

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 Раскольникова 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	

В.К. КАНТОР

(Россия, Москва, НИУ «Высшая школа экономики»)

Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев, Августин

Как говорят, Достоевский создал русскую глубину. И именно потому, что опустился к истоку появления духовной личности, увидел, где и как в христианстве дух начинал дышать, понял важность исповедального обращения к Богу для проникновения в суть человеческой души. Современность такого опыта все же не давала. По словам немецкого культурфилософа Карла Виттфогеля, «Достоевский – это не русские будни, не русская повседневность!»¹ Русский поэт-метафизик Серебряного века Вяч. Иванов писал:

Он жив среди нас, потому что от него или через него все, чем мы живем, – и наш свет, и наше подполье. Он великий зачинатель и предопределитель нашей культурной сложности. До него все в русской жизни, в русской мысли было просто. Он сделал сложными нашу душу, нашу веру, наше искусство. <...> Он как бы переместил планетную систему: он принес нам, еще не пережившим того открывения личности, какое изживал Запад уже в течение столетий, – одно из последних и окончательных открывений о ней, дотоле неведомое миру².

Но почему? Достоевского не раз сравнивали с Данте. Достаточно привести слова Томаса Манна:

Наружу вырывается адская боль, которая и вправду есть боль этой земли: встает глубокий, святой и преступный лик Достоевского. Если Толстой – Микеланджело Востока, Достоевского можно назвать Данте этой сферы. Он был в аду – кто в этом усомнится, прочитав раздирающий сердце сон, который видит Родион Раскольников перед тем, как убивает старуху-процентщицу?³

Но если творчество Данте выразило переход *от Средневековья к Возрождению и Новому времени*, то творчество Достоевского, напитанное культурой Нового времени (Бальзак, Гюго, Диккенс, Жорж Санд, Шиллер и т.д.), захватившее своим влиянием

и начало русского Ренессанса (Серебряного века), выразило переход к Средневековью XX в., о котором писали Шпенглер, Бердяев, Бицилли, Ортега-и-Гассет. Популярность его была абсолютно дантовская – не просто писателя, поэта (хотя в его художественном величии никто не сомневался), а мыслителя, человека, побывавшего в аду, который надвигался на человечество. Человечество к нынешнему веку в этом аду уже обжилось, поэтому трагизм потусторонних, «адских» прозрений Достоевского забывается, у него ищут благость православия. Между тем, ближайшим своим потомком он казался демоном с опаленными крыльями. Про него уверенно говорили мыслители XX в. (например, процитированный уже Т. Манн), как некогда современники про Данте: «Он побывал в аду». Западные мыслители повторяли сравнение Достоевского с Данте не раз. Шпенглер замечал: «В “Братьях Карамазовых” он достигает такой религиозной глубины, с которой можно было бы сопоставить только проникновенность Данте»⁴. Из русских мыслителей, пожалуй, лишь Герцен сразу заметил, что сцена бани в «Записках из мертвого дома» – «прямо дантовская».

Необходимо еще одно методологическое уточнение. Речь идет о константе русского философствования как прежде всего религиозной, христианской. Религиозность, раскрытие христианских истин полагают заслугой русского философского мышления. Но такой взлет религиозности в России пришелся на XIX – середину XX вв., В XX в. на Западе уже расцветает аналитическая философия, феноменология, атеистический экзистенциализм. Хотя параллельно были и протестантская теологическая философия (Р. Бультман, П. Тиллих), и французский неотомизм (Ж. Маритен), да и другие. Более существенно, однако, что Запад пережил религиозное философствование в Средние века от Аврелия Августина до Фомы Аквинского и Николая Кузанского. Россия не имела в свои Средние века ничего похожего. Между тем такой этап необходим в структуре европейского философствования, к которому принадлежит русская мысль. Поэтому эпоха Серебряного века, начиная с религиозного мыслителя Вл. Соловьева, которого позитивистски настроенные современники называли «средневековым схоластом», до Франка, считавшего своим учителем Николая Кузанского, и Флоренского, вынуждена была решать не ре-

шенные прежде христологические проблемы. Неслучайно самоопределение Флоренского:

Свое собственное мировоззрение Ф[лоренский] считает соответствующим по складу стилю XIV–XV вв. русского средневековья, но провидит и желает другие построения, соответствующие более глубокому возврату к средневековью⁵.

Задал русской мысли эту проблему Достоевский.

Он видел в России отсутствие опоры для мысли и духа. Эту опору он и искал с сумасшедшей энергией. Россия не знала Тертуллиана и Августина. Их роль сыграл в России Достоевский – более чем другие религиозные мыслители. Разумеется, он учитывал всю европейскую культуру, наследником которой себя считал, наследником «страны святых чудес». Пожалуй, именно он первым в России обратился к поднятой Августином проблеме теодицеи в ее христианском прочтении, взятой в контексте небывалой до него и им созданной формы «Исповеди». Достоевский усвоил эти проблемы русской культуре. Именно в Достоевском, писал в начале Первой мировой войны немецкий неоромантик М. Бём, «просыпается историко-философское самосознание славянского Востока»⁶.

Когда говорят о диалогичности Достоевского, о бесчисленных исповедях его героев, нельзя забывать, что ориентир его, «Исповедь» Августина, обращена не к людям:

Августин судит о себе *не по горизонтали*, то есть не в сопоставлении себя (особенного) с другими (тоже особенными) людьми. Но *по вертикали*: в движении от себя как одного из малых сих – к Творцу. «Noverim me, noverim te!» («Познавая себя, познаю тебя»). О личном – не из самодовлеющего интереса к личному. О себе, но из любви к Нему, преодолевающей изначальное несовершенство и греховность личного и находящей внутри «я» силу, дабы, сколько дано, преодолеть это «я»...⁷

Поэтому далее исповедаться можно лишь священнику, а через него Богу. Достоевский рисует разные типы исповедального слова, которое, как он показывает, не всегда и исповедально. Скажем, в «Бесах», когда архиерей Тихон, которому испове-

дуются Ставрогин, бросает замечание о недостатке «слога», он намекает Ставрогину, что у того не исповедь, не обращение к Богу, а откровенно дразнящие эротическое воображение мемуары.

– А нельзя ли в документе сем сделать иные исправления?

– Зачем? Я писал искренно, – ответил Ставрогин.

– Немного бы в слогe (11, 23).

И не случайно слова архиерея вызывают бурное раздражение Ставрогина: «Проклятый психолог! – оборвал он вдруг в бешенстве и, не оглядываясь, вышел из кельи» (11, 30). Психологизм подчеркивает фальшь Ставрогина.

Но самые главные исповеди его романов – человека из подполья, Ивана и Мити через послушника Алешу обращены прямо к Богу, внешний эффект их не интересует. Исповеди героев Достоевского выявляют фантастическую сложность человеческой души и мысли. Но это исповедь души перед Богом, поэтому принимающим исповедь выступает Бог. И в этом смысле, конечно же, так называемый психологизм Достоевского приобретает онтологический статус.

У Достоевского спор *человеческого сегодня* с временем Бога, которое, строго говоря, и не совсем вечность, но *длящееся сегодня, вбирающее в себя все времена, прошедшее и будущее*. Отсюда, полагал Камю, идет *бунт* Достоевского. Бунт героя в романе – это не призыв к тотальному разрушению. «Можно ли жить бунтом, а я хочу жить» (14, 233). Это бунт непонимания и человеческой свободной совести. Вообще тема теодицеи после Достоевского стала одной из ключевых тем русской мысли. Человеку кажется, что Бог капризен, он не чувствует его грандиозного замысла. Лев Шестов писал:

Бога доказывать, искать Его в «истории» нельзя. Бог – воплощенный «каприз», отвергающий все гарантии. Он вне истории. <...> В этом смысл всех творений Достоевского⁸.

Богу всё внятно. Августин обращался к Нему:

Ты во времени был раньше времен, иначе Ты не был бы раньше всех времен. Ты был раньше всего прошлого

на высотах всегда пребывающей вечности; и Ты возвышаешься над всем будущим: будет и, придя, пройдет. <...> Годы Твои не приходят и не уходят, а наши, чтобы прийти им всем, приходят и уходят. Все годы Твои одновременны и недвижны: они стоят; приходящие не вытесняют идущих, ибо они не проходят; наши годы исполнятся тогда, когда их вовсе не будет. «Годы Твои как один день», и день этот наступает не ежедневно, а сегодня, ибо Твой сегодняшний день не уступает места завтрашнему и не сменяет вчерашнего. Сегодняшний день Твой – это вечность; поэтому вечен, как и Ты, Сын Твой, Которому Ты сказал: «Сегодня я породил Тебя». Всякое время создал Ты, и до всякого времени был Ты, и не было времени, когда времени вовсе не было («Исповедь», 11, XIII, 16).

Человеку такого знания не дано. Он может только вопрошать Бога. Но в этом вопрошании он может проявить свободу духа, дарованную ему тоже Богом, но эта свобода может в нравственном отношении, не отвергая Божественную гармонию, вполне оправдывая Бога, предложить свои этические нормы. *Этот дуализм и есть открытие Достоевского.* Об этом слова Ивана Карамазова:

Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу. Я хочу оставаться лучше со страданиями неотомщенными. Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленном негодовании моем, *хотя бы я был и неправ.* Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно. И если только я честный человек, то обязан возвратить его как можно заранее. Это и делаю. Не Бога я не принимаю, Алеша, я только билет Ему почтительнейше возвращаю (14, 223).

Первая как бы «прототеодицея» в Библии – это книга Иова. Однако Иов хочет спорить с Богом: «Но я к Вседержителю хотел бы говорить и желал бы состязаться с Богом» (Иов, 13: 3). В отличие от многих исследователей, считающих, что Иван полемизирует с Богом, как Иов (сам я тоже когда-то так писал), полагаю, что герой Достоевского уходит в *религиозный*

аутизм. Поэтому черт и думает, что легко с ним справится. Но выясняется, что, несмотря на сладострастие своей природы, Иван скорее праведник, чем грешник. И черт души его не получает. Как не получает нечистый и Иова. *Бог не мешает черту издеваться над избранными Сынами мира сего. Иван эту проверку приходит. Значит, религиозный аутизм оценен Высшей силой.* Если прав В. Розанов и в образе Великого инквизитора дан вариант Иова, спорящего с Богом (инквизитор – образ, рожденный сознанием Ивана, или, точнее, самого Достоевского), то это углубляет проблему. Ибо, по словам В. Розанова, новый

Иов другой, без утешения, без веры, который так же покрыт проказой, на том же сидит гноище, но уже без какого-либо смысла своего страдания только ощущающий его боль и ропот которого переходит в темный хаос слов. Вера ли это? Безверие ли? Какой окончательный смысл сцены? Его договорит история⁹.

Устами Христа Господь не может ответить новому Иову. Получается, что позиция Иова на сей раз не отрицается, а признается. Но возможность такого признания его позиции возникает только в результате *абсолютной откровенности перед Богом, в Исповеди.*

Что касается исповеди, то и М. Бахтин возводит ее к Августину: «Образец построения системы на моментах самоотчета-исповеди – бл. Августин: неспособность к добру, несвобода в добре, благодать, предопределение»¹⁰. Повторю вопрос: знал ли так хорошо Достоевский Августина? Тексты великого богослова были на французском, которым Достоевский вполне владел. Конечно, достаточно и проблематики его, его мыслительных структур, но можно говорить и о близком знакомстве писателя с идеями бл. Августина – не прямо, но через юного друга Вл. Соловьева.

То, что Вл. Соловьев был другом его последних лет, начиная с середины 1870-х, известно. Писатель ездил в Соляной городок слушать его «Чтения о Богочеловечестве» в 1877 г. Во Вл. Соловьеве находят черты и Ивана, и Алеши¹¹. Спросим, однако, как примирял в душе и мысли Достоевский католические пристрастия юного друга и свою православность? Но ведь для него Запад не был антихристианским, на это он ответил довольно

резко: «Вы скажете, что на Западе померк образ Спасителя? Нет, я этой глупости не скажу» (27, 56). Стоит отметить, что племянник великого философа (С.М. Соловьев), разделяя его жизнь и творчество на три периода, замечает: «Деление жизни на три периода находит аналогию у основателя западного богословия бл. Августина, столь родственному Соловьеву в основных идеях»¹². Строго говоря, свой последний роман Достоевский начинает с проблемы чисто августиновской, а возможно ли построение Града Божьего, если учесть, что государство – явление абсолютно языческое? Достаточно сравнить некоторые тексты из начала романа, где монахи обсуждают статью Ивана Карамазова, с отрывком из «Чтений о Богочеловечестве», где Вл. Соловьев перефразирует Августина.

Это вот как, – начал старец. – Все эти ссылки в работы, а прежде с битьем, никого не исправляют, а главное, почти никакого преступника и не устрашают, и число преступлений не только не уменьшается, а чем далее, тем более нарастает. Ведь вы с этим должны же согласиться. И выходит, что общество, таким образом, совсем не охранено, ибо хоть и отсекается вредный член механически и ссылается далеко, с глаз долой, но на его место тотчас же появляется другой преступник, а может, и два другие. Если что и охраняет общество даже в наше время и даже самого преступника исправляет и в другого человека перерождает, то это опять-таки единственно лишь закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести. Только сознав свою вину как сын Христова общества, то есть церкви, он сознает и вину свою пред самим обществом, то есть пред церковью. Таким образом, пред одною только церковью современный преступник и способен сознать вину свою, а не то что пред государством. Вот если бы суд принадлежал обществу как церкви, тогда бы оно знало, кого воротить из отлучения и опять приобщить к себе. Теперь же церковь, не имея никакого деятельного суда, а имея лишь возможность одного нравственного осуждения, от деятельной кары преступника и сама удаляется (14, 59–60).

Сравним высказывание старца с позицией Вл. Соловьева, известной Достоевскому:

С религиозной точки зрения на этот вопрос возможен только один общий ответ: если церковь есть действительно царство Божие на земле, то все другие силы и власти должны быть ей подчинены, должны быть ее орудиями. Если церковь представляет собою божественное безусловное начало, то все остальное должно быть условным, зависимым, служебным. Двух одинаково самостоятельных, двух верховных начал в жизни человека быть не может¹³.

Именно это и проговаривает далее отец Паисий, как бы рефрен и подголосок старца Зосимы:

Совершенно обратно изволите понимать! – строго проговорил отец Паисий, – не церковь обращается в государство, поймите это. <...> А, напротив, государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле, что <...> и есть лишь великое предназначение православия на земле. От Востока звезда сия воссияет (14, 62).

Если вспомнить, что государство бл. Августин именовал «шайкой разбойников», что вся его идея Града Божия была направлена против Рима как государства, то близость полемики православных монахов этой идее просто удивительна. Евг. Трубецкой писал о бл. Августине:

Сознательно или бессознательно он участвует в строении нового христианского Рима, в котором дает себя чувствовать Рим старый, языческий. Его идеал *вечного града Божия* есть прямая антитеза языческого *вечного города* – *идеальный анти-Рим*¹⁴.

Также и Достоевский, не раз провозглашавший любовь к царю и государству, тайно по сути дела пытался найти убежище для России, когда государство падет. А что оно падет, он предчувствовал. Замечательно точные слова нашел М. Мамардашвили:

Герои Достоевского как бы кричат из глубин своего молчания – это какая-то кричащая гримаса молчания. И молчание это связано с тем, что для таких духовно и нравственно чутких, чувствительных людей, как Достоевский или, скажем, Ницше, вся судьба цивилиза-

ции зависела от того, насколько наши обычаи, законы, мораль, привычки имеют корни (в том числе, что они вырастают из каждого лично), а не просто являются законами силы, поддерживаемой пленкой цивилизации. Оба они чувствовали, что если цивилизация только пленка, то это не путь, это взорвется – что и случилось. Достоевский и Ницше в глубине своей души чувствовали эти колебания почвы и сдвиги, которые вулканически должны были поднять все это на воздух¹⁵.

Отсюда, от этого ощущения – страстный поиск убежища (в отличие от Ницше, ждавшего гибели, мечтавшего о ней). И ему казалось, что он его нашел. «Христианство есть единственное убежище Русской земли от всех ее зол» (30–1, 68), – писал он. Но не просто христианство, как полагал Соловьев, понимавший, как и Августин, важность Церкви для строения общества. Поэтому в своих речах в память Достоевского он так определяет его позицию: «Если мы хотим одним словом обозначить тот общественный идеал, к которому пришел Достоевский, то слово это будет не народ, а *Церковь*»¹⁶, а точнее – Град Божий. Именно это он взял у Августина и пытался усвоить именно эту идею Достоевскому, ибо сам был захвачен августиновской концепцией:

В сочетании страстного религиозного чувства с железной мощью философско-исторических схем и построений, в понимании церкви как развивающегося в историческом процессе Града Божия – Соловьев является прямым наследником Августина¹⁷.

Достоевский не занимался философией религии, он *создавал* религиозную философию, укоренял ее в России. И вот из этой материнской плаценты вырастает русская религиозная философия. Он сотворил из своих романов для России ту основу, сквозь которую некогда прошла философия всех европейских стран. Не случайно многие русские мыслители называли писателя «своим детоводителем ко Христу». Оценка весьма высокая. Заметим, что в Евангелии апостол Павел говорит: «До пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере. Итак, закон был для нас детоводителем ко Христу» (Гал. 3: 23–24). Но для

язычников философия была детоводителем эллинизма ко Христу – тем же, чем Закон для иудеев. Впоследствии и Вл. Соловьева называли «*философским детоводителем к Христу*». Достоевский опирался на Пушкина в самостоятельном подходе к проблемам бытия. Именно опыт Пушкина и Достоевского лег в основу русского философствования. Друг и в каком-то смысле ученик Вл. Соловьева философ Л.М. Лопатин писал:

Русские философские писатели гораздо более были заняты вопросами о мнениях разных западных знаменитостей о предметах философского знания, нежели вопросами о самих этих предметах. <...> Соловьев начал первый писать не о чужих мнениях по вопросам философии, а о самих этих вопросах и стал их решать по существу, независимо от всяких мнений, – чрез это он сделался первым представителем уже не отраженной иностранной, а настоящей русской философской мысли¹⁸.

Но первым, кто самостоятельно поставил все философско-христианские проблемы европейской мысли (от Исповеди и Теодицеи), был Достоевский.

Н. Бердяев определил эту линию, идущую от Достоевского, как центральную для русской мысли:

Когда в начале XX века в России возникли новые идеалистические и религиозные течения, порвавшие с позитивизмом и материализмом традиционной мысли радикальной русской интеллигенции, то они стали под знак Достоевского. В. Розанов, Мережковский, «Новый путь», неохристиане, Булгаков, неоидеалисты, Л. Шестов, А. Белый, В. Иванов – все связаны с Достоевским, все зачатые в его духе, все решает поставленные им темы. Людьми нового духа открывается впервые Достоевский. Открывается огромный новый мир, закрытый для предшествующих поколений. Начинается эра «достоевщины» в русской мысли и русской литературе¹⁹.

Наступала эпоха массовых катастроф, поэтому Достоевский гораздо жестче решает проблему теодицеи, чем Августин, ибо прозревает в те времена, где зло искренно объявляет себя добром, подменяя собой божественный замысел о человечестве. Августин сказал, что в грехе виноват человек; Достоевский

показал, до какого уровня зла человек способен опуститься. Этот уровень оказался беспредельным, вызывая философскую мысль на новое испытание – объяснить причины и пределы зла в человеческой природе. Именно духовный опыт Достоевского лег в основу русского философствования.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Wittfogel K. A. Dostoevski und der Bolschevismus // Vivos Voco. Zeitschrift für neues Deutschtum / Begründet von H. Hesse und R. Woltereck. II. Jahrgang. März 1921 – Juni 1922. S. 43. («Dostoevski – das ist nicht der russische Alltag!»).
- ² Иванов Вяч. Достоевский и роман-трагедия // Иванов Вяч. Борозды и межи: Опыты эстетические и критические. М., 1916. С. 7.
- ³ Манн Т. Русская антология // Манн Т. Путь на Волшебную гору. М., 2008. С. 95.
- ⁴ Шпенглер О. Пруссачество и социализм. М., 2002. С. 150.
- ⁵ Флоренский П.А. Автореферат // Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 39.
- ⁶ Böhm, M.H. Die Geschichtsphilosophie Dostojewskis und gegenwärtige Krieg // Preußische Jahrbücher. 1915, Bd. 159. Hf. 2. S. 194.
- ⁷ Баткин Л.М. «Не мечтайте о себе». О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» бл. Августина. М., 1993. С. 7.
- ⁸ Шестов Лев. На весах Иова // Шестов Лев. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 97.
- ⁹ Розанов В.В. О Достоевском // Розанов В.В. Мысли о литературе. М., 1989. С. 203.
- ¹⁰ Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 127.
- ¹¹ О месте Вл. Соловьева в образной системе романа уже говорилось: «“Братья Карамазовы” написаны под влиянием Соловьева и его идей. Это мы чувствуем на каждом шагу, читая роман. Существует предание, что Достоевский изобразил Соловьева в лице Алеши Карамазова. <...> Нам кажется, что Достоевский разделил между Иваном и Алешей, причем гораздо больше черт Соловьева в старшем брате. Соловьев до известной степени соединял блеск и диалектику “рыцарски образованного” Ивана с мягкостью и добротой Алеши. Но все же Соловьев был прежде всего философ, а не добрый мальчик, живущий одним сердцем. Первая статья Ивана “О церковном суде” <...> очень напоминает статьи Соловьева» (Соловьев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 180).
- ¹² Соловьев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. С. 6.
- ¹³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. 2-е изд. СПб., [1911–1914]. Т. 3. С. 17.

-
- ¹⁴ Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства. СПб., 2004. С. 138.
- ¹⁵ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. М., 1995. С. 173.
- ¹⁶ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. 2-е изд. Т. 3. С. 197.
- ¹⁷ Соловьев С.М. Богословские и критические очерки. М., 1916. С. 171.
- ¹⁸ Лопатин Л.М. Философское миросозерцание В.С. Соловьева // Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М., 1995. С. 112.
- ¹⁹ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. О русских классиках. М., 1993. С.217.