

АЛЕКСАНДР ВОДОЛАГИН

*доктор философских наук,  
профессор*

## РУССКИЙ ХРИСТОС

*Вихревая антропология Ф. М. Достоевского*

*Человечество накануне своего пере-  
рождения, которое уже началось.*

Ф. М. Достоевский

### 1. Великая тайна

Говоря о вкладе Ф. М. Достоевского в историю русской философии, Василий Зеньковский совершенно верно связывает его художественное творчество с прозрениями писателя в области философии духа, в состав которой включает и антропологию, явно следуя логике гегелевской мысли. Правда, при этом Зеньковский высказывает ряд ошибочных утверждений, упрощающих, а иногда и искажающих разработанную Достоевским концепцию человека. К таким сомнительным высказываниям историка русской философии следует отнести, прежде всего, приписывание Достоевскому некоего «христианского натурализма», что противоречит тезису самого же Зеньковского о примыкании Достоевского к «исконной христианской (то есть святоотеческой) антропологии»<sup>1</sup>, а также необоснованное причисление писателя к сторонникам «руссоизма», отвергавшим кантовское учение о радикальном зле человеческой природы. Эти неверные оценочные суждения ведут к затушёванию дионисийской стихии творческого мышления Достоевского, на которую правильно обращали внимание Вячеслав Иванов и критикуемый Зеньковским Николай Бердяев. Хотя некоторые герои Достоевского и склонны порассуждать о «законах природы», обидно задевающих развитую личность, сознающую неискоренимость своей противостоящей реальности свободной воли, сам писатель, конечно же, не был сторонником какого-либо «натурализма», оставаясь с юности до конца дней спиритуалистом-пневматиком, озабоченным проблемой обуздания исконного дионисизма человека во всей его ускользающей от социального контроля «широкости». Обращаясь к идейному наследию Достоевского, мы видим в нём неизменного союзника лучших людей страны – славянофилов и почвенников, а также – предтечу евразийцев, противодействующих превращению России в лжеподобие западной цивилизации. При осмыслении духовного послания Достоевского России и миру не избежать цитирования хорошо известных утверждений писателя, взывающих к неожиданным, чуждым обетшалому европейскому гуманизму толкованиям, проясняющим духовную ситуацию нашего времени, бросающим свет на те метаисторические силы, которые вовлекают человечество в строительство

антицеркви антихриста и вавилонской башни нового тоталитаризма<sup>2</sup>, загоняя массы в цифровое рабство, приучая жить по табличке, ведя их по пути проклятья и самоуничтожения.

Достоевскому не было и восемнадцати лет, когда, вступив на путь духовной самореализации, он сформулировал в письме брату Михаилу своё жизненное сверхзадание: “Я в себе уверен. Человек есть тайна. Её надо разгадать, и ежели будешь её разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком”<sup>3</sup>. Незадолго до смерти писатель в своём итоговом очерке о Пушкине как чрезвычайном явлении духа и силы (1 Коринф. 2, 4), выражении духовной мощи русского народа и “правильного самосознания нашего”<sup>4</sup>, возвращается к мысли о “великой тайне”, которую мы вслед за убитым поэтом разгадываем. Произнесённая Достоевским восьмого июня 1880 года речь о Пушкине – впечатляющее свидетельство телеологической заданности всей его творческой жизни, позволяющее нам усматривать смысловое единство созданных им произведений в объективации его “пророческого сознания”, в художественно развёрнутой аналитике человеческого бытия, которая истолковывается, оспаривается или обосновывается его персонажами, так что в их “речевом сознании” явственно проступают узловые моменты *являющегося знания* о духовно-психической природе человека – **оригинальная версия феноменологии русского духа в его самых замысловатых завихрениях**<sup>5</sup>. В результате *тайное становится явным*, не теряя при этом своей уходящей в беспредельность загадочности. “Достоевский отражает все противоречия русского духа, всю его антиномичность, допускающую возможность самых противоположных суждений о России и русском народе, – констатировал Н. А. Бердяев. – По Достоевскому можно изучать наше своеобразное духовное строение”<sup>6</sup>. Добавим: и не только наше, а сущностное “строение” человеческого естества в его внезапных, непредсказуемых порывах, переходах и трансформациях в бесчеловечно-звериное, сверхчеловеческое или же богочеловеческое *качествование*<sup>7</sup>. Как-то раз, поддавшись влиянию выдохшейся романтической традиции, Достоевский заговорил о своём стремлении “найти человека в человеке” и тем самым невольно сбил с толку многих своих будущих дешифровщиков-интерпретаторов, так и не понявших, что приоткрытая им “великая тайна” не является чем-то *человеческим, слишком человеческим* и не может быть в принципе кем-либо разгадана раз и навсегда – вопреки чревоуещаниям учёной посредственности нашего времени.

Человек был понят и изображён Достоевским как **существо трансцендирующее**, то есть *преступающее* все реальные и мыслимые ограничения, налагаемые на него природой и Духом, цивилизацией и культурой, и в этом смысле – абсолютно греховное, падшее, изгнанное из рая инфантильной “непосредственной жизни”, обречённое на мучительный труд и ненасытное вожделение, создание проклятое и несущее в себе *приговор к смерти*. Одно лишь это прозрение поднимает почитателей Достоевского над уровнем банальной психоаналитической возни с травмирующими переживаниями детства и скрывающимися за ними эротическими “комплексами представлений” невротиков, которые, как и их мнимые целители, не способны выйти за границы овеществляющего субъективности, *представляющего мышления*. Достоевский, как некогда тридцатилетний Мессия, “не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке” (Иоан. 2, 25). Вот почему его тексты конспектировал Фридрих Ницше, штудировали Освальд Шпенглер, Альбер Камю и Романо Гуардини, комментировал Кэндзабуро Оэ, обнаруживший в духовной прозе Достоевского неиссякаемый источник обновления “жизненных сил своей писательской души”. Да, “культ Достоевского” на Западе и Востоке кажется непреодолимым. В нём продолжают видеть “глубинного психолога”, “апостола Христа” и “предводителя возрождённого христианства”, поднявшего бунт против злого демиурга вселенной – Иеговы<sup>8</sup>.

Вопреки расхожим среди гуманитариев мнениям о будто бы уникальной “диалогической поэтике” Достоевского, сразу заметим, что диалог для него, как и для Платона, – один из эффектных приёмов прояснения собственной онтологической позиции – способ изображения антиномичных моментов “беседы души с самой собой”, то есть как раз-таки “монологического мышления”, свободного от *абстрактно-догматического окостенения*, которое напрасно приписывал ему М. М. Бахтин. Достаточно вспомнить о привлекавшей

многих русских мыслителей лейбницевоу монадологии, чтобы осознать неправомерность азартного занижения возможностей “монологического мышления”, постулирующего на уровне принципов **существование бесконечного множества равноценных “духовных монад”** (= “Я”), по-разному воспринимающих вселенную и творящего её Бога. Такого рода полифония индивидуальных самосознаний, как и “диалогические взаимодействия” между ними, спокойно обосновывались в терминах “монологического” лейбницианства, проступающего даже в рассуждениях М. М. Бахтина. Так, говоря об “основной особенности творчества Достоевского”, якобы связанной с демонтажем “монологического авторского сознания” и изображением множества “равноправных сознаний”, он утверждал, что “герой интересует Достоевского как особая точка зрения на мир и на себя самого”, и, таким образом, буквально воспроизводил терминологию отторгаемой им метафизики, не принимая во внимание присущую ей (в случае лейбницианства) плюралистическую онтологию. Примечателен тот факт, что именно неолейбницианцу Н. О. Лосскому удалось в книге “Достоевский и его христианское миропонимание” (1939) осуществить наиболее полную реконструкцию философских воззрений Достоевского, “полифонически” высказанных его *усиленно создающими* героями и образующих **материально-метафизический подтекст** изображаемых в романах событий — этих огневых завихрений космической любви-ненависти, в которых люди становятся как боги, обретая запретное знание. Стремление к распределению человеческого бытия и аналитическому описанию его в *движении становления и перехода* (Г. Гегель) вело писателя к изобретению непривычной для западного читателя формы “идеологического романа” (Н. С. Трубецкой), воссоздающего *жизнь в вихре идей* (Ю. Мейер-Грэффе). Пытаясь определить эстетическое своеобразие такой формы, Романо Гуардини утверждал: “Это — не линия, не гармонически развёртывающаяся ткань, а винтообразный воздушный столб, который всё подчиняет себе, кружит, ломает, заглывает”<sup>9</sup>. Наблюдение верное: такой и была *вихревая антропология* Достоевского в образной форме выражения.

Говоря о шестой книге “Братьев Карамазовых” с названием дерзким и вызывающим — “Русский инок”, — Достоевский обращал внимание соредактора “Русского вестника” профессора Н. А. Любимова на совпадение позиций автора и старца Зосимы в романе: “Я же хоть и вполне тех же мыслей, какие и он выражает, но если б лично от себя выражал их, то выразил бы их в другой форме и другим языком”<sup>10</sup>. Иначе говоря, тождественное самому себе по содержанию “монологическое мышление” автора выражается в различных языковых формах, одна из которых — концептуально-идеологическая, а другая связана с необходимостью персонификации и литературной “отделки” авторской идеи в процессе создания “художественного лица”. Это именно тот (бальзаковский) случай, когда авторская философия, по мысли Д. Лукача, обнаруживается как “начало, определяющее форму литературного произведения и дающее ему содержание...”<sup>11</sup>. Если же мы вместе с Ницше<sup>12</sup> и Бахтиным обратимся к предполагаемому первоисточку пресловутой “диалогической поэтики” романа, к *сократическому диалогу*, то очень быстро убедимся в отсутствии искомого “равноправия сознаний” участников такой *тёплой* формы общения и в явном превосходстве над профанами-собеседниками *теоретического человека* Сократа, устами которого Платон утверждал “свою особую точку зрения на мир”. Поэтому вдохновлённый ницшеанской критикой *логического сократизма* Вячеслав Иванов был близок к истине, когда утверждал, что “Достоевский не пошёл, как Толстой, путями Сократа... но, подобно древнейшим трагикам Греции, остался верен духу Диониса”<sup>13</sup> — этого “разрывающего людей божества”<sup>14</sup>, самого безжалостного и “последнего властителя мира”<sup>15</sup>. Если бы Достоевский в своём художественно-философском мышлении не продвинулся далее различения субъектно-объектной дихотомии и субъектно-субъектной схемы взаимодействия “равноправных сознаний”, как думают сторонники концепции Бахтина, мы не увидели бы в созданных им образах человека-тайны ничего нового в сравнении с картезианской моделью человеческой психики как “вещи мыслящей” или кантовским представлением о душе как “вещи в себе”. Но Достоевский вслед за Гегелем вышел на более глубокий уровень понимания падшего человека, воображающего себя “мастером своей судьбы” и кузнецом своего счастья. Развенчав иллюзии “великого самомнения” человека-субъекта, писатель показал, что

под нами хаос шевелится и что эта причастность самонадеянного мастера-кузнеца тёмной бездне всевозможного превращает его в “ветошку с амбицией”, в инструмент игры космических стихий – Любви и Ненависти, о чём говорил сицилийский философ-маг, “запретитель ветров” Эмпедокл. Падший человек в понимании Достоевского (как и у Платона) – *кукла богов*, ставших в христианской “картине мира” бесами. Поэтому философская антропология Достоевского и граничит с демонологией. Между прочим, никакой такой восхитившей Бахтина “подлинной (а не риторической) диалогичности, погружающей мысль в весёлую относительность становящегося бытия”<sup>16</sup>, у Платона найти невозможно, поскольку он исходил из строгого понятийного различения *чистого бытия и становления* – огненного гераклитовского вихря, из которого возникают и в котором гибнут наши и *иные миры*. Нет такого рода “подлинной диалогичности” и у Достоевского, использовавшего диалог и полифонию для развёртывания и конкретизации той или иной волновавшей его идеи, предзаданной опережающим, “черновым” смыслополаганием автора философского романа-мистерии, его *предполагающей рефлексией*. Так, например, в сентябре 1865 года Достоевский излагал М. Н. Каткову свою мысль о сущностной взаимосвязи преступления и наказания, которой хотел “придать художественную форму” криминологического романа<sup>17</sup>. Эта исходная авторская идея так или иначе проговаривается и истолковывается основными персонажами романа (включая и преступников), представляя перед нами в единстве сущностных определений преступления как богопротивного деяния, кармически поражающего и жертву, и самого преступника вместе с его окружением. Говоря о Достоевском как “идейном” писателе в платоновском смысле слова, Бердяев верно заметил: “Все герои Достоевского – он сам, его собственный путь, различные стороны его существа, его муки, его вопрошания, его страдальческий опыт. ... Романы Достоевского – не настоящие романы, это трагедии, но трагедии особого рода. Это внутренняя трагедия единой человеческой судьбы, единого человеческого духа, раскрывающегося лишь с разных сторон в различные моменты своего пути”<sup>18</sup>. Поэтому нередко фразеология и стилистика писем Достоевского и “Дневника писателя” простираются в “речевом поведении” его главных героев – *этих говорящих орудий* формирующегося от романа к роману *устремлённого вперёд самосознания писателя*, озабоченного тем, чтобы успеть до ухода из мира сего *высказаться*. Сообщая в декабре 1868 года своему лучшему другу А. Н. Майкову о задуманном романе “Атеизм”, Достоевский просил его: “Ради бога, не говорите никому; а для меня так: написать этот последний роман, да хоть бы и умереть – весь выскажусь”<sup>19</sup>. Таким образом, найденный им способ поэтического самовыражения – катастрофический *роман-поэму*<sup>20</sup>, *роман-трагедию*<sup>21</sup> – можно рассматривать и как сложное философское высказывание автора о своём *собственном бытии-в-мире*, найденное им средство *просветления* своей вброшенной в богооставленный мир одинокой, тоскующей *экзистенции*. При таком подходе лучше понимаешь, чем автор “Братьев Карамазовых” до сих пор привлекает читателей, желающих “избегнуть участи тех, которые всю жизнь прожили, а себя в себе не нашли”<sup>22</sup>.

Работая в адских условиях постоянных задолженностей, в изнуряющей спешке и унижительной зависимости от издателя, “надломленный и испорченный судьбой” писатель<sup>23</sup> порой перегружал свои романы приключенческо-занимательной конкретикой, которая и его почитателям иногда представлялась малоинтересной, избыточной и даже безвкусной<sup>24</sup>. Зато созданные им **монологи героев субъективной рефлексии** (человек из подполья, Раскольников, князь Мышкин, Ипполит, Кириллов, Шигалёв, подросток, Иван Карамазов, старец Зосима) всё ещё будоражат наше сознание, выправляя его, перенацеливая на подлинное **бытие-в-духе** вопреки абсурду пожирающей самое себя жизни – этой непрерывной *войны всех против всех*, доходящей до *антропофагии*<sup>25</sup>. Говоря о диалогизме и полифонии как формально-жанровых особенностях прозы Достоевского, не следует забывать, что её философское содержание, бесспорно, было сформировано исповедальным, “монологическим мышлением” романиста, усвоившего основы западной метафизики (интерес к которой возник у него ещё в период учёбы в Главном инженерном училище), прочитавшего позже “чуть не целую библиотеку атеистов, католиков и православных”<sup>26</sup>. Письма Сенеки, “Исповедь” Августина Блаженного, “Мысли” Блеза Паскаля, вызубренный кантианец Шиллер,

бальзаковская “философия в захватывающих образах”, шекспировский “Гамлет”, “Фауст” Гёте и гофмановский “Кот Мур” разжигали в нём *влечение к знанию* – стремление “познать природу, душу, бога, любовь...”<sup>27</sup>. Возражая брату, противопоставлявшему поэзию философии, он писал: “Заметь, что поэт в порыве вдохновения разгадывает бога, следовательно, исполняет назначение философии. Следовательно, поэтический восторг есть восторг философии... Следовательно, философия есть та же поэзия, только высший градус её!...” Экзистенциально-онтологическая весомость *поэтизирующего мышления* Достоевского впервые обнаружилась в необычайно мощном стиле повести-исповеди “Двойник” (1846)<sup>28</sup> – его первом лингвистическом шедевре<sup>29</sup>, “великом деле”<sup>30</sup>, по его собственной оценке, многообещающем наброске “нового слова” о человеке. Всё последующее творчество Достоевского – продолжение его “вечной исповеди” (используем выражение старца Зосимы), свершение начатого им в юности “великого дела” самопознания падшего, стремящегося превозмогнуть собственное ничтожество и малодушие человека.

## 2. Человек с двоящимися мыслями

Не придавая первостепенного значения психопатологическим подробностям “приключений” господина Голядкина, описание которых утомляло некогда даже философски подготовленных современников Достоевского (В. Г. Белинского, И. С. Тургенева и др.), а позднее вело интерпретаторов в тупики медицинского диагностирования раздвоения личности<sup>31</sup>, мании преследования и иных психических аномалий<sup>32</sup>, обратим внимание на контуры философии, вырисовывающейся в кульминационном эпизоде произведения – появлении двойника героя, “таинственного человека” Голядкина-младшего, существующего в “модусе присутствия некорректируемой галлюцинации”<sup>33</sup>. Узнав в идущем ему навстречу запоздалом незнакомце полное подобие самого себя, точнее, своего *внутреннего человека*, возможно, собственную ещё не реализованную *самость*, Голядкин-старший вскрикивает от изумления и ужаса. “Положение его в это мгновение походило на положение человека, стоящего над страшной стремниной, когда земля под ним обрывается, уж покачнулась, уж двинулась, в последний раз колыхнется, падает, увлекает его в бездну, а между тем у несчастного нет ни силы, ни твёрдости духа отскочить назад, отвести свои глаза от зияющей пропасти; бездна тянет его, и он прыгает, наконец, в неё сам, сам ускоряя минуту своей же гибели”<sup>34</sup>. В самом деле, как бы ни цеплялся человек за почву под ногами как основу устойчивого существования, всё же существует он в контексте беспредельного бытия, на краю тёмной, космической *бездны* всевозможного (Быт. 1, 1), объёмлющей его извне и открывающейся его мысленному взору изнутри, существует в *модусе падения*. Мало того. Не обладая достаточной *силой духа*, способной остановить произвольное **соскальзывание в “зияющую пропасть” бессознательно-психического бытия**, в хаос неконтролируемых стихий и порывов, он готов сам прыгнуть в неё, поддавшись неодолимому, дионисийскому влечению к самоуничтожению, *воле к гибели*. Конечно, *двойник* – этот фантом грозящего наяву *разорванного сознания* Голядкина – ещё не апокалиптический “зверь, выходящий из бездны” (Откр. 11, 7), а лишь одна из многих, довольно-таки безобидных возможностей социального бытия, несколько поднимающая значимость запуганного человека-ветوشки или человека-мыши, старающегося “улизнуть куда-нибудь в уголок”<sup>35</sup> или “спрятаться хоть в мышиную щёлочку вместе с каретой”<sup>36</sup>. Иное дело – **образы inferнального зверя в человеке**, занимавшие Достоевского после возвращения из каторжного ада *хищные типы*: игрок Алексей Иванович; шулер, развратник и потаскун Свидригайлов, провозвестник большого террора Петруша Верховенский, сластолюбивый старикашка Карамазов, *изверг-отцеубивец* Смердяков, ну и, конечно же, женщина-зверь<sup>37</sup> в разнообразных художественных воплощениях, навеянных общением с фатальной женщиной, “принадлежавшей к партии нигилистов”, Аполлинарией Суловой. Каждое порождение этих *образных бросков мысли* Достоевского – удар по слащаво-сентиментальным “женевским идеям” Ж.-Ж. Руссо и его почитателей, настаивавших на том, что человек по своей природе добр.

“Двойник” – опыт первого интуитивного погружения писателя в мрачную бездну *коллективного бессознательного*, причастность к которой окружает

человека ореолом непостижимой для рассудка тайны и может превратить его в орудие “чёрного демона его жизни, которому суждено сделать ад из его существования”, как верно подметил в своей замечательной рецензии В. Г. Белинский<sup>38</sup>. Изображая “убитого несчастьями” человека–букашку в состоянии отчаяния, потерянности, утраты морального тождества личности, Достоевский впервые в истории русской литературы удачно использует для описания мании преследования и дионисийского стремления к небытию словцо “штушеваться”, изобретённое его однокурсниками в Главном инженерном училище. Говоря в 1877 году об истории этого глагола, Достоевский пояснял: “Слово “штушеваться” значит исчезнуть, уничтожиться, сойти, так сказать, на нет. Но уничтожиться не вдруг, не провалившись сквозь землю, с громом и треском, а, так сказать, деликатно, плавно, неприметно погрузившись в ничтожество. Похоже на то, как сбывает тень на затушёванной тушью полосе в рисунке, с чёрного постепенно на более светлое и наконец совсем на белое, на нет”<sup>39</sup>. Полюбившееся начинающему писателю “совсем новое словечко” стало для него ключевым в “Двойнике”. Описывая бегство господина Голядкина от воображаемых врагов, если не сказать больше – его шизофреническое ускользание в расстройство<sup>40</sup>, Достоевский использует метод *аналитической дескрипции*<sup>41</sup>, выводя на первый план **оттеснённое в себя сумеречное сознание** персонажа, пронизанное “странной тёмной тоской”, которая сигнализирует о невозможности для *усилению сознающего* себя существа “водевилного земного счастья”<sup>42</sup> и о начавшихся контактах отчаявшегося *фигуранта* повести с ирреальными сущностями. “Если бы теперь посторонний, неинтересованный какой-нибудь наблюдатель взглянул бы так себе, сбоку, на тоскливую побегу господина Голядкина, то и тот бы разом проникнулся всем страшным ужасом его бедствий и непременно сказал бы, что господин Голядкин глядит теперь так, как будто сам от себя куда-то спрятаться хочет, как будто сам от себя убежать куда-нибудь хочет. Да! Оно было действительно так. Скажем более: господин Голядкин не только желал теперь убежать от себя самого, но даже совсем уничтожиться, не быть, в прах обратиться”<sup>43</sup>. Перед нами гениальный эскиз того величайшего по своей социальной значимости типа неуёмного отрицателя<sup>44</sup>, который в итоговой речи Достоевского о Пушкине отождествляется с фигурой *русского скитальца* (Алеко, Онегин, Печорин, Рудин, Версиров) – *бегуна*, существа бездомного и неприютного, которому, как и Христу, негде укрыться от сил разрушения и смерти, но которому, в отличие от Христа, нечего противопоставить искушающему его изнутри страшному “духу самоуничтожения и небытия” (по выражению Великого инквизитора) – демону *абсолютной негации*. “Достоевский, прежде всего, изображал судьбу русского скитальца и отщепенца, – напоминает Бердяев. – Это скитальчество он считал характерной русской чертой”<sup>45</sup>. Возможно, и так. Правда, ничего специфически русского в названной черте не было, ведь и христианский гностик Василид (ок. 117 – 161) некогда утверждал: “Странник я на этой земле и чужак среди вас...”<sup>46</sup>. Может быть, поэтому Бердяев и называл Достоевского гностиком, преодолевшим в своём пророческом мышлении границы исторического, ортодоксального христианства.

Рассказывая брату о безотчётном восторге, с которым публика приняла “Двойника”, Достоевский писал: “Иные прямо говорят, что это произведение чудо и не понято. Что ему страшная роль в будущем, что если б я написал одного Голядкина, то довольно с меня...”<sup>47</sup>. Чудо состоялось в спонтанном переоткрытии Достоевским (вслед за Гегелем) таящейся в человеческой природе “чудовищной мощи негативного”, силы бесконечного отрицания, которая может быть использована как для самосозидания и развития личности, так и для самоистребления – вплоть до уничтожения жизни на Земле. Задолго до знакомства с работами Гегеля Достоевский размышлял о суициде как выражении “закона духовной природы” человека, не желающего мириться с *конечностью* собственной экзистенции (идея Ипполита в “Идиоте” и Кириллова в “Бесах”), соприкасающегося с “беспредельным и необъятным” даже в своём будничном бытии *здесь-и-теперь*<sup>48</sup>. “Но видеть одну жесткую оболочку, под которой томится вселенная, знать, что одного взрыва воли достаточно разбить её и слиться с вечностью, знать и быть, как последнее из созданий... ужасно! Как малодушен человек!”<sup>49</sup> – восклицал шестнадцатилетний философ, не склонный довольствоваться статусом микрокосма, “зеркала вселенной” или её “венца”, восстающий против подобных опредмечивающих человеческую

субъективность определений. За эмоциональностью приведённых высказываний будущего писателя — глубоко прочувствованная юным гением мысль о человеке как пульсирующем микрокосме — воплощении *томящейся* вселенной, то есть таящей в себе известное “томление духа” (Еккл. 1, 14), **возможность духовного пробуждения и внезапного просветления**. Общение молодого писателя с русскими гегельянцами 1840-х годов не прошло для него напрасно. Приходя в себя после четырёх каторжных лет пребывания в русском аду, Достоевский в первом же письме умоляет брата Михаила: “... Пришли непременно Гегеля, в особенности Гегелеву “Историю философии”. С этим вся моя будущность соединена!”<sup>50</sup> Что же он имел в виду? Не будущее же переводчика Гегелевой “Философии”<sup>51</sup>? Как бы то ни было, одно из исследованных Гегелем конкретных формообразований самосознания, взятое в единстве с бессознательно-психической жизнью индивида, оказывается и главным предметом изображения у Достоевского, и основным способом разгадывания человека-тайны. Детальное описание состояний сознающей, истолковывающей и оценивающей себя *вождеющей самости* вело писателя к постижению тех сущностных сил беспредельного бытия, которые превращали человека, играя им, в существо трагикомическое.

Нужно сказать, что смысловое ядро той мистически обновлённой новозаветной антропологии, которую Достоевский постепенно развёртывает в своих произведениях, было интуитивно усвоено им ещё в юности. “Не знаю, стихнут ли когда мои грустные идеи? — вопрошал он в августе 1838 года. — 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...”<sup>52</sup>. Здесь схвачено самое важное: **скрепление в сердцеvine человеческого существа противоположных начал** — земли и неба, тьмы и света, природы и Духа, предназначенного к самообладанию и господству над бессознательно-природной, психоматериальной жизнью. За некоторой расплывчатостью формулировок проглядывает понятная приверженность их автора к библейской концепции утраты человеком своей первоначальной духовности в результате падения в низины растительно-животной жизни. Злоупотребляя дарованной ему свободной волей, человек, по мысли Достоевского, сам обрекает себя на страдания, сам делает себя несчастным, отказываясь от *радости совершенной*. “Но кто вникнет в закон совершенный, закон свободы, и пребудет в нём, тот, будучи не слушателем забывчивым, но исполнителем дела, блажен будет в своём действии” (Иак. 1, 25). Эти слова апостола Иакова были хорошо известны Достоевскому и служили ему ориентирами в исполнении “великого дела” *исцеляющего самопознания*<sup>53</sup> до конца жизни, когда он (судя по пушкинской речи) достиг-таки *видения собственной сущности*, своего высшего “Я”, или Христа в себе, и обрёл статус *великого провидца* и “*руководящего писателя*” России. Рассуждая в приведённом выше письме о нарушенном человеком “законе духовной природы”, он, видимо, имел в виду отказ свободной воли от вертикальной ориентации и её прыжок в бездну смутно сознаваемой животности с характерными для неё кровожадностью, гневливостью и сладострастием, переподчинение *волящей самости* бездуховному *жизненному порыву*, “хотению плоти” (Иоан. 1, 13), её податливость детерминации снизу — со стороны инстинктов, влечений, витальных потребностей. Вследствие такого добровольного ниспадения возникает феномен *воли плоти*, *вождеющей воли* с сопутствующим ей *вождеющим самосознанием*, которое наиболее выпукло обнаруживается в *инфернальных спусках* его героев<sup>54</sup>, в экстравагантном поведении несчастных мноманов, одержимых, бесноватых — этих более всего интересовавших Достоевского *отрицательных типов*, через которых зло входит в мир. Существенная конкретизация в описании исходного для писателя первообраза — “человека с двоящимися мыслями” (Иак. 1, 8) — была реализована им в “Записках из подполья” (1864).

### 3. Антитез нормального человека

Подпольный человек — “антитез нормального человека”<sup>55</sup>, слабо себя со-знающего и поэтому крайне деятельного, суестьегося, доходящего до умопомрачения от собственной ни к чему не ведущей активности, но при этом

проявляющего какой-никакой характер. Антигерой “Записок”, по меркам “обыкновенного человеческого сознания”<sup>56</sup> – существо бесхарактерное, упорно уклоняющееся от какой-либо социальной определённости, не нуждающееся в самообмане, в иллюзиях относительно собственной значимости. Он неудачник, человек несостоявшийся, несбывшийся, ибо, по его же словам, “ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым”<sup>57</sup>. Базовая для западной метафизики аполлоническая установка на радикальную индивидуализацию и самоопределение в социуме отброшена им по принципиальным соображениям. Зато он не отказывает себе в удовольствии “усиленно сознавать” причастность к дионисийской стихии “живой жизни”, открытость хаотичному кишению в нём самых *противоположных элементов*, свою всегдашнюю готовность к деструктивному поведению в обществе и к самоистреблению. “Я знал, что они всю жизнь во мне кишели и из меня вон наружу просились, но я их не пускал, нарочно не пускал наружу, – говорит он о напоре элементарных природных влечений. – Они мучали меня до стыда; до конвульсий меня доводили и надоели мне наконец, как надоели!”<sup>58</sup> Антигерой Достоевского – *бунтующий человек*: духовное начало в нём, проявившееся в виде немотивированного упрямства и пустого своеволия, восстаёт против природы в человеке и вне его. Этот бунтарь утверждает самоценность любого рискованного проявления собственной воли, которое для него “приятнее всякой выгоды”, “самая выгодная выгода”<sup>59</sup>, ибо означает подтверждение его автономии и бытийной самодостаточности. Но отрицание собственного тела и телесности как формы объективации экзистенции не избавляет человеческое “Я” от природной заданности судьбы, от тянущих вниз, низменных влечений, хотя сознающая себя самость (= самосознание) всё же способна сдерживать и подавлять их, демонстрируя тем самым негативную свободу, выпадая из круговорота “живой жизни” и лишая себя мимолётного счастья, доступного, к примеру, даже насекомому. “Скажу вам торжественно, что я много раз хотел сделаться насекомым, – признаётся подпольный человек. – Но даже и этого не удостоился”<sup>60</sup>. Что же помешало ему обрести хоть какое-то “положительное определение”? Ответ Достоевского: его же собственное усиленно работающее сознание – сознание “развитого человека нашего несчастного девятнадцатого столетия и, сверх того, имеющего сугубое несчастье обитать в Петербурге, самом отвлечённом и умышленном городе на всём земном шаре”<sup>61</sup>. Такое сознание, фиксирующее *постыдные страсти* (Рим. 1, 26) и срывы личности в “холодную, ядовитую и, главное, вековечную злость”, отравленное “ядом неудовлетворённых желаний”, пребывающее в “омерзительном полуотчаянии, полувере” и вместе с тем цепляющееся за “всё прекрасное и высокое”, – это несчастье, форма выражения внутреннего разрыва и раздвоения личности между двумя несовместимыми регулятивными идеями: идеей самоистребления в сладострастном и абсурдном проживании земной жизни и идеей блаженно-аскетического бытия-в-духе-и-истине, возможного благодаря обретению Христа в чистоте собственного сердца. “Достоевский проводит человека через бездны раздвоения, раздвоение – основной мотив Достоевского, но раздвоение не губит окончательно человека. Через Бого-Человека вновь может быть восстановлен человеческий образ”<sup>62</sup>, – верно подметил Бердяев. К этому заключению можно добавить, что изображаемая Достоевским *мистерия* разыгрывалась преимущественно внутри человеческого духа, пытающегося совершить прыжок со ступени разорванного, несчастного сознания к некоему “высшему синтезу”, овладеть разрывающими его изнутри “противоположными элементами” и обрести всеобъясняющую и спасительную *высшую идею*. “Записки из подполья” разделяют творчество Достоевского на два периода, – полагал Бердяев. – До “Записок из подполья” Достоевский был ещё психологом, хотя с психологией своеобразной, он – гуманист, полный сострадания к “бедным людям”, к “униженным и оскорблённым”, к героям “мёртвого дома”. С “Записок из подполья” начинается гениальная идейная диалектика Достоевского. Он уже не только психолог, он – метафизик, он исследует до глубины трагедию человеческого духа. Он уже не гуманист в старом смысле слова...”<sup>63</sup>. Совершенно верно: известные исторические формы гуманизма, включая и его самую плоскую разновидность (атеистическую), обветшали и казались никчёмными человеку, живущему по “проклятым законам” усиленного сознания<sup>64</sup> и испытывавшему притяжение бездны бессознательного.



Подполье – верхний, социализированный слой бессознательного, называемый психоаналитиками “подсознанием”, “предсознанием” или “индивидуальным бессознательным”. У Достоевского подполье не сводится к бессознательному. Оно входит в состав усиленно работающего сверхсознания, пронизанного импульсами Духа, которые и придают ему необъяснимую внешними воздействиями динамику и необычайную *мировместимость*. Будучи не столько отражением, сколько страстным отрицанием мировой данности, **сверхсознание** дорожит “соприкосновением с мирами иными”, и как таковому ему не грозит часто упоминаемая Достоевским “заеденность средой”. Человек из подполья бежит из мира сего, отказываясь от *бытия-для-другого* и *бытия-вместе-с-другими*, будучи воплощением “инерции, то есть сознательного сложаруки-сиденья”<sup>65</sup>. Он “просто гаденький человек, шенапан”<sup>66</sup>, *человек без дела*, лодырь по убеждению, согласно которому действие в мире лишено какого-либо смысла и *недеяние* предпочтительнее. В то же время, стараясь не втягиваться в суету сует мира сего, концентрируясь в недеянии, он оказывается в состоянии готовности к духовному подъёму и *пробуждению*. Главное в духовном опыте подпольного человека, вытесненного на периферию социума, отказавшегося от *борьбы за признание*, – это переживание своей дарованной какой-то надприродной инстанцией свободы, правда, свободы чисто формальной, негативной, выражающейся в радикальном отрицании давящей на субъекта извне и изнутри природы, а также – в неприятии всемирной истории как “сплошного неблагоразумия”. Нетрудно увидеть в тотальном негативизме упражняющегося в мышлении и спасающегося запойным чтением персонажа Достоевского нападки на плоское здравомыслие “рассудочной метафизики” эпохи Просвещения и гегелевский мистический панлогизм, хотя именно последний бросил свет на “новое формообразование сознания”, имеющее дело не с вещами, а с бесконечностью субъективно-идеальной активности – с “Я”, которое отличает себя от самого себя, отталкивает себя от самого себя и осознаёт себя в своём инобытии<sup>67</sup> подобно тому, как подпольный человек мысленно перевоплощается на время в мышь или насекомое, следуя оборотнической логике дионисизма, но не становясь окончательно ни тем, ни другим. Нужно иметь в виду, что оторванность названного “формообразования сознания” (*самостоятельного самосознания* – на языке Гегеля) от “живой жизни” не является знаком какой-то его ущербности, так как оно – не порождение *жизненного порыва*, а результат интервенции Духа в психоматериальную стихию, в сферу животно-растительного психизма. Согласно библейской версии, Дух внедряется в земную жизнь в виде свободной, осознающей себя человеческой воли, призванной преобразовать биосферу изнутри и “господствовать над всем сущим”. Отказ *волящей самости* от этой миссии, её раздвоение и прислужничество инстинктам и влечениям придаёт ей новое качество “вождеющей воли” – сатанинского “духа Земли”, противодействующего своему истоку – Духу Божьему. Самосознание, помнящее о своём первоистоке, не склонно завышать ценность непосредственной жизни, представляющей собой лишь частный случай “беспредельного бытия”. Как отмечал Гегель, для самосознания “не его погружённость в простор жизни есть сущность, а то, что в нём не имеется ничего, что не было бы для него исчезающим моментом, – то, что оно есть только чистое, *для-себя-бытие*”<sup>68</sup>. Такое негативистское дистанцирование мыслящего “Я” от *непосредственной жизни*, его рефлексивный уход в себя, в недоступную для социального контроля со стороны других субъективно-идеальную сферу, порождает феномен *подполья*. Подполье – сфера *в-себе-и-для-себя бытия* личности вне социально-исторической *видимости*, навязывающей ей абсурдное существование в виде шута, марионетки, *вещи природной* или *вещи подручной – товарного тела*. Власть социальной видимости овеществляет, загоняет личность в “реторту”, вынуждая её лицедействовать, жить “по табличке”, скрывая своё подлинное “Я” под маской общественно значимой персоны и играя ту или иную понятную безликой *общественности* (= другим) роль, быть “штифтиком в органном вале” или клавишей сумасшедшего фортепьяно (Д. Дидро). Восставая против овеществляющей, *негативной власти* социума, базирующегося на принципе всеобщей продажности, *отрицательные типы* Достоевского при этом нарушают запрет на служение двум Господам – Богу и мамоне, и, пройдя через мучения внутренней разорванности, оказываются на грани безумия и самоистребления. Об этом роман “Игрок”.

#### 4. Человек как существо играющее

В исповедальном романе “Игрок”, как и в “Записках из подполья”, мы опять-таки не находим ни “подлинной диалогичности”, ни забивающей голос рассказчика полифонии, так как повествование в нём ведётся от лица рефлексирующего, припоминающего события своей жизни, которые им же истолковываются и оцениваются в свете собственного, безусловно, доминирующего, “монологического” сознания, развёртывающего перед нами феноменологию постыдной страсти, одержимости корыстью и плебейским “желанием выигрыша” в грязной игре со всякой сволочью<sup>69</sup>. Самоописание несчастного сознания – уже испытанный ранее в русской литературе метод аналитического проникновения в “глубины души человеческой” (Ф. М. Достоевский), излюбленный нашими писателями приём разгадки “тайных психе” (журнал Печорина в “Герое нашего времени”, тургеневские “Гамлет Щигровского уезда” и “Дневник лишнего человека” и др.). Хорошо известная русским гегельянцам по “Феноменологии духа” диалектика борющихся за признание самосознаний раба и господина обнаруживается и во взаимоотношениях главных персонажей романа Достоевского – двадцатипятилетнего игрока-фаталиста Алексея Ивановича, “человека беспорядочного и неустановившегося”, и двадцатилетней Полины, желающей употребить его “как-нибудь для своих целей, в роде раба”<sup>70</sup>. А тот, хотя и готов в своей страстной любви-ненависти рисковать, играя для неё в казино, безропотно выполняя любой каприз её злой воли, закрывая глаза на её презрение и кажущееся отращивание к нему, исчезая “пред нею самовольно в ничто”<sup>71</sup>, всё же в глубине души надеется “разбогатеть вдруг, в два часа, не трудясь”<sup>72</sup> и, следуя банальной теории “деньги – всё”<sup>73</sup>, переиграть её или “купить деньгами”, стать её господином, превратить её в свою игрушку. Тщетные расчёты: ведь исход этой *любовной борьбы индивидуальностей* определяется не раболепствующим перед своей возлюбленной игроком и не мучающей его игрушкой с кошачьими глазами, а теми едва признаваемыми *эротично-деструктивными силами*, которые играют ими, подталкивая к самоубийственному. “Клянись, если б возможно было медленно погрузить в её грудь острый нож, то я, мне кажется, схватился бы за него с наслаждением, – признаётся герой-рассказчик. – А между тем, клянись всем, что есть святого, если бы на Шлангенберге, на модном пуанте, она действительно сказала мне: “брось-тесь вниз”, то я бы тотчас же бросился, и даже с наслаждением. Я знал это”<sup>74</sup>. Вместе с тем он способен перенаправить переполняющую его *энергию негативного* на другого и, теряя “совсем над собой волю”<sup>75</sup>, убить по приказу Полины человека. Разжигая в своём поклоннике дионисийское влечение к гибели, *волю к ничто*, зная, что его много раз тянуло прибить её, “изуродовать, задушить”<sup>76</sup>, Полина сама становится для него минутным олицетворением неподвластной человеку *госпожи смерти*, смертельно опасной любовницей. Через неё начинает действовать тот великий и страшный “дух уничтожения и небытия”, который некогда искушал Христа в пустыне. Мы видим, как игрок, стремясь к внезапному обогащению ради покорения демонической женщины-загадки<sup>77</sup>, невольно служа при этом мамоне, а не Господу, теряет главное – *волю души* своей, превращаясь в механизм богопротивной игры, придаток “проклятой рулетки”, символизирующей **пыточное “колесо бытия”**, абсурдное коловращение сансарической реальности, *вечное возвращение* того же самого. В образующей ткань романа исповеди-припоминании игрока содержится набросок криминологической теории Достоевского, более подробно развёрнутой им в том же 1866 году в романе “Преступление и наказание”, задуманном после очередного проигрыша долта в казино “проклятого Висбадена”. Её суть в том, что первопричина криминального поведения не в заедающей человека среде, а в добровольном отказе от дарованного ему провидением *света вечной свободы* и переподчинении воли постыдным страстям, вожделениям, инстинктам, над которыми она должна бы господствовать. Как только духовное начало в человеке (= совесть) теряет контроль над заключённой в его природе “энергией негативного”, страшный “зверь гневливости” и сладострастия срывается с цепи и толкает на преступление.

## 5. Центр и начало зла

Криминологический роман “Преступление и наказание” в восприятии Достоевского — “вещь поэтическая”, открывающая читателям глаза на “закон правды и человеческую природу”<sup>78</sup>, на то, что Гегель называл *божественным правом* в отличие от права естественного. Сообразно этому замыслу в романе показано, что “центр и начало зла”<sup>79</sup> находится не вне, а внутри каждого человека, преступающего границы дозволенного совестью. В этом случае сформулированный Гегелем закон *мстящей справедливости* начинает действовать до начала расследования и судебного преследования лица, нарушившего нормы человеческого законодательства и морали. Суть упомянутого Достоевским в письме Каткову “закона правды” постепенно раскрывается в описаниях болезненных грёз, бредовых состояний, кошмарных снов и галлюцинаций человекоубийцы, понимающего, что он, совершив преступление, и “себя убил”. Мало того, что совершённое им деяние тут же теряет для него характер успешно реализованной цели. Оно одновременно приводит в движение “вечную необходимость страшной судьбы”<sup>80</sup>, призывая действовать против преступника силу рока, как это происходило в древнегреческой трагедии. Так неожиданно срабатывает против убийцы принцип божественного права. Не ограничиваясь детальным описанием психосоматических состояний Раскольникова, Достоевский воссоздаёт захватившие его **круговороты внутренней “жизни духа”** — работу его разорванного, тускнеющего, исполненного “холодной мертвящей тоской”<sup>81</sup> *несчастливого сознания*, продолжающего и в моменты предельного падения взывать к Богу. Таково расколотое, двоящееся сознание существа, несущего в себе *приговор к смерти* (2 Кор.1, 8) и цепляющегося за жизнь даже в её самой абсурдной и отвратительной форме, хотя бы и на “аршине пространства” над пропастью. “Только бы жить, жить и жить! Как бы ни жить, — только жить!.. Экая правда! Господи, какая правда! Подлец человек!”<sup>82</sup>, — восклицает Раскольников. Эта подлая (карамазовская) жажда *живой жизни* требует “подтверждения смертью”<sup>83</sup> — смертью другого, который также готов уничтожить своего ближнего в борьбе за выживание и господство. В романе Достоевского старуха-процентщица — олицетворение *негативной власти* людоедского, ростовщического капитала — оказывается под ударом негации со стороны жаждущей жизни *волящей интеллигенции*, которая, идя на преступление, продолжает вместе с тем верить и в Бога, и в Новый Иерусалим, и в воскресение Лазаря. Совершив кровавый акт отрицания отрицания, преступившая “закон правды” *живая душа* тем самым выпала из бытия-вместе-с-другими и, не найдя в себе сил для прорыва к “высшему синтезу”, закружилась во тьме небытия, захваченная вихрем нескончаемого *движения от ничто к ничто*, превратилась в средство реализации дионисийского принципа аннигиляции.

В работе над романом “Преступление и наказание” Достоевский в полной мере проявил свои *дары духовные*, особенно же способность распознавания и различения духов и дар пророчествования, обнаружив явное интеллектуальное превосходство над самыми выдающимися писателями-современниками, став поистине *ясновидцем Духа*. Весь двадцатый век с его “роковыми решениями” относительно судеб отдельных рас и народов, а также инспирированные “благодетелями и установителями человечества”<sup>84</sup> кошмары нынешнего столетия подтверждают точность высказанных в романе оценок защищаемой Раскольниковым теории “двух разрядов людей”, один из которых (высший) на основании своей предполагаемой гениальности разрешает себе “перешагнуть через кровь”, используя другой разряд (низший) в качестве материала для конструирования лучшего будущего человечества. Создаётся впечатление, что Достоевский предвидел грядущую “эпоху конца Закона”, когда дорвавшиеся до власти “необыкновенные люди”, *господа будущего*, присвоившее себе “право на преступление”, поведут колоннами на заклятие послушные стада людей “обыкновенных”, обязав последних “одежду, например, особую завести, носить что-нибудь, клеймы там, что ли, какие...”<sup>85</sup>. И если в Раскольникове, как в апологете названной “теорией”, всё же ещё пульсировала капелька совести, позволяя ему хотя бы мысленно отмежеваться от действовавшего в нём и через него демона абсолютной негации (попросту говоря — чёрта), то в нынешних власть имущих имморалистах — пастырях и “завершителях человечества”<sup>86</sup>, для которых “закон не писан, а,

напротив, которые сами сочиняют законы остальным людям, материалу-то, сору-то<sup>87</sup> — уже ничего не осталось от такого типа двойственности: они сто-процентные *демонические монады*, циничные, кровожадные гедонисты, втайне исповедующие культ Диониса, жрецы “страшного духа смерти и разрушения”<sup>88</sup>, этого хорошо знакомого Гёте и Гегелю “духа Земли” (*Erdgeist*), упоминаемого и Иваном Карамазовым в “Легенде о Великом инквизиторе”.

Хотя Раскольников и не поймал толкнувшего его на преступление чёрта за хвост, он всё же зафиксировал этот действующий через человека *принцип негации* в своём потерянном, двоящемся, не забывающем о Боге, грезящем сознании, попытавшись и Соне доказать, что его тогда чёрт потащил *сделать пробу*: “...А уж после того мне объяснил, что не имел я права туда ходить, потому что я такая же точно вошь, как и все! Насмеялся он надо мной...”<sup>89</sup>. *Чудовищная мощь негативного*, таящаяся в человеческой природе, открывается Раскольникову в вещем сне, кажущемся ему бессмысленным бредом. “Ему грезилось в болезни, будто весь мир осуждён в жертву какой-то страшной, неслыханной и невиданной моровой язве, идущей из глубины Азии на Европу”. В разгар этой неожиданной пандемии люди “убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. Собирались друг на друга целыми армиями, но армии уже в походе вдруг начинали сами терзать себя, ряды расстраивались, воины бросались друг на друга, кололись и резались, кусали и ели друг друга”<sup>90</sup>. Читаешь эти строки и думаешь, не приближается ли забывшее о *божественном праве* человечество к изображённой Достоевским развязке всемирной истории?

## 6. Христос — Свет истинный

В романе “Идиот” находим более конкретные аналитические описания за-таившегося в человеке “странного и ужасного демона” разрушения, который в условиях отсутствия жёсткого морального контроля со стороны “волящего интеллекта” и сдерживающей “вождедующей самости” *великой идеи* ведёт человечество к антропофагии. В несчастном сознании больного, *приговорённого к смерти* Ипполита уничтожающий его дионисийский принцип облекается в образ “ужасного животного”, какого-то коричневого и скорлупчатого чудовища “вроде скорпиона, но не скорпиона, а гаже и гораздо ужаснее”<sup>91</sup>. В облике привидевшегося ему “огромного и отвратительного тарантула” Ипполит усматривает выражение “понятия о тёмной, наглой и бессмысленно-вечной силе, которой всё подчинено”, о той силе природы, что “захватила, раздробила и поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное существо — такое существо, которое одно стоило всей природы и всех законов её, всей земли, которая и создавалась-то, может быть, единственно для одного только появления этого существа”<sup>92</sup> — Иисуса Христа, так и не сумевшего, согласно неискоренимой гностической ереси, победить главного врага — смерть. Тот же самый “неумолимый и немой зверь” природы действует через Рогожина, Настасью Филипповну и Аглаю. Лишь в князе Мышкине он словно парализован болезнью и оставляет некоторый простор для движения свободного духа, подчиняющего ослабленную недугом *волю к жизни* императивам Нагорной проповеди. В ходе работы над романом “Идиот” Достоевский не ограничился смакованием характеристик “антитеза нормального человека” — *хищного, отрицательного типа*. Он, кроме того, заметно продвинулся в понимании Христа как имманентного человеческой психике *логоса* — архетипа “божественного ребёнка”, олицетворяющего искомый “высший синтез” бытия, мысли и блаженства. Не следует отождествлять князя Мышкина с “русским Христом”, как это делают некоторые интерпретаторы романа, приписывающие тем самым и его автору определённую долю безумия. Среди них, как ни странно, оказался и Ницше, полагавший, что Достоевский “разгадал Христа — и инстинктивно пуще всего остерегался представлять себе этот тип с вульгарностью, свойственной Ренану... Да можно ли впасть в более злополучное заблуждение, превращая Христа, который был идиотом, в гения?”<sup>93</sup> Но князь Мышкин — не Христос, а *философ во Христе*, формулирующий *мистическое понимание Спасителя* как “Света, который в тебе”, “огненной точки во тьме”, внутреннего горизонта новой жизни, “где небо с землёй встречается”. Для русского человека, по мысли Достоевского, Христос — не внешний,

заданный церковью образец для подражания и уподобления в стиле Фомы Кемпийского и не герой ренановской, профанирующей явление Христа биографии, а внутренний ориентир (*Альфа и Омега*) в искании своей подлинной Самости, высшая возможность свободного бытия-в-Духе. В понимании Достоевского “русский Христос” — это лишённый этнополитической окраски *эйдос*, первообраз Богочеловека, сохранённый для мира русским православием и являющийся залогом “нашего могучего будущего бытия”<sup>94</sup>. Абсолютная ценность хранимого православием идеального образца крестообразной богочеловеческой природы выявляется на фоне его искажений на Западе: католики политизировали явление Христа в духе Великого инквизитора, протестанты психологизировали, превратив Его в самого человеческого человека, морализирующего проповедника бессильного гуманизма.

В романе “Бесы” идея человека как *сына Божьего*, богоносца, добровольно отказавшегося от реализации своей ноуменальной сущности и принявшего жуткий “образ зверя, выходящего из бездны”, прорабатывается в её историко-социологических проекциях. Человек становится *бесом*, не теряя при этом человеческого облика или пряча приобретённую бесовскую суть под маской человекобога, тогда, когда сам позволяет демоническому началу в себе, демону негации (= *чёрту*), овладеть всей его психосоматической и духовно-психической жизнью, отравив её в самом истоке. В результате образуется *хищный тип*, готовый *съесть, проглотить* своего ближнего, утверждающий абсолютную значимость своей вожделеющей самости в акте уничтожения другого, добывающий такого рода “подтверждения смертью” истреблением “миллионов голов”. “На вопрос: для чего было сделано столько убийств, скандалов и мерзостей?” — один из представленных в романе дегенератов-бесенят (Лямшин) на вопрос “с горячей торопливостью ответил, что “для систематического потрясения основ, для систематического разложения общества и всех начал; для того, чтобы всех обескуражить и изо всего сделать кашу, и расштатавшееся таким образом общество, болезненное и раскисшее, циничное и неверующее, но с бесконечной жаждой какой-нибудь руководящей мысли и самосохранения — вдруг взять в свои руки...”<sup>95</sup>. Не значит ли это, что для одержимых “творческой страстью” к разрушению<sup>96</sup>, для “безумных и взбесившихся” благодетелей и устроителей человечества захват власти ради бесконтрольного властвования и возрастания собственного могущества оказывается самоцелью? С особой тщательностью Достоевский продумывает две разновидности одержимости. В похожем на гётевского чёрта Петруше Верховенском демон негации направлен вовне, рефлексирован в другое, в Кириллове и Ставрогине — преимущественно внутрь, рефлексирован в себя, что в конечном счёте и привело этих нигилистов к самоубийству. Любопытно, что фигура Ставрогина более других заинтересовала Фридриха Ницше, конспектировавшего роман “Бесы” в 1887–1888 годах. Дело в том, что *воля к мощи*, в которой Ницше видел основу для переоценки всех ценностей и позитивный противовес дионисийской *воле к ничто*, не стала для Ставрогина защитным средством от самоистребления и источником вдохновения для выполнения миссии сверхчеловека-антихриста или хотя бы роли удачливого самозванца в грядущем русском бунте. Почему? Может быть, образ Ставрогина психологически недостоверен и является рассудочной конструкцией? Или же сама превращённая Ницше в абсолюта *воля к мощи* — не более чем злостная “фальшивка систематизатора”<sup>97</sup>, фикция фантазирующего разума, как и все отброшенные им категории западной метафизики (включая шопенгауэровскую), и как таковая не имеет никакого отношения к подлинным мотивам психопатического, криминального поведения, вскрываемым Достоевским?

## 7. Между Христом и антихристом

В романе-поэме “Подросток” (1875) вопрос о *воле к мощи* как всеопределяющей силе жизни занимает героя-рассказчика, исповедь которого развёртывается в качестве языковой *формы форм*, вбирающей в себя иные типы сознания, ходы мысли и “точки зрения на мир”. Испытанный Достоевским ранее **метод самоописания становящегося самосознания** придаёт роману выраженный метафизический характер и ведёт к разгадыванию трёх тайн: тайны собственного бытия мыслящего и страдающего “Я” (Подростка),

рефлектированного в себя, выбравшего *уединение* и забившегося в скорлупу с мечтой “стать Ротшильдом”; тайны его “непроницаемого” отца (Версилова) – “мрачного и закрытого человека” с *двоящимися мыслями*, мечущегося между Христом и антихристом; и демонической женщины-загадки (Ахмаковой), искушающей и того, и другого своею сводящей с ума красотой, которая и разжигает, и вызывает благоговение. В образе *иконоборца* Версилова, отчаявшегося “философского деиста” и критика “женевских идей”<sup>98</sup>, одного из тысячи лучших людей России, наиболее “рельефно” явлена философская антропология Достоевского – **понимание человека как существа переходного, внутренне расколотого, двоящегося, зависящего над бездной гибельных для души возможностей самоопределения и мечтающего обрести Царствие Небесное в глубине своего свободного самосознания**. Бессовестно предаваясь идущему из бездны *Бессознательного* чувственному порыву, стремясь утолить “неприличную” жажду *живой жизни*, Версиров всё же сохраняет восприимчивость *ко всякому слову, исходящему из уст Божиих*, более того, теоретически усиливает идущую из *Сверхсознания* идеальную детерминацию своих действий, отторгая захватившую его сына “одноидейность”. Для полноты духовной самореализации, уверяет Версиров, человеку не нужна социальная мощь Ротшильда, о которой грезит его сын, видящий в сверхбогатстве путь к абсолютной свободе. На деле обладание ростовщическим капиталом превращает собственника в его функцию, в *труса* и *раба*. Гораздо важнее подняться над уровнем “золотой середины” и найти “великую мысль”, охватывающую тотальность лучших, выстрадавших человечеством с допотопных времён идей, то есть отыскать нечто, подобное платоновской светоносной “идее идей” или гегелевской “абсолютной идее”. Мотивы русского гегельянства постоянно звучат в рассуждениях Версирова о высшей русской мысли как “всепримирении идей”, о русском человеке как “ещё нигде не виданном высшем культурном типе” всемирного боления за всех<sup>99</sup>. Но ведь именно это не мотивированное никакой человеческой “выгодой” безмерное сострадание и милосердие было привнесено в наш “серединный мир” Христом, и всякий, кто проявляет в своих поступках любовь-жалость и “милость к падшим”, воскрешает в себе Христа, обретая вечную жизнь, полную благодати и истины. Таким образом, “русская идея” в понимании Достоевского есть **максималистская установка на реализацию “христианского принципа”** без каких-либо учитывающих политическую конъюнктуру оговорок и жетонок в терминах этнической психологии или “национальной идеологии”. Писатель был убежден в том, что “чистый, идеальный христианин – дело не отвлечённое, а образно реальное, возможное, воочию предостоящее, и что христианство есть единственное убежище Русское земли ото всех её зол”<sup>100</sup>. Об это его последний роман-завещание.

“Братья Карамазовы”, по определению Достоевского, – *книга для немногих*, то есть для избранных, сохранивших восприимчивость к *глаголам вечной жизни*; вещь *трудная, рискованная и роковая*, которую писатель считал “культурно-национальной точкой” своей работы<sup>101</sup>. Перечитывая роман, мы раз за разом совершаем восхождение к *сияющей вершине знания*, достигнутой Достоевским в *великий полдень* его жизни. В “Братьях Карамазовых” широкий русский человек, человек-загадка, испытывающий свои неограниченные сущностные возможности (*всё позволено*), предстаёт в четырёх опалённых “пламенем растления” ликах. Заданые героев Достоевского, по словам Андрея Белого, – “борьба с своей страстью”. В них – “*страсть к овладению страстью*”, а это уже никакая не психология: “страсти самосознания “я” впервые встают перед нами воочию...”<sup>102</sup>, *тело душевное* преобразуется в *тело духовное*. Мы видим здесь, как ни в каком другом произведении Достоевского, как человек решается на рискованный, *великий разрыв с человеческим, слишком человеческим*, превращаясь либо в чёрта, либо в образ и подобие Христа. В старшем брате Дмитрие дионисийский *чувственный порыв*, заглушая *зов Трансценденции*, влечёт его в бездну содомскую, и он летит “головой вниз и вверх пятаями”, так и не успев обрести Христа в себе – как Истину *собственного бытия*. Правда, для него остаётся надежда на восстановление утраченного сущностного богоподобия, ведь он помнит, откуда ниспал, и эта память даёт ему шанс на *возвращение к самому себе*. “Братья губят себя, – объясняет “херувим” Алёша Карамазов четырнадцатилетнему “бесёнку” Лизе, – отец тоже. И других губят вместе с собой. Тут “земляная карамазовская сила”, как отец

Паисий наемни выразился – земляная и неистовая, необделанная... Даже носится ли дух Божий вверху этой силы – и того не знаю. Знаю только, что и сам я Карамазов...”<sup>103</sup>. И далее признаётся своей предполагаемой невесте, что и сам, будучи иноком, *человеком Пути*, может быть, в Бога-то и не верует, хотя ещё и не впадает в распутство, не теряет рассудка в томлении по “изгибам inferнальным”, в стремлении к дионисийскому упоению земной жизнью, отрицаемой (по мысли Достоевского) Христом. Не то чтобы падение Мити задаёт Алёше – “человеку Божьему” – соблазнительный образец для подражания, но всё же богопротивное деяние одного из братьев вызывает цепную реакцию беснования в сфере его бытия-вместе-с-другими, задевая Ивана и Алексея, провоцируя Смердякова.

В Иване Карамазове дионисийский “дух Земли”, который действует в старшем брате Мите бессознательно, обретает самосознание, выражающееся в люциферанской философии жизни и теоретической подготовке к преступлению. Иван становится апологетом *исступленной и неприличной жажды жизни* вопреки логике “чахоточных сопляков-моралистов”, несмотря на “все ужасы человеческого разочарования” и отчаяния оттого, что вместо ожидаемого и желанного для человека порядка вещей “всё, напротив, беспорядочный, проклятый и, может быть, бесовский хаос”<sup>104</sup>. А если так – что же терять время и сдерживаться: “Живём один раз!” Преисполненный “карамазовским безудержем желаний”, раз припав к дионисийскому кубку, он не хочет бросить его до тридцати лет, надеясь “испытать в себе самом полноту жизни”, но и стоять на сладострастье до семидесяти лет, как его ненасытный женолюбец отец, не намерен, ведь ему надо успеть и “предвечные вопросы разрешить”, включая гамлетовский: что предпочтительнее для человека в его однократном пребывании на Земле без надежды на бессмертие – бытие или ничто? Иван, как и суждено человеку с двоящимися мыслями, колеблется между умолкшим, как кажется, на века Христом и обольщающим обещаниями земного счастья и “полноты жизни” антихристом. К таким гордецам, как Иван Карамазов, обращался почитаемый в России мистик-визионер Якоб Бёме: “Ты часто будешь не замечать Христа, дьявол будет отрицать Его в тебе, будто Христос не сделался в тебе человеком...”<sup>105</sup>. Важно понять, что поэтизированная Иваном в Легенде о Великом инквизиторе фигура антихриста стала проекцией его скрытой одержимости *волей к власти* и первым симптомом болезненного расщепления его отчаянно ищущего Бога несчастного сознания, восприимчивого к воздействиям разнонаправленных сил. В его нечистом карамазовском сердце, как и в сердце беспутного старшего брата Дмитрия, дьявол с Богом борется, искушая, как некогда испытывал с дозволения Бога праведника Иова. Но Иван, в отличие от Иова, не выдержал *пробы*, поскольку закон “Я”, стремящегося к самосохранению, заблокировал в нём возможность жертвенного самоотречения и восхождения к “высшему синтезу” бытия, воплощением которого, по убеждению Достоевского, стал Христос. “Мучимый безверием” Иван, конечно, не смог бы противостоять искушению со стороны Сатаны с “опалёнными крыльями”. Ведь ему не хватило его титанической, “самолюбивой и гордой воли” даже на то, чтобы справиться хотя бы с собственной галлюцинацией в виде философствующего “мелкого чёрта”<sup>106</sup> – призрачного воплощения его “самых гадких и глупых мыслей”, эманацией присущего ему демонического начала, призванного “губить тысячи, чтобы спастись один”. Допуская в своей *предполагающей рефлексии* возможность убийства старика Карамазова, Иван тем самым совершает “теоретическое действие” – разговор об этом с самим собой, который доходит и до слуха других<sup>107</sup> – его братьев. “Иван Фёдорович участвовал в убийстве лишь косвенно и отдалённо, единственно тем, что удержался (с намерением) образумить Смердякова во время разговора с ним перед своим отбытием в Москву и высказать ему ясно и категорически своё отвращение к замышляемому злодеянию... и таким образом как бы позволил Смердякову совершить это злодеяние”, – разъяснял Достоевский одной из своих читательниц психологическую подоплёку сюжета. В самом деле, позволение – нечто большее, чем бездействие, это – соучастие в форме *заражения воли* другого злым умыслом, изощрённая месть Ивана отцу за полученный от него шлейф карамазовской “похоти плоти”, прелятствующей духовной реализации сына. Лямба один из братьев – “милый ангел” Алёша – устоял, не позволив втянуть себя в круговорот взаимоуничтожения родичей, не захотел жить за счёт смерти другого.

Ориентирующийся, сообразно поучениям старца Зосимы, на Христа как “светлую точку” во мраке человеческой греховности и “великое напоминание” о возможности подлинного бытия, он с Божьей помощью восстанавливает в себе парадигмальное равновесие противоположностей — первобытной витальной мощи и животворящей энергии Духа, прорываясь к спасительному “высшему синтезу”, обретая в своем чистом сердце Истину, Путь и жизнь вечную. А вот четвёртый брат Павлуша Смердяков — квинтэссенция губительного карамазовского дионисизма в сочетании с крайним богохульством — целиком оказывается во власти “великого духа уничтожения и небытия”, который и приводит его к отцеубийству и суициду. Этот сатанинский дух устами Ивана провозгласил “закон естественный” — закон войны всех против всех, согласно которому неизбежно “один гад съест другую гадину”.

Таким образом, согласно художественно реализованной логике Достоевского, человеческая жизнь в её концентрированности на “одном только здешнем мире”, вне прямой связи с Богом и “мирами иными”, без уверенности в бессмертии души и надежды на возрождение умерших превращается в абсурд взаимопожирания слабо сознающих себя, оскотинившихся существ — как внутри “одной семейки”, так и в разлагающемся гражданском обществе. Противовесом же этой свершающейся в мировой истории антропофагии может служить лишь одна скрепляющая семью и общество духовная сила — явленная Христом великая идея бесконечного сострадания и милосердия, означающая отмену “природного закона” борьбы за существование, закона выживания “наиболее приспособленных”, то есть бессовестных прислужников антихриста. Религиозно-философское содержание этого “христианского принципа” развёрнуто в поучениях старца Зосимы — антипода развещающих церковь изнутри “тунеядцев, плотугодников, сластолюбцев”<sup>108</sup>. “А пламень растления умножается даже видимо, ежечасно, сверху идёт, — читаем поучения старца Зосимы. — ... Народ загноился от пьянства и не может уже отстать от него. ... А Россию спасёт Господь, как спасал уже много раз”<sup>109</sup>. После завершения работы над романом, в январском (последнем перед смертью) выпуске “Дневника писателя” за 1881 год Достоевский с большей определётельностью высказался о спасительном для страны исходе, связав его с православной идеей христианского социализма: “Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасётся лишь в конце концов *всесветным единением во имя Христово*. Вот наш русский социализм!”<sup>110</sup> Именно к этой *высшей единительно-“церковной”* идее, выраженной в формулах старца Зосимы<sup>111</sup>, обратился Сталин после безуспешных попыток по-инквизиторски искоренить властвующую псевдоэлиту — эту растлевающую страну *проклятую касту, подобную большому стаду свиней* (Лук. 8, 32–33), не желающих бросится с крутизны в озеро.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Зеньковский В. В. История русской философии Т. I. PARIS, 1989. С. 423.
- <sup>2</sup> “Новый тоталитаризм” — термин, введённый в 1949 году Карлом Ясперсом для обозначения перспективы установления нового мирового порядка в ходе глобальной вестернизации человечества. Подробнее об этом см.: Водолагин А. А. Информационные технологии в эпоху глобализации и опасность “нового тоталитаризма” (прозрения К. Ясперса). // В кн.: Философия и психопатология: научное наследие Карла Ясперса. / Под ред. А. В. Водолагина и А. П. Свиридова. М., 2006. С. 92–96. См. также: Свобода и экзистенция. Идеи Карла Ясперса в современной философии и науке. / Под ред. Водолагина А. В. и др. М.; СПб., 2013.
- <sup>3</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 28. Кн. I. Л., 1985. С. 63.
- <sup>4</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 26. Л., 1984. С. 136–149.
- <sup>5</sup> О других версиях феноменологии русского духа см. в кн.: Водолагин А. В. Русское познание Бога. Философия духа в России. М., 2019. Антропология, входящая в состав гегелевской “Философии духа”, имеет дело с “духом, который ещё стеснён природой”, иначе говоря, с *монадой* — ощущающей



- и чувствующей, качественно определённой душой, привязанной к своим природным определениям (Hegel G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Frankfurt am Mein, 2012. S. 40, 123), погружённой во множество чувственных восприятий, грёз, бессознательных побуждений и “смутных настроений” (52, 127). В гегелевской антропологии, в частности, дано описание чувствующей души “на стадии безумия” (127), что не могло не заинтересовать молодого Достоевского, планировавшего заняться переводом “Гегелевой философии”.
- <sup>6</sup> Н. А. Бердяев о русской философии. Ч. 1. Свердловск, 1991. С. 30.
- <sup>7</sup> Термин Якоба Бёме – одного из самых почитаемых в России пневматиков-духовидцев.
- <sup>8</sup> Джакомо ди, Дж. Эстетика и литература. Великие романы на рубеже веков. СПб., 2018; Феномен Достоевского. Западные исследования творчества писателя. М., 2019.
- <sup>9</sup> Гуардини Р. Человек и вера. Брюссель, 1994. С. 291.
- <sup>10</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 30, кн. I. М., 1988. С. 102.
- <sup>11</sup> Лукач Д. Теория романа // Новое литературное обозрение, 1994. № 9. С. 19.
- <sup>12</sup> О заданном Платоном образце новой формы искусства – диалоге как прообразе романа – до Бахтина говорил Ф. Ницше.
- <sup>13</sup> Иванов В. В. Достоевский: трагедия – миф – мистика. СПб., 2021. С. 30.
- <sup>14</sup> Кереньи К. Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М., 2007. С. 52.
- <sup>15</sup> Schelling F.W.J. Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Hamburg, 1992. S. 286.
- <sup>16</sup> Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 3-е. М., 1972. С. 282.
- <sup>17</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 28. Кн. I. С. 137.
- <sup>18</sup> Н. А. Бердяев о русской философии. Ч. 1. С. 32. Бердяеву вторил Д. Лукач: “Достоевский не писал романов...” (Новое литературное обозрение, 1994. № 9. С. 78). Развёрнутая в романах Достоевского *пневматология* недоступна пониманию интерпретатора, застрявшего в своём развитии на эстетической стадии существования. Так, например, Владимир Набоков утверждал в одной из своих лекций о Достоевском: “Чувствуется, что он не видит своих героев, что это просто куклы, замечательные, чарующие куклы, барахтающиеся в потоке авторских идей” (Феномен Достоевского. Западные исследования творчества писателя. С. 402). Забавны притязания некоторых нынешних филологов на монополию в области толкования “философии художественных произведений” Достоевского, которую будто бы не способны понять философы, не владеющие “инструментами филологического анализа”.
- <sup>19</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 28. Кн. II. Л., 1985. С. 329.
- <sup>20</sup> Достоевский не раз говорил о романе “Подросток” как о поэме.
- <sup>21</sup> Иванов В. В. Достоевский: трагедия – миф – мистика. СПб., 2021. С. 16-17.
- <sup>22</sup> Достоевский Ф. М. Собр. соч. в десяти томах. Т. 9. М., 1958. С. 38.
- <sup>23</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 28. Кн. II. С. 186.
- <sup>24</sup> Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 196.
- <sup>25</sup> Антропофагия – один из ключевых терминов историософской концепции Ф. М. Достоевского.
- <sup>26</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 28. Кн. II. С. 329.
- <sup>27</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 28. Кн. I. С. 53. “Но к чему мне сделаться Паскалем...” (там же. С. 59).
- <sup>28</sup> Об исповедальном характере повести “Двойник” писатель говорил в письме к брату Михаилу зимой 1847 года (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 28. Кн. I. С. 139).
- <sup>29</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 28. Кн. I. С. 116.
- <sup>30</sup> Там же. С. 120.
- <sup>31</sup> См. Записки психиатра В. Ф. Чиж о Достоевском как психопатологе (Чиж В. Ф. Болезнь Н. В. Гоголя. М., 2001. С. 287-384).
- <sup>32</sup> По этому пути шёл в своих лекциях о русской литературе Владимир Набоков, навязывая американским слушателям своё высокомерно-пренебрежительное отношение к Достоевскому как художнику-мыслителю, вполне по-свидригайловски осуждая писателя за недостаточную конкретность в описании порока,

- не понимая, насколько психологически достоверны у Достоевского некоторые его недосказанности — “белые пятна” в самоописаниях *несчастливого сознания* грешника (Феномен Достоевского. Западные исследования творчества писателя. С. 387).
- <sup>33</sup> Фразеология М. Хайдеггера, который в течение десяти лет вел семинар для психиатров и психотерапевтов (Heidegger M. Zollikoner Seminare. Frankfurt am Mein, 2006. S. 195).
- <sup>34</sup> Достоевский Ф. М. Собр. соч. в десяти томах. Т. 1. М., 1956. С. 255.
- <sup>35</sup> Там же. С. 244.
- <sup>36</sup> Там же. С. 234.
- <sup>37</sup> Несмотря на спасительный для писателя брак с А. Г. Сниткиной, он и в конце жизни не отказался от мысли о “низшей, более бестиальной природе женщины как человеческого существа”, следующего не разуму, а влечениям, не способного освободиться от *живодёрности*. “Во всякой женщине есть нечто, подчинённое и рабское, баранье и лакейское, — отмечал он в ходе изучения криминологической литературы. — Действует не рассудком, а влечением. Идёт за коноводом и непременно мужчиной. Рискует и жертвует жизнью не для великодушия и добродетели, а ради приказывающего мужчины. При этом остервенелая, бестиальная (хуже) жестокость, жестокость неслыханная, невозможная, тогда как и жестокий, как зверь, мужчина часто бывает великодушен хоть минутами. Рассудку мало, мяса много” (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 27. Л., 1984. С. 201). Но как художник-духовидец Достоевский даже в плотоядных, мясистых, “зверских женщинах” находил горчичное **зерно богочеловеческой духовности** (например, в Грушеньке).
- <sup>38</sup> Белинский В. Г. Собр. соч. в девяти томах. Т. 8. М., 1982. С. 140.
- <sup>39</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 26. Л., 1984. С. 66.
- <sup>40</sup> Подробнее см.: Водолагин А. В. Волюнтаривная теория психики. // Вопросы философии, 2014. № 1.
- <sup>41</sup> *Аналитическая дескрипция* — описание выявляемых в ходе анализа переживаний сознающего себя “Я”. “...Я действую Анализом, а не Синтезом...”, — говорил Достоевский (Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 28. Кн. I. С. 118). Хайдеггер отличал такого рода “антропологический анализ Dasein” — человеческого “бытия-в-мире” — от овеществляющего человека психоанализа (Heidegger M. Zollikoner Seminare. S. 164, 219). Даниил Андреев видел главную особенность миссии Достоевского “в просветлении духовным анализом самых тёмных и жутких слоёв психики” (Андреев Д. Роза мира. М., 2006. С. 532), что означало разрыв писателя с плоским психологизмом в литературе и подъём на уровень пневматологии в изображении играющих человеком сил. Именно так следует понимать разъяснение Достоевского: “Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, т. е. изображаю все *глубины души человеческой*” (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 27. С. 65).
- <sup>42</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 28. Кн. I. С. 138.
- <sup>43</sup> Достоевский Ф. М. Собр. соч. в десяти томах. Т. 1. С. 250.
- <sup>44</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 28. Кн. I. С. 340.
- <sup>45</sup> Н. А. Бердяев о русской философии. Ч. 1. С. 38.
- <sup>46</sup> Подробнее об этом см. в кн.: Водолагин А. В. Метафизика воли. Волюнтаристическая традиция в истории западной философии. М.; СПб., 2012. С. 84–85. Интерес писателя к апокрифической литературе обнаружился и в “Братьях Карамазовых”.
- <sup>47</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 28. Кн. I. С. 139.
- <sup>48</sup> Там же. С. 71.
- <sup>49</sup> Там же. С. 50.
- <sup>50</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 28. Кн. I. С. 173.
- <sup>51</sup> Там же.
- <sup>52</sup> Там же. С. 50.
- <sup>53</sup> Термин К. Г. Юнга.
- <sup>54</sup> Андреев Даниил. Роза мира. М., 2006. С. 531.
- <sup>55</sup> Достоевский Ф. М. Собр. соч. в десяти томах. Т. 4. М., 1956. С. 140.
- <sup>56</sup> Там же. С. 136.

- <sup>57</sup> Там же. С. 135.
- <sup>58</sup> Там же.
- <sup>59</sup> Там же. С. 150.
- <sup>60</sup> Там же. С. 136. Злое насекомое живёт в крови братьев Карамазовых и “бури родит” – бури сладострастья.
- <sup>61</sup> Там же.
- <sup>62</sup> Н. А. Бердяев о русской философии. Ч. 1. С. 37.
- <sup>63</sup> Там же. С. 36.
- <sup>64</sup> Достоевский Ф. М. Собр. соч. в десяти томах. Т. 4. С. 146.
- <sup>65</sup> Там же. С. 145.
- <sup>66</sup> Там же. С. 144. Терминология подпольщика всплывает позднее в рассуждениях персонажей романа “Идиот” (шенапан и др.).
- <sup>67</sup> Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Berlin, 1975. S. 127-128. См.: Gadamer H. G. *Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins*. // *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Mein, 1973. S. 217–242.
- <sup>68</sup> Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. S. 144.
- <sup>69</sup> Достоевский Ф. М. Собр. соч. в десяти томах. Т. 4. С. 294–296.
- <sup>70</sup> Достоевский Ф. М. Собр. соч. в десяти томах. Т. 4. С. 299.
- <sup>71</sup> Там же. С. 325. Согласно М. Хайдеггеру, в *бытие-друг-с-другом* постоянно вплетаются *толки-пересуды*, в которых всегда присутствует *другой*, даже если он реально отсутствует. При этом каждый следит за каждым, фиксируя, как поведёт себя другой, что скажет и т. д. Отсюда – напряжение, *двусмысленное слежение друг за другом*. “Под маской друг-за-друга разыгрывается друг-против-друга” (Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1986. S. 175). Всё это было показано Достоевским в романе “Игрок” – прекрасном выражении “антропологического анализа Dasein”. Комментарии к гегелевскому анализу отношений раба и господина см. в статье: Kelly G. A. *Bemerkungen zu Hegels “Herrschaft und Knechtschaft”*. // *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. S. 116.
- <sup>72</sup> Там же. С. 306.
- <sup>73</sup> Там же. С. 312.
- <sup>74</sup> Там же. С. 292.
- <sup>75</sup> Там же. С. 322.
- <sup>76</sup> Там же. С. 314.
- <sup>77</sup> Там же. С. 335.
- <sup>78</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 28. Кн. I. С. 145, 150, 137.
- <sup>79</sup> Там же. С. 154.
- <sup>80</sup> Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. S. 331.
- <sup>81</sup> Достоевский Ф. М. Собр. соч. в десяти томах. Т. 5. М., 1957. С. 445.
- <sup>82</sup> Там же. С. 166. В романе “Идиот” философию *приговорённого к смерти* “всеотрицающего высшего существа” исповедует Ипполит, в “Бесах” – Кириллов.
- <sup>83</sup> Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. S. 145.
- <sup>84</sup> Достоевский Ф. М. Собр. соч. в десяти томах. Т. 5. С. 270.
- <sup>85</sup> Там же. С. 272.
- <sup>86</sup> Там же. С. 273.
- <sup>87</sup> Там же. С. 513–514.
- <sup>88</sup> Достоевский Ф. М. Собр. соч. в десяти томах. Т. 9. М., 1958. С. 329.
- <sup>89</sup> Достоевский Ф. М. Собр. соч. в десяти томах. Т. 5. С. 438.
- <sup>90</sup> Там же. С. 570.
- <sup>91</sup> Достоевский Ф. М. Собр. соч. в десяти томах. Т. 6. М., 1957. С. 441.
- <sup>92</sup> Там же. С. 464.
- <sup>93</sup> Ницше Ф. Полное собр. соч. Т. 13. М., 2006. С. 372. В другую крайность впал Романо Гуардини, увидевший “смысл образа” князя Мышкина в осуществлённой Достоевским мысленной реинкарнации Иисуса Христа (Гуардини Р. *Человек и вера*. Брюссель, 1994. С. 291).
- <sup>94</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 29. Кн. I. М., 1986. С. 30.
- <sup>95</sup> Достоевский Ф. М. Собр. соч. в десяти томах. Т. 7. М., 1957. С. 696.

- <sup>96</sup> Таковы перестройщики 1980-х, псевдореформаторы 1990-х и подобные им нынешние вороватые последователи Шигалёва, стремящиеся понизить “уровень образования, наук и талантов” в России для удобства манипулирования массами (Достоевский Ф. М. Т. 7. С. 437).
- <sup>97</sup> Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 13. С. 373.
- <sup>98</sup> О ненавистных Достоевскому “женевских идеях”, выдвинутых Ж.-Ж. Руссо в защиту “добродетели без Христа”, см. в кн.: Адриан Делл’Аста. В борьбе за реальность. Киев, 2012. С. 18.
- <sup>99</sup> Достоевский Ф. М. Собр. соч. в десяти томах. Т. 8. М., 1957. С. 514-515.
- <sup>100</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 30. Кн. I. М., 1988. С. 68.
- <sup>101</sup> Там же. С. 105, 109.
- <sup>102</sup> Литературное наследство. Андрей Белый. История становления самосознающей души. Кн. II. М., 2020. С. 155.
- <sup>103</sup> Достоевский Ф. М. Собр. соч. в десяти томах. Т. 9. М., 1958. С. 277. Человеку как существу трансцендирующему, переступающему границы дозволенного совестью, моралью и правом, присуща “возможность-быть-злым” (Heidegger M. Zollikoner Seminare. S. 208-209).
- <sup>104</sup> Там же.
- <sup>105</sup> Бёме Я. О тройственной жизни человека. Уфа, 2011. С. 47.
- <sup>106</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 30. Кн. I. С. 205.
- <sup>107</sup> Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. S. 233.
- <sup>108</sup> Достоевский Ф. М. Собр. соч. в десяти томах. Т. 9. С. 392. “Церковь в параличе с Петра Великого”, – констатировал писатель в своём дневнике 1881 года (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 27. Л., 1984). Значит, поездка в Оптину пустынь и общение со старцем Амвросием не изменили его скептического отношения к прислуживающему Великому инквизитору “поповскому” лжехристианству.
- <sup>109</sup> Там же. С. 395.
- <sup>110</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 27. С. 19.
- <sup>111</sup> Подробнее о пометах Сталина в тексте “Братьев Карамазовых” см.: Илизаров Б. С. Тайная жизнь Сталина. М., 2012.