

# ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ДОСТОЕВСКОГО

## Круглый стол

**Ведущие – Т. Касаткина, Б. Тихомиров, А. Гачева**

### **Т. Касаткина**

Уважаемые господа, милостивые государыни и милостивые государи! Мы начинаем круглый стол, который также можно назвать выездным заседанием Комиссии по изучению творчества Достоевского ИМЛИ РАН. Предыстория такова: в мае 2006 г. на Комиссии прошел круглый стол, который назывался «Эсхатология Достоевского», после чего мы поняли, что нам необходимо провести еще три круглых стола – «Эсхатологическая концепция Достоевского», «Эсхатологическая цитата в произведениях Достоевского» и «Проблема апокатастасиса у Достоевского». Сейчас мы открываем первую из этих трех дискуссий. Так же, как и в мае, у нас будет три заявочных доклада: Анастасии Георгиевны Гачевой, мой и Бориса Николаевича Тихомирова.

### **А. Гачева**

Все мы знаем книгу прот. Василия Зеньковского «История русской философии», в которую включены не только главки, посвященные отечественным философам, но и портреты русских писателей в их религиозно-философской ипостаси. В этой книге, суммируя итоги философского развития России, он называет историко-философскую тему, тему смысла и назначения истории, стержневой темой русской мысли и русской культуры. Зеньковский был не только историком философии, но и философом милостью Божьей, он смотрел на свой предмет не только извне, но и изнутри, чувствовал его, так сказать, всеми своими печенками и потому знал, о чем говорил. Он лучше других понимал, что вопрос об истории – это и вопрос о человеке, о его месте в Божественном домостроительстве, вопрос о бытии, в котором протекает история, об идеале, которым история движется, а главное – вопрос об абсолюте, с которым история соотносится в каждой своей временной и пространственной точке, даже если это сознание и утрачено в одномерном секулярном мире, упорствующем в своем «дважды два».

Для русских писателей и мыслителей история религиозна, ее Божественный, метафизический план столь же реален, как и те факты, которые становятся предметом исторического описания. История – это движение от сотворения и грехопадения человека к боговоплощению и искуплению и от искупления к Царствию Божию, к преображению бытия в благобытие. И потому вопрос о ее смысле

непосредственно связан и с вопросом о финале исторического процесса, то есть с вопросом об эсхатологии. Эта связь истории и эсхатологии в русской мысли очень крепка. То, каким будет конец истории, зависит от того, какой будет сама история, от того, пребудет ли род человеческий на противобожеских, ложных путях или обратится и «придет ко Христу». История не обесмысливается эсхатологией, а напротив, утверждается ею. Очень хорошо сказал об этом прот. Сергей Булгаков: «История не есть пустой коридор, который надо как-нибудь пройти, чтобы высвободиться из этого мира в потусторонний, она принадлежит к делу Христову в Его воплощении, она есть апокалипсис, стремящийся к эсхатологическому свершению, богочеловеческое дело на земле». Так история получает некое абсолютное задание, и об этом абсолютном задании истории Достоевский стремится сказать свое слово. В свете этого слова Достоевского об истории я и буду строить свое размышление об эсхатологической концепции писателя. Поскольку занимать больше 15 минут я не имею права, то буду говорить тезисно, вынужденно опуская важные звенья и доказательства.

Несколько слов о методологии. Безусловно, изучая эсхатологическую концепцию Достоевского, мы идем и должны идти изнутри него самого, изнутри его художественного текста, публицистики, дневников, брать его наследие во всей полноте. Но при этом, чтобы прояснить те смыслы, которые рождаются у писателя, нам необходимо обращаться и к тому, что было сказано после него. Вы можете со мной спорить, но для меня абсолютно очевидно: Достоевский – один из родоначальников той линии русской религиозной философии, в лоне которой была выработана концепция истории как «работы спасения». Эта концепция противоположна пессимистическому отношению к истории того же Константина Леонтьева: для него история апостасийна и человечество ожидают только глади, пагуби, разделения, только все большее усиление зла в мире к концу времен, прерываемое эсхатологической катастрофой. «Терпите! всем лучше никогда не будет», «все здешнее должно погибнуть», «Христос проповедовал не гармонию всеобщую, мир всеобщий, а всеобщее разрушение», – пишет Леонтьев в статье «О всемирной любви». Напротив, Николай Федоров и Владимир Соловьев, а в XX в. – прот. Сергей Булгаков, Николай Бердяев, Николай Лосский, Владимир Ильин, Александр Горский, Николай Сетницкий и др. видят в истории возможность реализации Божественного идеала, поле встречи Бога и человека, их соработничества в деле «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (цитирую Федорова).

Достоевский в таком понимании истории – как движения от человечества к богочеловечеству, от бытия к благобытию – предвдвуряет русских религиозных мыслителей. Но само это понимание далось ему совсем не гладко и не легко, он шел к нему всю жизнь и всю жизнь его испытывал в «большом горниле сомнений».

Ни историософская, ни эсхатологическая концепции Достоевского не возникли сразу и навсегда. Здесь происходила очень сложная духовная и мыслительная эволюция. Возьмем знаменитую запись у гроба первой жены, Марии Дмитриевны Достоевской, от 16 апреля 1864 г., где Достоевский говорит: «Возлюбить человека,

как самого себя, по заповеди Христовой, – невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. <...> на земле человек в состоянии переходном». Всеобщее единение в Боге, «рай Христов» осуществится только тогда, когда человек преобразится не только духовно (преодолеет в себе закон эгоизма), но и *физически*, переродится «в другую натуру», которая «не женится и не посягает». Полнота этого перерождения лежит за пределами времени, и тем не менее земная история и каждого человека в отдельности, и человечества в совокупности есть путь к такому перерождению (человек должен «достигать, бороться, прозревать при всех падениях свой идеал и вечно стремиться к нему»).

Вектор восхождения задан. Но Достоевский при этом полагает четкий водораздел между историей, где полнота осуществления идеала невозможна принципиально, ибо человек пребывает в законах природного времени и пространства, в тисках своей обособленной падшей природы (ее знаком видится ему половой раскол, «посягновение на женщину»), и синтетическим бытием Царствия Божия, где все будут «лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь и в различных разрядах». Проходит четыре года, и в подготовительных материалах к роману «Бесы» возникает иная трактовка отношений между историей и эсхатологией. На знаменитых «фантастических страницах», в диалогах Князя с Шатовым, появляется тема миллениума, благой, совершенной эпохи, где Господь пребывает со своими людьми. И образ преображенного естества, в коем преодолевается половой раскол и половое разделение и человек достигает непорочности духо-телесной, Достоевский начинает относить уже не только к «новому небу и новой земле» (как в записи у гроба первой жены), но и к этой эпохе, которая находится еще *внутри истории*, а не за ее пределами. На одной странице подготовительных материалов к «Бесам» формула «Millenium, не будет жен и мужей» повторяется дважды.

В записи у гроба Марии Дмитриевны Достоевский делает акцент прежде всего на индивидуальном подвиге души: необходимо «исполнять» в своей жизни «закон стремления к идеалу», «приносить любовью в жертву свое я людям или другому существу», дарить себя «целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно». В подготовительных материалах к «Бесам» идея внутренней душевной работы начинает дополняться идеей благой работы в истории. В диалогах Князя с Шатовым возникает трехчленная формула истинной веры: «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать». Начало и корень всему покаяние, умопременение, метанойя: «работа спасения» начинается с этого. Затем труд самосозидания и уже затем созидание Царства Христова. И такая последовательность для Достоевского принципиальна. Часто концепцию истории как «работы спасения», концепцию подлинно христианскую, смешивают с теми концепциями секулярного, линейного прогресса, которые Достоевский критиковал не менее жестко, чем его оппонент Константин Леонтьев. Безбожное секулярное строительство рая на земле с непреобразованным, смертным, самостным человеком, в мире, поврежденном грехом, – для Достоевского это утопия. Но утопизм *такого* строительства не перечеркивает историю. Ибо возможно *иное* строительство, в истории может быть положено

начало преображению, восхождению и человека, и мира на новую онтологическую ступень. В уста Князя Достоевский влагает вопрос: если все люди станут «как Христа, возможно ли, что не было рая на земле тотчас же»? Звучит тема деятельного православия, Тихон говорит Ставрогину: «Добудьте Бога трудом». Позднее это отзовется у старца Зосимы: посылая Алешу в мир, он скажет ему: «работай, много работай», «а дела много будет».

«Фантастические страницы» подготовительных материалов к роману «Бесы», как и запись от 16 апреля 1864 г., можно назвать сокровенными страницами Достоевского. Эти строки, поражающие глубиной духовно-нравственного и богословского умозрения, – ключ к религиозному идеалу писателя. В 1870-е гг. такие сокровенные тексты у Достоевского также появятся: это и некоторые страницы записных тетрадей 1875–1877 гг., и знаменитый фрагмент ответа А.Д. Градовскому, выброшенный из окончательного текста «Дневника писателя» 1880 г. В этом фрагменте на ироническое замечание Градовского об Апокалипсисе (в нем, мол, возвещается «не «окончательное согласие», а окончательное «несогласие» с пришествием Антихриста») Достоевский вновь выдвигает образ «тысячелетнего царства Христова» «на земле, слышите, на земле» и именно к нему приурочивает то воцарение «окончательной гармонии», о котором говорил в финале Пушкинской речи. Это и подготовительные материалы к роману «Братья Карамазовы», где появляются записи о «воскресении предков», что «зависит от нас», и вновь возникает тема преображения человека в миллениуме: «Изменится плоть ваша. (Свет фаворский)»; «Свет фаворский: откажется человек от питания, от крови – злаки». Человек пожирающий, «величайший убийца на земле» (по слову И. Гердера) перестает пожирать, он уже не убивает, не расчленяет живые существа для поддержания собственной смертной жизни. Преображается сама его плоть, становясь совершенным сосудом духа (образ «света фаворского»). Как видим, снова и снова Достоевский бьет в одну точку: уже здесь, на земле, вызревает будущий совершенный строй бытия, мир обоживается в процессе истории.

Многое из того, что прямо высказывалось Достоевским в его сокровенных записях, уходило в подтекст и подспуд в текстах, выносимых в печать. С одной стороны, это было связано с природой художественного текста, где идея в лоб принципиально не декларируется. Но с другой – Достоевский, на мой взгляд, остерегался напрямую и до конца договаривать свои мысли об истории и эсхатологии, в которых далеко не все вмещалось в катехизические рамки и для его современников прозвучало бы слишком большим дерзновением. Вспомним конфликты писателя с «Русским вестником» по поводу сцены чтения Евангелия в «Преступлении и наказании» и главы «У Тихона», которую Катков отказался печатать. Вспомним и письмо Достоевского Всеволоду Соловьеву по поводу главки «Утопическое понимание истории» в июньском выпуске «Дневника писателя» за 1876 г. В этой главке Достоевский нарисовал образ будущего «всепримирения народов», «обновления людей на истинных началах Христовых», путь к которому призвана явить миру Россия. И вот как комментировал он свою попытку в письме Соловьеву: «Я нико-

гда еще не позволял себе в моих писаниях довести *некоторые* мои убеждения до конца, сказать *самое последнее* слово. <...> И вот я взял, да и высказал последнее слово моих убеждений – мечтаний насчет роли и назначения России среди человечества, и выразил мысль, что это не только случится в ближайшем будущем, но уже и начинает сбываться. И что же, как раз случилось то, что я предугадывал: даже дружественные мне газеты и издания сейчас же закричали, что у меня парадокс на парадоксе, а прочие журналы даже и внимания не обратили, тогда как, мне кажется, я затронул самый важнейший вопрос. Вот что значит доводить мысль до конца! Поставьте какой угодно парадокс, но не доводите его до конца, и у вас выйдет и остроумно, и тонко, и *comme il faut*, доведите же иное рискованное слово до конца, скажите, например, вдруг: «вот это-то и есть Мессия», прямо и не намеком, и вам никто не поверит именно за вашу наивность, именно за то, что довели до конца, сказали самое последнее ваше слово». Так что горький опыт непонятого и осмеянного пророчества у Достоевского был, и он с ним считался.

Выше я уже говорила о том, что идею истории как «работы спасения» Достоевский испытывал «в большом горниле сомнений». В 1870-е гг. это горнило оказалось раскалено до предела. Знаток природы человека, писатель хорошо понимал: одно дело – наши мечты и идеалы, наши упования, что история может повернуться на Божьи пути, а другое – наше пребывание в реальной истории, где и столкновения эгоизмов, и обособление, и война всех против всех. Мир вступает в полосу катастроф, и порою кажется, что никакого выхода к свету нет и не будет. Своего пика эти сомнения достигают у Достоевского в 1873-м – начале 1874-го. В это время он работает редактором «Гражданина», пишет свои «политические обозрения», погружаясь с головой в сферу реальной политики, той, что поистине есть «жилище бесов и пристанище всякому нечистому духу». И тут он особенно остро чувствует и сознает, сколь далеко отошел современный мир от Христа, сколь велик – страшно велик – разрыв между историей какова она есть и историей какова она должна быть. И вот звучит грозящее, предостерегающее пророчество: «А злой дух близко: наши дети, быть может, узрят его». Мир не сходит с антихристово пути, а значит катастрофы для него неминуемы.

В «Дневнике писателя» 1873, 1876–1877 гг. Достоевский постоянно колеблется между двумя историософскими сценариями. С одной стороны – история, которая творится людьми, поправшими Божий закон: противостояние и борьба не утихают в ней вплоть до катастрофического последнего часа. С другой – история, в которой торжествует не борьба, а любовь и человечество, восполняясь «мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо», осеняет «собой счастливую землю». В свете этой оппозиции рассматривает писатель и одну из стержневых тем отечественной публицистики: тему «Россия и Запад». Не два геополитических региона противопоставляются им, но две модели развития, два противоположенных вектора: ко Христу и от Христа. Европа упорствует во зле. Россия – страна, которая в союзе со славянством должна явить миру иной, Божий закон и новый спасительный образ истории. «Славянство лишь первое собрание.

Оно расширится на Европу и на весь мир, как христианство». Этот образ расширяющегося христианства, охватывающего собою весь мир, – своего рода парафраз Христовой притчи о закваске, который не раз будут использовать русские религиозные философы – И.С. Аксаков, В.С. Соловьев, Г.П. Федотов, чтобы обозначить главное свое понимание: новый Иерусалим не сходит с неба как *deus ex machina*, но медленно вызревает в истории.

Борис Николаевич Тихомиров на первом круглом столе, посвященном эсхатологической концепции Достоевского, упрекал меня в том, что, выстраивая, так сказать, «от лица Достоевского» светлый, оптимистический сценарий истории, я не учитываю ряда «противоположных» цитат: «Сам Христос проповедовал свое учение только как идеал, Сам предрек, что до конца мира будет борьба и развитие (учение о мече)» (из записи у гроба первой жены), «Да и сказано самим идеалом, что меч не пройдет, и что мир переродится *вдруг* чудом» (из записной тетради 1876–1877 гг.). Цитаты эти действительно требуют рефлексии. Если рассматривать их в свете двух сталкивающихся у Достоевского в 1870-е годы историософских моделей, то можно сказать следующее. Мысль о том, что «мир переродится *вдруг* чудом», а до этого, то есть до конца времен, его ожидают нестроения и катастрофы, на мой взгляд, относится к тому варианту истории, когда человечество упорствует во зле и грехе. Однако при ином, противоположном движении перерождение, обожение мира есть уже некий благой *процесс*, и вехи этого процесса Достоевский обозначает в подготовительных материалах к «Бесам», главке «Утопическое понимание истории», Пушкинской речи...

И еще по поводу цитат «о мече». Мы должны обратить внимание на то, в каком контексте даны эти цитаты. Если в первой из приведенных фраз слова Достоевского о «борьбе и развитии» укладываются в то соотношение между историей и эсхатологией, земной жизнью и Царствием Божиим, которое представлено в записи от 16 апреля 1864 г., то во второй вслед за цитатой о мече следуют примечательные слова: «Но зато сказано, что вторичное явление идеала будет встречено избранными, лучшими людьми, составу которых будут способствовать и все прежние лучшие люди». Это вторичное явление идеала, встреченное «лучшими людьми», есть не что иное, как миллениум: он, по Достоевскому, венчает историю даже в том случае, когда человечество так и не сумеет дать достойный ответ своему творцу. Только говорит здесь Достоевский о Царствии Божием на земле не узнаваемым религиозным, а секулярным языком: «лучшие люди» вместо «праведников», «святых», «вторичное явление идеала» вместо «второго пришествия Христа». Языком, более понятным людям, оторвавшимся от живой отеческой веры, – их ведь тоже стремится писатель просветить светом Христовым.

К концу жизни Достоевского уверенность в том, что благой, спасительный вариант истории осуществим, значительно крепнет. На мой взгляд, серьезную роль в этом сыграла его духовная встреча с идеями Н.Ф. Федорова и его общение с В.С. Соловьевым. Полилог трех мыслителей, имевший место весной 1878 г., в одном случае очный, в другом – заочный, для завершения историософской

и эсхатологической концепции Достоевского был очень важен. Я сейчас не могу подробно на этом останавливаться. Скажу только несколько слов. Достоевский присутствует на лекциях Соловьева о философии религии, позднее, в печатном их варианте, названных «Чтениями о Богочеловечестве». И здесь Соловьев говорит о смысле исторического процесса: это «процесс положительный и объективный», «реальное взаимодействие Бога и человека, процесс богочеловеческий». Молодой философ подчеркивает фундаментальное значение и роль человека в Божественном замысле. Без человека конец мира не может быть осуществлен, новое небо и новая земля без человека не создаются. Параллельно о том же размышляет и Федоров. О том, что объединенный человеческий род должен творить Божью волю преображения мира, пишет Достоевскому в конце 1877 г. ученик философа всеобщего дела Николай Павлович Петерсон, и мы знаем, как горячо отреагировал писатель на идеи «неизвестного мыслителя». Ему особенно оказалась близка федоровская идея общества по типу Троицы: образ высшего единства, неслиянно-нераздельного, питаемого безграничной любовью. Идеалу такого соборного устройства были посвящены его писания по славянскому вопросу. А вскоре этот идеал прозвучит в «Братьях Карамазовых» в словах старца Зосимы: преображение «государства, как союза почти что языческого, во единую вселенскую и владычествующую церковь». Встретим мы его и в «Дневнике писателя» 1881 г., где Достоевский пишет о «русском социализме» как «всесветном единении во имя Христово», «всенародной и вселенской церкви, осуществленной на земле, поколику земля может вместить ее» (снова миллениум!)

Прозвучала в письме Петерсона Достоевскому и еще одна идея, которая, на мой взгляд, также помогла адресату укрепиться в его вере в возможность благого исхода истории. Это идея условности апокалиптических пророчеств. Пророчества об усилении зла в мире к концу времен, о воскресении гнева, Страшном суде и разделении человечества на спасенных и отверженных поставляются Новым Заветом как предостережение миру, упорствующему на ложном пути, как Божественное научение, но не как неотменимый, роковой приговор. Если же род людской придет «в разум истины» и начнет творить волю Отца, то эти пророчества будут сняты и спасены будут все. Фатума нет, но есть проблема выбора и проблема ответственности. Оба сценария истории равно реальны, и то, какой из них осуществится, зависит от человека. Когда мы выбираем, за гармонию мы или за ад, за преображение или за упорство во зле, мы тем самым пускаем историю по тому или иному пути.

И последнее, что я хочу сказать применительно к той трактовке Откровения, которую дает Достоевский. В Откровении, как мы помним, после тысячелетнего царства праведников мир ждет новая катастрофа: сатана развязан и выходит обольщать племена и народы. История, омытая и очищенная строительством святого града, опять низвергается в катастрофу. У Достоевского же иначе. Для него миллениум – уже новая онтологическая ступень, новое бытийное качество мира. И движение вниз, откат назад с нее невозможен. Писатель понимает миллениум

так, как понимали его раннехристианские апологеты Ириной Лионский, Папий Иерапольский, для которых он – некоторый этап на пути всецелого преобразования, созидания Царствия Божия: в миллениуме преобразается только земля и человек, в Иерусалиме небесном – все мироздание. Миллениум как бы вырастает в небесный Иерусалим, а значит, нет и катастрофы. Страшный же суд – переносится в историю. Самый момент духовного выбора, пик напряженнейшего противостояния «идеала Мадонны» и «идеала содомского» – это и есть Страшный суд истории. Пройдя через его очистительный огонь, человечество получает шанс выправить свою жизнь, сделать ее подлинным служением и подлинным христианским делом, содействующим приближению того состояния, когда «будет Бог все во всем».

### **Т. Касаткина**

Я предполагала, что буду говорить после выступления Бориса Николаевича, но он захотел выступать в конце; и, ссылаясь на его выступление на майском круглом столе, я только скажу, что в том, в чем мы отталкиваемся от Бориса Николаевича, мы с Анастасией Георгиевной совершенно совпадаем. Мы совпадаем в том, что нельзя выстраивать эсхатологическую, да и любую другую концепцию Достоевского, опираясь на *отдельные* цитаты и тем более основываясь на столкновениях цитат, изъятых из контекста, исключенных из некоей сплошной интерпретации текста. Пожалуй, здесь наше сходство с Анастасией Георгиевной заканчивается. На самом деле в какой-то момент я даже думала, что мы гораздо ближе оказались, чем я предполагала, и что у нас просто разные языки описания, но вот сейчас я еще раз поняла, что все-таки нет. В чем разница? В области подхода к тексту Достоевского она в том, что Анастасия Георгиевна предполагает эволюционное движение его мысли: противоречащие друг другу цитаты, с ее точки зрения, есть свидетельство развития и изменения взглядов писателя. Я предполагаю не изменение, но *прояснение, проявление* его позиций, движение не к иному, но к ясности и проработанности мысли, и противоречащие друг другу цитаты, с моей точки зрения, есть вызов исследователю, от которого требуется понять единство предъявляемой антиномии, выстроить непротиворечивое поле мысли, границы которого задаются антиномией. В области собственно эсхатологической концепции Достоевского Анастасия Георгиевна предполагает постоянное и непрерывное движение внутри истории к некоторым точкам, которые там вспыхивают, как, например, вдруг возникший миллениум, помещенный в историческом течении времени и одновременно выходящий за временные рамки, после которого опять начинается сугубо временное движение к Страшному суду. Я глубоко убеждена в том, что Достоевский иначе это видит, иначе строит свою эсхатологическую концепцию, равно как и концепцию мироздания в целом, от которой эсхатологическая концепция неотрывна; я убеждена и в том, что эта концепция у него возникает задолго до всяких знакомств с Федоровым и Владимиром Соловьевым и выстраивается на таких adamantовых основаниях, что, конечно, эти два исследователя если и могли, опять-таки, предложить ему какой-то новый язык описания, то вряд ли могли повлиять на самую суть его концепции. И вот, несмотря на то что я начала с отказа от цити-



рования вне сплошного контекста как от метода построения какой бы то ни было концепции Достоевского, я все-таки начну с цитат. Потому что у Достоевского есть удивительная цитата из романа «Братья Карамазовы», которая вполне описывает его структуру образа, которая, соответственно, описывает его представление и о миллениуме, и о мироздании в целом. Цитата эта: «Что за книга это Священное Писание, какое чудо и какая сила, данные с нею человеку! Точно *изваяние мира и человека* и характеров человеческих, *и названо все и указано на веки веков*» (XIV, 265; курсив в цитатах – выделено мной, полужирный – выделено цитируемым автором. – Т. К.).

Теперь я хочу показать, что, на мой взгляд, Достоевский имеет в виду, говоря о Евангелии и Библии как об изваянии мира и человека. Я уже не раз цитировала этот отрывок, но я вновь его процитирую, кратко пересказав историю, на фоне которой он возникает, потому что она чрезвычайно показательна. В тот момент, когда вокруг дела Корниловой возникает некое общественное возмущение (я не буду пояснять, что такое дело Корниловой, все помнят, да?), то благодаря тому, что Достоевский написал об этом деле в «Дневнике писателя», находится молодой человек, некий Маслянников, который работает в тот момент как раз в министерстве, от которого зависит принятие апелляции. Этот молодой человек возгорается идеей Достоевского и хочет ему помочь, и пишет по этому поводу большое письмо, на которое Достоевский отвечает. Достоевский пишет ему ответное письмо, где подробно излагает, что он уже сделал в соответствии с данным делом и какие шаги он еще собирается предпринять, и вдруг совершенно неожиданно заканчивает это абсолютно деловое изложение следующим образом, буквально без всякого перехода: «В Иерусалиме была купель Вифезда, но вода в ней тогда лишь становилась целительною, когда ангел сходил с неба и возмущал воду. Расслабленный жаловался Христу, что уже долго ждет, но не имеет **человека**, который опустил бы его в купель, когда возмущается вода. По смыслу письма Вашего думаю, что этим **человеком** у нашей больной хотите быть Вы. Не пропустите же момента, когда возмутится вода. За это наградит Вас Бог, а я тоже буду действовать до конца» (XXIX<sub>2</sub>, 131).

Итак, что же здесь происходит? За историей, вернее в глубине истории Корниловой, молодой мачехи, выбросившей свою шестилетнюю падчерицу в окошко, вдруг встает – из-за действий хлопочущих о ней Достоевского и его молодого почитателя, – встает евангельская история о расслабленном, ожидающемся человека у купели Вифезда, потому что если нет *человека*, то и приход ангела не принесет исцеления. Для расслабленного не нашлось человека – ему пришлось дожидаться Христа – Бога и человека в одном лице. Но дело в том, что здесь перед нами не просто некий внутренний образ внешней истории, которая на поверхности, в этот раз, является как история Корниловой, а внутри нее – все тот же постоянно повторяющийся в разных временах образ ожидающегося у купальни Вифезда. Евангельский образ – не тупо статичен, евангельская история под пером Достоевского – она словно как бы еще продолжается, а не повторяется без изменений

по тому же сценарию, *возобновляясь* в каждом новом времени, и Христос словно смотрит – сумеет ли и захочет ли человек справиться без Его помощи и непосредственного вмешательства и готов ли он, исполненный сострадания, занять Его место, соработничая с Богом, посылающим ангела возмущать воду. Потому что в том случае, если вернуться *буквально* к этой истории, то можно сказать, ну Христос с тобой, Бог в помощь, да. И дожидайся тогда Корнилова помощи от Бога – а не от вмешательства какого-то Достоевского и его молодого соработника.

То есть Достоевский предполагает, что, во-первых, мир изваян навсегда и до самого конца внешней истории внутри мира всегда стоят эти евангельские образы, однажды вошедшие в историю, и любая история – это история, которая в глубине себя заключает евангельский образ. Но Достоевский обычно дает первоначально, по первому и очень сильному впечатлению, совершенно иной, *почти неузнаваемый*, образ вечности, которая уже однажды была явлена. Потому что он дает ее образ не для того, чтобы ее повторить и воспроизвести, а для того, чтобы вновь дать этой бывшей, когда-то вошедшей в историю вечности вновь действовать во времени и дать прежде явленному образу в новом обличье развернуть свои новые и новые потенции.

То есть это образ, который не просто скрывается в глубине истории, а который вновь *вскрывается* Достоевским и начинает действовать и работать опять в истории, воспроизводя историю спасения, но это не движение внешней истории от небывшего к ставшему, это то, что скрывается всегда в ее глубине и стоит за словами старца Зосимы, что «жизнь есть рай, да мы не хотим замечать того». То есть рай все время стоит в глубине, в глубине всего бытия, в глубине любого образа Достоевского, в том числе в глубине образа ада.

То, как это получается, как является рай в глубине образа ада, я сейчас покажу. Сцену в бане уже современники Достоевского особо отметили в «Записках из Мертвого дома». Причем прежде всего отметили ее *живописность*. И Тургенев, и Герцен говорили о ней как о *фреске* не ниже дантовских картин, не ниже фресок Буонарроти. Вот эта живописная *наглядность* адской сцены у Достоевского, сопоставленной с изображениями глубочайших истолкователей ада на Западе в живописи и в поэзии, да, она была абсолютно сразу замечена и отмечена. Но что происходит там далее, если мы внимательно перечитаем эту сцену? Еще раз – сцена описана как буквальный ад, потому что там и повторяющиеся и вновь возобновляемые ранения, вдруг вспухшие рубцы на спинах, это абсолютно адское видение повторяющегося мучения, которое не прекращается, а непрерывно возобновляется. Это только один момент, там вообще все сплошь в этой сцене именно так.

И вдруг в этой адской сцене звучит фраза Петрова, который, как вы помните, ухаживает за Горянчиковым совершенно бескорыстно и незаинтересованно, что в тексте многократно подчеркнуто и что очень важно; опять-таки, там чрезвычайно важно все, что происходит, но в какой-то момент звучит особенно важная фраза – «А теперь я вам ножки вымою». «Я хотел было сказать, – говорит Горянчиков, – что я и сам могу вымыться, что это совершенно ни к чему и что я вообще-

то сам справлюсь, но я уж решил ему не сопротивляться». На самом деле здесь Достоевский буквально и в подробностях воспроизводит не только евангельскую сцену омовения ног, но и диалог Христа с апостолом Петром, который отвечает: «Не умоешь ног моих вовек», но в ответ на слова Христа: «Если не умою тебя, не имеешь части со Мною» Петр бросается в руки Господни со словами «Господи! не только ноги мои, но и руки и голову» – на что Христос отвечает: «Омытьому нужно только ноги умыть». На самом деле эта сцена абсолютно текстуально точно воспроизводится Достоевским в глубине образа, причем, заметьте, это еще «Записки из Мертвого дома». Это начало шестидесятых, 1861 г. То, что будет в «Братьях Карамазовых», здесь уже выражено в абсолютной полноте. Не только за сценой, которая сейчас происходит на земле, встает некая вечная сцена, но и еще рай и ад – это то, что вообще стоит за всеми образами земли.

Земля для Достоевского не есть некое срединное место, как для нас, откуда можно *пойти* в рай или в ад. Земля – это некое место, на котором каждым нашим действием *проявляется* либо рай, либо ад. То есть это не происходит в истории, то есть мы не движемся к тому, чтобы в конце концов, в результате долгих усилий дойти до некоего рая (вариант – достроить некий рай) и в нем остаться. Нет, это рай, который все время присутствует на земле и который в каждое мгновение мы можем сделать актуальным, вывести из его потенциальности. Но ровно то же самое мы можем сделать с адом. То есть земля есть некое непроявленное место именно в том смысле, что она до конца не самоопределилась. В тот момент, когда она самоопределится до конца, согласно высказываниям многих святых отцов, и наступит конец света.

И вот этот-то вот момент постоянного присутствия и самоопределения, совершающегося в каждом нашем действии и в каждый момент нашего бытия, вот это именно и составляет ядро эсхатологической концепции Достоевского. Известна концепция, по которой Страшный суд не есть совершающееся внутри истории как ее момент, а есть нечто выходящее за пределы истории, совершающееся уже в вечности, и на основании такой концепции частный суд совпадает со Страшным судом, потому что, выходя из течения времени в вечность, человек автоматически попадает в область вечного и встречается с тем, что есть Страшный суд. И что такое тогда Страшный суд, который первоначально просто *последним* назывался, но он страшный, конечно, очень страшный, потому что то, что там происходит, находится вполне в соответствии с последним романом Достоевского, и здесь он абсолютно ортодоксален. Страшный суд – это момент, когда горит все, что может сгореть в человеке. То есть выгорают все, что подвержено тлению, все, что он в себе растлил, выгорают все искажения образа, все то, что не соответствует внутреннему образу, изначально заложенному в нас как замысел Господень о нас, как образ Божий, который человек волен проявить в себе в любой момент и дать ему быть. Все растлевшееся, негодное для жизни вечной сгорает. Теперь вопрос. А что будет, если мы растлили себя целиком? Вспомним апостола Павла: «Многие спасутся, но как бы из огня».

Вот это выгорание в нас того, что «не должное», в смысле – не имеет отношения к бытию, то, что умершее, вот это и есть (тут я прикасаюсь к теме апокатастасиса, от которой Анастасия Георгиевна совсем ушла), это и есть, собственно, действие Божией любви. В «Братьях Карамазовых» многократно показано такое вот жжение. Там во многих местах говорится о «горящем сердце» (скажем, у Мити Карамазова), когда сердце горит радостью и со-любовью, встречной, ответной любовью. Но есть и другая возможность – это старик инквизитор, у которого не горит сердце, но горит поцелуй *на сердце*. И вот это совершенно другая ситуация, потому что когда горит сердце встречно – оно горит от любви, которая на него изливается, и оно горит встречной любовью. Но когда горит поцелуй на сердце – тем самым обозначается граница между сердцем, которое не горит в ответ, и поцелуем, который его жжет. Вот он, адский огонь, наглядно явленный, о котором будет многократно говорить в «Братьях Карамазовых» старец Зосима, – это огонь любви, на которую нет ответа. Вот вам, собственно, весь Страшный суд по Достоевскому. И на самом деле, я думаю, что это очень больно: когда горит поцелуй на сердце, которое не горит в ответ, когда поцелуй горит на *холодном сердце*.

### **С. Семенова (Москва)**

Оно бы загорелось, если бы в нем появилась какая-то искорка, возможно, луч.

### **Т. Касаткина**

Я позволю себе закончить. Знаете, когда вы прикасаетесь горящими губами к холодному, например к холодной руке, то это обжигающее и совсем неприятное ощущение.

### **А. Гачева**

Он бы не отпустил тогда Христа.

### **Т. Касаткина**

Милостивые государыни, я с двумя Гачевыми-Семеновыми не справлюсь, простите, мне с одной-то с трудом удастся.

### **А. Гачева**

Нет, он не отпустил бы Христа, а сжег, как и намеревался.

### **Т. Касаткина**

Может быть, он почувствовал, как это больно? «Поцелуй горит на сердце».

### **А. Гачева**

Вспомните, ведь свой монолог инквизитор заканчивает словами: «Завтра сожгу тебя. Dixon». А что происходит после поцелуя Христа, этого молчаливого знака любви? Старик вздрагивает. «Что-то шевельнулось в концах губ его» – маленькая, но какая значимая деталь! И отпускает пленника на «темные стогна града».

### **Т. Касаткина**

Это особый разговор, на который, к сожалению, у нас сейчас нет времени. Я здесь заканчиваю и предоставляю слово Борису Николаевичу Тихомирову.

### **Б. Тихомиров**

Я действительно должен извиниться: я не готов сейчас дать развернутое концептуальное сообщение. Меня извиняет то, что коллеги, и Таня, и Настя, знают

мою позицию, знают мои аргументы и в их выступлениях, внутренне, какие-то ответы на то, что было мною высказано в мае на Круглом столе в ИМЛИ, содержались. Я единственно должен отреагировать на слова Татьяны о том, что они солидарны с Настей в одном пункте, и в этом пункте я предстаю, совершенно для меня неожиданно, таким хунвейбином-цитатчиком, с чем я абсолютно не могу согласиться, потому что – Карен Ашотович Степанян не даст соврать, – как раз завершая свое выступление в ИМЛИ, я процитировал о Геннадия Беловолова (не думаю, что это ему принадлежащая мысль, но я услышал именно от него) о том, что Священное писание – это не слова, это Слово. И действительно, всегда можно на любую цитату найти противоположную цитату, это будет такой бесконечный бадминтон. А наша задача как раз заключается в том, чтобы свести все в единство, в некоторый фокус. И в этом вся сложность, но в этом – в такой последовательно осуществляемой принципиальной установке – и залог успеха. А с другой стороны, я в своем вчерашнем докладе «Старец Зосима и Апокалипсис» ссылался на замечательные слова С.Г. Бочарова о «контрольной функции» текста по отношению к любой интерпретации, к любой концепции. Это тоже очень важная установка. И как раз в сегодняшних выступлениях и у Насти, и у Татьяны мне именно цитат не хватало. А у Тани цитаты вообще чуть ли не ругательное слово, и она даже извиняется за то, что приводит какие-то цитаты. Я с таким отношением к тексту Достоевского категорически не могу согласиться. Вот моя первая реакция на сказанное коллегами.

У меня действительно сейчас просто несколько разрозненных ремарок, скорее в жанре выступлений из зала, и я, наверное, своим выступлением скорее мостик перебросаю к вопросам и к выступлениям с мест. Первое, что я хочу напомнить, – у нас тоже эти слова звучали на круглом столе в мае в ИМЛИ, – это суждение Г.П. Федотова, высказанное в его книге о русских духовных стихах, о том, что эсхатология является ключом к любой системе религиозных представлений. Это сразу обнаруживает всю серьезность и значимость разговора, который мы сегодня начинаем. То есть эсхатология – это не какой-то частный момент, не какой-то отдельный аспект религиозного мировоззрения, а именно ключ к системе религиозных представлений в целом. Я вчера в своем докладе цитировал очень важное положение из другой работы С.Г. Бочарова («Леонтьев и Достоевский») о «перебоях утопического и контрутопического начал» в мировоззрении Достоевского. Бочаров не касается конкретно эсхатологии, он говорит вообще о позднем Достоевском, но мне представляется, что как раз в области эсхатологии эти «перебои» между утопизмом и контрутопизмом Достоевского прослушиваются наиболее очевидно. Заключение о Георгия Флоровского, который писал, что «у Достоевского прозрение расходилось с мечтою», мне кажется, также прежде всего относится к его эсхатологии. И это вновь заостряет важность, принципиальность сегодняшнего разговора.

Мне представляется, что мысль Насти, последовательно разрабатывающей положение об истории как работе спасения или об активно-творческой эсхатологии

(это бердяевское определение), обращена прежде всего – если судить в терминах Флоровского, – к «мечте» Достоевского и недооценивает его «прозрение». Да, безусловно, в тенденциях у Достоевского эта «мечта» присутствует. И не только в каких-то высказываниях: одна, другая, третья, пятая цитата... Я сошлюсь, к примеру, на идею иночества в миру, воплощенную в «Братьях Карамазовых» (старец Зосима, отсылающий Алешу из монастыря в мир). Это же не частный вопрос монашеской практики, это концептуальное положение. И оно оказывается в центре последнего великого романа писателя, будучи органично родственным идее истории как работы спасения. В этом одна из важнейших линий «Братьев Карамазовых». Но есть и «Великий Инквизитор», существенно иначе ориентированный. Где тут «мечта» и где «прозрение»?

Мы часто говорим об апокалиптизме позднего Достоевского, говорим, ссылаясь, в частности, и на свидетельство Владимира Соловьева, что Апокалипсис – это излюбленное чтение Достоевского в семидесятые годы (сейчас есть замысел готовить Новый Завет Достоевского к изданию со всеми пометами, и как раз Апокалипсис содержит значительное количество помет). Но у меня сразу возникает вопрос: если мы развиваем концепцию активно-творческой эсхатологии, концепцию истории как работы спасения, то мне представляется, что первое условие разработки этого комплекса идей – закрыть Священное Писание, закрыть Апокалипсис и отодвинуть его в сторону. Я вчера в докладе ссылался на «малый Апокалипсис» евангелиста Матфея и, в частности, акцентировал слова, которыми Христос завершает свой ответ на вопрос учеников о признаках кончины мира. Он рисует картину возрастания зла в мире к концу времен и заключает: «...Все сие будет. Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Мф. 24:35). Христос не говорит: если, при условии... Смысл Его слов однозначен. Мы же здесь говорим о какой-то альтернативе словам Христа, о принципиальной возможности иного финала мировой истории.

Тут я должен сразу поставить все точки над *i*. Мне самому концепция активно-творческой эсхатологии не просто глубоко симпатична. По моему мнению, это одно из самых светлых изобретений человечества. Но в то же время я отдаю себе отчет, что в основе этой концепции лежит ревизия Священного Писания. И в этом одна из важнейших проблем. Я позволю себе прочесть маленький фрагмент из «Русской идеи» Николая Бердяева, где он, характеризуя учение Н.Ф. Федорова, дает емкое описание сути активно-творческой эсхатологии: «...Но если христианское человечество соединится для общего братского дела победы над смертью и всеобщего воскресения, то оно может избежать фатального конца мира, явления антихриста, Страшного суда и ада. Тогда человечество может непосредственно перейти в вечную жизнь». И дальше Бердяев добавляет, что Федоров «предлагает толковать апокалиптические пророчества как условные, чего еще никогда не делалось». Мне представляется, что тезис об условности апокалиптических пророчеств и есть ревизия Священного Писания. И пусть в XX в. эта ревизия не однажды будет признана «гениальной» (Бердяев, Федотов, например). Но мы ведем

речь о Достоевском, для которого слово Библии было непреложным. Татьяна очень своевременно напомнила нам сейчас слова писателя из «Братьев Карамазовых»: Цитата эта: «Что за книга это Священное Писание, какое чудо и какая сила, данные с нею человеку! Точно изваяние мира и человека и характеров человеческих, и названо все и указано на веки веков».

И колебания Достоевского, уже названные «перебои утопического и контрутопического начал» в его эсхатологических представлениях, во многом, хотя не единственно, конечно, определяются, по-моему, необходимостью для него соотнести свои мечты и чаяния о земном рае и откровения Священного Писания.

Настя напоминала историю возражения Достоевского А.Д. Градовскому, когда на ядовитую иронию Градовского по поводу финала Пушкинской речи (что Достоевский пророчествует о том, чего нет в Апокалипсисе) писатель отвечает своему оппоненту: «Вы, верно, не дочитали Апокалипсис, г-н Градовский. Там именно сказано, что *во время самых сильных несогласий* не Антихрист, придет Христос и устроит царство Свое на земле (слышите, на земле) на 1000 лет». Почему это осталось в черновиках, не вошло в печатный текст возражения Градовскому? Мне представляется, потому, что включение в контекст Откровения св. Иоанна Богослова сразу же переключает смысл Пушкинской речи в какую-то совершенно иную плоскость. Как только рядом с мечтой Достоевского оказался текст Священного Писания, сразу возникла необходимость вводить какой-то корректив. Но тут важно и другое: тут открывается, почему для Достоевского так важна в Библии 20-я глава с ее обетованием тысячелетнего царства Христова на земле. В основе хилиазма Достоевского – стремление примирить его «мечты» о земном рае и текст Священного Писания.

Теперь еще одно. Настя говорила, с этого она и начала, что мы, по существу, обсуждаем понимание смысла истории – но не истории как данности, а истории, какой она должна быть. Ею была сформулирована оппозиция: история, как она уже осуществилась, история как данность и история, какой она должна быть. И было сказано о необходимости, о спасительности поворота истории на христианские пути, христианизации истории, превращения ее в работу спасения. Но я вновь возвращаюсь к библейскому апокалиптизму Достоевского. В самых разных текстах (наверное, до десятка раз, очень высокий индекс частотности) Достоевский цитирует слова Христа из уже упомянутого «малого Апокалипсиса»: «...Близко, при дверях» (Мф. 24:33). Он переживал уже свое время как эсхатологическое, как время апокалипсиса; он писал, что очень скоро, может быть, уже наши дети увидят время великой скорби. И возникает вопрос: а когда может свершиться этот поворот истории на христианские пути, если еще чуть-чуть – «и времени больше не будет» (еще одна многократно вспоминаемая Достоевским библейская цитата)? В лучшем случае это могло бы быть сокрушением об упущенных миром возможностях!

Обсуждая эти проблемы и говоря о «перебоях утопических и контрутопических начал в мировоззрении Достоевского», я бы предложил различать, с одной

стороны, философско-исторический аспект мирозерцания Достоевского, точнее даже – его мироощущения, а с другой стороны, его моральную проповедь. Они очень непросто у Достоевского соотносятся. И моральная проповедь ни в коем случае не является у него лишь прикладным аспектом мировоззрения. Их соотношение видится мне сродни соотношению между художественным творчеством Достоевского и его публицистикой. Чтобы пояснить свою мысль, сделаю отступление и сошлюсь (мне приходилось этим заниматься) на статьи по восточному вопросу в «Дневнике писателя». Публицистика как публицистика (это закон жанра) должна быть действенной. Но в данном случае видение, ощущение трагизма существующего порядка вещей во многом препятствовало тому, чтобы она была действенной. И Достоевский в статьях по восточному вопросу прямо от себя формулирует: «Ну и убей турку!» (и за это его Мережковский упрекает в том, что он, прямо как Раскольников, разрешает себе «кровь по совести»). Конечно же, не как герой «Преступления и наказания», но он действительно разрешает кровь, как бы абстрагируясь в данном случае от того, что это противоречит Христовой заповеди «не убий». То есть видение трагизма ситуации здесь ограничило бы действенность публицистического призыва, сделало бы его просто невозможным. И Достоевский в публицистике последовательно сужает свой религиозно-философский кругозор, уходит от обсуждения того, что его призыв вступает в противоречие с Евангелием. В романах же мы видим совершенно иное. Я полемизировал с И.Л. Волгиным, когда он ставит знак равенства, даже тождества между позицией Достоевского в «Дневнике писателя» («Ну и убей турку!») и известной реакцией Алеши на провокацию Ивана Карамазова – «Расстрелять!». Но Алеша тут же делает попятное движение, он говорит: «Я сказал нелепость...» Почему? У меня это вылилось в формулу, которой я очень дорожу. Достоевский пишет про турецкое насилие, про двухлетнего мальчика, которому турки выкалывают глазки на глазах у сестренки, подбрасывают его и ловят на штыки и так далее. Есть трагедийные ситуации, когда для истинного христианина *нельзя не убить*, но нет ситуаций, в которых истинному христианину *можно убить*. Вот такая трагическая апория! Алешина непосредственная реакция «Расстрелять!» соответствует первой посылке – «нельзя не убить», а его попятное движение «Я сказал нелепость» как раз соответствует тому, что нет ситуаций, когда для христианина можно убить. Вот как решается проблема, прямолинейно и в лоб, за счет сужения религиозно-философского кругозора в публицистике; и вот как она решается на этом же самом материале в художественном творчестве. Я даже высказал предположение, не имеет ли Алешина попятная реакция для самого Достоевского скрытого покаянного смысла.

Я привел пример этого очевидного для меня противоречия между публицистикой и художественным творчеством как аналогию, лишь комментирующую выставленный на обсуждение тезис о необходимости различать у Достоевского моральную проповедь и религиозно-философскую концепцию. И в области эсхатологии, о которой у нас идет речь, я, вслед за Флоровским, тоже склонен различать у Достоевского «мечту» и «прозрение». Мечта питает моральную проповедь,



мечта диктует высокие и прекрасные слова о «великой, общей гармонии, братском окончательном согласии всех племен по Христову евангельскому закону». Прозрение же великого художника, заряженное в том числе и неустанным, ежедневным размышлением над страницами «вечной Книги», гораздо глубже, жестче, гораздо более открыто чувству трагического в истории. Но парадокс Достоевского именно в том, что прозрение у него не отменяет мечту; может быть, даже наоборот – делает ее для него, для его сердца еще более притягательной! И он постоянно ищет возможности сопряжения мечты и прозрений.

Причем указанная мною грань не обязательно пролегает между художественными текстами и публицистическими как таковыми. Во вчерашнем докладе я подробно разобрал (и потом слышал критику своего разбора) поучение старца Зосимы «О вере до конца». Я сейчас хочу дочитать пассаж (чтобы не дразнить гусей, не употребляя слово «цитата»), там возникает удивительный поворот: а что же в конце? «Верь до конца...» – говорит Зосима; и я комментировал вчера, что это – вера в человека. «Верь до конца, хотя бы даже и случилось так, что *все бы на земле совернулись, а ты лишь единый верен остался*: принеси и тогда жертву и восхвали Бога ты, единый оставшийся. А если вас таких двое сойдутся, – то вот уж и весь мир, мир живой любви, обнимите друг друга в умилении и восхвалите Господа: ибо хотя и в вас двоих, но восполнилась правда Его». Мне представляется, что отсюда всего один шаг до признания Смешного человека. Его проповедь в финале «Сна смешного человека» завершается такой посылкой: «Больше скажу: *пусть, пусть это никогда не случится и не бывать раю* (ведь уже это-то я понимаю!), – ну, а я все-таки буду проповедовать». Я бы обобщил сказанное формулой: делай что должен, и пусть будет что будет. Вот на этом я и закончу свои краткие ремарки.

### **Т. Касаткина**

Я, пока буду нести микрофон, скажу только одну реплику. О том, что различать философскую доктрину и моральную проповедь – на мой взгляд, чрезвычайно сомнительная вещь. Ну и вот, например: если для истинного христианина есть ситуации, когда нельзя не убить, то это исключительно потому, что он христианин неистинный. Потому что иначе в его присутствии просто не могли бы возникнуть ситуации, когда он вынужден был бы убивать.

### **Б. Тихомиров**

У меня идет речь о призыве Достоевского-публициста: «Ну и убей...»

### **Реплики**

А защита Отечества, святынь?

### **Б. Тихомиров**

А описанная ситуация, когда на твоих глазах подбрасывают младенца, ловят его на штыки и выкалывают ребенку глазки...

### **Т. Касаткина**

Можете ли вы представить себе это в присутствии Серафима Саровского?

### **А. Гачева**

Вспомните Ивана Ильина «О сопротивлении злу силою». Христианин – не толстовский непротивленец. И я думаю, что Серафим Саровский схватил бы за руки, дал бы отпор...

### **Т. Касаткина**

А я думаю, что такая ситуация не могла бы возникнуть, потому что сила молитвы гораздо сильнее «хватания за руки». Не в присутствии Серафима Саровского.

### **С. Семенова**

Поскольку уже выступали основные докладчики, люди знающие – я только добавлю предмету обсуждения кое-какие блики. Прежде всего – мне кажется, мы должны быть намного более оптимистичными. Анастасия Георгиевна говорит, что обязательно будет развилка «или-или» – путь к гибели, на котором те самые Страшный суд и разделение человечества, или к спасению, ежели мы все соберемся и на Божий путь взойдем. Да, это так. Но ведь история бывает очень извилистой. Вы любите повторять: секулярность – со знаком минус. А представьте, что не было бы секулярности, – что получилось бы тогда? Церковь не дала бы науке развиваться: «туда не ходи, этого не трогай, труп человеческий не разрезай, атом не исследуй» и т.д., она бы поставила человечеству множество запретов, и род людской не совершил бы мощный рывок вперед. Но на путях автономной человеческой цивилизации обнаружились свои тупики, как раз из-за отсутствия вектора высшей онтологической цели, даваемой как раз религией. Так что сейчас в эту самую секулярность необходимо вдохнуть идею активного христианства, пойти на сближение науки и религии, их плодотворный синтез в деле преобразования, обожения человека и мира.

Второе. Что утопично, а что антиутопично? Я считаю, что человек создан по образу и подобию Божьему; да, он может долго плутать, но все равно в нем есть интенция движения к Духу. Общий закон эволюции, развития мира – восхождение материи к духу. Вы не можете его отменить, можете только сказать: да, здесь действует внутренний Христос, внутреннее Божественное провидение. Поэтому утопичны как раз концепции катастрофы, гибели, ужаса – и, наоборот, антиутопичны оптимистические конструкции, потому что они отвечают неким глубинным эволюционным законам и тому, что мы назвали «христианский эволюционизм».

Третье. Только что вы, Борис Николаевич, сказали, что в Евангелии, в Новом Завете можно найти прямо противоположные вещи, – и тут же начинаете настаивать на чем-то одном. Не надо магически относиться к Евангелию. Это книга, открытая для сотворчества, для вникания в нее, для развития ее. Главное, чем, явившись на землю для проповеди Евангелия Царствия небесного, Христос удостоверял Свою миссию, были Его дела: утишение стихийных сил природы, исцеление, воскрешение. И при этом Он сказал: «...Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» – как указание человечеству, как проект, чем должно оно заниматься на путях к этому царствию. А вы укажете, наоборот, на всякого рода апокалиптические устрашения в том же Евангелии: червь

неумиряющий, огонь неугасающий, скрежет зубовой и т.д. Но ведь, с другой стороны, есть абсолютно иное – свет преображения и спасения, когда Христос призывает нас: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный». Какая предельно высокая ставится цель! И Он говорит, что «благ и к неблагодарным и к злым», как солнце, которое светит равно для всех. Поймите одно: вы все-таки не только магически верующий человек, но еще и ученый, и должны понимать, что Библия – хоть и священный, но документ, он создавался в определенную историческую эпоху, когда новозаветный дух всеобщего спасения и неизжитые ветхозаветные струи (селективного спасения, педагогических «геенских» устрашений...) сталкивались между собой. Это очевидно для тех, кто внимательно изучает Евангелие. А ухватиться за одну из цитат и говорить, что все обстоит только и именно так, – вряд ли лучший способ освоения евангельского поучения. И Апокалипсис тоже может прочитываться по-разному. Есть традиция активно-христианского прочтения (Н.А. Сетницкий, последователь Федорова), и там все совершенно другое. Да в том же Апокалипсисе сказано «и ничего уже не будет проклятого» – а с другой стороны, там есть те, кто в огненное озеро будет сброшен... А как же «ничего не будет проклятого»? А как же у апостола Павла сказано «да будет Бог все во всем», то есть речь идет об абсолютном *обожении* мира, когда он будет пронизан насквозь светлыми божественными энергиями? А вы станете доказывать, что сохранится какой-то темный адский островок для отверженных?

Далее. Конечно, замечательно размышлять, что всегда есть ад и всегда есть рай, «ах, вообще всегда хорошо, нет смерти, я смерти не чувствую, ее нет, я бессмертен в каждый момент своего существования, я всегда вечен, всегда есть рай, всегда есть ад, я чувствую рай, я чувствую ад...» – этокое статичное, локальное представление мира, которое всего Достоевского никоим образом не объемлет и не является какой-то его генеральной линией. Да, оно есть в мире Достоевского, но только как одна из его граней, и совсем не значит, что он на ней останавливался. У него можно многое накопать – в том числе и необходимость активных продвижений человечества к новому, высшему естеству. Также никоим образом нельзя говорить о «ревизии Священного Писания». Какая ревизия? Зачем нужны громкие «инквизиторские» слова, когда достаточно понять, вникнуть в Священное Писание, увидеть те его новозаветные грани, которые отвечают духу активности человека в деле всеобщего спасения...

**Т. Касаткина**

Например, Голгофу.

**С. Семенова**

А чего в Голгофе плохого? Что вы имеете в виду?

**Т. Касаткина**

Победу над смертью, которую можно победить только смертью.

**С. Семенова**

Что значит «смертью только победить»? А вы знаете, что Христос говорил: «...Слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную,

и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь». То есть возможен и такой путь – без суда даже. Но глубокая истина, вы правы, в словах апостола Павла о том, что ежели не умрешь, не воскреснешь, в любом случае нам необходимо умереть в нашем нынешнем пожирающем, вытесняющем, смертном естестве, чтобы выйти в высшее, бессмертное, обоженное.

### **Б. Тихомиров**

Прошу уточнить: что вы называете «магическим отношением» к Священному Писанию, что за этим стоит?

### **С. Семенова**

За этим стоят такие фразы, как «ревизия». По поводу чего вы сказали «ревизия Священного Писания»?

### **А. Гачева**

Борис Николаевич сказал это по поводу идеи условности апокалиптических пророчеств. Так ведь эта идея у Федорова не на пустом месте возникла. Она и в Священном Писании, и у святых отцов есть. Книгу пророка Ионы стоило бы вспомнить...

### **С. Семенова**

Пожалуйста, поясню – Ниневия, город, который погряз в грехах. Господь произнес сокрушающие слова «Ниневия будет разрушена» – казалось бы, неотменимые. И оттого, что Иона туда явился, произнес свою проповедь, ниневитяне «крепко вопияли к Богу», – Он снял с них это пророчество. Вот что такое условность пророчества: оно есть угроза, а не фатальный приговор. Сам Господь говорит: «Иногда Я скажу о каком-либо народе и царстве, что искореню, сокрушу и погублю его; но если народ этот, на который Я это изрек, обратится от своих злых дел, Я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему». В Ветхом Завете несколько таких мест, это укоренено в Священном Писании. И замечательно сказал автор «Философии общего дела», призывая не забывать, что «Бог пророка Ионы есть Бог и творца Апокалипсиса».

### **Т. Касаткина**

Но Борис не о том спрашивал. Он спрашивал, что вы понимаете под магичностью, магическим пониманием Евангелия.

### **С. Семенова**

Это я и имею в виду – когда вы вдруг, не зная глубоко Священного Писания, не зная, например, той же идеи условности апокалиптических пророчеств – а она написана в нем огненными письменами! – начинаете цепляться за что-то и говорить, что всякая идея условности пророчеств есть ересь. Вот это и есть – магическое отношение. Это магизм ваш собственный.

### **А. Гачева**

Иоанн Златоуст свои «Беседы о покаянии» строит как раз на «Книге пророка Ионы», апеллируя к судьбе Ниневии. И от эпизода с Ниневией, когда Господь отвел кару от жителей покаявшегося города, он делает прямую отсылку к Апокалипсису, говоря о том, что Господь не предупреждал бы нас заранее, если бы хотел

покарать: Он именно потому и предупреждает: будут глади и пагубы, и антихрист, и озеро огненное, – чтобы мы опаматовались, раскаялись, обратились к Творцу. Так говорит Иоанн Златоуст. Мы, увы, не очень хорошо – вернее, совсем плохо – знаем святоотеческую основу христианской веры. А в трудах столпов христианства, святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского – были высказаны те идеи и то понимание, которые затем питали русскую религиозно-философскую мысль. Идеи богочеловечества, оправдания истории, всеобщности спасения – все это мы находим в христианском предании. Думаю, нам надо это учитывать.

### **Реплика**

Понимаю, что намечается глобальная дискуссия, но все-таки имейте в виду: Евангелие комментировалось и изучалось две тысячи лет, а Библия – уж не знаю сколько. И сейчас начинать заново комментировать Евангелие...

### **К. Степанян (Москва)**

Возвращаясь к Достоевскому, попробую проанализировать его эсхатологическую концепцию на основании произведения, которое мучает меня все годы, но до сих пор непонятно, – «Сон смешного человека».

Многие исследователи, например Ю. Карякин, Г. Померанц, считают, что в «Сне смешного человека» Достоевский изобразил рай. Как утверждает Ю. Карякин, здесь воспроизведено то, что сам Достоевский видел во время своего прижизненного «восхищения» на небо, по аналогии с тем, что описывает апостол Павел во Втором послании Коринфянам (12:1–4). Но я позволю себе напомнить вам слова Христа: «...Из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в Царстве Небесном больше его» (Мф. 11:11). И представьте себе такое райское общество людей, состоящее из Иоаннов Крестителей, которое смог бы развратить один-единственный петербургский смешной человек. Следовательно, там изображен не рай. Из всех исследователей, писавших об этом «фантастическом рассказе», только Г. Ермилова обратила внимание на то, что спутник героя, доставивший его на другую планету, сказал: «Увидишь все» – «и какая-то печаль послышалась в его слове». Ермилова попыталась истолковать слово «печаль»: смешной человек восполняет «несовершенное совершенство грустного рая» (очень хорошая формулировка «грустный рай» для того, что изображено в этом рассказе); но при этом, как видим, она тоже считает, что Достоевский изобразил рай. Она пишет далее, что из всех его персонажей только Мышкин и смешной человек имели опыт видения рая, и называет их обоих пророками. Но позволю себе напомнить, к слову, что и в том, и в другом случае эти «пророки» начинают свою деятельность со лжи – разрушительной (Мышкин обманывает детей в истории с Мари, затем обманывает Рогожина после своего второго приезда в Петербург).

Считается также, что на фантастической планете Достоевский изобразил то состояние, какое было бы у людей, если бы не произошло грехопадение. Но почему тогда эти люди умирали? Ведь, как нам известно, человек стал смертен только после первородного греха, после грехопадения.

Еще одно толкование «Сна смешного человека» – в нем якобы показывает-ся страшное воздействие личного греха, насколько он может быть разрушителен. Но это уровень понимания самого героя, а не автора.

Здесь уже упоминалась – и в связи со «Сном смешного человека» тоже часто упоминается – 20-я глава Апокалипсиса, в начале которой говорится о тысячелетнем царствии Христа с праведниками. Позволю опять же напомнить, что очень многие авторитетные толкователи Апокалипсиса, в частности Андрей Кесарийский, считали, что ни о каком царствовании на земле здесь речи не идет, потому что, во-первых, в оригинале написано, что Иоанн видел *души* святых (которые царствовали со Христом), а не самих святых, во-вторых, потому, что второе пришествие Христа будет только один раз, а не два, как выходит по этой хилиастической теории. Как они считают, в этих стихах 20-й главы Апокалипсиса речь идет о времени проповеди Евангелия, начавшемся от первого пришествия Христа и продолжающемся до описанной в Откровении последней битвы добра с силами зла (тысяча лет – «число совершенное», не соответствующее земному календарю). То, что Достоевский верил в миллениум, в тысячелетнее царствие Христа на земле с праведниками, выводится из его не включенного в окончательный текст фрагмента ответа Градовскому из «Дневника писателя» 1880 г. (XXVI, 323). Думаю, писатель не случайно не включал многое в окончательный текст – не из цензурных или тактических соображений, как часто полагают комментаторы, а по более существенным причинам. И надеюсь, вы согласитесь со мной: всякий имеющий опыт христианской жизни знает, что как только наступило мгновение благодушия и спокойствия, вскоре за ним последует страшное падение. Многие святые отцы тоже писали, что перед вторым пришествием, перед наступлением Страшного суда у всех людей будет очень благодное состояние, не только в материальном, но и в духовном смысле. Наверное, Достоевский прекрасно понимал опасность такого *врастания в рай*, благодного социального самоощущения, даже значительно усовершенствовавшегося на основах добра человеческого сообщества. И как бы он ни уповал, как бы ни хотел, быть может, для себя считать, что на земле произойдет такое постепенное *врастание в рай* (я здесь согласен с Борисом Николаевичем Тихомировым, что это очень приятная философия, я бы даже назвал ее порезче – «пищеварительной», пользуясь словом Достоевского), – Достоевский понимал, что точно так же, как для отдельного человека невозможно воскресение минуя катастрофическую смерть (в физическом смысле или еще в течении земной жизни – когда человек узнает всю правду о себе самом), – так и для человечества невозможен переход в райское состояние иначе как через катастрофу, какого бы массового *врастания в рай* ни происходило. Действительно, если мы будем верить в эту теорию, то нам придется отложить Апокалипсис в сторону, даже не говоря о возможности разных трактовок, на что указывала Светлана Григорьевна Семенова. Я думаю, что, описывая гибель мира в «Сне смешного человека», Достоевский показывал: из всякого самого благодного состояния перейти в иное, действительно райское качество бытия можно только через страшную, смертную катастрофу.

Полагаю, что так мы можем понимать внутреннюю, глубинную эсхатологическую теорию Достоевского.

### Н. Буданова (С.-Петербург)

Несколько слов о секционном докладе Бориса Николаевича Тихомирова «Старец Зосима и Апокалипсис», потому что это тоже эсхатологическая тема.

Разумеется, нельзя отождествлять автора и его персонаж, но в данном случае мне представляется совершенно неправомерным *противопоставлять* старца Зосиму Достоевскому.

Суждение старца Зосимы «...Не можешь ничьим судиею быти» Борис Николаевич расценивает как идею всеобщего прощения, как «розовое христианство» (термин К.Н. Леонтьева) и противопоставляет ему библейский стих «Мне отмщение и Аз воздам», приведенный Достоевским в главке «“Анна Каренина” как факт особого значения» (августовский выпуск «Дневника писателя» за 1877 г.). Обратимся к контексту. Достоевский высказывает мысль, что зло таится в человеке глубже, чем предполагают «лекаря-социалисты», и что при любом устройстве общества зло не исчезнет, так как душа человеческая останется та же, а ненормальность и грех исходят из нее самой. Поэтому не может быть ни лекарей, ни судей окончательных, а «есть Тот, который говорит: “Мне отмщение и Аз воздам”», так как лишь Ему одному и известна вся тайна мира и окончательная судьба человека. Эта библейская истина для старца Зосимы так же видна и бесспорна, как и для Достоевского. Она никак не противоречит приведенному выше суждению старца. Иными словами: нельзя человеку «ничьим судиею быти», так как он сам такой же грешник, нуждающийся в прощении, а единственный судия – Бог. Думаю, однако, что суждению старца Зосимы можно найти более близкую евангельскую аналогию, а именно: «Не судите, да не судимы будете».

Идея всеобщей вины и ответственности за зло, царящее в мире, постоянно присутствующая у Достоевского, – глубоко христианская. Поэтому необоснованны леонтьевские обвинения Достоевского в «розовом христианстве».

Конечно, Пушкинская речь и разъяснение ее писателем в полемике с А.Д. Градовским и в «Дневнике писателя» 1881 г. дают некоторые основания обвинять Достоевского в утопизме, так как он мечтал о вселенском христианском братстве на земле хотя бы в конце времен, в финале мировой истории. «Всесветное единение во имя Христово» – вот, по Достоевскому, формула «нашего русского социализма». Эта мечта Достоевского опиралась на апокалипсическое пророчество о тысячелетнем царстве Христа, о «новом небе» и «новой земле», в которой «правда живет».

Веру в миллениум, тысячелетнее царство разделяли некоторые отцы Церкви, она допускается Церковью как частное мнение.

Возможно, этот завершающий период мировой истории Достоевский имел также в виду в черновом наброске статьи «Социализм и христианство» (1864), где им были намечены три этапа в истории человечества: начальный – патриархальные общины, переходный – цивилизация и высший финальный этап в поступательном

развитии человечества – христианское братство. Путь к последнему был указан Христом.

Что касается христианской идеи Страшного суда, то нет оснований утверждать, что Достоевский ее отрицал. Представления же писателя об аде и адских муках, возможно, были созвучны учению Исаака Сирина, отца Восточной церкви VII в., автора книги «Слова подвижнические». Книгой этой навеяно, в частности, «рассуждение мистическое» старца Зосимы «О аде и адском огне». Для Зосимы, как и для преподобного Исаака, характерно понимание адских мучений как страданий прежде всего духовно-нравственного характера: это раскаяние грешника в том, что он не исполнил на земле Божественного закона любви («грех против любви», по словам Исаака Сирина; «страдание о том, что невозможно более любить» – слова старца Зосимы). Поэтому грешник удален от источника Света и Любви.

#### **А. Гачева**

Это ад, а не Страшный суд.

#### **Н. Буданова**

Да, верно, но ад и адские мучения – это итог Страшного суда; одно неразрывно связано с другим. Добавлю, что эсхатологические воззрения Достоевского не вылились в законченную систему. Поэтому подходить к ним следует достаточно осторожно.

#### **В. Захаров (Москва)**

Полагаю, что мы обсуждаем недостаточно обоснованную тему. Дело в том, что источников, на основе которых можно прийти к определенным выводам, у нас очень мало, даже слишком мало. Есть известная запись от 16 апреля 1864 г., несколько прямых высказываний, большей частью так и оставшихся в записных тетрадах: знаменитые «Фантастические страницы» в подготовительных материалах к «Бесам», наброски к полемике с Градовским по поводу Пушкинской речи, письма. В дискуссии нужно исходить из того, что Достоевский предпочитал не высказывать собственное частное суждение, а доверять обсуждение проблемы своим персонажам, и тут следует говорить об эсхатологической концепции *героев* Достоевского, но не его самого. У него нет концепции – есть представление, есть процесс познания и осмысления темы, но нет результата. Не будет исключением даже «Дневник писателя». Это тоже не совсем его прямое слово. В этом «сочинении» Достоевский постоянно погружается в художественную стихию творчества, разыгрывает свои и чужие роли, создает условные повествовательные фигуры, такие как Парадоксалист (который не совсем автор, а чаще всего совсем не автор). «Сон смешного человека» – вообще художественное произведение. Если мы на основе художественных произведений начнем выстраивать эсхатологическую концепцию Достоевского, мы многое что сообразим, но лишь гипотетически, и не факт, что с нашими соображениями согласился бы автор. Даже Евангелие Достоевского, на котором остались пометы не только карандашом и чернилами, но и ногтем (самые ранние, каторжные пометы), – тоже не явный источник его эсхатологии. У Достоевского есть свои суждения на темы начала и конца мира, о том, что бу-



дет, о том, что было и может быть, но это, как выражался автор «Дневника писателя», – фантастическое («Нам знакомо одно лишь насущное видимо-текущее, да и то понаглядке, а концы и начала – это все еще пока для человека фантастическое»), и Достоевский предпочитал разыгрывать обсуждение этой темы в речах своих героев. Даже эсхатологические суждения на страницах «Сна смешного человека», несмотря на их предельную откровенность, в которой можно заподозрить авторскую мысль, все-таки персонифицированы, характеристичны, отданы герою, и здесь неизбежно встает проблема их интерпретации исследователем: не навязываем ли мы автору свои представления?

И еще одно замечание по поводу интерпретации текста. Когда мы цитируем или ссылаемся на текст – мы, конечно, манипулируем смыслами. Татьяна Александровна Касаткина приводила сцену в бане из «Мертвого дома». Конечно, омовение ног почти неизбежно вызывает у исследователя евангельские ассоциации, но омовение ли это? В этой сцене Петров буквально нянчится с героем, «точно дядька», «точно я был фарфоровый»; он не омывает ноги, а мылит и моет все тело героя и лишь под конец предлагает «ножки вымыть». Это «баня», мытье, а не омовение, и моет героя «самый решительный человек из всей каторги», который может не только трогательно заботиться, но и зарезать без зазрения совести. К слову сказать, автор опасается Петрова именно с этой точки зрения. Это тот самый Петров, который не донес доверенную ему Библию, продал ее, а деньги пропил.

#### **Т. Касаткина**

Ничего подобного (или даже похуже) с апостолами не случилось?

#### **А. Криницын (Москва)**

Выскажусь в продолжение того, о чем говорил Карен Ашотович Степанян. Я считаю, что эсхатологию Достоевского *можно* выстроить, поскольку одни и те же суждения о ней, независимо от того, героям или автору они принадлежат, одни и те же идеологемы повторяются из текста в текст. А Достоевский осознавал себя не только писателем, но и проповедником.

Возьмем «Сон смешного человека». Там ведь не только о рае идет речь. Там есть сразу несколько весьма разнородных ключевых понятий. Например, очень важное понятие – «гармония», которое рождает совершенно другой культурный контекст – это и Шиллер с его пониманием гармонии, пришедшим из немецкой философии и средневековой мистики, и др. Понятие «золотой век» задает античный мифологический контекст и выстраивает обратную перспективу: не христианский рай для праведных, а, в соответствии с античной космогонией, первоначальное блаженное состояние человечества. Золотой век самый совершенный, а каждый последующий период будет все хуже и хуже. Кстати, жители фантастической планеты во «Сне» освещены высшим разумом и интуитивным знанием. Это первичное блаженство может быть более бытийственно, чем последующие состояния разложения, когда существа обладают мнимой свободой. Очень интересно, как в идеологии Достоевского совместились состояние золотого века, детства цивилизации и состояние эсхатологического земного рая, миллениума,

то есть отождествляются начало и конец человечества, при отрицании всего, что было в промежутке, – всей истории становления его мысли, как периода духовной раздробленности. Я не хочу сказать, что Достоевский осознанно, логически проводил подобное отождествление, но оно намечено. Скажем, символ косых лучей заходящего солнца – это у Достоевского и тоска о потерянном золотом веке, и взывание будущего рая; в этом амбивалентном символе смыкаются мысли о начале и конце истории, и закат человечества и воспоминание о золотом веке.

Также важно, что Достоевский выстраивает несколько вариантов наступления конца времен. Я полностью согласен с Татьяной Александровной Касаткиной в том, что рай присутствует всегда и он должен лишь окончательно осуществиться. Но у Достоевского есть несколько проектов, как это может произойти. Как говорит Версильов – сначала люди должны окончательно забыть Христа, и когда они осиротеют без Него, они обретут Его в любви друг к другу – и тогда Он сам придет к ним – как у Гейне в «видении Христа на Балтийском море». Есть и пессимистический проект, нарисованный в сне Раскольникова, когда человечество, потеряв Христа, в исступлении перебивает друг друга. Я думаю, что для самого Достоевского существовало несколько эсхатологических вариантов, он не знал, по какому пути пойдет развитие мира, и однозначность сценария его не устраивала.

### **Реплика**

Короткий вопрос – вообще всем. Не получается ли у нас так, что только в публицистике Достоевский писал сознательно, а в художественных произведениях говорил то, чего не мог понять и обдумать до конца, это было для него неким полубредовым визионерским состоянием, в котором он описывал свои видения, будучи даже сам неспособен их проанализировать?

### **А. Гачева**

А для вас подлинное творчество не богодухновенно, там не действует благодать?

### **Е. Новикова (Томск)**

В силу определенных причин я не принимала участия в обсуждениях предыдущего этапа, поэтому такой подход – эсхатология как ключевая проблематика Достоевского – является для меня некоторой новостью. Я с уважением отношусь к мысли о том, что эсхатология может быть ключом к определенной религиозно-философской концепции. Но, в таком случае, для начала необходимо понять, что же именно следует вычленять в качестве специального предмета дискуссии об эсхатологии Достоевского. Тот факт, что по данной теме планируется три круглых стола, с моей точки зрения достаточно убедительно свидетельствует о том, что этот некий специфический предмет дискуссии вычленен пока недостаточно, – дорогие коллеги, прошу прощения. Поэтому всю разворачивающуюся сейчас дискуссию я воспринимаю именно с этой точки зрения – что же предлагается, что может быть предложено в качестве такого базиса нашего понимания и осмысления эсхатологии писателя.

Позиция Анастасии Георгиевны Гачевой по-своему совершенно закономерна: путь к эсхатологии Достоевского – его историософия. Однако после ее доклада

возникает вопрос: может ли стать этим искомым предметом дискуссии об эсхатологии Достоевского только его историософия?

Так, вы, Настя, говорите: чтобы понять эсхатологические смыслы историософии Достоевского, следует опираться на всю ту русскую религиозно-философскую традицию, которая из него вырастает, на Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева. Однако, как мне представляется, эта традиция может свидетельствовать и о другом: о том, что для русских религиозных философов связь между эсхатологией и историософией Достоевского была далеко не очевидна. В этом смысле очень показателен В.С. Соловьев. Когда он пишет «Оправдание добра», труд, пронизанный эсхатологическими ожиданиями и предчувствиями, к философии истории Достоевского он просто не обращается. В свою очередь основная работа Соловьева о писателе «Три речи в память Достоевского» организована идеями метафизики всеединства и теократии – но отнюдь не эсхатологии.

Подход, который предлагает Татьяна Александровна Касаткина, – наверное, и есть определенный шаг в нужном направлении: эсхатологическая проблематика может быть выявлена на основе взаимодействия текста Достоевского с сакральными текстами. Представляется также предельно важным и тот вопрос, который поднял Владимир Николаевич Захаров: говоря о принципиальной разнице между художественными и публицистическими текстами Достоевского, он обозначил необходимые горизонты определения предмета дискуссии об эсхатологии Достоевского.

### **Игум. Вениамин (Новик) (С.-Петербург)**

Я хотел бы высказаться по основной теме нашего круглого стола. Есть церковная, православная догматика (которую никто не отменял и отменять не будет), она утверждает наличие вечных мук, Страшного суда, но не дает многих определений, например, понятия вечности. Есть философия, где происходит осмысление понятия «вечность»: мы часто говорим о ней как о чем-то хорошо нам известном – а ведь это очень сложный и емкий термин, обладающий как количественным измерением, так и качественным. И в Философском словаре вечности посвящена подробная статья. Поэтому, говоря о вечных муках и даже читая о них в церковной догматике, мы, мне кажется, не очень ясно представляем, что это такое. Апофатическая методология остается красивой фразой для докладов, но работает ли она на практике? Известно, что основная антиномия Страшного суда состоит в каком-то невообразимом для нас примирении милосердия, любви Божией и справедливости. И, кроме того, имеется художественное творчество, искусство, и Достоевский, собственно, идет по этой третьей линии. Конечно, между догматикой, философией и литературой нельзя провести четких границ, все это тесно связано. Достоевский – художник и писатель, и он, конечно, склонен к гуманизму. (Напомню, что С.Л. Франк назвал его «апостолом человечности» – заголовок статьи.) Хотя слово «гуманизм» в целом чуждое и даже ругательное для нашей православной культуры, которая видит в нем идеологию антропоцентризма. Характерно, что на нашей конференции слово «гуманизм» не прозвучало ни разу, по крайней мере из

того, что я слышал. Поэтому определение Достоевского (через уста старца Зосимы), что вечные муки суть «страдание о том, что нельзя более любить», – это, конечно, гуманистическое определение. В церковной догматике мы таких выражений не найдем. «Юридические» понятия (а Страшный суд – понятие в некотором смысле юридическое) вообще с большим трудом поддаются художественному воплощению и осмыслению. Суд – это некая внешняя данность, нечто словно упавшее сверху, а художник должен показать его изнутри души человеческой, имманентно, так сказать, он должен убедить читателя, а не просто свалить на него что-то сверху (*deus ex machina*). Поэтому художник, в силу специфики жанра, неизбежно склонен к гуманистическому восприятию, психологической достоверности – и в этом он прав.

Теперь еще несколько слов по поводу эсхатологии. Это вопрос апофатический и антиномический; как говорил Флоренский: «Истина есть антиномия». Естественно, мы этого вопроса полностью не разрешим, можно только ходить вокруг этой темы. Одна из ключевых, фундаментальных концепций православия – *обожение*: это некое благодатное перерождение, преображение всей полноты человеческого естества, как бы некоторое вхождение в благодатное состояние. Правда, *обожение* не очень-то сочетается со Страшным судом: в первом мы видим непрерывный процесс возрастания, а Страшный суд – это нечто дискретное. Вот вам и диалектика движения и качественного перехода.

Подводя итог, хочу повторить, что вопрос о грядущем веке и переходе в будущее небо и будущую землю – это, конечно, вопрос апофатический. И нам трудно осмыслить это в свете гуманистических ценностей: нам хочется, чтобы все спаслись, нам не может быть хорошо в раю, если кто-то будет страдать в аду. И как бы мы ни гуманизировали эти муки (вместо огня геенского – невозможность любить) – они все равно остаются муками. Хотя «невозможность любить» звучит, конечно, не так страшно, как «адский огонь». Надо смириться с этой антиномией. Не все можно до конца понять, особенно то, что касается будущего. Достоевский же как художник, конечно, тяготеет к гуманизму, и хочется сказать – к христианскому гуманизму, как определил его уже упомянутый мной С.Л. Франк в своей статье «Достоевский и кризис гуманизма».

#### **А. Червеняк (Словакия)**

Уважаемые коллеги, я хотел бы поставить вопрос о Канте. Являются ли на самом деле истиной антиномии? На мой взгляд, истиной будет преодоление антиномий. Обратите внимание: Иван Карамазов спрашивает, что сделать с помещиком, который убил ребенка на глазах матери, – расстрелять или не расстрелять. Не важно, какой ответ из двух выберем мы сами: в любом случае мы окажемся на одной и той же платформе – на платформе бинарной оппозиции, антиномии – и к правде не попадем. Заметьте, Алеша не повторяет свое «расстрелять», а говорит потом «я сказал нелепость». До Достоевского царствовала бинарная, двухочечная логика, которая идет от Канта. Два взаимоисключающих суждения не могут быть правильными. Но у Алеши получается, понимаете, совсем иначе. Алеша

и Достоевский проповедуют трех-, многооценочную логику, которая говорит, что два взаимоисключающих суждения об одном и том же не должны быть ни правильными, ни неправильными, а могут быть иными. Вся история человечества является трагедией бинарных оппозиций – Ирак, допустим, и т.д. Человечество должно перейти к иной логике, к иному мышлению. А это Достоевский понятно разработал в своих романах после «Преступления и наказания».

### Э. Димитров (Болгария)

Я постараюсь ответить на вопрос своего друга Карена Степаняна, как бы отталкиваясь от слов игумена Вениамина, напомнившего нам высказывание Флоренского об антиномичности познания; свое понимание вопроса я сформулирую именно при помощи антиномических утверждений.

Да, я согласен с тем, что эсхатологической концепции как таковой у Достоевского нет, – если под «концепцией» понимать изложение взглядов по какому-либо предмету в строго дискурсивном порядке, так, чтобы можно было бы защитить в виде диссертации, и т.д. Известен тот факт, что после каторги и ссылки Федор Михайлович жил несколько месяцев в Твери и в этот период его жизни ему очень хотелось написать философский трактат. Этого не случилось – из-за того просто, что, так сказать, талант не тот: есть талант для дискурсивного развития мысли, а есть иной талант; у Достоевского просто дар был иной, иное было его благословение, поэтому нам не стоит искать у него концепций в философском, строго логическом порядке. С другой стороны – да, есть эсхатологическая концепция у Достоевского, которую сформулирую в виде двух антиномических тезисов. Первый, основной тезис таков: да, Страшный суд будет, но он *уже* начался. Здесь говорилось, что у нас нет материалов, текстов по теме. Но ради Бога, все в творчестве Достоевского есть материал к этой теме, у Достоевского присутствуют все «персонажи» эсхатологии. Явление Христа – есть, люди, которые мечутся между дьяволом и Богом, – есть, черт – есть, вот он говорит Ивану Карамазову (цитирую по памяти): «Ты злишься на меня за то, что я не явился тебе как-нибудь в красном сиянии», как сатана у Мильтона, «“тремя и блистая”, с опаленными крыльями, а предстал в таком скромном виде», «как дескать к такому великому человеку мог войти такой пошлый чорт»... Это первый антиномический тезис.

Второй тезис: да, Страшный суд *будет* предельным потусторонним событием, событием за историей, но в действительности он *уже* совершается в каждом жесте, в наималейшем посястороннем жизненном акте. И вот то новое, что Достоевский, по-моему, дал *мировой христианской мысли*, – он зафиксировал некую метаморфозу, произошедшую приблизительно в начале – первой половине XIX в., после эпохи Просвещения, когда вдруг как бы оказалось, что *Бога придумали*. Русский писатель зафиксировал изменение образа дьявола: зло словно мельчает, оно превращается в повседневный факт и именно поэтому становится ядовитее. Помните, Ставрогин, образ антихриста, его узнает юродивая Марья Лебядкина, говоря «Гришка Отрепьев, анафема!» – этот Ставрогин-антихрист есть тот же Христос, однако *холодный* Христос, *будто бы* Христос, Христос *наоборот*... Подытожу

сказанное: у Достоевского нет логически сформулированной концепции эсхатологии, но ее можно сформулировать, учитывая весь имеющийся художественный материал и переведя язык писателя на язык дискурсивного мышления, учитывая при этом все издержки подобного перевода.

### **В. Борисова (Уфа)**

Слушая, как высказываются коллеги, я даже слегка испугалась, потому что говорить в подобном духе для нас как-то не по чину и не по званию. Мне кажется, не стоит преувеличивать богословствование Достоевского, и Владимир Николаевич Захаров прав, что оснований для подтверждения религиозно-философской концепции писателя в целом и его эсхатологических идей в частности все-таки мало. А если мы говорим, что главный источник – художественные произведения, то от богословия вновь возвращаемся к поэтике. Мне ближе позиция, что религиозная философия у Федора Михайловича есть, но выражена она в художественной форме. При всей симпатии и любви к Анастасии Георгиевне Гачевой мне кажется, что она задала неверный тон – то, что есть у русских религиозных мыслителей, она попыталась наложить на творчество Федора Михайловича. Но ведь это специальные философы, у них все это есть, а у Достоевского все-таки нет.

Мы выбираем одни и те же цитаты, которые знаем наизусть, их не так много, чтобы на их фундаменте выстраивать целую концепцию. Хотелось бы немного охладить наш богословский пыл; я думала, что он уменьшился за последние годы, оказывается – нет. Конечно, у каждого исследователя есть право иметь свою точку зрения. Я, в свою очередь, считаю, что между наукой и богословием должна быть определенная дистанция. Конечно, есть воцерковленные филологи, литературоведы, но тут уже совершенно иная область, в сферу богословствования надо входить очень осторожно, нужна деликатность.

У Достоевского в черновиках есть запись, которая меня всегда останавливает: «Один Бог знает, кто Он, и не умирает от этого знания». А мы хотим к этому знанию как-то приобщиться и чуть ли не как дважды два четыре выразить. Так остановимся лучше.

### **С. Семенова**

На мой взгляд, тема круглого стола поставлена очень точно. Большие молодцы комиссия по Достоевскому, они действительно глубоко копают и будут дальше продолжать в том же духе. Вообще, по реакции видно, что всех дискуссия задела, расширила наши представления о Достоевском, и замечательный получился круглый стол, может быть, самый бурный и самый интересный в рамках нашего собрания.

Теперь мои соображения по ходу дискуссии. Я была потрясена вашими словами: «трагедия», «антиномия как высшая истина». Это не христианские слова, это совершенно из другой оперы. Трагедия – в переводе это «козлиная песнь», в ней проигрываются неискоренимые противоречия нашего смертного бытия, из которых мы не выйдем никогда, ими мы и раздираемы. А вот христианство – это преодоление трагедии, оно – *литургично*, приходит к совершенно новой логике

(ростки которой есть и у Достоевского). Такая не антиномическая, не диалектическая, а синтетическая логика, логика Троичности, была у Федорова (которого, к сожалению, аудитория плохо знает) – не диалектика земно-смертного бытия, по которой мы живем, а вот как Троица, в недрах которой никакой диалектики нет: часть равна целому, целое равно части, это какая-то неубыточная логика, питаемая любовью. Федоров ставил задачу устроить человеческое общежитие по образцу Троицы, внедрить новую литургическую логику, которая выходит из антиномий и трагедии. И в этом смысл христианства. А тут у нас есть большие сторонники и антиномий, и неизбывных трагедий, в которых мы будем биться бесконечно... Я хотела бы, чтобы эта идея промелькнула как блик, больше говорить невозможно, и я очень рада, что наш словацкий друг именно ее почувствовал.

### **Б. Тихомиров**

Можно полвопроса? Вы говорите, трагедия и христианство несоединимы, – а как же классическая работа Г.П. Федотова «Христианская трагедия»?

### **С. Семенова**

Ну о чем вы, это совершенно другое.

### **Реплика**

В нашем падшем мире, поврежденном первородным грехом, антиномия неизбежна. Но для художника эти раздирающие противоречия – просто питательный бульон для творчества. Кем был бы Достоевский без противоречий? А за них его любят все – в том числе и атеисты, и безбожники, потому что питаются этими противоречиями. Антиномии мы не увидим, наверно, там, где будут новое небо и новая земля. Так же как и диалектики, перехода количества в качество, единства и борьбы противоположностей – всего этого там действительно не будет. Но это уже другой эон.

### **Т. Касаткина**

Если ни у кого больше не горит душа до невозможности, то я предоставляю завершающее слово Анастасии Георгиевне и Борису Николаевичу.

### **А. Гачева**

Пафос моего выступления состоял в том, чтобы утвердить связь эсхатологической концепции Достоевского с его историософией. Безусловно, тема соотношения истории и эсхатологии и у Достоевского, и вообще – тема сложная и большая. Упрощать ее нельзя. Но нельзя и отрицать стремление Достоевского к светлому апокалипсису, его надежду на благой исход истории. Владимир Николаевич Захаров прав, говоря о том, что мы должны ставить вопрос об эсхатологической концепции героев Достоевского. Но это не закрывает для нас возможности реконструировать то, что думал сам писатель «о последних вещах». Кстати, совершенно разводить Достоевского и его героев тоже нельзя: в высказываниях Князя в подготовительных материалах к «Бесам», Алеши, старца Зосимы слышится и его прикровенный голос. Как художник, не выражая своей веры, равно как и своих сомнений, монологически, Достоевский передоверяет многое своим персонажам... Впрочем, чаяние миллениума, всеобщего спасения звучит не только у них. У Достоевского

есть и прямые высказывания. Стоило бы прочесть *sub specie* эсхатологии его письма. Письмо Николаю Павловичу Петерсону от 24 марта 1878 г. – один из самых ярких примеров. Достоевский здесь прямо говорит о тысячелетнем царстве Христовом, исповедует веру в «воскресение реальное, буквальное, личное», которое «сбудется на земле», и при этом снова подчеркивает момент духо-телесного преобразования человека еще в земном времени: умершие воскреснут в телах, но «не в теперешних телах, ибо уж одно то, что наступит бессмертие, прекратится брак и рождение детей, свидетельствует, что тела в первом воскресении, назначенном быть на земле, будут иные тела, не теперешние, то есть такие, может быть, как Христово тело по воскресении его, до вознесения в Пятидесятницу».

Кроме того, нужно вспомнить дорогую для Достоевского идею христианской политики. Эта идея несовместима с катастрофическим пониманием истории, которое стоит на разделении сакрального и профанного планов бытия, – им не сойтись никогда и ни при каких обстоятельствах: в храме благодать и молитва, а вне храма – взаимное истребление. У Достоевского же иной пафос – пафос христианизации всех сфер и планов жизни. И даже падшую, безбожную сферу политики, где правит бал «бентамовский принцип утилитарности», он пытается преобразить. «Надо, чтобы и в политических организациях была признаваема та же правда, та самая Христова правда, что и для каждого верующего». Христианская политика – одно из благих орудий истории «как работы спасения». Здесь евангельский закон воцаряется не только в душе отдельной личности, но и в общественных организациях, становится единственно возможным законом взаимоотношения государств и народов.

А идея обращения государства и общества в церковь? – ведь она тоже лежит в русле светлой трактовки истории и эсхатологии. И Достоевский не просто ее декларирует. Здесь очень хорошо говорилось, что мы должны обращаться к анализу художественного творчества и поэтики. К сожалению, короткое выступление не позволяет сделать такой анализ: он требует большего времени. Если бы я делала доклад на полтора часа, я бы показала, как идея христианской политики присутствует у Достоевского на художественном уровне. Или идея обращения государства и общества в церковь. Мальчики вокруг Алеши у Илюшина камушка – вот образ церкви Христовой, нового человеческого общежития, основанного на любви друг к другу, памяти об умерших и чаянии того, что «непременно восстанем, непременно увидим». Художественно поставлена у Достоевского и проблема ада и апокатастасиса. Но я не могу здесь специально об апокатастасисе говорить, поскольку предполагается посвятить этой теме отдельный круглый стол. Скажу только, что в «Братьях Карамазовых» проблема апокатастасиса, как и проблема воскресения, – это смысловой нерв романа. Вспомним Алешино видение Каны Галилейской, будущего преображенного строя творения, где «Христос новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет, и уже вовеки веков», – там вообще нет отверженных, любовь и радость царят надо всем. А что в текущей действительности? Тут все друг на друга скрежещут, все друг к другу в претензии, все друг друга судят и приговаривают. И что такое суд над Митей, как не своего рода травестия Страшного



суда? «Виновен безо всякого снисхождения». Припечатали грешника к позорному столбу, не оставив никакой надежды на спасение. Иной выбор у Алеши, который, как мы помним, никого никогда не судил, не чувствовал в себе этого права судить.

И наконец, по поводу логики троичности, логики не аналитической, а синтетической, не разделяющей, а единящей. Сама эта логика есть логика преобразования, логика апокатастасиса. Чрезвычайно важна та концепция троичности истории, которая дана у Достоевского в набросках статьи «Социализм и христианство». Нина Федотовна Буданова хорошо говорила об этом. Первоначально человечество являет собой нерасчлененное родовое единство, в котором как бы нет личности, личность топится в массе. Потом наступает этап цивилизации, и тут уже является антиномия «я» и «другие», закон личности противостоит закону массы. Но затем наступает третья, заключительная эпоха, которую, по Достоевскому, и открывает человечеству христианство, где личность может состояться как личность только в братски-любовном союзе с другими личностями. Совершенное общество – общество соборное, устроенное, как выражался Федоров, по образу Троицы. И Достоевский в записях 1864 г. прямо говорит о Троице как идеале человеческого бытия: «Бог есть идея человечества собирательного, массы, всех».

#### **Т. Касаткина**

Настя, ты съешь все наше троичное время одна.

#### **Б. Тихомиров**

Выступая в жанре реплик, я и ограничусь в своем последнем слове тоже единственной репликой. Должен сказать, что страстное, пламенное выступление Светланы Григорьевны Семеновой меня несколько не убедило. Я не соглашаюсь с апелляцией к книге пророка Ионы, очень хорошо мне известной, уже хотя бы потому, что последняя книга Библии называется не «Пророчество Иоанна Богослова», а «Откровение Иоанна Богослова» – это другой жанр, и статус этой книги иной, и свидетельство Апокалипсиса является абсолютным. Думаю, что в отношении моего выступления пафос Светланы Григорьевны во многом был подожжен *словом* «ревизия». Но я специально предварил его личным признанием, что для меня идея активно-творческой эсхатологии – одна из самых светлых идей, созданных когда-либо человеческой мыслью. Поэтому, когда я говорю о ревизии, я ни в коем случае (как филолог!) не стремлюсь навешивать ярлыки. Но говорю опять о том же, о чем говорил, цитируя Бочарова, – о «контрольной функции текста» – в данном случае библейского – по отношению к любой интерпретации, любой концепции. Я говорил, что я против того, чтобы на одну цитату мы, как начетчики-талмудисты, другую контрцитату находили. Но нужно стремиться обнять концепцией всю полноту текста.

#### **Т. Касаткина**

Вот это как раз троичная логика.

#### **Б. Тихомиров**

И что же все-таки делать со словами, которые я поминал, которыми Христос завершает «малый Апокалипсис», – что «небо и земля прейдут, но слова Мои

не пройдут»? Можно, конечно, при желании найти в Библии другие слова, иначе ориентированные, верно. Но что делать именно с этими словами Христа, как вы их вводите в свою концепцию? Потому что нет для меня взвешенной, устойчивой концепции, которая не обнимает полноты текста.

**С. Семенова**

Ну, нынешний порядок бытия, разумеется, пройдет.

**Б. Тихомиров**

Нет, нет, Христос говорит именно о возрастании сил зла в истории, о финальной мировой катастрофе в конце времен. Что же касается «магического отношения» к тексту, в нашем случае к Священному Писанию, то это слова мне знакомые. Они всегда возникают, неизбежно, когда *текст мешает...*

**Т. Касаткина**

Я, с вашего позволения, завершу дискуссию двумя небольшими репликами по очень задевшим меня высказываниям. Сначала об условности апокалиптических пророчеств. Я полагаю (в свете того, что мной было изложено), что идея условности проистекает именно из желания поместить все, вплоть до Страшного суда, в процесс течения времени, то есть от неразличения того, что находится *в течении времени* и что стоит *за временем*. Сейчас нет возможности излагать концепцию соотношения времени и вечности, я просто фиксирую этот момент. На самом деле Страшный суд происходит *все время*, и если мы посмотрим на икону Страшного суда – для нас это будет абсолютно наглядно явлено. И второе, о чем бы я хотела сказать: думаю, что идея различать философскую доктрину и моральную проповедь, и еще много что *различать* в Достоевском, чрезвычайно непродуктивна. Различать можно на каком-то определенном этапе, но если мы будем говорить, что в романах он имеет в виду одно, в публицистике другое, здесь он моральный проповедник, а тут мудрый политик, то мы просто придем к тому, что либо Достоевский противоречит сам себе, либо он откровенно лжет или умалчивает в определенных ситуациях. Если у человека есть целостное мировидение – а уж если его не было у Достоевского, то, право, не знаю, у кого оно было, – то все области его творчества мы должны свести (в пределе, в идеале, естественно) в некую единую и непротиворечивую внутри себя, неантиномичную концепцию. Само собой, для этого надо быть на глубине, заданной нам Достоевским.