
Карен Степанян

ЯВЛЕНИЕ И ДИАЛОГ В РОМАНАХ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

В книге «Проблемы поэтики Достоевского» М. Бахтин пишет: «Быть — значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается. Поэтому диалог, в сущности, не может и не должен кончиться»¹. Более определенно это проговорено в интервью польскому журналисту З. Подгужецу: «Конец диалога был бы равносильен гибели человечества — эта мысль в зачаточной форме была выражена еще в философии Сократа. Но наиболее глубокое и полное воплощение, воплощение художественное, она получила в романах Достоевского» (6, 458). М. Бахтин гениально постиг: в романах Достоевского реальность возникает лишь там, где есть открытость хотя бы двух сознаний и душ друг другу — *диалог* (что исходит из евангельского: «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них». — Мф. 18:20). Но та неполнота формулы «полифонического романа», которая ощущалась многими читателями «Проблем поэтики...», заключается, на мой взгляд, в том, что М. Бахтин определил лишь один из двух важнейших принципов, которые конституируют художественный мир Достоевского: каждый его роман представляет собой **явление** — явление Христа, несущего людям Благоую Весть о спасении (явление чаще незримое, через Свой образ в человеке, через Своих посланников — Соню Мармеладову, отца Тихона, книгоношу Софью Матвеевну, Степана Трофимовича, Макара Долгорукого, мать Подростка Софью, Зосиму и Алешу, но порой и открытое — монолог-исповедь Мармеладова и чтение Евангелия в «Преступлении и наказании»,

поэма «Великий инквизитор» и глава «Кана Галилейская» в «Братьях Карамазовых»), и диалог (или полилог) людей, передающих эту Благую Весть друг другу (пусть порой при этом они говорят — внешне — о другом, или даже прямо отрицают эту весть, пытаясь заменить ее своей, все равно она является главной темой всех основных диалогов в мире Достоевского). Как замечает в беседе с Алешей Иван, «русские мальчишки» говорят либо о том, есть ли Бог, есть ли бессмертие, либо «о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату, так ведь это <...> все те же вопросы, только с другого конца» (14; 213).

Исходя из вышеприведенных мыслей Бахтина о конце диалога как равнозначном **гибели** человечества, попробуем разобраться, как мыслилось **окончание** диалога Достоевским и в чем разница, если она имеется, между пониманием смысла и цели диалога Достоевским и Бахтиным.

Начну с того, в чем оба они безусловно совпадают. Диалог и для того, и для другого — поиск истины, вне этой цели он, по существу, невозможен и не нужен, превращаясь в пустое словоговорение. Далее, диалог человек может вести как с ближним своим, так и с Богом. Более того, именно в напряженном и страстном, дерзновенном (в высоком смысле этого слова) обращении к Богу по «последним вопросам» состоит, на мой взгляд, одна из основополагающих особенностей «реализма в высшем смысле» Достоевского, отличающая его не только от многих его современников, но и от последователей в XX веке². С. Аверинцев так писал об отношениях человека с Богом: «Творец приводил творение в бытие тем, что окликал вещи, обращался к ним, дерзнем сказать — разговаривал, заговаривал с ними; и они начинали быть, потому что бытие — это пребывание внутри разговора, внутри общения <...> Всерьез признать себя малым и ничтожным *перед Богом* — значит всерьез поверить, что стоишь в некотором реальном отношении к Богу. Так ли уж это смиренно в тривиальном смысле слова “смирение”?»³. Я бы хотел отметить в словах Аверинцева мысль о реальном предстоянии человека перед Богом и диалоге с Ним.

Когда начался этот диалог? Можно ли считать диалогом обращение Бога к Адаму с поручением назвать все существа на Земле и наставлениями о будущей жизни? По-моему, *диалог* человека с Богом начался с момента нарушения человеком своей сущност-

ной связи с Богом, с послушания Его, с познания человеком добра и зла (а по существу, конечно, зла, ибо добром было до того все в человеке и в окружающем его мире как созданиях Божиих). Фразу Бахтина: «где начинается сознание, там для него (Достоевского. — К.С.) начинается и диалог» (6, 51), можно понимать и так.

Что же касается завершения диалога, то для Достоевского, насколько мы можем судить, он отнюдь не заканчивался со смертью человека и даже с началом Страшного Суда. Вспомним чаемый Мармеладовым диалог «премудрых и разумных» с Богом по поводу того, придут ли «пьяненькие и слабенские соромники» в рай — даже те, про которых сказано вроде бы определенно в Апокалипсисе, что они «образа звериного и печати его» (6; 21), а в черновиках к роману даже говорится, что и Мармеладов смог бы тогда вымолить прощение и даже «венец» и «многострадалище» жене своей (7; 87). Вспомним и любимый Достоевским апокриф «Хожение Богородицы по мукам», где Богородица от лица человечества вымаливает у Бога ослабление мук грешников. В подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» есть даже диалог между праведными и находящимися в аду грешными: «Приидите, все равно приидите, любим вас. Ибо нас Господь столь возлюбил, что и не стоим того, а мы вас» (15; 246). Но вот когда у Достоевского действительно оканчивается диалог — это когда Бог является человеку, и не просто является, а является так, что человек воспринимает Его в себя (а это невозможно, конечно, без встречного свободного движения человека — человек может и не принять Бога, ни в этой жизни, ни в той: вспомним удивительные слова Зосимы о продолжающемся и в аду диалоге Бога с нераскаявшимися грешниками, «приобщившимися сатане»: «Прощение отвергают, Бога, зовущего их, проклинаят» — 14; 293). Но человек, сумевший увидеть и принять Бога — «все понимает» (6; 21). Этот процесс может быть мгновенным, как в «Кане Галилейской» или в видении Версилова о приходе Бога к осиротевшим людям, когда «как бы пелена упала у всех с глаз» (13; 379). Может быть и протяженным во времени, как у Раскольникова. Это может случиться с человеком в продолжение его земной жизни. Может — в инобытии (как с философом из анекдота Ивана), может — только во время Страшного Суда, когда предстанут перед Богом и воскликнут: «Прав ты, Господи, ибо открылись пути Твои!» (14; 224). Можно сказать так: для Достоевского история человека и человечества начинается

явлением (Бога Адаму, Божьего мира — который и сейчас «есть рай» для смотрящего чистым взором — каждому входящему в этот мир), продолжается *диалогом* (человека и человечества с Богом и между собой) и завершается тоже *явлением*.

Это вполне совпадает с евангельским обращением Иисуса к апостолам на Тайной Вечери с обещанием Своего прихода ко всем верующим в Него: «В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас. <...> И в тот день вы не спросите Меня ни о чем» (Ин.14:20; 16:23). Достоевский, в своем религиозном развитии проделавший сложнейшую духовную эволюцию и в определенный период своей жизни склонный допустить разделение Христа и истины (вспомним известное письмо Фонвизиной 1854 г.), к концу жизни пришел к четкому осознанию того, что, говоря словами Л. Успенского из его книги «Богословие иконы Православной Церкви», «Истина отвечает на вопрос не ЧТО, а КТО»⁴. А вот запись из подготовительных материалов к «Братьям Карамазовым»: Господь в конце времен «простит и Пилата высокоумного, об истине думавшего, ибо не ведал, что творил. Что есть Истина? А она-то стояла перед ним, сама Истина» (15; 249).

Но в то же время встретивший Христа может и не узнать Его, как случилось с великим инквизитором, который спрашивает: «Это Ты, Ты? <...> Я не знаю, кто ты...» (14; 228) — и, вероятно, именно, потому, хотя он и отпускает Пленника на свободу, но после Его ухода «остается в прежней идее» (14; 239).

Бог может быть увиден у Достоевского через человека — как Раскольников видит в лице Сони лицо невинно убиенной Лизаветы (6; 315), как Ставрогин видит Божью кару в лице Матрешы, как Подросток сквозь Макара видит свет благообразия, как Зосима — в видении Алеши — отходит в сторону, открывая Алеше «Солнце наше» (14; 327). Но во всех случаях *источник света* один (пользуюсь здесь очень точным наблюдением А. Жида)⁵, и во всех случаях именно такое «видение» — начало преображения героя. И это естественно, ибо, как говорят богословы, «личная встреча с Богом <...> подразумевает, что душа становится *единой с Богом*, поскольку она не может видеть Его, пока остается одинокой, предоставленной собственным силам»⁶, здесь, как считал св. Григорий Палама, «опытное переживание», к которому способны лишь обладающие «полнотой своей человеческой природы» — со Христом человек обретает и «полноту ведения»⁷. Все это прекрасно

понимал и Достоевский, хотя первый из цитируемых здесь богословов в его время еще не родился, а св. Григория Паламу он вряд ли читал. Знание, полученное в результате «непосредственного сообщения» с Богом (как сказано в подготовительных материалах к «Бесам» — 11; 181) для Достоевского — наиболее полное из возможных для человека. Справедливо пишет философ К. Исупов: «В интуитивистской гносеологии Достоевского Истина не доказуема, а показуема»⁸.

Можно ли говорить о том, что Бахтин не видел всего этого у Достоевского? Конечно, нет. Он понимал, что для христианского миропонимания присутствие Христа в каждом миге земного бытия неотменимо. В работе «К философии поступка» он писал: «Великий символ активности, отошедший Христос, в причастии, в распределении <?> плоти и крови его претерпевая перманентную смерть, жив и действен в мире событий именно как отошедший из мира, его не-существованием в мире мы живы и причастны ему, укрепляемы. Мир, откуда ушел Христос, уже не будет тем миром, где его никогда не было» (1, 19). А в одном из выступлений в 1925 г. говорил: «Откровение характеризуется не помощью, а Личностью, которая хочет открыть себя; важнейший момент Откровения есть персональность <...> персональное отношение к персональному Богу — вот признак религии; но вот и особая трудность религии, благодаря которой может возникнуть своеобразная боязнь религии и Откровения <...> желание сосредоточиться на одном предметном, в одном смысле, как в чем-то свободном от грехопадения» (1, 341—342). Затем мировоззрение Бахтина претерпевало, конечно, эволюцию, о которой мы знаем пока немного; знаменитая запись 1943 г. начинается так: «Риторика, в меру своей лживости, стремится вызвать именно страх или надежду <...> Искусство (подлинное) и познание стремятся, напротив, освободить от этих чувств. На разных путях от них освобождает трагедия и от них освобождает смех» (5, 63). И примерно в то же время в рабочих тетрадях он записывает: «Карнавально-сатурналиевское разрушение иерархии, как основной пафос романов Достоевского» (5, 44). И уже в «Проблемах поэтики Достоевского», возражая Энгельгардту, он пишет: «Для Достоевского не существует идей, мыслей, положений, которые были бы ничьими — были бы “в себе”. И “истину в себе” он представляет в духе христианской идеологии, как воплощенную в Христе, то есть пред-

ставляет ее как личность, вступающую во взаимоотношения с другими личностями <...> В образе идеального человека или в образе Христа представляется ему разрешение идеологических исканий. Этот образ или этот высший голос должен увенчать мир голосов, организовать и подчинить его. Именно чужой для автора голос являлся последним идеологическим критерием для Достоевского: не верность своим убеждениям и не верность самих убеждений, отдельно взятых, а именно верность авторитетному образу человека» (6, 40, 110 — 111). Обратим здесь внимание на слово «чужой». Ф. Тарасов противопоставил эту мысль Бахтина словам Достоевского из записи, сделанной в ночь смерти первой жены: «Христос весь вошел в человечество...»⁹. Приведа известные строки Достоевского из ответа Кавелину — «Сжигающего еретиков я не могу признать нравственным человеком, ибо не признаю ваш тезис, что нравственность есть согласие с внутренними убеждениями. Это лишь *честность* (русский язык богат), но не нравственность. Нравственный образец и идеал есть у меня, дан, Христос. Спрашиваю: сжег ли бы Он еретиков — нет. Ну так значит сжигание еретиков есть поступок безнравственный» (27; 56), — Бахтин добавляет: «Чрезвычайно характерно вопрошание идеального образа (как поступил бы Христос?), то есть внутренняя диалогическая установка по отношению к нему, не слияние с ним, а **следование за ним**» (6, 111—112). Даже из этого, наиболее «христианизированного» из всей книги бахтинского суждения видно, что здесь он уже имеет в виду, во-первых, только диалогические «взаимоотношения», и, во-вторых, даже не с Христом как личностью, а с некоей, пусть наиболее авторитетной, «точкой зрения», учением, сводом правил, за которым нужно просто «следовать». Образ здесь является эквивалентным «голосу» (пусть и «высшему»), которым, по Бахтину, является каждый герой Достоевского, — «мы его не видим, мы его слышим» (6, 63). Между тем, как известно, Достоевский думал об этом иначе: «Не мораль Христова, не учение Христа спасет мир, а именно вера в то, что Слово плоть бысть. Вера эта не одно умственное признание превосходства Его учения, а непосредственное влечение. Надо верить, что это окончательный идеал человека, всё воплощенное Слово, Бог воплотившийся. Потому что при этой только вере мы достигаем обожания, того восторга, который наиболее приковывает нас к Нему непосредственно и имеет силу не совратить человека в сто-

рону»; «В Православии мы считаем единственное хранение Христова образа» (11; 187—188). В «Братьях Карамазовых» Зосима говорит: «не было бы драгоценного Христова образа пред нами, то погибли бы мы и заблудились совсем, как род человеческий пред потопом» (14; 290). «Следование» же за Богом — это ветхозаветный образ поведения, когда человек не мог увидеть Лице Бога и не умереть, он видел Бога «со спины», как Моисей, и только в редчайших случаях — Иов, Енох, Илия — он в телесном облике мог «увидеть» Господа. Приведу здесь и такое высказывание Бахтина, вроде бы о другом, но и сюда относящееся: «В заочном образе мира нет голоса самого мира, нет и его говорящего лица, а только спина и затылок» (5, 68). *Следование* есть образ действия по закону, что отнюдь не всегда обеспечивает восстановление человека. Инквизитор тоже должен — в буквальном смысле — следовать за Христом, вышедшим в дверь темницы¹⁰ — и даже с горящим сердцем, но оставаясь при этом «в прежней идее». После же пришествия Христа *каждый* человек получил *возможность увидеть* Бога и жить по благодати.

Бахтин, отказываясь помыслить о таком завершении *диалога*, впадал в некоторое противоречие, о которых хотелось бы сказать здесь. Необходимым условием диалогического поиска истины является полагание — пусть в самой отдаленной перспективе — цели и твердое упование (или, иными словами, надежда) эту истину найти. Бахтин и сам писал об этом: «Мы не видим никакой надобности особо говорить о том, что полифонический подход не имеет ничего общего с релятивизмом (как и с догматизмом). Нужно сказать, что и релятивизм, и догматизм исключают всякий спор, всякий подлинный диалог, делая его либо ненужным (релятивизм), либо невозможным (догматизм)» (6, 81). «Существование человечества — это постоянное предвосхищение будущего» (6, 386). Но как же тогда быть с подлинным произведением искусства — тем же романом Достоевского, — «освобождающим» от надежды? Внутренняя обращенность к конечному итогу означает, что подлинный диалог должен всегда разворачиваться во времени, в ясной перспективе «большого времени» (6, 454—455). Так всегда и обстоит дело у Достоевского, наиболее эсхатологического, если можно так выразиться, из всех русских писателей, как уже неоднократно отмечалось исследователями. В знаменитой записи у гроба первой жены он пишет: «Достигать такой великой цели («вы-

сочайшего развития личности». — К.С.), по моему рассуждению, совершенно бессмысленно, если при достижении цели все угасает и исчезает, то есть если не будет жизни у человека и по достижении цели. Следовательно, есть будущая, райская жизнь» (20; 173). Остановка времени — «времени больше не будет», наиболее часто цитируемое Достоевским выражение из Апокалипсиса — означает для него либо духовную смерть, либо — наступление конца времен, когда Бог будет «все во всем» и истина будет узнана всеми. Как говорит Кириллов: «Когда весь человек счастья достигнет, то времени больше не будет, потому что не надо» (10; 188). Бахтин же полагает диалоги у Достоевского разворачивающимися «в пространстве, а не во времени» (6, 36). Хотя, впрочем, если считать процесс поиска истины в принципе незавершимым, бесконечным, то категория времени действительно становится несущественной. Но чем тогда ведение диалога отличается от других земных функций человека, сведение к которым обрекало бы человечество на дурной круговорот бытия, завершающегося потухшим солнцем? Если считать, по Бахтину, что «в центре художественного мира Достоевского должен находиться диалог, притом диалог не как средство, а как самоцель» (6, 280), то, как последовательно доказывает философ В. Бирюков, «ко всему творчеству Достоевского <...> нужно отнестись адекватно. В сердцевине их (его произведений. — К.С.) — ничто, это нигилистическая литература в полном смысле слова»¹¹. Кстати, у Достоевского в подготовительных материалах к «Подростку» есть несколько ироничные строки об этом вечном поиске истины: «Бытие должно быть непременно и, во всяком случае, выше ума человеческого, так, чтобы всю жизнь человек *искал*. Мало того. Надо непременно, чтоб он никогда *не сыскал*: это приличнее. Ну вот тебе и философ. Да что ж, философ не виноват. Это нечто обыкновенное <...>» (16; 37).

Бахтинское нежелание (я все-таки назвал бы его так) признать явление Христа (возникающее и в конце каждого из пяти великих романов Достоевского — тут я ссылаюсь на работу Т. Касаткиной «Образы и образа» в ее книге «О творящей природе слова»¹², где она убедительно показывает, как в финале каждого из этих романов словесными средствами воссоздаются известнейшие православные иконы «Споручница грешных», «Положение во гроб», «Причащение апостолов» и другие) приводит Бахтина к такому странному суждению: «...Почти все романы Достоевс-

кого имеют условно-литературный, условно монологический конец (особенно характерен в этом отношении конец «Преступления и наказания»). В сущности, только «Братья Карамазовы» имеют вполне полифоническое окончание, но именно поэтому с обычной, то есть монологической точки зрения, роман оказался незавершенным» (6, 51). Между тем как сам же Бахтин в лекциях о русской литературе писал о финале «Братьев Карамазовых»: «На могиле Илюши создается маленькая детская церковь <...> Только та гармония имеет живую душу, которая создается на живом страдании» (1; 350). Но ведь церковь без живого явления Христа в ней — нонсенс...

Гениальная филологическая интуиция Бахтина позволила ему увидеть и сформулировать, что основные принципы создания романов Достоевского совпадают с принципом создания Вселенной, когда Бог — Слово словом Своим создавал все имеющее быть и создал человека по Своему образу и подобию, наделив, следовательно, и его подлинно свободным словом. У Достоевского, по Бахтину, в его художественном мире происходит то же: автор, носитель полноценного слова, наделяет полноценным словом и героя, таким образом, «замысел автора о герое — замысел о слове» (6, 75), а «слово автора о герое — слово о слове» (6, 75). Ну и наконец, как мне уже доводилось писать, одна из последних фраз «Проблем поэтики Достоевского»: «произведения Достоевского — это слово о слове, обращенное к слову» (6, 297), — если только поднять начальную букву в последнем «слове», будет точнейшей формулировкой всего творчества Достоевского¹³, обращавшегося к Богу и к людям со своей правдой о человеке и мечтавшего, наверно, что и его книгу (как и «Дон Кихота» Сервантеса) предъявит человек на последнем Суде как итог самопознания. Но вот вопрос: насколько такое поднятие буквы отвечало бы пониманию самого Бахтина?

Конечно, он знал о богословских исканиях первых веков христианства, об интуитивно постигнутой греческими философами сущности понятия Логос, что позволило затем апостолу Иоанну и другим христианским богословам именно так определить второе Лицо Троицы (конспективная заметка об этом открывает «Рабочие записи 60-х — начала 70-х гг.» — 6, 371). Но само сотворение мира Словом Божиим нигде, насколько я знаю, не отрефлексировано у него. Приводя известные слова Достоевского, выражающие очень далекую от завершения познанность человеком Божье-

го творения — «Вся действительность не исчерпывается насущным, ибо огромною своею частью заключается в нем в виде подспудного, невысказанного будущего Слова» (причем у Достоевского Слово с заглавной буквы), — Бахтин видит здесь лишь «эмбрионы будущих мировоззрений» (6, 102). В вышеприведенном отрывке из «Проблем поэтики...», где говорится о следовании за Христом, существует такое авторское примечание: «Такой идеальный авторитетный образ, **который не созерцают, а за которым следуют**, только предносился Достоевскому как последний предел его художественных замыслов, но в его творчестве этот образ так и не нашел своего осуществления» (6, 111).

Что заставляло Бахтина категорически отрицать христианское понимание завершения мировой истории человечества, говорить о принципиальной «незавершимости последнего диалога (диалога по последним вопросам)» (6, 415), о том, что «все еще впереди и всегда будет впереди», более того — связывать окончание диалога с **гибелью** человечества, не признавать никакого конечного «торжества правды» ни в человеческой истории, ни в жизни отдельного человека и даже называть такое торжество «*contradictio in adjecto*» (6, 652) — трудно судить. Виновна ли здесь советская действительность (и в цензурном смысле, и в том смысле, что постоянно зримое вокруг господство монологической официальной точки зрения действительно могло внушить отвращение ко всякому провозглашаемому торжеству истины), причиной ли тому коренные мировоззренческие установки самого Бахтина, еще предстоит понять. В разговоре с С. Бочаровым в 1970 г. Бахтин «жаловался, что написал свою книгу не так, как мог бы, потому что не мог там говорить “о главных вопросах” — *оторвал там форму от главного*, как он это формулировал. <...> О каких, М.М., главных вопросах — я его тогда спросил. — Философских, чем мучился Достоевский всю жизнь — существованием Божиим»¹⁴. Отметим, что для Бахтина «главное» — сомнение Достоевского. В тех же «Рабочих записях 60-х — начала 70-х годов» есть чрезвычайно значимые мысли о благоговейном молчании и о том, что «нравственный характер человека не есть последнее в нем: за ним стоит более высокое бытие, которому человек причастен» (6, 377). Несмотря на обилие трудов о Бахтине, мировоззрение его до сих пор остается объектом активной полемики и взаимоисключающих суждений: одни склонны видеть в нем крупнейшего православно-

го философа, другие — чуть ли не сатаниста (правда, последним приходится для этого опираться на весьма странную посылку: будто весь «исторически становящийся мир» находится в «ведении» сатаны — имею в виду статью Н. Бонецкой в одном из выпусков журнала «Диалога. Карнавала. Хронотопа»¹⁵). Но что касается, по крайней мере, творчества Достоевского, факт остается фактом — явления Христа в романах Достоевского он не видел; понимал устремленность к нему и надежду на него (без чего диалог, повторим, бессмыслен), но *не видел*. Или — не хотел видеть. В «Дополнениях и изменениях к Достоевскому», приведя, без кавычек, очень важные для Достоевского слова «*Живой образ истины. В один час все бы устроилось*», Бахтин пишет: «Это — энциклопедическая проблема и тема всего творчества Достоевского. Их содержательная глубина, которой мы не будем касаться» (6, 348). И немного далее такая запись, свидетельствующая, что речь идет не только о нежелании или невозможности «касаться»: «Истина может воплотиться только в слове, она не может остаться в предмете (в бытии) вне говорящего человека. Истину можно только сказать или услышать» (6, 386). Между тем, как говорит в «Бесах» архиерей Тихон, «нет ни слов, ни мысли в языке человеческом для выражения *всех* путей и поводов Агнца, “дондеже пути Его въявь не откроются нам”» (11; 28). Но, может быть, этим отсутствием или нежеланием *видения* в какой-то мере обеспечено столь обостренное, почти не встречающееся у других исследователей Достоевского, *слышание слова* великого писателя? И это слышание слова позволило нам впервые, вероятно, увидеть поразительную *глубину слова* Достоевского. «Чистый голос» — это у Бахтина именно «голос *внутреннего человека*», — пишет С. Бочаров¹⁶. Не будем забывать, что речь у нас идет о *словесном* творчестве, и то *явление*, о котором шла речь выше, тоже воссоздается словесными средствами, и то преображение человека, восстановление в нем образа Божьего, которое составляет основное содержание творений Достоевского, может быть трактовано как восстановление его подлинного имени, слова Божьего о нем — воспоминание человеком того Слова, которое Бог вложил в него. По очень точному замечанию философа В. Подороги: «может быть, то, что Достоевский называет обособлением, есть постепенная утрата смысла имен Бога»¹⁷. Как писал о постижении человеком тайнства мироздания, недоступного даже ангелам,

св. Ириней Лионский: «Перворожденное Слово Его нисходит в тварь, т.е. создание (телесное), и объемлется им; и с другой стороны тварь принимает Слово и восходит к Нему, восходя выше Ангелов, и делается по образу и подобию Божию»¹⁸. И опять-таки, вряд ли Достоевский читал этот трактат св. Ириней «Против ересей», но вышеприведенную мысль он гениально сформулировал в одной фразе из подготовительных материалов к «Братьям Карамазовым»: «Человек есть воплощенное Слово. Он явился, чтобы сознать и сказать» (15; 205). Вспомним, как в Евангелии от Иоанна говорится о встрече Христа с Марией Магдалиной после Воскресения, встрече, в которой слились в одно слово и явление: сначала она не узнает Его, и лишь после того, как Христос ее *называет* ее именем, восстанавливая тем ее первоначальный облик, — «Мария!», она *видит* Его и, «обратившись говорит Ему: Раввунни! — что значит “Учитель!”» (Ин. 20:16).

Примечания

¹ Бахтин М.М. Собрание сочинений / Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН. — М.: Русские словари, Языки славянской культуры, 2000. — (Продолжающееся издание). — Т. 6. — С.280. В дальнейшем все цитаты из произведений М. Бахтина даются по этому изданию, с указанием в скобках номера тома и, через запятую, страницы.

² Порой спрашивают: где же у Достоевского этот диалог с Богом, если Христос появляется в художественном пространстве его романов только в «Братьях Карамазовых», да и тогда молчит. Но Христос уже сказал все, что нужно было сказать человечеству, и теперь люди вольны соглашаться с этим, спорить или отрицать, а Христос всякий раз откликается на сделанный выбор (и у Достоевского это показано тоже).

³ Аверинцев С. Слово Божие — Слово Человеческое // Новая Европа. — 1995. — № 7. — С. 66, 76.

⁴ Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. — М.: Искусство, 1997. — С. 96.

⁵ Цит. по: Подорога В.А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Т. 1. Н. Гоголь, Ф. Достоевский. — М.: Культурная революция, Логос, Logos altera, 2006. — С. 683—684.

⁶ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Иисус Христос в Восточном Православном богословии / Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова, при участии Л.А. Успенского, примеч. А.И. Сидорова. — М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2000. — С. 142.

⁷ Там же. — С. 225.

⁸ Исупов К.Г. Метафизика общения в мире Достоевского // Достоевский и мировая культура. — № 19. — СПб.: Серебряный век, 2003. — С. 22.

⁹ Тарасов Ф. Бахтинская концепция диалогизма Достоевского в свете евангельских основ творчества писателя // Достоевский и XX век. Под ред. Т.А. Касаткиной. В 2-х томах. — Т. 1. — М.: ИМЛИ РАН, 2007. — С. 529—533.

¹⁰ Фокин П. Поэма «Великий инквизитор» и футурология Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. — Т. 12. — СПб.: Наука, 1996. — С. 199.

¹¹ Бирюков В. Полифония и подполье. Из «диалектических экзерсисов на русскую тему» // Вопросы литературы. — 2008, март-апрель. — С. 37.

¹² Касаткина Т.А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». — М.: ИМЛИ РАН, 2004.

¹³ Степанян К.А. «Сознать и сказать»: «реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф.М. Достоевского. — М.: Раритет, 2005. — С. 104.

¹⁴ Бочаров С. Достоевский у Бахтина (Бахтин — филолог) // Достоевский и XX век. — Т. 1. — С. 516—518.

¹⁵ Бонецкая Н.К. Бахтин глазами метафизика // Диалог. Карнавал. Хронотоп. — № 1 (22). — Витебск — Москва, 1998. — С. 140.

¹⁶ Бочаров С. Достоевский у Бахтина (Бахтин — филолог). — С. 522

¹⁷ Подорога В.А. Мимесис. — С. 498.

¹⁸ Цит. по: Кирьянов Борис, священник. Полное изложение истины о тысячелетнем Царстве Господа на земле / Серия «Античное христианство. Исследования». — СПб.: Алетейя, 2001. — С. 81.