждений писателя. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского института, 2002. С. 73.

Грифцов Б. Три мыслителя. В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов. М.: Изд-во В.М. Саблина, 1911, С. 34.

Грякалов А.А. Василий Розанов. Спб.: Наука, 2018. С. 199.

Джексон Р.Л. Искусство Достоевского. Бреды и ноктюрны. М., 1998. С. 217

Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002.

Добротолубие: дополненное. В 5 тт. / В русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского. Т. 1., М.: Сибирская Благовонница, 2010. С. 28.

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

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 15 тт. Т. 15. Л.: Наука, 1996.

Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: Правда, 1987. С. 347.

Дурылин С. Об одном символе у Достоевского // Достоевский. М.: ГАХН, 1928. С. 194.

Евангелие Никодима. Ссылка: <https://biblia.org.ua/apokrif/apocryph1/ev-nikodim.shtml.htm>

Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского. (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). Спб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2012. С. 88.

Евлампиев В. Розанов и Ф. Ницше: поиски истинного христианства. Вестник русской христианской гуманитарной академии, 12(3). С. 136-148.

Жизнеописание священномученика о. Сергия Мечева, составленное его духовными чадами // Надежда: Душеполезное чтение. Вып. 16. Базель – М.: «Милосердный самарянин», 1993. С. 81.

Зандер Л.А. монашество в творениях Достоевского (Идеал и действительность) // Записки Русской Академической Группы в США. Т.14. Нью-Йорк: Ассоциация русско-американских исследований в США, 1981. С. 177.

Захаров В.Н. Канонический текст Достоевского // Новые аспекты в изучении Достоевского: Сб. науч. Трудов / Под ред. В.Н. Захарова. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1994. С. 355-359.

Захаров В.Н. Имя автора – Достоевский. Очерк творчества. М.: Изд-во «Индрик» С. 113.

Захаров В.Н. Христианский реализм в русской литературе (постановка проблемы) // Евангельский текст в русской литературе XVIII-XX вв.: Сб. науч. Трудов. Вып. 3/ Под ред. В.Н. Захарова. Петрозаводск, 2001.

Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001. С. 362.

Иванов Вяч. Собрание соч. в 4-х томах. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 472

Иванов Вяч. Достоевский и роман трагедия (1911) // Иванов Вячеслав. Родное и вселенское. М., 1994. С. 282-283.

Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений. Т.1. М.: Русская книга, 1996. С. 291.

Ильин В. Эссе о русской культуре. Спб.: Акрополь, 1997. С. 68

Иоанн, игумен Синайской горы. Лествица. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1898. С. 249

Исупов К.Г. Русская философская культура. Спб.: Университетская книга, 2010. С. 243, 430.

Йованович М. Избранные труды по поэтике русской литературы. Белград: Филологический факультет, 2004. С. 84.

Юстин (Поповић), архимандрит. Православна Црква и екуменизам. Салоники, 1974. С. 159-160.

Каллист (Уер). Красота спасет мир // Богословие красоты. Под ред. Алескея Бодрова и Михаила Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). М.: Изд-во ББИ, 2013. С. 29.

Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Через творение к Творцу. М.: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 1998. С. 50.

Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 8. Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия. // Под. ред. А.В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. С. 426.

Кантор В.К. «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского: Очерки / В.К. Кантор – М. РОССПЭН, 2010. С. 206.

Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990. С. 128.

Карамзин Н.Н. Избранные сочинения в двух томах. Т.2. М.-Л.: Художественная литература. С. 121-122.

Касаткина Т.А. Идеал монашества и его пропасти и подводные камни в последнем романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» // IV Летние чтения в Даровом / ред.-сост. В. А. Викторович. – Коломна: ИД «Лига», 2016. С. 30-41

Касаткина Т.А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004.

Касаткина Т.А. Священное в повседневном. Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. ИМЛИ РАН, 2015. С. 8-9, 21, 87

Касаткина Т.А. «Христос вне истины» в творчестве Достоевского // Достоевский и мировая культура. Спб., 1998. № 11.

Кемпийский Ф. Подражания Иисусу. Пер. с лат. К.Н. Победоносцева. Рим, 1949. С. 6.

Климент Александрийский. Педагог. М., 1996. С. 73-74.

Котельников В.А. Монастырь и мир / Пути и миражи русской культуры. Спб, 1994. С. 224.

Котельников В. На пороге кельи // Православные подвижники и русская культура. Ссылка: <http://www.hesychasm.ru/library/kotelnikov/lit19.htm>

Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Издатель Савин С.А., 2007. С. 327.

Криницын А.Б. Достоевский и Шиллер. Часть четвертая. Мотивы и идем Шиллера в «Братьях Карамазовых»: «Разбойники». Ссылка: <https://www.portal-slovo.ru/philology/46077.php>

Кураев А, диакон. Вызов экуменизма. Ссылка: <http://www.wco.ru/biblio/books/kur11/Main.htm>

Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. Т.1: Перевод / Общ. ред. и вступит. статья З.А. Тажуризиной. М.: Мысль, 1976. С. 111, 260.

Кузанский Н. О видении Бога. Ссылка: http://yakov.works/library/14_n/ikolay_kuzan/anez_2_033.htm

Кураев А., диакон. Традиция, Догмат, Обряд. Апологетический очерк. Отдельное издание. С. 151-152.

Кырлежев А. Русская религиозная философия: около церковных стен // Неприкосновенный запас, 2002. № 2. Ссылка: http://ecsocman.hse.ru/data/243/478/1209/NZ_2002_2_1-2_Kyrlezhev.pdf.

Леонтьев К.Н. Восток. Россия. Славянство. М.: Республика, 1996. С. 645.

Леонтьев К. Записки отшельника. Ссылка: http://knleontiev.narod.ru/texts/zapiski_otshelnika.htm#a

Леонтьев К.Н. О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // Властитель дум. Ф.М. Достоевский в русской критике конца XIX – начала XX века / Сост. Н. Ашимбаева. Спб.: «Художественная литература», 1997. С. 85-87.

Леонтьев К. Наши новые христиане, Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой (По поводу речи Достоевского на праздник Пушкина и повести гр. Толстого «Чем люди живы?») М.: Тип. Е.И. Погодиной, Софийская набер., д. Котельниковой, 1882. С. 68.

Леонтьев К. Собр. соч. Т.7. С. 265-266.

Лихачев Д.С. Система литературных жанров // Славянские литературы. Доклады советской делегации. София: Изд-во АН СССР, 1936. С. 47-69.

Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: «Искусство», 1976. С. 153.

Лосский. Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1953. С. 352-353

Лосский Н.О. О природе сатанинской (По Достоевскому) // Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Сб. статей. М.: Книга, 1990. С. 304.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. С. 431, 426-427.

Лосский В.Н. По образу и подобию. Пер. с франц. В.А. Решиковой. М.: Изд-ие Свято-Владимирского Братства, 1995. С. 9-10.

Лотман Ю.М., Минц З.Г., Мелетинский К.М. Литература и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т./ Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. Энциклопедия, 1992. Т. 2. С. 58-65.

Лурье В.М. Протрезвление от славянофильской утопии. К.Н. Леонтьев, Л.А. Тихомиров и их выбор между Православием и Россией. Ссылка: http://hgr.narod.ru/protrez.htm#_ednref29

Макарий Египетский, преподобный. Духовные беседы. Пер. с греч. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1904. С. 94

Мангейм. К. Идеология и утопия. Пер. М. Левиной / Утопия и утопическое мышление: антология заруб. лит.: Пер. с разн. яз. / Сост., общ. Ред. И предисл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. С. 147

Мень А. Два пути понимания христианства, 1989. Ссылка: <http://www.alexandrmn.ru/lectures/twoway.html>

Меерсон О. Библейские интертексты у Достоевского. Кошунство или богословие любви. // Достоевский и мировая культура. Альманах № 12. М.: Раритет – Классика плюс, 1999. С. 40.

Мейендорф К, прот. Введение в святоотеческое богословие. Минск, 2001. С. 8.

Метапарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. Вып. 10. М.: АНО «Культурно-просветительский центр «ОПЕРА», 2016. С. 74.

Миллионщикова Т.М. Бесы Розанова и бесы Достоевского. Наследие В.В. Розанова и современность: Материалы Международной научной конференции. / Сост. А.Н. Николюкин. М.: РОССПЭН. С. 147.

Миняя. Январь. Часть вторая. М.: Изд-ий совет Русской православной церкви. С. 246.

Митрополит А. Ф. М. Достоевский, как проповедник возрождения. Издание Северо-Американской и Канадской епархии, 1965. С. 42.

Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество. Париж: YMCA- PRESS, 1947. С. 267.

Муравьев В.Н. Рев племени. Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины (Социальная мысль России). Составление и комментарии В.В. Сапова. М.: Астрель, 2009. С. 202.

Николюкин А.Н. Розанов. М., 2001. С. 388

Новикова Е.Г. «Христос вне истины» и «истина вне Христа»: Ф.М. Достоевский и Н.Д. Фонвизина. Вестник Томского государственного университета. Филология. 2014. № 3 (29). С. 143-152.

Ницше Ф. Полн. Собр. Соч. Т. IX. С. 224-225.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / пер. Н. Полилова // Соч.: в 2т. / Ф. Ницше. Т.2. М.: Мысль, 1990. С. 243.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2002. С. 680.

Ницше Ф. Черновики и наброски 1887-1889 гг. / пер. В.М. Бакусева, А.В. Гараджи // Полн. Собр. соч. в 13 т. / Ф. Ницше. Т. 13. М.: Культурная революция, 2006. С. 452.

Ницше Ф. Веселая наука. Афоризм 343 // Ницше Ф. сочинения. В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990, С. 662.

Панченко А.М. Культура как состязание // О русской истории и культуре. Спб; Азбука, 200. С. 212.

Паскаль Б. Мысли Малые сочинения. Письма / Блез Паскаль; пер. с фр., вст. ст. и прим. Ю. Гинзбург. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 8.

Петров Г. Евангелие как основа жизни. М.: Православ. Братство Св. Апостола Иоанна Богослова, 1997. Ссылка: <http://www.wco.ru/biblio/books/petrov1/Main.htm>

Петров Г.С., священник. Запросы современной церкви. Спб., 1906. Ссылка: <https://predanie.ru/book/218744-evangelie-kak-osnova-zhizni-zaprosy-sovremennoy-cerkvi-pismo-antoniyu-hrapovickomu/>

Пиккио К. История древнерусской литературы. М.: Кругъ, 2002. С. 216.

Платон 1990–1994/1–4 – Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1990–1994. Т. 1–4. С. 679-680.

Подорога В.В. Мимезис. Материалы по аналитической антропологии в двух томах. Т.1. М.: Логос, 2006. С. 564

Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Сын человеческий. Мадрид, 1965. С. 164.

Померанц Г. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М.: Советский писатель, 1990. С. 112-113.

Постовалова В.И. монастырь в миру как духовно-церковное движение в XX в. и его установки. // Magister Dixit. Иркутск, 2012. №3 (09). С. 46-81.

Преподобный Иустин (Попович). Философские пропасти. М.: Изд. Совет. Рус. Прав. Цер., 2004. С.51.

Попович И. Толкование на Евангелие от Матфея. Ссылка: <http://bible.optina.ru/new:mf:23:23>

Разинов Ю.А. Парадоксы истины и лжи в философии Ф. Ницше. *Mixtura verborum* 2014: жизнь в параллельных мирах : философский ежегодник / под общ. ред. С. А. Лишаева – Самара : Самар. гуманит. акад., 2015. – С.40-60.

Ремизов А. М. Собрание сочинений в десяти томах. Т. 7. М.: Русская книга, 2000–2002. С. 316-317.

Ремизов А.М. «Воистину»: Памяти В.В. Розанова // В.В. Розанов: pro et contra. Книга II. Спб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1995. С. 354

Ренан Э. История происхождения христианства. Полное издание в одном томе. М., 2016. С. 47.

Русская литература конца XIX-начала XX в. М., 1972. С. 513.

Розанов В.В. Собрание сочинений в 30 томах. М.: Республика, 1994-2010.

Розанов В.В. Полное собрание сочинений в 35 томах. Т.1-4 Спб.: Росток, 2014- 2015.

Розанов В.В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006. С. 423.

Розанов – В.С. Соловьеву. 1897 // Переписка Розанова и В.С. Соловьева. С. 362.

Сальвестрони С. Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского. Спб.: Академический проект, 2001. С. 139.

Сараскина Л.И. Христос Достоевского в 1854 году: Исторический контекст // Достоевский и мировая культура. М., 2007. № 25. С. 86-90.

Сарычев Я.В. В.В. Розанов: Логика творческого становления. Воронеж: Изд-во Воронежского государственного университета, 2006. С.12.

Свенцицкий В.П. Жизнь Ф.М. Достоевского. М., 1911. Ссылка: http://az.lib.ru/s/swencickij_w_p/text_0560_jizndost.shtml

Свенцицкий В., прот. Монастырь в миру. В 2 т. Т.2. Проповеди и поучения (1927-1928 гг.). – М.: Трим, 1996. С. 235.

Свенцицкий В.П., речь произнесенная в заседании Особого присутствия Санкт-Петербургской судебной палаты // Век. 1907. № 2. С. 20. О привлечении к судебной ответственности см.: Век. 1906. № 7. В этом же, 1906 году и Флоренский напечатал «Вопль крови».

Светлов П.Я., прот. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания (Богословско-апологетическое исследование). [Сергиев Посад], 1905. С. 276.

Святитель Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический. Сочинения. Т.3. Мысли о бессмертии. Изд-ие второе. Спб.: Изд-ие книгопрод. И.Л. Тузова. 1908. С. 642.

Серман И.З. Достоевский и Гете // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 14. Спб: Наука, 1997. С. 56

Синявский А. «Опавшие Листья» В.В. Розанова. Париж: Синтаксис, 1982. С. 6

Смолич И.К. Русское монашество. Ссылка: https://azbyka.ru/otechnik/Igor_Smolich/russkoe-monashestvo/15

Соловьев Вл. С. Собрание сочинений. Под ред. и с прим. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. Т. 3. Спб.: Книгоизд. Товар. «Просвещение», 1912. С. 62, 203.

Софроний (Сахаров), схиархимандрит. Преподобный Силуан Афонский. СТСЛ, 2011. С. 53.

Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1–2. С. 610-612

Степанян К.А. Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. Спб.: Крига, 2010. С. 390-391.

Степанян К.А. Достоевский и Сервантес. Диалог в большом времени. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 349.

Струве П.Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи. Из глубины. Сборник статей о русской революции. М.-П.: Русская мысль. 1918. С. 245.

Сукач В.Г. Загадки личности Розанова. // Розанов В.В. о Себе и жизни своей / Сост., предисловие, комментарий В.Г. Сукача. М.: Моск. Рабочий, 1990. С. 7-30.

Sancti Irenaei, Episcopi Lugdunensis. Libros quinque adversus haereses. Tom. II. MDCCCLVII. Book 4, Chapter 34, Section 7. Cambridge: Typis Academicis, 1857.

Тареев М.М. В.В. Розанов / В.В. Розанов: Pro et contra. Книга II. Спб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института», 1995. С. 52

Тареев М.М. Христианство и религия В.В. Розанова. // Богословский вестник 1907. Т.3. № 12. С. 627-665

Тарасов Б.Н. «Тайна человека и тайна истории. Непрочитанный Чаадаев. Неопознанный Тютчев. Неуслышанный Достоевский. Спб.: Алетейя, 2012. С. 333.

Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Часть вторая. Свято-Троицкая Сергиева Лавра: Собственная типография, 1902. С. 101.

Тихомиров Л.А. Критика демократии / Вступ. Статья и комм. М.Б. Смолина. М.: Москва, 1997. С. 623

Тихомиров Л.А. Демократия либеральная и социальная (1896 г.) // Тихомиров. Критика. С. 116.

Тихомиров Б.Н. Бог, Христос, Человек в наследии Достоевского // «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» Спб.: Серебряный век, 2012. С. 7-125; 369-377.

Тихомиров Б. Н. «Лазарь! Гряди вон». Роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении: Книга-комментарий. СПб.: Серебряный век, 2005. С. 14

Тихомиров Б.Н. Автореферат докт. дисс. Ссылка: <https://www.dissercat.com/content/religioznye-aspekty-tvorchestva-fm-dostoevskogo-problemy-interpretatsii-kommentirovaniya-tek>

Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Образ. Символ. М.: Прогресс, 1995. С. 624.

Топоров В. Н. Петербургский текст. М.: Наука, 2009. С. 690-693.

Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1.М.: Гнозис; Языки русской культуры. С. 606.

Уильямс Р. Достоевский. Язык, вера, повествование. Пер. с англ. Н.М. Пальцева. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. С. 5, 84.

Уер К. Красота спасет мир // Богословие красоты. Под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). М.: Изд-во ББИ, 2013. С. 29.

Уэллек Р. Уоррен О. Теория литературы. Пер. с англ. А. Зверева. В. Харитонова, И. Ильина. Вступ. Стат. А.А. Аникста, ком. Б.А. Гиленсон. М.: Прогресс, 1978. С. 61

Фатеев В.А. Публицист с душой метафизика и мистика // Василий Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанов в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Книга 1, Спб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии 1995. С. 10.

Фатеев. В.А. Жизнеописание В.В. Розанова. Спб.: Пушкинский Дом, 2013. С. 434.

Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 т. Т.8: Святые древней Руси. Сост., примеч. С.С. Бычков. – М.: Мартис, 2000. С. 39, 173.

Феофан Затворник, святитель. Толкование послания апостола Павла к Галатам. М., 2005. С. 275.

Фетисенко О.Л. Окрест Оптиной (Достоевский и спор о «сентиментальном христианстве» в пометах К.Н. Леонтьева на книге «Преподобного отца нашего Аввы Доротея душеполезные поучения...») С. 154-156

Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи. Спб. 1906, С. 5

Флоренский П. Столп и утверждение истины. Т.1. М.: Правда, 1990. С. 75.

Флоренский П.А. Соч. в 4-х т. Т.3(2). М.: Мысль, 2000. С. 468.

Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 301.

Фокин П.Е. Поэма Ивана Карамазова „Великий инквизитор“ в идейной структуре романа Ф.М. Достоевского „Братья Карамазовы“// Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»: соврем. состояние изучения / под. ред. Т.А. Касаткиной. М.: Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького РАН, 2007. С. 118.

Фокин П. Достоевский. Перепрочтение. Спб.: Амфора, 2013. С. 14, 71.

Флоровский Г., прот. Богословские статьи 2. Творение: его начало и конец. Идея творения в христианской философии. Медон 1927, Пасха. Православная энциклопедия «Азбука веры». Ссылка: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-tvorenie-ego-nachalo-i-konets-vypusk-2/.

Флоровский Г., прот. «О последних вещах и последних событиях» // Догмат и история. М., 1998. С. 455.

Франк С.Л. Культура и религия (По поводу статьи в «Вехах» С.В. Лурье)// Франк С.Л. Русское мировоззрение. Спб., 1996. С. 537.

- Франк С.Л. Свет во тьме. / С.Л. Франк. М.: Изд-во Белорусс. Экзархата, 2011. С. 273.
- Франк С. Л. С нами Бог/ С.Л. Франк; Сост. И предисл. А.С. Филоненко. М.: ООО Изд. АСТ, 2003. С. 448.
- Франк С.Л. Религия любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. / Сост. В.П. Шестаков. М.: Прогресс, 1991. С. 408.
- Фудель С. И. Наследие Достоевского. Сост., вступ. ст. и комм. Л. И. Сараскиной. М.: Русский путь, 2016. С. 118.
- Франк С.Л. De profundis. Из глубины. Из глубины. Сборник статей о русской революции. М.-П.: Русская мысль. 1918. С. 267.
- Франк С.Л. Смысл жизни// Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 194-195.
- Фудель С.И. Собр. соч. в трех томах. Т.2; Т.3. М.: Русский путь. С.393; 65.
- Хейзинга Й. Homo ludens. Человек играющий. Азбука-Аттикус, 1938. С. 99
- Хоружий 1998 - Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Изд. Гуманит. лит., 1998. С.15
- Шестов Л. Соч. в 2-х томах. Т.1. Афины и Иерусалим. М.: Наука, 1993.С. 626
- Шиллер Ф. Собрание сочинений. Том шестой. Статьи по эстетике. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. С.388-389.
- Шлейермахер 1994 - Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирующим. Монологи. Спб.: Алетейя, 1994. С. 83, 228.
- Шмеман 1996 - Прот. Александр Шмеман. Церковь. Мир. Миссия. Мысли о Православии на Западе. М.: 1996. С. 144-145.

Штейнберг А.З. Система свободы Достоевского. Берлин: Скифы, 1923. С. 99.

Щукин Сергей, свящ. Современные думы. // Вестник РСХД, № 22. С. 207.

Биографија (на серб.)

Лазар Милентијевић је рођен 20.09.1992. године у Краљеву. Основну школу је завршио 2007. г. у Москви у школи бр. 866 са просечном оценом 5,00. По завршетку средње школе уписао се 2011. године на основне академске студије на Филолошком факултету у Београду, катедри за руски језик, књижевност и културу. После треће године основних студија проглашен је за студента генерације на катедри за руски језик, књижевност и културу. Поред значајног успеха, који је остварио у току студија, учествовао је у ваннаставним активностима: представник факултета на међународном такмичењу руског језика „Друзья, прекрасен наш союз“; волонтер у организацији поводом премијере филма Никите Михалкова „Сунчаница“ у Београду. Дипломирао је 2015. године са просечном оценом 9,91 (девет и 91/100).

Те исте године се уписао на мастер академске студије на матичној катедри, на смеру за књижевност. Мастер академске студије завршава 2016. године са просеком 10,00 и за мастер рад под називом „*Духовные поиски Гоголя*“ (Духовна трагања Гогоља добија оцену 10. Тренутно се налази на другој години докторских академских студија на Филолошком факултету Универзитета у Београду на модулу за књижевност. Сви испити су положени са просечном оценом 10,00.

У току основних и мастер студија добитник је већег броја стипендија: студентска стипендија МПНРТ (2012-2014), стипендија за студенте града Краљева (2012-2015), стипендија фонда за младе таленте „Доситеја“ (2014-2016). Два пута је био добитник награде „Проф. др Радмиле Милентијевић“, за успех остварен на основним академским студијама у области књижевности као и за најбољи мастер рад.

Предмет интересовања је руска религиозно-филозофска мисао 19. и 20. века. Религиозно-филозофски правац је одређујућ за руску културу, што уједно представља и смер размишљања већине руских писаца који су на овај или онај начин оставили траг на позорници руске и светске књижевности. Пажња кандидата је усмерена и на контекст руске филозофије која није могла заобићи јак утицај црквених отаца, великих

филозофа-претходника који су постали фундамент за обликовање мисли на руском тлу са његовим специфичним историјским и духовним развојем.

Од октобра 2018. године ради на Филозофском факултету у Новом Саду на месту асистента за руску књижевност.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Лазар Миленићчевић
број индекса 16051 / Д

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 27.09.2019.

Лазар Миленићчевић

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Лазар Милетићевић
Број индекса 160511Д
Студијски програм Докторске академске студије; мрежа Књижевност
Наслов рада Образи Зошита и Ретинонта у урбана - творески дијалог Р.Н. Даставаго и В.В. Вујков
Ментор проф. др Петар Бужак

Потписани/а Лазар Милетићевић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 20.05.2019.

Лазар Милетићевић

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

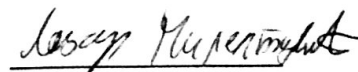
Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство – некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 20.05.2019.



1. Ауторство - Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. Ауторство - некомерцијално – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. Ауторство - некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. Ауторство – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. Ауторство - делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.