





Българско общество „Ф. Достоевски"
Институт за литература – Българска академия на науките
Софийски университет „Св. Климент Охридски"

Антропологията на Достоевски

Човекът като проблем и обект на изобразяване в света на Достоевски

Материали от международния симпозиум

София, 23–26 октомври 2018 г.

Антропология Достоевского

Человек как проблема и объект изображения в мире Достоевского

Материалы международного симпозиума

София, 23–26 октября 2018 г.

The Anthropology of Dostoevsky

Man as a Problem and as a Subject of Reflection in Dostoevsky's World

Collected Works from the International Symposium

Sofia, 23–26 October, 2018

София 2021 Sofia

200-летию со дня рождения
Федора Михайловича Достоевского
посвящается

Международная редколлегия сборника:
Агнеш Дуккон (Венгрия), Александр Кочетков (Россия), Анастасия Гачева (Россия), Елка Трайкова (Болгария), Жорди Морильяс (Испания), Кристоф Гарстка (Германия), Нина Димитрова (Болгария), Розанна Казари (Италия), Стоян Асенов (Болгария), Тоефуса Киносита (Япония), Филипп Куманов (Болгария), Эмил Димитров (председатель)

Составление и общая редакция *Эмила Димитрова*

Рецензенты *проф.д.ф.н. Александр Гынгов*
доц. д-р Бойко Пенчев

На обложке: Сальвадор Дали. Христос Святого Иоанна Креста (1950–1952)

Все права сохранены. Ни одна часть этой книги не может быть переиздана, размножена, распространена или использована в любой форме электронными или механическими средствами без разрешения Болгарского общества Достоевского.

© Эмил Димитров, составление, 2021
© Сергей Хоружий и др. авторы, 2021
© Болгарское общество Достоевского, 2021

ISBN 978-619-91153-3-6

СЪДЪРЖАНИЕ/СОДЕРЖАНИЕ/CONTENTS

Увод 9
Введение 11
Introduction 13
Приветствие от доц д-р Елка Трайкова – директор на Института за литература към БАН 15
Поздравителен адрес от акад. Юлиан Ревалски – председател на БАН 17
Приветствие от г-жа Йорданка Фандъкова – кмет на София 19
Приветствие от проф. д-р Ренета Божанкова – заместник-ректор на СУ „Св. Климент Охридски" 20
Эмил Димитров (председатель Организационного комитета). Слово на открытии симпозиума 21
Сейитиро Такахаси (Япония). Слово към студентите 24
Сергей Хоружий. Эсхатология Достоевского в призме современного ренесанса эсхатологии (пленарный доклад) 25

Часть I
Антропология Достоевского в свете философской антропологии и европейской культуры XX в.

Эмил Димитров (София, Болгария).
Пол у Достоевского: страсть, сладострастие, разврат 51
Лазарь Милентиевич (Нови-Сад, Сербия)
Проблематика „Поэмы о Великом инквизиторе" 61
Giuseppe Ghini (Urbino, Italy)
The tripartite Dostoevsky's hero 70
Никита Нанков (Уънджоу, САЩ – Китай)
(Не)свобода и (не)равенство: човешкото в романа на Достоевски „Игрок" 76
Алексей Козырев (Москва, Россия)
«Мира этого Божьего не принимаю»: гностицизм Ивана Карамазова или Достоевского? 85

Тоефуса Киносита (Чиба, Япония)
Святоотеческая идея «смиренномудрие» и Достоевский 98

Розанна Казари (Бергамо, Италия)
Книга итальянского философа Ремо Кантони «Кризис человека. Философское мышление Достоевского» как оригинальный вклад в изучение творчества Достоевского в Италии 107

Иван Есаулов (Москва, Россия)
Кроткое самоубийство как кара и/или воскресение закладчика? 112

Thaís Figueiredo Chaves (Brazilia, Brazil)
Suicide and the anthropocentric hell in Dostoevsky's *Demons* 121

Алессандра Елиза Визинони (Бергамо, Италия)
Шигалевщина как «технизированный миф» 129

Нина Димитрова (София, България)
Кому нужна психиатрическая правда литературного произведения? Обыкновенное и священное безумие в романе «Бесы» 138

Кристоф Гарстка (Бохум, Германия)
Усама бен Ставрогин. Бесы исламского террора. Размышления о книге Андре Глюксмана «Достоевский на Манхэттене» 147

Филип Куманов (София, България)
Достоевский и бесы доносительства 154

Агнеш Дуккон (Будапешт, Венгрия)
Человек с эпитетами: образы „маленького", „лишнего", „подпольного", „смешного" и „сверхчеловека" у Достоевского 160

Часть II
Антропология Достоевского в перспективе русской религиозно-философской мысли и русской культуры XX в.

Анастасия Гачева (Москва, Россия)
Антропология и историософия Достоевского: философский контекст 173

Анастасия Кошечко (Томск, Россия)
Экзистенциальная судьба Ф. М. Достоевского: способы отражения в слове 181

Юлия Сытина (Москва, Россия)
Вопрос о «дважды» два в русской классике: некоторые наблюдения 191

Ольга Богданова (Москва, Россия)
«Усадебные» герои Достоевского 199

Галина Сабат (Дрогобыч, Украина)
Рецепция философской антропологии Ф. Достоевского в романе Е. Замятина «Мы» 208

Андрей Шишкин (Рим, Италия)
Вяч. Иванов и открытие Достоевского в XX веке 213

Дмитрий Боснак (Нижний Новгород, Россия)
Категории воли, познания и любви в рецепции творчества Ф.М. Достоевского в философско-эстетическом мировоззрении Вяч. И. Иванова 226

Александр Кочетков (Нижний Новгород, Россия)
Философская и художественная антропология Ф.М. Достоевского в исследованиях Н.В. Живолуповой 235

Достоевский и другие художественные миры

Пламен Антов (София, България)
Вазов и сянката на Достоевски 244

Мария Кандида Гидини (Парма, Италия)
Невозможная исповедь. Заметки о психологической прозе Ф.М. Достоевского 252

Елена Быстрова (Дрогобыч, Украина)
Физиогномика в творчестве Федора Достоевского 260

Мая Горчева (София, България)
Записки из подполья Крокодила: комически абсурдный сюжет как воображаемая социальная ситуация и «мысленный эксперимент» 269

Уго Перси (Бергамо, Италия)
Еще некоторые размышления о Достоевском и западноевропейском модернизме 279

Калин Михайлов (София, България)
Образът срещу идеята. Сравнителен прочит на „Престъпление и наказание" в посттоталитарна перспектива 286

Часть III
Проблема человека в романе «Идиот» (К 150-летию «Идиота»)

Стоян Асенов (София, България)
Проблема смерти в романе «Идиот» 299

Жорди Морильяс (Барселона, Испания)
Мышкин против Раскольникова? Или: что значит быть человеком у Достоевского 310

Елена Сафронова (Барнаул, Россия)
Мифологема Сибири в художественной антропологии романа Ф. М. Достоевского „Идиот" 326

Markos Galounis (Athens, Greece)
Secularism in Dostoevsky's *The Idiot* 338

Елена Степанян-Румянцева (Москва, Россия)
Оговорка как способ постижения личности в романе «Идиот» 345
Peter Gregory Winsky (Los Angeles, USA)
"I Opened to My Beloved, buy My Beloved had Withdrawn":
The Anthropological Foundations of Prince Myshkin's Failure 350
Павел Фокин (Москва, Россия)
Борьба за кротость. Сила кротости и её испытание в романе
Ф.М. Достоевского «Идиот» 358
Инна Гажева (Львов, Украина)
«Я… был счастлив иначе»:
«Иное счастье» в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» 367
Takayoshi Shimizu (Fukuoka, Japan)
The soul healing anthropology in "Idiot" 375
Светлана Войткевич (Красноярск, Россия)
«Положительно прекрасный человек» в опере М. Вайнберга «Идиот» 378
Сэйитиро Такахаси (Канагава, Япония)
«Идиот» в творчестве Акиры Куросавы 384

Abstracts / Резюме 389
Наши авторы 402
Приложение: Программа симпозиума 410

Увод

Сборникът „Антропологията на Достоевски" е резултат и краен творчески продукт от международния симпозиум „Антропологията на Достоевски. Човекът като проблем и обект на изображение в света на Достоевски", проведен в София от 23 до 26 октомври 2018 г.

Симпозиумът бе организиран от Българско общество „Ф. Достоевски" в тясно сътрудничество с Института за литература на БАН и Софийския университет „Св. Климент Охридски", а така също с участието на Националния литературен музей, Национална галерия – Музей за християнско изкуство, Държавен музей за история на руската литература „Владимир Дал" – Москва и Японско общество „Акира Куросава".

За участие в симпозиума постъпиха заявки от над 50 учени от Европа, Азия, Северна и Латинска Америка, представляващи 16 страни на света – България, Гърция, Сърбия, Полша, Унгария, Русия, Украйна, Германия, Италия, Испания, Франция, Великобритания, Бразилия, САЩ, Китай и Япония. Международният симпозиум „Антропологията на Достоевски" е първият научен форум в областта на достоевскознанието от подобен мащаб, провеждан в България и на Балканите. Ето защо той бе определен като „световен конгрес" от директора на Института за литература на БАН Елка Трайкова. Провеждането на международния симпозиум „Антропологията на Достоевски" бе подкрепено от Националния фонд за научни изследвания, а така също от застрахователна компания „Булстрад Живот" и някои граждани.

В настоящите условия на световна пандемия и криза в междукултурното и човешко общуване и срещи, самото провеждане на симпозиума е събитие, което дълго ще се помни.

В сборника „Антропологията на Достоевски" се публикуват 39 статии и 1 студия (пленарният доклад на С. Хоружий) на трите официални езика на симпозиума – български, руски и английски. Текстовете се публикуват на езиците, на които са предоставени от авторите. Разбираемо е, че в някои случаи има разминаване между формулировката и езика на доклада на симпозиума и неговия по-късен вариант за публикация.

Структурата на сборника отразява програмата и работата на международния симпозиум. Във встъпителната част се публикуват приветствията и словата при откриването на научния форум в зала „Проф. Марин Дринов" на Българска академия на науките (23 октомври 2018 г.), а заглавията на трите раздела на тома съвпадат с темите на трите дни в работата на симпозиума.

Трите работни езика на симпозиума са равноправни, но както се вижда и от съдържанието на сборника, очевидно е преобладаването на руския език (пет статии в сборника се публикуват на английски, три – на български, всички останали 32 – на руски език). Оттук е разбираем изборът на руския език при

Анастасия Гачева
Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН
(Москва, Россия)

Антропология и историософия Достоевского: философский контекст*

Характерной чертой русской философской мысли и культуры XIX в. является взаимообусловленность антропологической и историософской моделей. Взгляд на человека, его природу, его место и назначение в бытии предопределяет историософский сценарий, и наоборот – трактовка истории, ее движущих сил и тенденций развития оказывает прямое влияние на учение о человеке. Эта взаимопереплетенность историософии и антропологии явственно выражена у Ф.М. Достоевского. В своем художественном творчестве и публицистике писатель выстраивал собственное антропологическое и историософское видение, закладывая основы теоантропоцентризма русской религиозно-философской мысли конца XIX – первой трети XX в.

«Русская философия [...] больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории» – писал прот. Василий Зеньковский о стержневых линиях отечественной философской культуры (Зеньковский 1991, 16). Русская философия рождалась и вызревала в лоне литературы: в одах Г.Р. Державина, лирико-философских этюдах А.С. Пушкина и М.Ю. Лермонтова, Е.А. Баратынского и Ф.И. Тютчева, в прозе, публицистике, драматургии Н.В. Гоголя, И.С. Тургенева, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского. Подобно русским писателям, философы XIX – начала XX в., от Н.Ф. Федорова до Н.А. Бердяева, были центрированы на человеке. Идеи и понимания русской философской поэзии, подчеркивавшей антиномичность естества человека (срв.: у Г.Р. Державина: «я царь – я раб – я червь – я бог!»: Русская философская поэзия 1992, 51), напряженное алкание смысла (пушкинское «Смысла я в тебе ищу»: Там же, 80), были им внятны. Но они не успокаивались на антиномии. «В наш век отчаянных сомнений, / в наш век, неверием больной» (Тютчев 1980, 220) русская философия стремилась научить человека «серьезно и вправду веровать» (11, 179), и не только веровать, но свободно и ответственно действовать в мире. Именно поэтому рядом с темой человека вставала здесь тема истории и сама история представала как поприще, на котором человеческая активность, коль скоро она действует

* Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17–18–01432-П).

в Божеском векторе, должна проявиться во всей своей силе и принести благой плод.

Достоевский для русских религиозных мыслителей конца XIX – начала XX века был не просто духовным собратом. Его «откровение о человеке»[1], основанное на словах Христа «Будьте совершенны, как Отец Ваш Небесный совершен» (Мф. 5:48), они превращали в фундамент антропологии, которая не имела ничего общего с апологией индивидуализма, самостийного «я», гордынно противопоставляющего себя людям и миру. Антропология была здесь антроподицеей, учением о человеке, который из раба становится *сыном* и *наследником Отца Небесного*, более того – Его соработником. Формировался образ веры, основанной на симфонии сердца и ума, равно обращенных к Слову, Которым «все начало быть» (Иоан. 1:3).

Антропология, основанная на неразрывной связи творца и Творца, утверждалась в русской мысли второй половины XIX в. в эпоху господства позитивизма, отрицавшего метафизику, элиминировавшего духовное начало личности и упершегося в предел секулярности. Этот предел был символически обозначен у Достоевского формулой «2x2=4» в декларациях подпольного парадоксалиста, «Мейеровой стеной» (8, 343) в исповеди Ипполита Терентьева или «тремя измерениями пространства» (14, 214) в споре Ивана Карамазова с братом Алешей. Человек, горделиво провозгласивший себя «мерой всех вещей», оказался фатально и жестко ограничен пределами естества. Автономное «я», освободившееся от религиозных, а заодно и этических пут, выдвинувшее в качестве единственного закона действия свое «вольное и свободное хотенье» (5, 113) наталкивалось на законы природы, на «каменную стену» (5, 105–106) необходимости. На место Бога, который изгнан из мира, вставала «Природа», «темная, наглая и бессмысленно-вечная сила, которой все подчинено» (8, 339). А природа, в отличие от Бога, мало интересуется тем, грешник ты или праведник. Люди и насекомые уравнены для нее. Что человек, что блоха – ей безразлично. Личность в своей уникальности для нее quantité négligeable, величина, которой можно пренебречь.

Когда же в 1865 г. Р. Клаузиус переформулировал второе начало термодинамики с помощью введенного им понятия энтропии и мир начала будоражить идея тепловой смерти вселенной, цивилизация, не нуждающаяся в гипотезе Бога, оказались под угрозой собственного конца. Тут уже был не предел, а тупик секулярности, ибо мысль о том, что «земля обратится [...] в ледяной камень и будет летать в безвоздушном пространстве с таким же множеством ледяных камней» (13, 49), ставила под сомнение и жизнь, и историю, и самого человека. Человек окончательно сбрасывался с пьедестала, представал нелепым, ничтожным существом, которое невесть зачем создано природой, быть может,

[1] «Откровение о человеке в творчестве Достоевского» – так называлась одна из работ Н.А. Бердяева (см.: Бердяев 1994, 151–176).

ради какого-нибудь эксцентричного эксперимента – «чтоб только посмотреть, уживется ли подобное существо на земле или нет?» (23, 147), Самый дар духа и сознания в нем оказывался проклятием: «Какое право имела эта природа [...] производить меня [...] сознающего? Сознающего, стало быть, страдающего» (23, 146).

Демонстрируя духовный срыв цивилизации Нового времени, Достоевский, тем не менее, не перечеркивал ее опыта. Секулярность он считал важным этапом взросления человечества, обретения совершеннолетней, сознательной веры, которая не отрицает разум, а видит в нем доброго союзника. «Этап цивилизации», на котором человек теряет «веру в Бога», «источник живой жизни, не знает непосредственных ощущений и все сознает» (20, 192), для писателя это временное, а не окончательное состояние рода людского. И острое развитие самосознания, рефлексии, личностного начала, характерное для этого момента «общегенетического роста», получает свое значение на новом, уже религиозном витке истории, где укорененная в Боге личность становится «властелином и хозяином [...] своего *я*» и готова «отдать его – всем» (20, 193).

Обретение сознательной, совершеннолетней веры есть обретение личностью смысла существования, преодоление ужаса своей *онтологической лишности*, *сиротства* и *одиночества* в бытии. Против «всесильных, вечных и мертвых законов природы» (23, 146), которым фатально подвластен мир, пораженный смертью и рознью, Достоевский выдвигает образ Царствия Божия, неветшающей полноты бытия, соборности, всеединства, бессмертия. Контраст между естественно-природным законом и законом Божественным писатель художественно выражает в своем последнем романе, когда Алеша, пройдя через метафизический бунт, вызванный ранним тлением тела Зосимы, обретает видение Каны Галилейской, где Христос «новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже вовеки веков» (14, 327). В этом видении мир предстает преображенным, омытым бесконечной любовью, исцеленным от смертной болезни. И именно после видения Каны следует знаменитая сцена романа, когда Алеша выходит из кельи под «небесный купол, полный тихих сияющих звезд», повергается на землю, целует ее и чувствует в этот момент, как «как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, "соприкасаясь мирам иным"» (14, 328). Как подчеркивает Достоевский, «что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. [...] Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга» (Там же).

Описанная сцена романа представляет образ рождения нового человека. Писатель раскрывает то центральное положение человека в творении, которое было дано Богом Адаму, утрачено в грехопадении и восстановлено смертью и воскресением Иисуса Христа. Вера в Богочеловека, в то, что «Слово плоть бысть» (11, 188), становится у Достоевского основой веры в человека, антропология оказывается неотделима от христологии. Христос-проповедник, «про-

стой человек, благотворный философ» (11, 179), как веровали в него Штраус, Ренан и Толстой, для Достоевского «не есть Спаситель и источник жизни» (11, 179). Только вера в полноту Боговоплощения, а значит и полноту воскресения является, по мысли писателя, основанием спасения мира и человека, залогом будущего преображения твари: «Многие думают, что достаточно веровать в мораль Христову, чтобы быть христианином. Не мораль Христова, не учение Христа спасет мир, а именно вера в то, что Слово плоть бысть. [...] Надо именно верить, что это окончательный идеал человека, все воплощенное слово, Бог воплотившийся» (11, 188). Следуя этому принципу, Достоевский в романе «Братья Карамазовы» рисует не Христа-проповедника, но Христа *Спасителя и Воскресителя*. В рассказанной Иваном Карамазовым поэме «Великий инквизитор» Христос *не произносит ни слова*, но только *делает* – исцеляет слепого, воскрешает умершую девочку, как бы напоминая людям то, что сказал когда-то апостолам: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Иоан. 14:12). Такая трактовка сближает Достоевского с его современниками-философами Н.Ф. Федоровым и В.С. Соловьевым, последовательно утверждавшими – в соответствии с Халкидонским догматом – равенство и единство двух природ во Христе, в отличие от К.Н. Леонтьева, в свое время обвинявшего Достоевского в «розовом христианстве», в переоценке человека и переоценке истории, стремившегося умалением в человеке «образа Божия» доказать абсурдность проповеди «всемирной любви», обреченность людских стремлений воплотить совершенную форму жизни.

Достоевский полагает прямую связь между Боговоплощением, в котором человеческое естество достигло полноты и совершенства, и грядущим обожением человека: «Да Христос и приходил за тем, чтоб человечество узнало, что земная природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале, что это и естественно и возможно» (цит. по: Тихомиров 2000, 234). Христос приносит обетование преодоления нынешнего смертного порядка бытия, обетование грядущего Царствия Божия, где все воскреснут и все обрящут друг друга, дает человеку образ его будущей совершенной природы.

Человек у Достоевского утверждается не в его нынешнем статусе, когда он разрывается между «идеалом Мадонны» и «идеалом содомским» (14, 100), а в перспективе его богочеловечности. Человек же в его наличной, самостной и смертной природе не может быть мерой всех вещей. Как существо смертное и страстное, наделенное противоположными качествами, способное как к созиданию, так и к разрушению, человек не способен быть и сколько-нибудь прочным фундаментом строительства социума. Именно опора на такого человека, по мысли писателя, взрывала изнутри все благородные проекты общественного переустройства. Рай невозможен «с *недоделанными* людьми» (25, 47) – убежден Достоевский. Руководящим ориентиром жизни может быть только Богочеловек, только Христос как «идеал человека во плоти», «вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек» (20, 172).

Достоевский много размышляет о тайне первого шага, с которого начинается для человека путь к вере. И первый такой шаг он видит в смирении: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость» (26, 139), – подчеркивает он в «Пушкинской речи». Писатель соединяет смирение с покаянием, с сознанием своей ответственности за «всякое создание Божие». «Всякий пред всеми за всех виноват» (14, 270) – говорит у Достоевского старец Зосима, утверждая глубинную связь всех вещей и существ, внутреннее единство сотворенного бытия. Человек – существо, которому дано осознать и ощутить эту связь, а значит на нем, как возлюбленном сыне Божием, лежит долг попечения о мире, вверенном ему на благое возделывание и управление.

Принцип единства, лежащий в основе творения, отначала вложенный в него Создателем, по Достоевскому, достигает своей полноты в будущем преображенном миропорядке: «Мы будем – лица, не переставая сливаться со всем» (20, 174). При этом путь к соборному единению твари, неслиянному и нераздельному, связанному безграничной любовью, начинается здесь и сейчас. Он начинается с преодоления самости, эгоизма, соблазна отъединиться от ближних, уйти в «угол», «к себе, к одному себе» (13, 60), который испытывают и Раскольников, и герой романа «Подросток», а подпольный парадоксалист осуществляет на деле. Через выход к другому, через опыт «деятельной любви», через жертву личность духовно взрослеет, обретает подлинную крепость и силу.

«Смирение любовное» (14, 289) для Достоевского – основа не только духовной силы, но и настоящей свободы. Не раз художественно демонстрирует писатель антиномии и парадоксы свободы в падшем, обезбоженном мире, искажения свободы в закрытой от Бога душе человека, когда она переходит в своеволие, в декларацию «все позволено». Не принимая подобной свободы, не принимал Достоевский и идеала Великого инквизитора, идеи «насильственного счастья», принудительного, муравьиного рая, утверждая неразрывную связь христианства и свободы. И в то же время показывал иллюзорность свободы для атомарной, обособленной личности: свобода, оборачивающаяся произволом и бунтом, в конечном итоге порабощает себе человека, делает его пленником собственного «хотения», далеко не всегда «вольного и свободного», гораздо чаще парадоксального, глупого, злого. В противовес низшей свободе Достоевский выдвигал дар высшей свободы, свободы благого избрания, свободы любви и ответственности. Полноту такой свободы несет в Себе Бог, ее же являет Христос, повторяющий, что должен исполнить волю Отца. Бог абсолютно свободен и абсолютно благ. Но демонстрируемая Христом свобода – это не *свобода от*, а *свобода для*, и высшее ее проявление – не самость, а жертва, готовность положить душу свою за други своя. В знаменитой записи у гроба первой жены от 16 апреля 1864 г. Достоевский писал: «высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего *я*, – это как бы

уничтожить это *я*, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно» (20, 172). Именно эту любовную, жертвенную самоотдачу поставлял писатель необходимым условием подлинного раскрытия личности, ее благодатного, а не искаженного роста, ее духовного и нравственного совершеннолетия.

Антропологическая концепция Достоевского построена на принципиальном признании Божественного измерения бытия, Богоприсутствия в мире и в этом смысле неразрывно связана с онтологией. Что же касается психологии, то писатель, как это ни парадоксально, отодвигает ее в своем учении о человеке на задний план. Психологические мотивировки того или иного поступка он подчас считает заведомо ложными. Психологический метод меряет человека по его собственной, секулярной, наличной мерке, у Достоевского же – христианский онтологизм, при котором человеческая реальность не существует отдельно от иной, Божественной реальности мира. Ограниченность психологического подхода к человеку, мотивирования его действий и поступков, только исходя из *характера*, душевного склада, наклонностей, темперамента, блестяще продемонстрирована писателем в сцене суда над Дмитрием Карамазовым. Честный прокурор Ипполит Кириллович, твердо убежденный в виновности Мити, произносит громовую обвинительную речь, давая развернутую психологическую характеристику подсудимому, из которой следует, что убил он и только он. Камня на камне не оставляет он от истории с ладанкой, куда Митя зашил полторы тысячи, а тем более от утверждения предполагаемого убийцы, что, увидев Федора Павловича, он просто убежал от окна. И действительно, психологически история с ладанкой не выдерживает никакой критики – как не выдерживает критики то, что Митя, стоя у двери отца, когда уже так близко была цель – вожделенные три тысячи, которые могли избавить его от позора, – сдерживается и не убивает отца. Уничтожающе иронизирует прокурор над такой *нелепой* возможностью. Но именно такие *нелепости*, с точки зрения человеческой и только человеческой логики и психологии, происходят тогда, когда в течение событий вторгается Бог: «Бог, – как сам Митя говорил потом, – сторожил меня тогда» (14, 355).

Антропология Достоевского, неразрывно связанная с христологией, вбирает в себя сотериологическую и историософскую проблематику. Христианин, по Достоевскому, должен заботиться не только о личном спасении, но и о мире, лежащем во зле. Формула веры, которую предлагает Достоевский на этапе работы над замыслом романа «Бесы», звучит емко и цельно: «Каяться, себя созидать, царство Христово созидать» (11, 177). Первый шаг в деле спасения – покаяние, умопремена, за которым следует возделывание «внутреннего человека», переходящее в созидание «царства Христова». Плоды внутренней, духовно-душевной работы выносятся в мир, выражаются в творчестве истории, в новом типе отношения человека к природе. Созидание Царствия Божия, обращение государства и общества из «союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую церковь» (14, 61), воцарение на земле «великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» (26, 148), мечтой о котором Достоевский завершил Пушкинскую речь, – таковы, с точки зрения писателя, этапы соработничества человека Богу.

Оправдание человека, по Достоевскому, в свою очередь оправдывает и историю, задает созидательный вектор движения в будущее. И наоборот: оправдание истории, ее поворот на Божьи пути напрямую соединены для писателя с оправданием человека, способного облечься во Христа, соделаться Его соработником. Прочерченную в творчестве Достоевского религиозную траекторию восхождения: от бытия к благобытию, от человечества к Богочеловечеству встречаем и у его современников: Н.Ф. Федорова, что ставил перед людьми, пришедшими «в разум истины», перед человеческим родом в его совокупности долг «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (Федоров 1995, 401), и В.С. Соловьева, который называл Достоевского апостолом «вселенского христианства» и «пророком Богочеловечества» (Соловьев 1988, 302–303) и полагал в «откровении Богочеловечества» смысл всемирной истории.

В XX веке тот же восходящий вектор пронизывает творчество мыслителей религиозно-философского возрождения: Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского и В.В. Зеньковского, Г.П. Федотова и В.Н. Ильина... Достоевский дал им главное понимание: человек может по-настоящему реализовать себя лишь путем восхождения к высшему, человек не может существовать вне связи с Абсолютом. И лишь сознание этой связи дает прочный смысл историческому и социальному деланию рода людского.

Достоевский мыслит преображение человека не только духовно-нравственным, но целостным, духо-телесным. В записи у гроба первой жены, размышляя о «будущей природе» (20, 173) существа сознающего, он подчеркивает ту ее черту, которая указана в Евангелии в ответе Христа на искушающий вопрос садукеев: если женщина в земной жизни была последовательно женой семи братьев, кому из них должна она стать женой по воскресении: «В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии» (Мф. 22:30; комментарий Достоевского см.: 20, 173). «Не женятся и не посягают» – это новое, совершенное качество физической природы существа сознающего, и именно оно является у Достоевского залогом будущего всеединства, того «общего синтеза», в котором сольются все «я», преодолевая закон эгоизма. Примечательно, что начало *физической* перемены полагается Достоевским еще на земле: мыслитель относит его к той завершительной эпохе истории, которая предсказана в 20 главе Откровения Иоанна Богослова, – к эре миллениума, «тысячелетнего царства Христова» (к ней же в своей историософской концепции приурочивает и обращение государства в Церковь, и воцарение «великой, общей гармонии»). «Millenium: не будет жен и мужей» (11, 182) – такая формула появляется в подготовительных материалах к роману «Бесы». Позднее, в текстах к роману «Братья Карамазовы», в набросках поучений Зосимы возникает образ фаворского

света: он преображает материальное естество, сообщает организму нынешнего человека иное, сверхприродное качество: «Изменится плоть ваша (Свет фаворский)», «Свет фаворский: откажется человек от питания, от крови – злаки» (15, 245, 246).

В статье «Достоевский и кризис гуманизма» С.Л. Франк указал на центральное значение творчества писателя в переходе от гуманизма, давшего толчок свободному развитию творческих сил личности, но одновременно поставившего человека лицом к лицу с пределами и границами его природы, к подлинному, «христианскому гуманизму», гуманизму Богочеловечества. Это гуманизм, видящий в человеке – каждом, даже самом ничтожном и падшем – нестираемый и нетленный образ Творца, утверждающий правду христианства о человеке, глубину и «онтологическую значительность всякой человеческой личности» (Франк 1994, 202), тайну богоподобия человека, тайну его делания в истории, тайну его бессмертия.

Литература

Бердяев 1994: *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994.

Зеньковский 1991: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л.: Эго и др., 1991.

Русская философская поэзия 1992: Русская философская поэзия. СПб.: Наука, 1992.

Соловьев 1988: *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.

Тихомиров 2000: *Тихомиров Б.Н.* Заметки на полях Академического полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения). // Достоевский и мировая культура. Альманах № 15. СПб., 2000, с. 231–244.

Тютчев 1980: *Тютчев Ф.И.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1980.

Федоров 1995: *Федоров Н.Ф.* Сочинения. Т. 1. М.: Прогресс, 1995.

Франк 1994: *Франк С.Л.* Достоевский и кризис гуманизма. // Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994.

Berdyayev 1994: *Berdyayev N.A.* Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva: V 2 t. T. 2. M.: Iskusstvo, 1994.

Zen'kovskiy 1991: *Zen'kovskiy V.V.* Istoriya russkoy filosofii. T. 1. Ch. 1. L.: Ego i dr., 1991.

Russkaya filosofskaya poeziya 1992: Russkaya filosofskaya poeziya. SPb.: Nauka, 1992.

Solov'yev 1988: *Solov'yev V.S.* Sochineniya: V 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1988.

Tikhomirov 2000: *Tikhomirov B.N.* Zametki na polyakh Akademicheskogo polnogo sobraniya sochineniy Dostoyevskogo (utochneniya i dopolneniya). // Dostoyevskiy i mirovaya kul'tura. Al'manakh № 15. SPb., 2000, s. 231–244.

Tyutchev 1980: *Tyutchev F.I.* Sochineniya: V 2 t. T. 1. M.: Pravda, 1980.

Fedorov 1995: *Fedorov N.F.* Sochineniya. T. 1. M.: Progress, 1995.

Frank 1994: *Frank S.L.* Dostoyevskiy i krizis gumanizma. // Russkiye emigranty o Dostoyevskom. SPb., 1994.