

Лосевская комиссия Научного совета
«История мировой культуры» РАН

Античная комиссия Научного совета
«История мировой культуры» РАН

Культурно-просветительское общество
«Лосевские беседы»

Библиотека истории русской философии
и культуры «Дом А.Ф. Лосева»

А.М.
2013

Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ И КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА: традиции, трактовки, трансформации

*К 190-летию со дня рождения
и к 130-летию со дня смерти
Ф.М. Достоевского*

ВОДОЛЕЙ
МОСКВА
2013

СОДЕРЖАНИЕ

От составителя.....9

I

Роберт Бёрд.....15
(США, Чикагский университет).
Физиономия Достоевского

Мариза Денн.....24
(Франция, Университет Мишеля Монтеня – Бордо-3).
Об использовании картины Г. Гольбейна в романе
Ф.М. Достоевского «Идиот» и о различиях между
Россией и Западом

Исупов К.Г.....34
(Россия, Санкт-Петербург, РГПУ им. А.И. Герцена).
Метафизический город

Марченко О.В.45 ✓
(Россия, Москва, РГГУ).
Ф.М. Достоевский и тема «культурной сложности»
Серебряного века

II

Сараскина Л.И.61
(Россия, Москва, Институт искусствознания).
«Кто сей красавец?» (Ф.М. Достоевский и А.Л. Блок:
к проблеме демонизма)

Касаткина Т.А.76
(Россия, Москва, ИМЛИ РАН).
Выстрел в Христа у Ф.М. Достоевского и А. Блока: как
возрождается надежда

Приходько И.С.....83
(Россия, Москва, ИМЛИ РАН).
«Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет...»:
А. Блок и Ф.М. Достоевский. Комментаторская реплика
к стихотворению А. Блока «Вот Он – Христос...»
10 октября 1905 г.

- Сергеева-Клятис А.Ю., Лекманов О.А.* 89
 (Россия, Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова).
 «Тут бывал Достоевский» (о блоковском слое в поэме
 Пастернака «Девятьсот пятый год»)
- Магнус Юнггрен* 93
 (Швеция, Гётеборгский университет).
 «Преступление и наказание» Ф.М. Достоевского и
 «Петербург» Андрея Белого
- Богданова О.А.* 101
 (Россия, Москва, ИМЛИ РАН).
 Концепт «земля» в творческом сознании Ф.М. До-
 стоевского и культурных деятелей Серебряного века
 (Д.С. Мережковского, А.А. Блока, Вяч. Иванова, Фе-
 дора Сологуба, Андрея Белого, Г.И. Чулкова)
- Полонский А.В.* 111
 (Россия, Белгород, НИУ «Белгородский государственный
 университет»).
 «Дневник писателя» Ф.М. Достоевского: Взгляд из
 Серебряного века
- Артамошкина Л.Е.* 119
 (Россия, Санкт-Петербург, СПбГУ).
 От Раскольниковца к Заратустре: Истоки формирова-
 ния ницшеанца в культуре Серебряного века
- Анджей Дудек* 132 ✓
 (Польша, Краков, Ягеллонский университет).
 Герои Ф.М. Достоевского в интерпретациях Вяч. Ива-
 нова и Д.С. Мережковского
- Андрущенко Е.А.* 147
 (Украина, Харьков, Харьковский национальный
 педагогический университет им. Г.С. Сковороды).
 Ф.М. Достоевский в публицистике Д.С. Мережков-
 ского
- Розанна Казари* 157
 (Италия, Бергамский университет).
 «Символы красоты» у Ф.М. Достоевского и И. Ан-
 ненского

| | |
|---|-----|
| Наталья Гамалова..... | 165 |
| (Франция, Университет Жана Мулена – Лион-3). | |
| Ф.М. Достоевский – субъект и объект критики И. Анненского | |
| Доброхотов А.Л..... | 181 |
| (Россия, Москва, НИУ «Высшая школа экономики»). | |
| Демонология Вяч. Иванова в книге «Достоевский» | |
| Титаренко С.Д..... | 194 |
| (Россия, Санкт-Петербург, СПбГУ). | |
| Мифокритика Вяч. Иванова как метаязык описания творчества Ф.М. Достоевского | |
| Визгин В.П. | 207 |
| (Россия, Москва, ИФ РАН). | |
| Резонансное движение культуры: Достоевский – Вяч. Иванов – Марсель | |
| Уго Перси..... | 223 |
| (Италия, Бергамский университет). | |
| Русская пресса о «Братьях Карамазовых» МХАТа: М. Волошин и другие | |
| Эдельштейн М.Ю..... | 232 |
| (Россия, Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова). | |
| Неизвестная статья П.П. Перцова о Ф.М. Достоевском | |
| П.П. Перцов | 240 |
| По поводу «Идиота» на сцене. | |
| Подготовка текста и примечания М.Ю. Эдельштейна | |
| Резниченко А.И..... | 249 |
| (Россия, Москва, РГГУ). | |
| «Жизнь и творчество Ф.М. Достоевского» А.С. Глинки-Волжского: из истории одного «несбывшегося события» | |
| Московская Д.С..... | 267 |
| (Россия, Москва, ИМЛИ РАН). | |
| Петербург Ф.М. Достоевского в литературно-критическом пространстве Серебряного века как источник литературоведческого урбанизма Н.П. Анциферова | |

О.В. МАРЧЕНКО

(Россия, Москва, РГГУ)

Ф.М. Достоевский и тема «культурной сложности» Серебряного века

Говоря о Достоевском и теме «культурной сложности» Серебряного века, нельзя не вспомнить замечательные слова, сказанные в 1911 г. Вяч. Ивановым: Достоевский

жив среди нас, потому что от него или чрез него всё, чем мы живём, – и наш свет, и наше подполье. Он великий зачинатель и предопределятель нашей культурной сложности. До него всё в русской жизни, в русской мысли было просто. Он сделал сложными нашу душу, нашу веру, наше искусство, создал, – как «Тёрнер создал лондонские туманы», – т.е. открыл, выявил, облёк в форму осуществления – начинающуюся и ещё не осознанную сложность нашу; поставил будущему вопросы, которых до него никто не ставил, и нашептал ответы на еще не понятые вопросы. Он как бы переместил планетную систему: он принёс нам, еще не пережившим того откровения личности, какое изживал Запад уже в течение столетий, – одно из последних и окончательных откровений о ней, дотоле неведомое миру¹.

Те же слова присутствуют и на страницах позднейшей книги Иванова «Достоевский. Трагедия – миф – мистика» (начало 1930-х гг.)².

Тема «культурной сложности» звучит в связи с Достоевским и в полемике В.Ф. Эрн с русскими философами круга журнала «Логос»³. Прочитовав фрагмент из программного редакционного предисловия «логосовцев», написанного С.И. Гессеном и Ф.А. Степуном («Мысль наша никогда не была вполне свободною и вполне автономною. Основные принципы русской философии никогда не выковывались на медленном огне теоретической работы мысли, а извлекались в большинстве случаев уже вполне готовыми из темных недр внутренних переживаний»⁴), Эрн иронически замечает: «Редакции “Логоса” “темные недра внутренних переживаний”

представляются, очевидно, в виде огромного мешка, в котором "готовыми" хранятся "принципы", убеждения, чувства и движения воли. <...> Нужно иметь огромную смелость, чтобы в стране Достоевского с такой решительностью провозгласить теорию "мешка готовых переживаний"⁵. «Явление Достоевского – продолжает в другой статье Эрн – совершенно *новое* в истории мирового сознания, звучащее откровением для всех культур мира, <...> – ничего равного не находит себе в европейской современности»⁶. И далее, проясняя в последующих работах столь значимую для него антитезу новоевропейского ratio и антично-христианского Λόγος'а, философ утверждает, что глубинный пафос русской культуры – палинодия, своеобразная «метанойа», возвращение к небесному Отцу, утверждение трансцендентизма, онтологических святынь и онтологической Правды. И заметнее всего этот пафос в «гениальных вершинах [нашего. – О.М.] <...> культурного самосознания»: «Достоевский – ведь это сплошной гимн возврату, гимн экстатический, гимн полифонный, с голосами всех разрозненных русских стихий, даже больше: по замыслу – во всемирной, всечеловеческой инструментовке»⁷.

Художественный мир, созданный гением Достоевского, настолько завораживал русских религиозных мыслителей конца XIX – начала XX вв., что грань между художественным вымыслом и действительностью становилась для них условной, зыбкой, проницаемой, и одно порою переходило в другое и наоборот. По-видимому, нечто важное у персонажей Достоевского, вовлеченных в событие искания и испытания истины с существенным сращением идеи и ее носителя (М.М. Бахтин), с неизбежным драматизмом, двойственностью и *двойничеством*, касанием *миров иных* и *подпольем*, интонировало самому душевному строю, а может быть, и создавало впервые такой душевный строй русских философов, определяя как радикализм их мышления и поведения, так и формы описания и самоописания⁸.

Уже при жизни Вл. Соловьева горячо обсуждалось, прототипом кого из братьев Карамазовых он послужил: Ивана – или все же Алеши; это означало готовность современников понимать Соловьева как персонажа романов Достоевского. В начале 1870-х в Москве, – писал племянник философа, –

Соловьева начали окружать «странные люди», мистики, колебавшиеся между православием, спиритизмом и... выпивкой, видевшие в молодом философе существо «сверхчеловеческое». «Неужели они думают, – говорил как-то Владимир Сергеевич моему отцу, – что у меня не хватило бы порошу основать секту?» И некоторые люди впоследствии, когда в 90-х годах Соловьев отказался от прежних широких практических задач и перешёл к философии и публицистике, с горькой иронией называли его «неудавшимся Мессией». В общем это окружение странными энтузиастами напоминает окружение Николая Ставрогина в романе Достоевского «Бесы» и не один Шатов готов был с горечью воскликнуть: «Много вы значили в моей жизни, Владимир Сергеевич!»⁹

Стремление рассматривать Соловьева сквозь призму романов Достоевского привлекает и сегодня¹⁰.

Художественная реальность романов Достоевского, с ее объёмными запасами времени (σχολή), в котором, как в *царстве мертвых* или в захолустном российском городке, *Некрополисе*, раскрывается вечность («мы <...> сошлись в беспредельности <...> в последний раз в мире»), где встречаются Парменид и Аристотель, Сократ и Декарт, Чаадаев и Ставрогин, Пушкин и инок Парфений, – эта романная реальность становится реальностью философской *par excellence*.

<...>Хочу выставить во 2-й повести главной фигурой Тихона Задонского; конечно, под другим именем, но тоже архиерей будет проживать в монастыре на спокойное [замысел «Жития великого грешника». – О.М.]. <...> Тут же в монастыре посажу Чаадаева (конечно, под другим тоже именем). Почему Чаадаеву не просидеть года в монастыре? Предположите, что Чаадаев, после первой статьи, за которую его свидетельствовали доктора каждую неделю, не утерпел и напечатал, например, за границей, на французском языке, брошюру, – очень и могло бы быть, что за это его на год отправили бы посидеть в монастырь. К Чаадаеву могут приехать в гости и другие: Белинский наприм<ер>, Грановский, Пушкин даже. <...> В монастыре есть и Павел Прусский, есть и Голубов, и инок Парфений (29:1, 118; письмо Достоевского А.Н. Майкову, март 1870 г.).

В этой философской реальности пробуется «на излом» европейский философский дискурс от Парменида до Ницше, здесь сталкиваются не только мировоззрения, не только точки зрения и формы видения мира, но прежде всего сами способы осуществления этих видений, сталкиваются *онтологии*. «<...> Автор посчитал возможным существование такой драмы, <...> где бы не речь, подчиненная минутным впечатлениям, но целая жизнь одного лица служила бы вопросом или ответом на жизнь другого», – определял свою творческую задачу В.Ф. Одоевский, автор первого русского философского романа «Русские ночи»¹¹. Задачу, для художественного дарования Одоевского оставшуюся непосильной, выполнил с непревзойденной степенью совершенства Достоевский, с его необычайно острым ощущением современности как эпохи глобального кризиса христианской культуры, проявляющегося в распаде традиционных форм жизни, душевном хаосе и расслабленности, нравственной анархии, скептицизме, безверии и беспринципности, чреватых чудовищными духовными, социальными и политическими потрясениями. Отсюда обилие и глубина художественных образов, отражающих многообразие православного религиозного переживания и богоборческого бунта. Разнузданное рационализирование, в котором боль и страдание являются состояниями бытия, а Бог – страхом перед болью, «ничто», неизбежно ведущее к самооправданию, вседозволенности и человекобожью, представлено персонажами-идеологами, носителями утонченно-софистических теорий. И здесь же образы смирения, кротости, всепрощения, в которых слиты воедино судьба, вина, необходимость, долг, открытость страданию, – такие глубины религиозного опыта, где немислима теория, неосуществима *работа понятия*, но ощущается действенное присутствие Бога¹².

На протяжении веков в европейской традиции образом философа был Сократ: человек самый лучший из всех, кого довелось нам узнать на нашем веку, да и вообще самый разумный и справедливый, – свидетельствовал Платон. «Французским Сократом» называли современники Пьера Абеляра, «украинским Сократом» – Григория Сковороду. «Китайским Сократом» именовали европейцы Конфуция. Утверждение Чаадаева, что жизнь, не пробужденная работой самосознания,

напоминает сон и не является в собственном смысле слова жизнью – сократически ориентировано. Так же как и его знаменитое: «Прекрасная вещь – любовь к отечеству, но есть нечто еще более прекрасное – любовь к истине. Любовь к отечеству рождает героев, любовь к истине создаёт мудрецов, благодетелей человечества». Теперь же образцом философа становится герой Достоевского¹³. Чрезвычайно любопытно выглядит это в сочинениях мыслителя, о котором, к сожалению, сегодня говорят не часто. Алексей Александрович Козлов (1831–1901), русский философ-панпсихист, с 1888 по 1898 издает пять выпусков авторского журнала «Свое слово» (Киев, СПб), где помещает одно из центральных своих произведений: «Беседы с петербургским Сократом». В центре – alter ego автора, Алексей Иванович, которого все называют Сократ Иванович, или Сократ с Песков (район в Санкт-Петербурге). Рассказывает о беседах еще один близкий автору персонаж, Платон Калужский. А вот собеседниками петербургского Сократа являются персонажи романа «Братья Карамазовы». Мы встречаем здесь и Петра Фомича Калганова, и повзрослевшего Колю Красоткина, Алешу Карамазова и даже Катерину Ивановну, ныне его супругу. Из бесед мы узнаем о смерти Мити Карамазова и о некоторых иных подробностях пост-романной истории.

А ведь я помню Красоткина по гимназии, – сказал Калганов Карамазову, – только мы были постарше его. Он еще, помнится, был известен в городе по выдрессированной им дворняжке, которая делала разные штуки.

Карамазов. Он самый и есть. Я познакомился с ним по поводу одной некрасивой истории, которую проделал в каком-то безумии покойный брат Дмитрий. У постели умирающего мальчика Илюши мы с Красоткиным, несмотря на разницу лет, даже подружились. Но потом я потерял его из виду и только недавно встретил здесь в Петербурге, где он давно подвизается в качестве врача¹⁴.

Тематика этих русских «симпозионов» (где достойное место занимают польская «старка» в трактире «Мало-Ярославец» и бутылка рейнвейна на квартире Алешки) – проблема материальной и духовной субстанции, содержание и свойства сознания, реаль-

ность пространства и времени, возможность богопознания и мн. др. «Катерина Ивановна и Анна Михайловна строго-настрого поручали дать подробный отчет обо всех разговорах, которые произойдут между нами, – предваряет одну из таких бесед Алеша Карамазов. – Кстати, они сильно протестуют против того, что мы часто беседуем без них и хотят требовать участия и в обедах, и во всех наших сборищах. Скажите, пожалуйста, как могла такая теория, как Юма, найти последователей, поклонников и вообще распространиться?»¹⁵

В 9-й беседе («Свое слово» № 3, 1890) появляется Иван Карамазов, который, как сообщает повествователь, долго жил во Франции и обрел там большую склонность к католической церкви, о которой и начинает спорить сначала с братом, а потом и с Сократом Ивановичем. (Это то самое время, когда в русском образованном обществе обсуждаются католические симпатии Соловьева.)

Почему персонажи именно «Братьев Карамазовых»? – задавался вопросом сын Козлова, философ С.А. Алексеев-Аскольдов (1870/71–1945). Вся философия Козлова, отвечает он,

явственно тяготела к христианству. <...> Избираются именно лица, для которых религия сознательно или бессознательно была основным вопросом жизни, – философская драма бесед почему-то спаивается в одно целое с религиозной драмой самого центрального религиозного произведения Достоевского. Очевидно, что здесь именно нашел Козлов наиболее родственную почву для своей философии, наиболее близкие отзвуки своему жизненному настроению¹⁶.

В русском символизме, культуре с избыточной степенью семиотичности, где идея жизнестроения (построение жизни по законам и при помощи *искусства*) занимает важное место, где граф Генрих (Андрей Белый) и Рупрехт (В.Я. Брюсов) разыгрывают сложные партии с несчастной Ренатой – Ниной Петровской, сюжеты Достоевского властно вторгаются в реальность.

Тут дело фантастическое, мрачное, дело современное, нашего времени случай-с, когда помутилось сердце человеческое... Тут книжные мечты-с, тут теоретически

раздражённое сердце; тут видна решимость на первый шаг, но решимость особого рода, – решился, да как с горы упал или с колокольни слетел, –

говаривал Порфирий Петрович.

Ты загипнотизировал себя и близких тебе крайностями своей натуры. Словно так и быть должно, что ты или горишь огнём Божиим или распался огнём сатаны. Ты приучил себя к мысли, что иначе не может быть, и без ужаса думаешь о том, что и в будущем ждёт тебя такая же жизнь безумных колебаний, –

это уже из автохарактеристики Валентина Павловича Свенцицкого (1881–1931), весьма заметного персонажа российской интеллектуальной жизни пореволюционной поры, автора книги «Жизнь Ф.М. Достоевского» (М., 1911)¹⁷. Вот уж кому от молодых ногтей дано было созерцать две бездны разом! Участник философского семинара С.Н. Трубецкого, один из основателей полуполюгального «Христианского Братства Борьбы», активный деятель Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева и Вольного богословского университета в Москве, автор (вместе с Эрном) сборника «Взыскующим Града» (1906), задуманного по образцу «Дневника писателя» Достоевского, он выступает с пользующимися шумной известностью докладами о христианстве и революции, христианстве и терроризме, резко критикует официальную церковь, атеистическую и позитивистскую идеологию интеллигенции, противоречивые искания многочисленных мистико-декадентских кружков.

Разве может Карамазов-отец, съеденный блудом, понять смысл любви? Но и «мистики», духовным блудом омертвившие душу свою, неспособны на непосредственное, живое, целомудренное религиозное чувство. Оно сейчас же делается материалом для духовного блудодействия: его таскают по журфиксам, в нём копаются на глазах у всех, а если есть литературный талант, то ещё и ташут в типографию¹⁸.

Сейчас заметна тенденция описывать жизнь Свенцицкого в агиографическом ключе; на мой взгляд, вся эта душевная финифть совершенно неадекватна предмету. Проповед-

ник христианского аскетизма в самых суровых его формах, Свенцицкий действительно производил ошеломляющее впечатление на современников; что-то гипнотическое было в этом человеке, – утверждают близко знавшие его В.Ф. Эрн, С.Н. Булгаков, В.А. Тернавцев, Ф.А. Степун, М.В. Вишняк и др. И *вдруг* – скандал: Свенцицкого исключают в конце 1908 г. из состава Религиозно-философского общества за «ряд действий, явно предосудительных» (совершение которых он в частном письме признал)¹⁹. О них он чуть не открытым текстом рассказывал и в памфлете «Письма ко всем» (1907), и в на шумевшем романе «Антихрист» (1908), главный герой которого под личиной благообразия ведет отвратительную тайную жизнь, цинично обманывая близких и с ужасом ощущая, что в нем поселился и крепнет, растет, пожирает его бессмертную душу – *сатана*. Всё это – двойная жизнь и литературная «исповедь» – было по сути неким экзистенциально-метафизическим экспериментом в духе то ли Подпольного человека, то ли Ставрогина, со схожими, отчасти, последствиями (Николай Всеволодович, напомним, рассказывал как-то, что «он подвержен, особенно по ночам, некоторого рода галлюцинациям, что он видит иногда или чувствует подле себя какое-то злобное существо, насмешливое и “разумное”, “в разных лицах и разных характерах, но одно и то же, а я всегда злюсь...”»). Последующая жизнь Свенцицкого не может не впечатлять событиями в духе сюжетосложения романов Достоевского, при сохранении того же «достоевского» радикализма: поговаривают, что он бежит за границу, во Францию, спасаясь как от преследования властей за резкую критику официальной церкви («Второе распятие Христа» 1908 г. и др.), так и от мести эсеров, поклявшихся расправиться с двуличным «пророком», по возвращении сближается с так называемыми «гогофскими» христианами (группа христианских социалистов, активно использующих учение Н.Ф. Федорова), совершает путешествие на Кавказ к христианским пустынножителям. В 1917-м Свенцицкий принимает сан священника и становится проповедником в Добровольческой армии А.И. Деникина, позднее несколько лет работает в московских храмах, участвуя в торжественных богослужениях вместе с различными архиереями и самим патриархом Тихоном. Отец Валентин резко обличает «обновленческую» церковь, а позднее «сергианство», церков-

ную политику лояльности советской власти. Его талантливые проповеди, в которых он призывает к внутреннему, духовному противостоянию лежащему во зле миру (в чем властями усматривается противостояние режиму), его идеи «монастыря в миру» получают большую известность. В 1922 г. и затем в 1928 г. о. Валентин репрессирован, в октябре 1931 г. он умирает в сибирской ссылке, покаявшись перед Церковью, прощенный и воссоединенный с нею²⁰.

По молодости и Н.А. Бердяев (1874–1948) порою представлял себя Ставрогиным, аристократом, идущим в революцию, как сам он поведал об этом в философской автобиографии:

Мне всегда казалось неверным и выдуманным, что дух должен бороться с плотью (соблазнами плоти). Дух должен бороться с духом же (с соблазнами духа, которые выражаются и в плоти). Но мой дух бывал ложнонаправленным. У каждого человека, кроме позитива, есть и свой негатив. Моим негативом был Ставрогин. Меня часто в молодости называли Ставрогиным, и соблазн был в том, что это мне даже нравилось (напр<имер>, «аристократ в революции обаятелен», слишком яркий цвет лица, слишком чёрные волосы, лицо, подходящее на маску). Во мне было что-то ставрогинское, но я преодолел это в себе. Впоследствии я написал статью о Ставрогине, в которой отразилось моё интимное отношение к его образу. Статья вызвала негодование²¹.

Частый прием манипулятивных любовных писем Зинаиды Николаевны Гиппиус, – справедливо утверждает современный исследователь, – истерические метания в духе Настасьи Филипповны («Идиот»), по-достоевски осложненные неостановимой саморефлексией. Вот письмо Н.М. Минскому от 14 января 1892 г.:

Должно быть, я в вас влюблена. А кажется, что нет. Отчего все так неверно кажется? Или, может быть, то, что кажется – и есть верное. <...> Что значит «влюблена»? Подразумеваю я под этим любовь или что-нибудь другое? Но, кажется – одно верно: я говорю о любви, значит, не люблю. <...> Но, предположив, что я влюблена – ставлю другой вопрос: следует ли мне быть влюбленной? Мне

кажется, что лучше делать то, что хочется. Хочется ли мне быть влюбленной... в вас? Нет. <...> Сделай, чтобы вы меня не любили – нельзя, надо, чтоб меньше любили, хотя на мгновенье. С этой целью пишу вам сие глупейшее письмо... которое, впрочем, ровно ничего не доказывает, ну, право, ничего, ибо я его написала нарочно, и я гораздо умнее его... (Это я действую, подчиняясь своему новому желанию – чтобы вы меня любили больше)²².

Наиболее радикальный пример такого философского «вчувствования», «погружения», – случай Василия Васильевича Розанова с его женитьбой на Аполлинаруи Прокофьевне Сусловой, прототипе Полины в «Игроке» и отчасти Настасьи Филипповны в «Идиоте». Вот что пишет С.Н. Дурылин, говоря о письме Розанова с изложением истории его первого брака:

В[асилий] В[асильевич] ранее рассказывал мне как-то, что женился на Сусловой потому, что она была любовницей Достоевского. Это был брак «от психологии», брак по Достоевскому, – но совсем не по Розанову, не по автору «Семейного вопроса» и «В мире неясного и нерешённого». Брак – из романа Достоевского, а не из лона Авраамова. Она была старше его на 16 лет: она уже сильно «пожила», – не только с Достоевским, но (знали это В.В., когда женился?) и с нигилистами, и с иностранцами, и с красивыми испанцами. <...> В письме было яркое, мучительное до боли, просто стонущее, противопоставление того, что Розанов искал и что нашёл в 40-летней даме с нигилизмом. Романтика: «та, кого любил Достоевский!» – оборвалась, психология по Достоевскому вдруг обернулась психологией тончайшего, непрерывного женского мучительства. Произошло недоразумение, идущее до глубины, расщепляющее самую жизнь: не смотря на «романтику», на «Достоевского», он-то искал брака не по психологии, а по онтологии, а сам оказался в плену у брака по психопатологии. Вместо греющего добрую плоть нежной семейственности «Бога Авраама, Исаака и Иакова» оказалось озлобленное безбожие шестидесятницы с постелью «принципиально» бездетной; вместо возлюбленной и нежной – озлобленная, умная, как бес, и злая, как бес, полунигилистка, полу-Настасья Филипповна (из «Идиота»), кому-то и чему-то непре-

рывно мстящая; вместо чаемой «колыбельной песни» в спальне раздавался психопатологический визг стареющей, ломаной и ломающейся женщины – «непрерывным раздражением» пленной мысли, озлобленной души, стареющей плоти. Начался ужас. Этот ужас сквозил в каждой строке, в каждом слове, в каждом вздохе этого письма, – и я не могу лучше и точнее выразить этого ужаса, как сравнением: тот, кто хотел возлежать, как герой «Песни песней», на нежном и плодющем лоне, входящем в неистошимое, присно рождающее и святое лоно Авраамово, тот оказался прикованным к колющей постели стареющей, бесплодной, чувственной и истеричной нигилистки, мстящей Достоевскому, как Грушенька своему покровителю...²³

* * *

Закончу эти заметки цитатой из автора, к которому обратился вначале: «Тридцать лет тому назад умер Достоевский, а образы его искусства, эти живые призраки, которыми он населил нашу среду, ни на пядь не отстают от нас, не хотят удалиться в светлые обители Муз и стать предметом нашего отчужденного и безвольного созерцания. <...> Каждой судороге нашего сердца он отвечает: “знаю, и дальше, и больше знаю” <...>». Достоевский «вечно стоит перед нами, с испытующим и неразгаданным взором, неразгаданный сам, а нас разгадавший, – сумрачный и зоркий вожатый в душевном лабиринте нашем, – вожатый и соглядатай»²⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Иванов В.И. Достоевский и роман-трагедия // Иванов В.И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 283.
- ² Иванов В.И. Достоевский. Трагедия – миф – мистика // Иванов В.И. Лик и личности России: Эстетика и литературная теория. М., 1995. С. 354.
- ³ См. об этом: Марченко О.В. К истокам замысла «Истории русской философии» В.В. Зеньковского // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Богословие. Философия. Вып. I:16. М., 2006. С. 105–113; Он же. К спорам о русской философии в России и русском за-

- рубежье // Русское зарубежье – духовный и культурный феномен: Международный сборник научных статей. Вып. 2. М., 2008. С. 65–71.
- ⁴ От редакции // Логос: Международный ежегодник по философии культуры. 1910. Книга 1. Репр. изд. М., 2005. С. 1–2.
- ⁵ Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф. Соч. М., 1991. С. 91.
- ⁶ Эрн В.Ф. Меч и крест // Эрн В.Ф. Соч. С. 357.
- ⁷ Эрн В.Ф. Время славянофильствует Лекция вторая. [1915] // Эрн В.Ф. Соч. С. 389. Об Эрне и его философских взглядах см.: Марченко О.В. Очерки по истории философии. М., 2002. С. 158–230.
- ⁸ Впечатляет количество русских мыслителей, специально писавших о Достоевском: В.С. Соловьев, А.Л. Вольнский, В.В. Розанов, Д.С. Мережковский, Лев Шестов, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Андрей Белый, Вяч. Иванов, В.П. Свенцицкий, А.С. Глинка-Волжский, С.И. Гессен, Ф.А. Степун, С.А. Алексеев-Аскольдов, А.З. Штейнберг, Н.О. Лосский, Л.П. Карсавин, С.Л. Франк, И.И. Лапшин, В.В. Зеньковский, М.М. Бахтин, Д.И. Чижевский и др.
- ⁹ Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 54.
- ¹⁰ См.: Эпштейн М. Роза мира и царство антихриста. О парадоксах русской эсхатологии. // Континент. 1994. № 79. С. 283–332. По мысли автора, в литературном персонаже Иване Карамазове пророчески угадана судьба теократической идеи Вл. Соловьева; последний, со своей стороны, толкует заветы писателя в «Трех речах в память Достоевского» в духе Ивана Карамазова.
- ¹¹ Одоевский В.Ф. Русские ночи. М., 1975. С. 8.
- ¹² См.: Гуардини Р. Человек и вера. Брюссель, 1994. С. 41–45.
- ¹³ См. об этом: Марченко О.В. Люблинские доклады [I] // Философия и современные проблемы гуманитарного знания. Сб.2. М., 2000. С. 139–141 [Сократическая тема у Достоевского. Введение]; Он же. Сократическая тема у Достоевского // Историко-философский ежегодник '2001 / Ин-т философии. М., 2003. С.144–155; Он же. Очерки по истории философии. С. 70–82; Он же. К истории европейского сократизма: Н.Ф. Федоров // «Служитель духа вечной памяти»: Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения). Сборник научных статей: В 2 ч. Ч. 2. М., 2009. С. 124–132.
- ¹⁴ Козлов А.А. Свое слово. Запорожье, 2008. С. 19. [Беседа первая].
- ¹⁵ Там же. С. 47.
- ¹⁶ Аскольдов С.А. Алексей Александрович Козлов. СПб., 1997. С. 215.
- ¹⁷ Свенцицкий Вал. Письма ко всем. (Памфлет). М., 1907. С. 10. См.: Марченко О.В. Свенцицкий (Свенцицкий) Валентин Павлович // Сто русских философов. Биографический словарь. М., 1995. С. 216–218.
- ¹⁸ Свенцицкий Вал. и Эрн В. Взыскующим Града. № 1. М., 1906. С. 34. Л.П. Карсавин в своем этюде «Фёдор Павлович Карамазов как идеолог любви» (1921) взглянул на проблему иначе.

-
- ¹⁹ «Была у него дача-избушка в селе Крёкшино по Савёловской ж.д. <...> Позднее выяснилось, что, удаляясь на лоно природы для медитаций, Свенцицкий проводил значительную часть времени не в вонючей избушке, а в соседнем помещичьем доме. Жизнедеятельность “аскета” выразилась в том, что он умудрился соблазнить почти одновременно трёх молодых подруг, интеллигентных и привлекательных. С каждой он прижил по ребёнку, заверив, очевидно, что “нет святости без греха” <...>. Все трое как были, так и остались близкими подругами» (*Вишняк М. Дань прошлому. Нью-Йорк, 1954. С. 168–169*).
- ²⁰ См.: *Свенцицкий В.П. Предсмертные письма. Публ. Р. Крепса // Минувшее. Исторический альманах. I. М., 1990. С. 297; Свенцицкий А.[Б.] Они были последними? М., 1997.*
- ²¹ *Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Сост. предисл., подгот. А.В. Вадимова. М., 1991. С. 35.*
- ²² *Матич О. Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siècle в России. М., 2008; о письмах З. Гиппиус к Л.Н. Вилькиной (Минской) и З.А. Венгеровой, напоминающих письма Настасьи Филипповны к Аглае, см. с.193–194.*
- ²³ *Дурылин С.Н. В.В. Розанов [Публ. В.А. Десятникова] // Начала. 1992. № 3. С. 46–47 (также см.: Дурылин С.Н. В своем углу / Сост. и прим. В.Н. Тороповой; предисл. Г.Е. Померанцевой. М., 2006. С. 618–619).*
- ²⁴ *Иванов В.И. Достоевский и роман-трагедия // Иванов В.И. Родное и вселенское. С. 282.*