
УДК 821.161.1
ББК 84 (2 РОС=РУС)
DOI 10.22455/2619-0311-2019-3-52-87

Анастасия Гачева

**Творчество Ф.М. Достоевского
и проблема нравственного истолкования догмата
о Троице в русском богословии
XIX – первой трети XX века
(Статья первая)***

Anastasia Gacheva

**The Heritage of F.M. Dostoevsky
and the Problem of Moral Interpretation of the Doctrine
of the Trinity in Russian Theology
of the 19th – First Third of the 20th century
(Article One)**

Об авторе: Анастасия Георгиевна Гачева, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва.

E-mail: a-gacheva@yandex.ru

Аннотация: Статья посвящена анализу художественного богословия Ф.М. Достоевского в контексте традиции нравственного истолкования догмата, которая сложилась в русской мысли XIX – первой трети XX века. Характерной чертой этой традиции было стремление преодолеть разрыв между храмовым и внехрамовым, между догматикой и этикой, сделать истину веры правилом жизни. Показано становление идеи единства догмата и заповеди в творчестве И.В. Киреевского, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, митр. Антония (Храповицкого), проведены параллели с Ф.М. Достоевским. «Усиленно сознающие» герои писателя (Версиков, Ставрогин, Иван Карамазов и др.) демонстрируют разрыв между высокими рассуждениями о подвиге веры, «всепримирении идей», обращении государства в Церковь и реальным жизненным «беспорядком»; другие персонажи (Сонечка Мармеладова, книгоноша из «Бесов», Софья

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-012-90023 / The reported study was funded by RFBR according to the research project № 18-012-90023.

Долгорукая, мужик Марей) не умствуют о вере, но свидетельствуют о ней исполнением заповеди любви; полноту же соединения догмата и заповеди, богословия и богодействия являют Тихон, старец Зосима, Алеша Карамазов. В статье обосновывается значение филологического метода для понимания богословских и религиозно-философских взглядов писателя, подчеркнуто, что художественное богословие Достоевского, основанное на восприятии мира как храма, а человека – как живой иконы, сродни литургическому богословию, представленному в образцах богослужебной поэзии и активно используемому образно-символическую форму выражения истин веры.

Ключевые слова: художественное богословие, творчество Ф.М. Достоевского, догматика, этика, внехрамовая литургия, нравственная идея догмата.

Для цитирования: Гачева А.Г. Творчество Ф.М. Достоевского и проблема нравственного истолкования догмата о Троице в русском богословии XIX – первой трети XX века // Достоевский и мировая культура. 2019. № 3. С. 52-87.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-3-52-87

About the author: Anastasia G. Gacheva, Doctor of Philological Science, Leading Researcher at A.M. Gorky Institute of World Literature RAS (Moscow).

E-mail: a-gacheva@yandex.ru

Abstract: The article is devoted to the analysis of artistic theology of F. M. Dostoevsky in the context of the tradition of moral interpretation of dogma, which developed in Russian theology in the 19th – the first third of the 20th century. A characteristic feature of this tradition was the desire to bridge the gap between the temple and the world, between dogma and ethics, to make the truth of faith the rule of life. The formation of the idea of unity of dogmas and commandments in the works of I.V. Kireevsky, N.F. Fedorov, V.S. Soloviev, Antonii Chrapovitsky is shown, parallels with F.M. Dostoevsky are drawn. Dostoevsky's "strenuously conscious" characters (Versilov, Stavrogin, Ivan Karamazov and etc.) show the gap between rhetoric talks of religious devotion, "all-reconciliation" of ideas, transformation of the state into Church and the real life "mess"; other characters (Sonechka Marmeladova, the book-peddler in *The Demons*, Sofya Dolgorukaya, the peasant Marey) do not philosophize about the faith but bear evidences of it by fulfilling the commandment of love; and the absoluteness of dogma and commandment, reasoning about God and "doing in God" is shown in Tikhon, Zosima, Alyosha Karamazov. The article justifies the meaning of the philological method for understanding Dostoevsky's theological, religious and philosophical ideas and highlights that the author's artistic theology based on the perception of the world as a temple and a person as a living icon is similar to the liturgical theology that can be found in the samples of liturgical poetry and actively uses metaphorical and symbolic way of expressing the truths of faith.

Keywords: artistic theology, F.M. Dostoevsky's works, dogmatic, ethics, off-temple liturgy, moral idea of dogma.

For citation: Gacheva A.G. The Works of F. M. Dostoevsky and the Problem of Moral Interpretation of the Dogma of the Trinity in Russian Theology of the 19th – the First Third of the 20th Century. *Dostoevsky and world culture*, Philological journal, 2019, No. 3, pp. 52-87.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-3-52-87

Статья, предлагаемая вниманию читателей, является началом серии статей, посвященных традиции нравственного истолкования догмата в русском богословии и включенности в эту традицию Ф.М. Достоевского. Однако прежде чем перейти к разговору о соотношенности догмата и заповеди и о том, как проявляется у Достоевского богословие Троицы, мне хотелось сказать о праве филолога на анализ богословской проблематики и праве писателя на художественное богословие.

Филология на службе богословия

О Достоевском как религиозном мыслителе и «учителе Церкви» высказывались как православные христианские философы и деятели богословской мысли [Соловьев, 1988, т. 2, с. 289-323; Булгаков, 1906; Флоровский, 1981, с. 295-301; Зеньковский, 1991; Антоний Храповицкий, 1965; Иустин Попович, 2002], так и исследователи той линии отечественного богословия, которую о. Павел Хондзинский называет «светским богословием», или «богословием мирян», причисляя к ней крупнейшие фигуры русской мысли и литературы XIX в.: «А.С. Хомякова, Ю.Ф. Самарина, Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, Н.Ф. Федорова и т.д.» [Павел Хондзинский, 2017, с. 6-7]. Определяя отношение писателя к Евангелию, стремясь привести в определенную систему его понимание Христа и Церкви, неважно, с целью нейтрального изложения, апологетики или критики, философы и богословы обращались к его публицистическим и художественным произведениям, однако по большей части подходили к ним так же, как к любому другому философскому или богословскому тексту, в целом не обращая внимания на специфику бытования идеи в литературе. Между тем художественно-философская идея никогда не является в дискурсивной, прямой декларации, но заткана в поэтику произведения, в «сюжеты, образы, мотивы, стиль, в которых наиболее глубинно, объемно, тонко и выражает себя авторская личность» [см.: Семенова, 2004, т. 1, с. 8]. И соответственно путь к пониманию идет через «вчувствование (вживание) в интимно-внутренние слои <...> текста», через «всматривание в поэтику творца, в множество уникальных черт и деталей его художественного мира», через медленное чтение, через «принцип герменевтического круга», где «целое понимается из частей, а части получают свой истинный смысл из целого» [Семенова, 2004, т. 1,

с. 8]. Художественный текст требует не субъект-объектного, холодного, гордынного, расчленяющего, все примеряющего к горизонту своего «я», а субъект-субъектного метода чтения, обращенного к личности автора текста, основанного на эмпатии, на общении, на выходе к автору как к «другому», на принципе не интерпретации, но понимания [см.: Касаткина, 2018-а].

Характерный пример «дистанционного», объективирующего подхода – глава о богословии Достоевского в монографии прот. Павла Хондзинского «“Церковь не есть академия”: Русское вне-академическое богословие XIX века» (2017). Появление этой значительной и серьезной работы, впервые системно вводящей в горизонт современной богословской науки наследие русских писателей и мыслителей XIX в., нельзя не приветствовать. Однако вопрос о специфике художественного богословия в ней не поднимается. Говоря о богословии Гоголя, Толстого, Достоевского, отец Павел принципиально оставляет в стороне их художественные миры. Главная задача – «зафиксировать тот комплекс идей, который входит в общественное сознание через известный текст» [Павел Хондзинский, 2017, с. 331]. В качестве такого текста, из которого, по утверждению исследователя, может быть выведен комплекс представлений Достоевского о Боге, вере и Церкви, отец Павел использует поучения старца Зосимы в романе «Братья Карамазовы», аргументируя это тем, что именно как квинтэссенцию христианства и *profession de foi* Достоевского воспринимали их современники и потомки писателя. Обращаться к образно-сюжетной ткани романа отец Павел считает неплодотворным, ибо научность, с его точки зрения, в этом случае уступает место интуициям и гаданиям.

Что происходит в итоге? Попытка сделать богословскую «выжимку» из поучений старца Зосимы оказывается сродни опытам краткого (или развернутого) пересказа художественного произведения. Авторы таких пересказов, которыми наводнен интернет на радость учащимся и экзаменуемым, стремятся заменить ими знание, получаемое в результате прочтения текста, однако при этом происходит катастрофическая редукция, а подчас и деформация смысла. В случае с главкой «Из бесед и поучений старца Зосимы» при прямом изложении ее содержания исчезает вся та система внутренних связей, которая соединяет текст записок Зосимы с сюжетным и образным целым «Братьев Карамазовых». Высказывания Зосимы – не просто декларируемые постулаты, но элементы художественного целого,

они вступают в сложную систему взаимосвязей, отталкиваний, перекличек с другими слагаемыми романа. Здесь буквально «все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь – в другом конце мира отдается» [Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 290]. К примеру, слова Зосимы о всеобщей вине и ответственности отзываются в движении сюжета, где в отцеубийстве оказываются прямо или косвенно виноваты все братья, в том числе и «положительно-прекрасный» Алеша¹. Мысль о том, что «всякий пред всеми за всех виноват» [Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 270] – не дидактически, внешне, головно, а непосредственно, опытно, через сердце – открывается и Маркелу, брату Зосимы, и самому Зосиме в утро накануне дуэли, и «таинственному посетителю», и Дмитрию в момент сна в Мокром, когда является ему видение погорелой деревни, почерневших от голода баб, женщины с плачущим дитем на руках, рождая горячий отклик сделать так, «чтобы не плакало больше дите», «чтоб не было вовсе слез от сей минуты ни у кого» [Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 457], и приводя героя к готовности «пострадать», приняв «муку обвинения и позора» [Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 458]. А у Алеши в речи у Илюшина камушка слова Зосимы о всеобщей ответственности за грех и зло мира находят отклик в призыве к общей памяти об Илюшечке и друг о друге. То, что у Зосимы звучит как завет, истекает из уст персонажей романа как квинтэссенция их собственного опыта и пути, проявляется в ситуациях жизни; здесь нет и тени навязанности и гордынной дидактики.

Буквально каждый элемент речи Зосимы оказывается соединен с тем или иным сюжетным ходом, мотивом, репликой персонажей романа. Завет молиться о всех, в этот день представших пред Господом, даже о самых заблудших и отчаянных душах, даже о самоубийцах, вводящий важнейшую для писателя тему апокатастасиса, звучит накануне убийства Федора Павловича Карамазова, в преддверии будущего самоубийства Смердякова. Завет «Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби, всех люби, всё люби, ищи восторга и исступления сего» буквально реализуется в знаменитой сцене главы «Кана Галилейская», где Алеша, переживший искус отчаяния и отступничества, повергается со слезами на землю, плача, целуя ее и клянясь «любить ее, любить во веки веков» [Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 292, 328]. А заповедь: «Помни особенно, что не

¹ Эта общность вины прекрасно была показана в свое время Л.И. Сараскиной [Сараскина, 2003, с. 192-194].

можешь ничьим судиею быть. Ибо не может быть на земле судья преступника, прежде чем сам сей судья не познает, что и он такой же точно преступник, как и стоящий пред ним, и что он-то за преступление стоящего пред ним, может, прежде всех и виноват» [Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 291] задает тот этический камертон, по которому читатель романа сможет воспринимать все происходящее и в сцене ареста и допроса Митеньки Карамазова, и в сцене суда, которая недаром носит говорящее название «Судебная ошибка».

Учительные слова Зосимы отнюдь не сосредоточены в рукописи собственно «поучений», они звучат и в тексте «жития... почившего в Бозе старца», и в других эпизодах романа, вступают в сложные взаимодействия с другими текстами великого пятикнижия, выводя в сферу «жизни художественного сознания» [Гачев, 1972]. Без учета этих взаимодействий внутри конкретного текста и внутри художественного мира писателя понять их смысловой объем и их значение в его художественном богословии невозможно.

Завершая первое отступление, стоит заметить, что филологический метод работает не только тогда, когда мы хотим понять философские и богословские взгляды писателя, но и при обращении к тем произведениям русской мысли, которые, формально выглядя философскими и воспринимаясь как таковые, на самом деле организованы по законам художественного текста. Так обстоит дело со знаковым сочинением В.С. Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899–1900) с входящей в них «Краткой повестью об антихристе». Этот текст современники и потомки философа поспешили объявить манифестом историософского пессимизма, между тем как подход филолога позволяет увидеть в «Трех разговорах» тяжбу двух историософских и эсхатологических сценариев и художественно-философскую версию мысли о том, что «Иисус Христос, чтоб восторжествовать истинно и разумно над антихристом, нуждается в нашем сотрудничестве» [Соловьев, 1923, с. 221; см. подробнее: Гачева, 2010].

Художественное богословие: что стоит «за этим вот образом»?

Утверждая, что для корректного разговора о богословии Достоевского «необходимо ограничиваться вербально оформленными богословскими тезисами», а «образно-символические структуры»

«предметом богословского анализа» быть не могут, прот. Павел Хондзинский поясняет свою мысль так: «Спор о том, стоит ли за этим вот образом или этим вот сюжетным ходом тот или иной христианский символ или догмат, неизбежно должен перейти в подобие спора о том, на что похоже это вот облако: один увидит в нем дракона, другой – ангела, и оба по-своему будут правы» [Павел Хондзинский, 2017, с. 332]. Однако так ли полярны в своем значении образы и сюжетные ходы писателя в отношении к Первообразам и Сюжетам Священной Истории, как дракон, образ антагониста Творца, и ангел, Его светлый вестник, применительно к форме облака? В художественном целом форма обусловлена содержанием, а содержание – формой [Гачев, 2008; Гачев, Кожин, 1964], и эта взаимообусловленность задает понимание. Гадания же по поводу того, на что похоже данное облако, сродни интерпретациям, которые идут не от текста и образа, а от внутренних ожиданий читателей и исследователей, от их аксиологического горизонта.

Полагать, что в художественном тексте строгое богословствование невозможно из-за его образно-сюжетной «расплывчатости» значит вступать в прямое противоречие с истиной VII Вселенского собора, который, утверждая иконопочитание, подчеркивает, что иконы Божества могут быть писаны на сосудах и одеждах, на стенах и на досках, на домах и на путях. Божественные образы могут быть запечатлены во всем «пригодном к этому веществе» [Карташев, 2002, с. 632], в том числе и в ткани слова, а значит и слова литературы. Почему можно говорить о богословии иконы, храмового зодчества, литургической и церковной поэзии, признавать возможность адекватного, не искажающего выражения истин веры в песнопениях, молитвах, канонах, акафистах с их богатым образно-художественным рисунком и символическим языком, но нельзя – о богословии художественной литературы, даже если автор произведения воспринимает его как свидетельство и создает с тем же внутренним заданием, что и иконописец икону или гимнограф – стихире или акафисте? Смысл иконы – в возведении от образа к Первообразу, и если писатель ставит это своей художественной задачей, то его произведение по своему внутреннему замыслу является словесной иконой. Отсылаю здесь к исследованиям Т.А. Касаткиной, которая в свое время анализировала словесные иконы в финалах романов великого пятикнижия, а в главе «Образы и образа» распространила принцип иконы и на все

пространство романного текста [Касаткина, 2004, с. 223-319], где происходит единственная и главная встреча – встреча человека и Бога, которая у Достоевского всегда идет через встречу человека и человека.

Книгу «Богословие диалога. Тринитарный взгляд» (2017) прот. Георгий Завершинский начинает такими словами: «Слово “Бог” указывает не на отвлеченное понятие, а на личное отношение. Мы познаем Бога не через изучение Его как некой, пусть даже объективированной концепции, а вступая в отношение с Ним» [Георгий Завершинский, 2017, с. 3]. Принцип диалога, «Я» – «Ты» отношения, полагаемый философской и богословской мыслью XX в. в лице А.А. Мейера, Вяч. Иванова, Н.А. Бердяева, М. Бубера, Э. Левинаса и др. основанием взаимодействия человека и Бога [Аксенов-Меерсон, 2008; Георгий Завершинский, 2017], становится опорой и художественного процесса, и процесса понимания, делая их глубинно одноприродными, особенно в том случае (а именно таков случай Достоевского), когда во взаимодействии автора с создаваемым им миром и его героями, а затем читателя с автором присутствует Третий, т. е. Бог.

«Догматические тексты не являются результатом дискурсивного мышления о Божественной реальности, хотя и основанного на Священном откровении. Они рождаются из опыта богопознания и проявляются в виде вероучительных определений как результат этого опыта» [Иванов]. Но из того же опыта Богопознания рождаются и тексты Достоевского. Они являют мир и человека распахивающимися Откровению или закрывающимися от Него по свободе или своеволию «я». Они представляют собой не рассуждения о вере, а живой опыт движения к вере, нелинейного, парадоксального, с множеством запутанных, сложных путей, сворачиваний и откатов назад. Этот опыт Богопознания и Богоотрицания в свободе, раскрытия Бога в себе, в другом, в мироздании являет Достоевский, и в этом его богословие. То же происходит в опыте чтения его текстов. Подобно тому как человек, находясь в Церкви, участвуя в богослужении, в таинстве, не рассуждает о вере, но вмещает ее в себя через литургический опыт, не богословствует, а богодействует (недаром «литургия» в переводе с греческого значит «общее дело»), так и читатель, погружаясь в текст Достоевского, по замыслу автора, должен пережить тот же живой опыт веры, что и он сам. Как приходя на литургию, человек соучаствует в общем служении, так

и в опыте чтения, погружения в текст, он становится соучастником общего дела писателя, его «внехрамовой литургии».

О последнем понятии нужно сказать особо. Оно было введено в горизонт русской философии и богословия Н.Ф. Федоровым, а затем подхвачено философскими и церковными деятелями первой трети XX в. – от прот. Сергия (Булгакова), прот. Василия (Зеньковского) до матери Марии (Е.Ю. Кузьминой-Караваевой). Все они чаяли преодоления секулярности, горького разрыва между «храмовым» благолепием и «внехрамовой жизнью», и повторяли, что пока жизнь мира будет проявлением небратства и розни, торжеством эгоизма и «взаимного истребления» [Федоров, 1995-2000, т. 2, с. 65], христианство останется в истории только «удерживающим», хотя по своему призванию и заданию оно есть действенная, творческая сила истории. В статье «Задача Конференции мира», ставшей одним из развернутых откликов Федорова на Гаагскую мирную конференцию, назначение которой он полагал в повороте цивилизации с путей борьбы и войны на путь общего делания, философ писал: «Для осуществления умиротворения или братотворения нужно, чтобы сама жизнь стала подобною литургии, стала бы внехрамовою литургиею» [Федоров, 1995-2000, т. 2, с. 331].

Федоров включал во внехрамовую литургию все сферы дела и творчества человека: от политики и экономики до педагогики и искусства. При этом вершинным проявлением внехрамовой литургии ему виделся труд воскрешения, совершаемый человечеством так, как священнослужители совершают таинство Евхаристии. В воскресительном делании синергически соединяются благодать Божества и усилие человечества, а наука, стоявшая за пределами церковной ограды, а в эпоху секуляризации и противопоставившая себя вере, включается во внехрамовую Евхаристию, содействуя преобразению праха умерших в живые плоть и кровь. Философы и богословы XX века, говоря о внехрамовой литургии, распространяли ее прежде всего на социальную жизнь человечества, однако в минуты религиозного дерзновения у них также звучал теологический, что «очеловечение мира», благая, творческая его регуляция «относится к проявлению царственного служения человека, по силе его участия в царском служении Христа, как бы далеко не шли устремления человека на этом пути, вплоть даже до человеческого участия во всеобщем воскресении согласно “проекту” Н.Ф. Федорова» [Булгаков, 1933, с. 465].

Стремясь донести мысль о внехрамовой литургии до своих современников, оказавшихся в эмигрантском «рассеянии», мать Мария в статье «Мистика человекообщения» поясняла: всецелое «оцерковление жизни» – это совсем не попытка набросить на мир «покров» внешнего «благолепия», который так легко сдернуть, обнажив бездны зла, несчастья, богооставленности, это ощущение мира онтологически связанным с его Творцом, пребывающим в Боге даже тогда, когда, казалось бы, все внешние проявления жизни мира говорят об обратном.

Оцерковление жизни есть ощущение всего мира как единого храма, украшенного иконами, которым надлежит поклоняться, которые надлежит чтить и любить, потому что эти иконы – подлинные образы Божии, на которых почиет святость Бога Живого. <...> Внехрамовая литургия и есть наше жертвенное служение в храме мира, украшенного живыми иконами Божиими, служение общее, всечеловеческое жертвоприношение любви, великое действие нашего Богочеловеческого единения, единое молитвенное дыхание нашего Богочеловеческого духа. В этом литургическом человекообщении мы причащаемся и Богообщению, мы действительно становимся едино стадо и един Пастырь, едино тело, неотделимая глава которого – Христос [Мария Скобцова, 1936, с. 158].

Именно это ощущение всего мира как храма, а человека – как живой иконы, даже если ее лик и оказывается подчас затемнен, замутнен, неузнаваем, и являл в своем художественном богословии Достоевский. К такому образу мира стремился и Н.В. Гоголь, в «Выбранных местах из переписки с друзьями» утверждавший: «Монастырь ваш – Россия!» и призывавший своих современников не бежать от мира, а преобразовать его изнутри, не рваться из государства, а спасти свою душу «в самом сердце государства», осуществляя на своем месте, в своей должности Христов закон любви и жертвы [Гоголь, 1992, с. 137, 188].

Говоря об образе мира Достоевского, Т.А. Касаткина показывает, как реальность, представляющаяся адом, при смене оптики, вызванной опытом любви и жертвы, открывается человеку как рай [Касаткина, 2015, с. 114-147]. Буквально о том же в статье «Мистика человекообщения», являющейся одним из важнейших текстов богословия любви и богословия диалога XX века, пишет

и мать Мария. Принцип внехрамовой литургии меняет наше отношение к миру, ко всему тому, что находится за стенами храма, будь то наш малый дом или Вселенная, ко всей состоящей из мелочей повседневности. Мир – не то, что должно быть отвергнуто, а то, что должно быть понято как храмовое пространство, не ограниченное стенами, принципиально бесконечное, способное, при свободном волеизъявлении и даре любви, явить человеку свой подлинный, Божеский лик, раскрыться как Царство Христово:

Не может быть речи о том, что мир нас рассеивает, человек поглощает нашу сосредоточенность своей суетой. Это наша собственная греховная рассеянность нас рассеивает, и наша собственная греховная суета поглощает нашу сосредоточенность. Мы получаем от мира и от человека то, что мы в них рассчитываем получить. Мы можем получить неудобного квартирного соседа или слишком веселого собутыльника, или капризного и непонятливого ученика, или надоедливых дам, или опустившихся пропойц. И общение с ними нас только утомит физически, раздражит душевно, притупит духовно. Но мы можем получить в человеческом Христовом образе приобщение к телу Христову. Если правильно и духовно-углубленно подойти к миру, то нам придется не только давать ему от нашей духовной скудости, но бесконечно больше получать от живущего в нем Лица Христова, от общения со Христом, от сознания себя Частью Христова Тела [Мария Скобцова, 1936, с. 158-159].

Стоит встать на такую точку зрения, и привычное дихотомическое разделение на храмовое и внехрамовое, светское и духовное, которым держатся обособившиеся и уединившиеся друг от друга Церковь и мир, начинает видеться нелепым и ложным. Весь мир есть храм, а значит вести в нем себя нужно так, как ведем мы себя на литургии. Эта оптика русской религиозной мысли и литературы, в которой храм, как и мир, не имеет границ, а образ Божий может быть проявлен во всем и во всех, делает совершенно невозможным разговор о Гоголе, Достоевском, Федорове, Соловьеве как о светских богословах. Деятели церковной науки активно употребляют этот термин, считая самый феномен светского богословия характерным свойством отечественной христианской традиции. Вот как пишет об этом А.В. Карташев в своих «Очерках по истории русской церкви»: «Ни в одной из православных церквей нет такого количе-

ства и высокого качества светских богословов, как в России. Речь идет не о профессионалах-профессорах духовных академий, а о представителях светской культуры, ставших творцами в области православного богословия и религиозной философии» [Карташев, 1992, с. 319]. Однако по отношению к тем, кого Карташев называет «представителями светской культуры», самый термин «светский» оказывается *contradictio in adjecto*. Позволяя формально отчлнить богословие русских писателей и мыслителей от духовно-академического и монашеского богословия, определение «светские богословы» не соответствует внутреннему заданию их мысли, пафосу их богословствования. «Светское» по определению принципиально внеположно «церковному», рождено как раз тем разрывом храмовой и внехрамовой жизни, против которого они восставали, ощущая себя внутри Церкви, расширенной на весь мир. Приставка «светский» выводит богословие за пределы церковной сферы, делает его чем-то сродни религиоведению, полагающему веру сферой исследования, но не жизни в Боге. Между тем для Хомякова, Киреевского, Гоголя, Достоевского, Федорова, Соловьева, равно как и для представителей русского религиозно-философского возрождения первой трети XX в. мысль о Боге и жизнь в Боге составляли одно. Русские писатели и философы стремились преодолеть рационалистический, головной подход к истинам веры, оставляющий их в области сугубой теории, никак не влияющей на жизнь личности здесь и сейчас. И если подыскивать определение, то безусловно удачным и подходящим является употребляемое отцом Павлом Хондзинским выражение «богословие мирян», или, в используемой им немецкой огласовке – *Laientheologie* [Павел Хондзинский, 2017, с. 7-13]. Тем более что мир, в понимании этой плеяды мыслителей, Богу не внеположен, другое дело, что ему в лице человека еще предстоит осознать пребывание себя в Боге и Бога в себе.

Богословие мирян – это богословие Церкви, расширяющейся на мир, и мира, становящегося Церковью. При таком понимании жизнь в мире становится свидетельством, осуществлением чаемого, воплощенной литургией, воплощенной молитвой. Отсюда – нерасторжимая связь догматики с этикой, требующая не просто рассуждения о совершенстве, но исполнения совершенства, преображения внутренней и внешней реальности. Отсюда и особый – литургический – статус художественного текста. Как в Анафоре и Символе веры звучит исповедание всего учения Церкви, так же и в художе-

ственном тексте Достоевского-богослова имплицитно содержится: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы...», только исповедание это осуществляется не через прямое, гласное слово, а через образно-словесную ткань романов «великого пятикнижия».

Литургичность – важнейшая черта поэтики Достоевского, и это проявление общего движения литературы к литургическим формам искусства. О Достоевском и об этом движении говорил еще в 1910-1920-е гг. молодой философ и богослов А.К. Горский. Ставя в центр развития искусства понятие Центрообраза, Горский указывал, что Центрообразом искусства и Центрообразом творчества Достоевского, организующим в единое целое разнородные и разнонаправленные творческие энергии, бурлящие в горниле писателя, является образ Христа [Горский, 2018, кн. 1, с. 456-462]. И этот образ, будучи воспринят литературой и жизнью, производит в них коренную метаморфозу. Художник превращается в свидетеля, подобно тем свидетелям Откровения, что проповедовали Слово Божие на стогнах града в апокалипсическую эпоху, или гусярам, стоящим на огнестеклянном море пред престолом Божиим и поющим «новую песнь» (см.: Откр. 11:3-12; 14:2-3; 15:2-4).

В связи с вышесказанным представляется крайне важной мысль Т.А. Касаткиной о двусоставности образа у Достоевского [Касаткина, 2015]. Эта двусоставность свидетельствует о глубинной соприродности его творчества церковному (религиозному) искусству, где образ возводит к Первообразу и не существует вне этой связи. И как в образцах церковной гимнографии жизненные жесты, дела и поступки святых обретают параллели в явлениях природного мира и земной истории, так и у Достоевского Евангельский сюжет проступает сквозь сюжетный рисунок произведения, прорастает в макро- и микро-сюжеты жизни его персонажей, будь то умывание ног ученикам, припадание блудницы к Христу, притчи о блудном сыне, заблудшей овце, потерянной драхме...

Еще в начале XX века, говоря о значении литургического богословия, представленного в образцах богослужебной поэзии, ректор Московской духовной академии архиеп. Феодор (Поздеевский) заявлял:

Богословие «литургическое», то есть богословствование целого сонма церковных песнописцев и писателей, в большинстве случаев прославленных Православной Церковью и причисленных к лику святых, выраженное ими в церковно-богослужебном творчестве и принятое

в употребление всей Православной Церковью, поистине должно рассматриваться как непрестанное (в течение долгих веков) и живое исповедание вероисповедания всей Православной Церкви, на протяжении всей истории ее жизни, это есть богословствование в собственном смысле слова всей Церкви, а не одной эпохи, не одного какого-нибудь лица, не одной богословской школы. И что особенно важно: в нем, в литургическом богословии, выражено и всецерковное сознание о догмате, и понимание его, и переживание его в области нравственного миропорядка, выражена и метафизика его, и психология, сочетались и разум и чувство в цельности восприятия живой верующей души, души соборной, церковной. Этим бы самым богословием нужно поверять все наши научные богословские системы и мнения [Цит. по: Гнедич, 2002, с. 138-139].

Еп. Феодор (Поздеевский) прямо утверждает значимость и точность образно-символической формы выражения истин веры, что в свою очередь позволяет утвердить и право художественного текста на работу с богословскими постулатами. Художественное, или, как определял Н.Ф. Федоров, «эстетическое богословие», слагающееся в литургических текстах, признается целостной, синтетической формой исповедания веры. Догмат во всей полноте выявляет свое нравственное ядро, а исповедание веры становится жизнью по вере. У Достоевского в записных тетрадях к «Дневнику писателя» 1876 года находим близкое понимание роли литургического богословия с его глубинной художественностью: «У нас есть великая школа богословия, это наша обедня, открытая для всех» [Достоевский, 1972-1990, т. 24, с. 123]. Именно чувствительность к художественности, к образу, производящему целостное впечатление, действующему не только на ум, но и на сердце и волю, способна, по Достоевскому, убедить в истине христианства гораздо более, нежели сухие и строгие положения катехизиса. Недаром, в «Дневнике писателя» и «Братьях Карамазовых» писатель говорит о важности чтения Библии и Четий миней, дающего разумение веры вне всяких ученых толкований: «не беспокойся, поймут всё, всё поймет православное сердце» [Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 266], а по поводу катехизического изложения вероучения высказывается с явным оттенком иронии: «Ну, кто из нас, например, силен в догматах. Даже и специалисты-то наши в этом случае не всегда иногда компетентны. И потому предоставим специалистам» [Достоевский, 1972-1990, т. 24, с. 123].

Впрочем, нелюбовь Достоевского к катехизису не означала пренебрежения догматической стороной христианства. Это было недоверие лишь к форме выражения догматических истин, а не к догматике, как таковой. Основаниями веры Достоевский не пренебрегал и, в отличие от Л.Н. Толстого, Евангелие не переписывал. Недаром на «богословских» страницах подготовительных материалов к роману «Бесы» звучит главный вопрос, который напряженно задают себе и миру его герои: «Возможно ли серьезно и вправду верить?»; «можно ли верить во все то, во что православие велит верить?» [Достоевский, 1972-1990, т. 11, с. 179]. И здесь же подчеркнуто, что от ответа на этот вопрос, от признания / отрицания догмата Боговоплощения напрямую зависят и судьба личности, и судьба истории: «и спасение от отчаяния всех людей, и условие *sine qua non*, и залог для бытия всего мира, и заключается в трех словах: слово плоть бысть, и вера в эти слова» [Достоевский, 1972-1990, т. 11, с. 179]. Собственно, именно это: «слово плоть бысть» и стоит у Достоевского «за этим вот образом».

**«Самосовершенствование есть исповедание»:
проблема единства догмата и заповеди**

В «Дневнике писателя» 1880 года, отвечая А.Д. Градовскому по поводу своей речи на Пушкинском празднике, Достоевский писал:

При начале всякого народа, всякой национальности, идея нравственная всегда предшествовала зарождению национальности, ибо она же и создавала ее. Исходила же эта нравственная идея всегда из идей мистических, из убеждений, что человек вечен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью. Эти убеждения формулировались всегда и везде в религию, в исповедание новой идеи, и всегда, как только начиналась новая религия, так тотчас же и создавалась граждански новая национальность. <...> В каком характере слагалась в народе религия, в таком характере зарождались и формулировались и гражданские формы этого народа. Стало быть, гражданские идеалы всегда прямо и органически связаны с идеалами нравственными, а главное то, что несомненно из них только одних и выходят. Сами же по себе никогда не являются, ибо, являясь, имеют лишь целью утоление нравственного стремления данной национальности, как и поскольку это нравственное

стремление в ней сложилось. А стало быть «самосовершенствование в духе религиозном» в жизни народов есть основание всему, ибо самосовершенствование и есть исповедание полученной религии, а «гражданские идеалы» сами, без этого стремления к самосовершенствованию, никогда не приходят, да и зародиться не могут [Достоевский, 1972-1990, т. 26, с. 165-166].

В данном отрывке, часто цитируемом исследователями Достоевского, речь идет о роли религиозного начала в жизни национального целого, о внутренней потребности людей найти формулу совершенного устройства, о нравственных основаниях политического и социального действия. И все эти высказывания готовят главную мысль: подлинное исповедание истин религии заключается в труде совершенствования, собирания и возделывания себя, в процессе которого и человек открывается Богу, и Бог открывается человеку. «Самосовершенствование и есть исповедание полученной религии» – этот афоризм Достоевского сближает его с характерной для русского богословия традицией нравственного истолкования догмата. Эта традиция, связывающая в единое целое христианскую онтологию, антропологию, сотериологию и этику, начала складываться еще с А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, Иннокентия (Борисова) и Иоанна (Соколова) [см.: Лисовой, 2002, с. 18-20], затем была развита в 1870-е – 1880-е гг. Н.Ф. Федоровым и В.С. Соловьевым, в 1880-е – 1910-е гг. – митр. Антонием (Храповицким), еп. Михаилом (Грибановским), еп. Иларионом (Троицким) и другими представителями антропологического подхода к догматике – В.И. Несмеловым, Сергием (Страгородским) и др. [см.: Лисовой, 2002, с. 28-30, 35-38]. Во всей полноте связь догматики и этики выразилась в богословии и религиозной философии XX в., где главный христианский догмат – о Божественном Троиединстве – трактовался в свете «парадигмы любви», персонализма и диалога, объединяя православных авторов (прот. Сергей Булгаков, П.Н. Евдокимов, Н.А. Бердяев, отец Павел Флоренский, Л.П. Карсавин, архим. Софроний (Сахаров), еп. Каллист Уэр) и их собратьев в католическом и протестантском мире (Ю. Мольтман, Л. Бофф, Р. Паникар, В. Каспер, П. Вилсон-Кастнер, К. Ла Кунья, М. Бубер, Э. Левинас и др. [см.: Аксенов-Меерсон, 2008; Георгий Завершинский, 2017]).

Идея нравственного истолкования догмата зарождалась в русской мысли XIX в. в поле критики европейского рационализма,

характерной чертой которого мыслители славянофильской и почвенной ориентации считали разрыв между мыслью и жизнью, верой и знанием. И.В. Киреевский выдвигал идеал «цельного знания», где разум не отделен от веры, ум дружит с сердцем, а усилие сердца есть усилие любви. «Цельное знание» открывает возможность преодолеть разрыв между богословским умозрением и христианской жизнью, целью которой является достижение совершенства, по слову Христову: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48).

Призыв Спасителя – первая манифестация принципа нравственного истолкования догмата, содержащаяся еще в Новом завете. Полнота совершенства, которая заключена в Боге, ставится целью человечеству, истина веры выступает как правило жизни. А далее слова Христа, прозвучавшие в Евангелии от Матфея, открывающем корпус Четвероевангелия, находят свое продолжение в Евангелии от Иоанна, которым этот корпус завершается: в проповеди Спасителя на Тайной вечери и в Первосвященнической молитве – «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино» (Ин. 5:17), где неслиянно-нераздельное, питаемое безграничной любовью единство Божественных лиц ставится идеалом всечеловеческой общности и идея единства догмата и заповеди обретает полноту выражения.

«Не для всех возможны, не для всех необходимы занятия богословские; не для всех доступно занятие любомудрием; не для всех возможно постоянное и особое упражнение в том внутреннем внимании, которое очищает и собирает ум к высшему единству; но для всякого возможно и необходимо связать направление своей жизни с своим коренным убеждением веры, согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтоб всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели» [Киреевский, 1911, с. 276]. В этом фрагменте философ-славянофил поставил единство веры и действия необходимым условием цельности личности. А вслед за Киреевским, стремившимся на основе идеи цельного знания «выявить связь догматов с жизнью» [Павел Хондзинский, 2017, с. 239], двинулись ключевые фигуры русской мысли XIX в., и прежде всего Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев. Они стремились к преодолению дистанции между богословием и этикой, осознавая ее как одно из болезненных проявлений разрыва между суще-

ствующим и долженствующим, между храмовым и внехрамовым, между мыслью и жизнью. Лишены цельности и общая жизнь людей, вверженная во власть закона соперничества и борьбы, и судьба личности, мечущейся между верой и неверием, между разнонаправленными влечениями сердца и естества, между «идеалом Мадонны» и «идеалом содомским» [Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 100].

Достоевский постоянно воспроизводит ситуацию, когда исповедание веры не становится жизнью по вере, повисая возвышенной декларацией, диссонируя с обыденными поступками. На «фантастических страницах» подготовительных материалов к роману «Бесы» герои прекрасно, возвышенно, вдохновенно говорят о Боге и Царствии Божием, но их речи никак не меняют реальности. Ставрогин, заражающий Шатова идеей народа-богоносца, от тоски и муки безверия кончает с собой. Версилов, горячо проповедующий «всепримирение идей», раскалывает Макаров образ. Иван Карамазов, пишущий статью об обращении государства и общества в церковь, скрежещет на отца и брата: «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!» [Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 129]. Для каждого из героев разрыв между исповеданием идеала и реальностью жизни переживается с мучительной остротой, и эта мука – характерная черта века. «Наш век отчаянных сомнений», «наш век, неверием больной» – так называл девятнадцатый век Ф.И. Тютчев, ставший одним из прототипов Версилова и изнутри своей собственной личности знавший, как нестерпимо, когда сознание высшей правды не переходит в осуществление этой правды. И.С. Аксаков, первый биограф поэта, одна из немногих «цельных» натур, которыми так восхищался сам Тютчев, писал о нем так: «Вера, признаваемая умом, призываемая сердцем, но не владевшая ими всецело, не управлявшая волею, недостаточно освящавшая жизнь а потому не вносившая в нее ни гармонии, ни единства... В этой двойственности, в этом противоречии и заключался трагизм его существования» [Аксаков, 1997, с. 48].

Но именно этот трагизм, осознанный, а не страусино не замечаемый, стал основанием того «течения встречного» (А.К. Толстой), которое воздвигли русская мысль и литература, стремясь соединить догмат и заповедь, сделать веру реальным «осуществлением чаемого» (Евр. 1:11). Н.Ф. Федоров, философ активного христианства в разные периоды своего творчества, от первого развернутого изложения своих идей в качестве ответа на письмо Ф.М. Достоевского

от 24 марта 1878 года, до статей и заметок конца 1890-х – начала 1900-х гг., неоднократно подчеркивал необходимость догматы «воспринимать жизненно, обращая их в заповеди для руководства мыслей, чувств, воли и дела, словом – всей жизни нашей» [Федоров, 1995-2000, т. 2, с. 194]. Саму этику Федоров при этом понимал расширительно, тесно связывая ее с онтологией. Высшим критерием нравственности в его «Философии общего дела» были те смыслы, которые лежат в основании двух главных христианских догматов – о Троиединстве Божества и о Богочеловечности Христа: полнота любви и творчества, бытие без смерти и розни, сыновство и соработничество человечества Богу в деле преображения мира в Царство Христово.

Разбирая в заметке «О некоторых мыслях Киреевского» приведенное выше рассуждение философа-славянофила: «Не для всех возможны, не для всех необходимы занятия богословские», Федоров упрекнул его в недостаточной смелости и последовательности. Несмотря на имплицитно присутствующий у Киреевского этический вектор в понимании истин веры, философ увидел в его словах оттенок высокомерия «ученого» сословия, легко замыкающегося в знании ради знания и не выходящего к действию. Сам же Федоров пояснил, что имеет в виду не богословие как науку в том его «виде и смысле», в каком оно «обычно понимается и изучается». Отвлеченное богословие, как и философия, ставшая «мыслью без дела», «не нужно ни для кого; это не что иное, как употребление имени Божия всеу» [Федоров, 1995-2000, т. 2, с. 194]. Однако, по Федорову, возможно иное богословие, которое не рассуждает о вере, а исполняет истины веры (когда «слово плоть бысть»). И тогда суждение Киреевского о невозможности богословских занятий для всех несправедливо. Тогда эти занятия «для всех необходимы и для всех возможны! Во всяком случае, возможны для тех, кого, надо думать, преимущественно разумеет приведенное изречение, – для так называемых “неученых”, “необразованных”. Новгородские мужики, созидавая обыденный храм, в этот день в своем многоединстве на деле осуществляли тайну Троиединства Божественного. *Богословская мысль о Пресвятой Троице становилась в них богодейством, делом Божиим*» [Федоров, 1995-2000, т. 2, с. 193-194].

Федоров призывал не ограничиваться «одними словами о Боге и одними рассуждениями о догматах» [Федоров, 1995-2000, т. 2, с. 194]. Веровать в Бога значит «творить Его волю, быть Его

орудием» [Федоров, 1995-2000, т. 2, с. 46]. Это значит соработничать Творцу в деле преображения мира в Царство Христово, в осуществлении чаяния «воскресения мертвых», проявив в этом делании всю полноту любви. Предваряя будущие аргументы против Толстого, который в религиозно-философских сочинениях 1880-х гг. отвергнет христианскую догматику как нелепость, ложь, алогизм, Федоров в ответе Достоевскому, писавшему с лета 1878 года по конец 1880 года, будет подчеркивать, что невозможно подходить к догмату только умственно, рационально. Понять тайну Троицы можно, лишь воплотив в своей жизни тот принцип совершенного устройства, «единства без слияния, различия без розни» [Федоров, 1995-2000, т. 1, с. 96], который лежит в основании Ее бытия.

Только делая, осуществляя на деле, можно понимать. <...> Только торжество нравственного закона, и притом торжество полное, может сделать вполне для нас понятным Троиединое Существо, т. е. мы поймем Его лишь тогда, когда сами (все человечество) делаемся многоединым, или, точнее, всеединым существом и когда единство не будет выражаться в господстве, а самостоятельность личностей не будет проявляться во вражде, когда будет полная взаимность, взаимознание. Осуществленная человечеством христианская идея о Боге не будет ли осуществленным законом любви? [Федоров, 1995-2000, т. 1, с. 90-91].

В качестве примера перехода богословия в богодействие философ представлял строительство однодневных (обыденных) храмов, которые воздвигались в Древней Руси всем миром, бескорыстным общим трудом:

Обыденные храмы – это памятники единодушия и согласия в молитве и труде, в мысли и деле, согласия столь редкого на земле вообще, а на русской в особенности. На обыкновенно бурных вечаях тотчас же водворялась тишина, когда дело касалось построения обыденного храма, и вопрос решался без прений, единогласно и мгновенно. <...> Единодушие, теснейшее соединение производило даже больше, чем обещало: давали обет построить храм в один день, а устроили его «в едино утро». <...> В этом обете, только что данным и тотчас исполненном, чувствовалось некоторое подобие «Рече и бысть». Дело сделано так же скоро, как только сказка сказывает-

ся, — за одну ночь выросло целое здание; восходящее солнце увидало то, чего не видало заходящее [Федоров, 1995-2000, т. 3, с. 43].

Строители обыденных храмов не были богословами, но в момент строительства храма они воплощали в священном, согласном, братски-любовном труде тайну Троицы. Исповедуемое в «Символе веры» становилось камертоном внутреннего устройства каждого из участников обыденного храмостроительства. Происходило собирание личности, ум, душа и телесные члены действовали согласно и стройно. Преображалась и общая жизнь, становясь в момент строительства храма вместительницей любви и братотворения. Таким же богословствованием делом были, с точки зрения Федорова, все проявления добровольчества в народной среде: помочи и толоки, дела милосердия, вплоть до строительства всем миром церковно-приходской школы в селе Мордовский Качим в 1892 году, в котором вместе со священником, старостой и учителем участвовали все жители села, от мала до велика, причем дети трудились вместе с отцами.

Приведенные Федоровым примеры богословия неученых как исповедания действием перекликаются с тем, о чем писал Достоевский в январском выпуске «Дневника писателя» за 1881 год: «Народ русский в огромном большинстве своем — православен и живет идеей православия в полноте, хотя и не понимает эту идею ответчиво и научно» [Достоевский, 1972-1990, т. 27, с. 18]. Эта мысль звучала в текстах Достоевского и в других вариациях. На ней был построен февральский выпуск «Дневника писателя» за 1876 год, где писатель рассуждал об идеалах народа, сросшихся «с душой его искони» [Достоевский, 1972-1990, т. 22, с. 43], и сказанное дискурсивно тут же претворял в знаменитом вставном этюде «Мужик Марей». К этому этюду и его разбору, данному Т.А. Касаткиной [Касаткина, 2018-а], важному с точки зрения нашей темы, мы еще вернемся во второй части статьи.

Народное, не головное, но интуитивное понимание истин веры демонстрируют и «положительно-прекрасные» герои писателя: Сонечка Мармеладова и книгоноша из Бесов, Софья Долгорукая в романе «Подросток». В отличие от умствующих о вере героев, они осуществляют ее в жизни, славят Бога не только устами, но прежде всего делом, исполнением заповеди о любви: не богословствуют, а богодействуют. И «наш русский социализм» как «всесветное еди-

нение во имя Христово» [Достоевский, 1972-1990, т. 27, с. 19], о котором как о сокровенном идеале народа говорит Достоевский, это такое же «неученное» раскрытие Троического догмата, воплощение его в жизнь, как помочи и толоки в русских деревнях. Люди народа – как те федоровские «новгородские мужики», что за один день строили храм, не подозревая, что общим делом храмостроительства они исповедуют Троицу. В них присутствует, как выражается Достоевский, «инстинкт» церкви, «всеобщего, всенародного, всебратского единения» [Достоевский, 1972-1990, т. 27, с. 19], в центре которого – Христос.

Впрочем, есть в мире Достоевского и такие герои, которые органически соединяют в себе размышление о вере и христианское действие, догмат и заповедь – странник Макар Иванович в «Подростке», старец Зосима и Алеша Карамазов – в «Братьях Карамазовых». Они, как и герои-идеологи Ставрогин, Версилов, Иван Карамазов, говорят о вере, затрагивая самый нерв евангельского благовестия, но, в отличие от этих героев они не просто рассуждают о Христе, но облакаются во Христа, не просто говорят о Церкви как высшем принципе устройства социума, а воплощают его в реальности.

Вслед за Достоевским и Федоровым идею обращения догмата в заповедь подхватил их младший современник В.С. Соловьев, и во многом именно общение с Достоевским в 1870-е, а с Федоровым – в 1880-е гг. сформировало его подход к христианству как религии Богочеловечества. В реферате «О причинах упадка средневекового мирозозерцания» (1891), отталкиваясь от своего центрального тезиса: «Христианство есть религия воплощения Божия и воскресения плоти», Соловьев призывал «по истинам веры преобразовывать жизнь человечества»: «Сущность религии в том, что ее истина не отвлеченно-теоретическая, а утверждается как норма действительности, как закон жизни Если не на словах только, а в самом деле верю, напр<имер>, в троичность Божества как в религиозную истину, то я должен понимать и принимать ее нравственный жизненный смысл. Ибо все наши догматы имеют такой смысл» [Соловьев, 1988, т. 2, с. 345].

В указанном реферате Соловьев не пояснил, в чем состоит «нравственный жизненный смысл догмата». Да и сам реферат, требовавший понимания и раскрытия нравственного содержания догмата, парадоксальным образом был предельно отвлечен и лишен всякой конкретики. Но через несколько лет в книге «Оправдание

добра» (1894–1897), буквально следуя Федорову, Соловьев определил «совершенство Добра» как «нераздельную организацию триединой любви» и связал смысл и цель нравственного прогресса с «исполнением одного общего дела – приготовления к явному Царству Божию и к воскресению всех» [Соловьев, 1988, т. 1, с. 548, 498]. При этом заповедь совершенства Соловьев, подобно Федорову, относил не только к личности, но и к общности, стремясь на основе идеи любви внутренне перестроить межличностные и межгосударственные отношения. Подобно Федорову, он понимал, что без преображения мира на всех его уровнях, преображения, опирающегося на принцип Троицы, в которой дан и идеал человеческого общежития, и путь к этому идеалу, движение к полноте Царствия Божия невозможно.

В III части своей главной работы, писавшейся как ответ Достоевскому, Федоров, размышляя о причинах падения Константинополя, утверждал, что они коренились в разрыве между догматическим творчеством Церкви, дававшим высшие взлеты религиозно-философского умозрения, и реальной историей, шедшей путями розни. «Вырабатывая в теории великий план мира и любви, Византия в своей внешней политике и во внутренних борьбах партий действовала по совершенно противоположному плану» [Федоров, 1995-2000, т. 1, с. 160]. Крах Византии – «наказание за раздвоение теории и жизни» [Федоров, 1995-2000, т. 1, с. 161]. Позднее о том же в статье «Византизм и Россия» (1896) скажет и Соловьев: Византия покрыла «языческую жизнь» «покровом христианских догматов и священнодействий», но не переродила ее изнутри. Догмат был здесь «предметом <...> умственного признания и обрядового почитания, а не движущим началом жизни», «никакой высшей задачи для жизни общества и для государственной деятельности» Византия не выдвигала, и это стало причиной гибели Царства. Ибо «действительное правоверие и благочестие требуют, чтобы мы сколько-нибудь согласовывали свою жизнь с тем, во что верим и что почитаем» [Соловьев, 1914, с. 285, 286].

В этих словах Соловьева – отзвуки общения не только с Федоровым, но и с Достоевским. В «Дневнике писателя», создававшемся в годы наиболее интенсивных контактов с молодым философом, писатель резко критиковал внешне христианский, но внутренне «языческий» уклад европейского мира, подчеркивая, что этот разрыв чреват крахом истории, и выдвигал идею «христианской

политики», основанной на признании евангельского закона любви единственным законом взаимоотношений государств и народов, равно как и людей, внутри государства живущих: «Надо, чтобы и в политических организациях была признаваема та же правда, та самая Христова правда, что и для каждого верующего» [Достоевский, 1972-1990, т. 25, с. 51]. А в романе «Братья Карамазовы» был намечен путь эволюции, точнее трансформации государства: обращение государства и общества как «союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую Церковь» [Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 61], где основой жизни социального целого является уже не природный (языческий) принцип, присущий бытию в состоянии распада, а сверхприродный божественный принцип, явленный в Христовой любви.

Утверждая идею единства догмата и заповеди, Достоевский, Федоров, Соловьев задавали образ действия, вектор движения к совершенству не только для личности, но и для общества, государства, народа, человечества. Федоров спрашивал своих современников, чем могло бы сделаться богодействие «новгородских мужиков», если бы они «не ограничились храмовым делом, а могли бы перейти и к делу объединения уже не местного, а всеобщего, внехрамового» [Федоров, 1995-2000, т. 2, с. 194], и отвечал на этот вопрос, ставя в качестве главной цели общего делания осуществление «воскресения мертвых и жизни будущего века», чаяния, которым завершается «Символ веры», исповедание основных христианских догматов, звучащее на каждой литургии. Называя Христово Воскресение «обыденным сооружением Им самим Храма своего пречистого тела», Федоров писал:

Храм будет *трехдневным*, если постройка его, вызванная какими-либо бедствиями, страданиями, морями, начнется в *Пяток* вечера, превратив и *Покой* Субботы в *Труд*, подобно Сыну Человеческому, исцелившему расслабленного и воскресившему Лазаря в день покоя, а *освящение храма* окончится в полночь дня Воскресения или начало дня избавления от страданий и смерти. Такого значения, такого смысла самим дням строители объединенных храмов по-видимому им не придавали, хотя такое значение и смысл в них заключается, т. е. заключается вся сущность Христианства: Род человеческий, исполняя волю Отца отцев, отождествляясь с Нею, он, страждущий и умирающий, совокупным многоединым трудом,

по образу Триединого, достигает бессмертия и святости [Федоров, 1995-2000, т. 4, с. 329, 330].

Здесь та же сверхумная логика, что и в знаменитом пассаже из подготовительных материалов к роману «Бесы»: «Если б люди не имели ни малейшего понятия о государстве и ни о каких науках, но были бы все как Христы, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же?» [Достоевский, 1972-1990, т. 11, с. 193]. «Все как Христы» – еще одна формулировка идеи обращения догмата в заповедь.

В свое время К.А. Степанян привлек внимание к характерной особенностям, повторяющейся в текстах Достоевского, когда его герои делают друг для друга то, что обычно «делает священник в церкви», как, например, Сонечка Мармеладова принимающая исповедь Раскольникова, надевающая на него крест, читающая ему Евангелие... Герои становятся «священниками друг для друга», буквально реализуя мысль ап. Петра «о всеобщем священстве верующих независимо от их отношения к иерархическому священству» [Степанян, 2010, с. 123]. Эта черта художественного мира Достоевского, обнаруживающая всю глубину своего смысла в свете единства догмата и заповеди, объясняется особым взглядом писателя на человека. Достоевский видит человека изнутри его богочеловечности, как пишет К.А. Степанян – «в будущей полноте Небесного Иерусалима» [Степанян, 2010, с. 123]. Видит не только тех персонажей, которые стремятся облечься «в я Христа как в свой идеал» [Достоевский, 1972-1990, т. 20, с. 174], но и тех, которые блуждают, ищут, снова блуждают, а порой и уходят на противобожеские пути. Все они «хриstopодобны», только в одних образ Божий светится и сияет ближним и дальним, как в Сонечке, Тихоне, книгоноше, старце Зосиме, Алеше, а в других видим «как бы сквозь тусклое стекло».

Утверждая единство догмата и заповеди, Достоевский идет не только от Бога к человеку, но и от человека к Богу. Здесь как на знаменитой фреске Микеланджело «Сотворение Адама», где Божественная и человеческая десницы устремлены навстречу друг другу. Как в Боге заключена полнота человеческого, так и в человеческом содержится полнота Божества. И если о первой – Божественной – стороне богочеловеческого отношения говорят очень много, то о второй – человеческой – зачастую предпочитают умалчивать. Именно эту вторую сторону акцентирует в статье «Богословие Достоевского: проблемы понимания и описания» Т.А. Касаткина,

подчеркивая, что Достоевский говорит о человеке «практически всегда в перспективе Бога»: человек на земле призван «увидеть свои истинные масштабы и обнаружить свою истинную природу» [Касаткина, 2019, с. 20]. В Боге нет ничего, чего не было бы в человеке. Подлинный масштаб человеческого есть одновременно масштаб и Божественного.

Мысль исследовательницы находит себе параллель у В.И. Несмелова, одного из ведущих представителей антропологической школы русского богословия, в лоне которой и развивалась идея нравственного истолкования догмата. Несмелов утверждал, что образ божественного совершенства онтологически присущ человеку. Он не дается «откуда-нибудь извне в качестве мысли о Боге», а осуществляется в человеке «самой природой его личности как живого образа Бога»: «Если бы человек не сознавал идеальной природы своей личности, то он и не мог бы иметь никакого сознания о реальном бытии Божества, и никакое сверхъестественное действие никогда бы не могло вложить в него это сознание, потому что своим человеческим сознанием он мог бы воспринимать только реальность чувственного мира и реальность себя самого как физической части мира. Но человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе, и самим фактом своей реальной идеальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога, как истинной Личности» [Несмелов, 1905, с. 256-257].

Взаимонаправленность отношений Бога к человеку и человека к Богу у Достоевского явлена во Христе. Как пишет Т.А. Касаткина, Достоевский говорит о Христе «как о грани человека и Бога, как о человеке на грани Бога, как о Боге на грани человека» [Касаткина, 2019, с. 19]. И здесь важен именно баланс отношений. Перекос в ту или другую сторону, акцентирующий то Божественную, то, напротив, человеческую природу Спасителя, чреват искажением не только истины веры, но и проявляющей эту истину жизни. Мысль и культура XIX в. в лице Д. Штрауса, Э. Ренана, Л. Толстого, Н. Ге и др. активно нарушали баланс, смещая центр тяжести в сторону человеческого. Но человеческое здесь понималось уже не «в перспективе Бога», как, по точному замечанию Т.А. Касаткиной, происходит у Достоевского, а в перспективе человеческого и только человеческого, что оказывалось чреват внутренним тупиком, ибо человеческое, утратив способность проявлять в себе божественное, редуцируется, скукоживается, подобно аду, запирает себя изнутри.

И действие человека, лишённого «перспективы Бога», неизбежно искажается на его собственных самостийных путях, выходя и ему самому, и людям, и миру каким-нибудь кривым боком. Так же искажается и общая жизнь, будучи лишена перспективы обожения и того «высокого напряжения», которое даёт вера в Царство Христово, а не в «земной муравейник».

Сторонники нравственной трактовки догмата, особенно сознавали последствия подобного искажения, одним из следствий которого был стремительно увеличивавшийся разрыв между христианской этикой и догматикой, когда первая считалась необходимой опорой личности в её жизни и действии в мире, а вторая представляла ненужным балластом. Именно на такой путь – отрицания смысла догматов, редукции христианства к Нагорной проповеди – встал Л.Н. Толстой. Однако задолго до того, как писатель создал свое «Исследование догматического богословия» и ряд религиозно-философских сочинений, строившихся на предельной гуманизации образа Спасителя, Достоевский в подготовительных материалах к роману «Бесы» высказался без полутонов: «Христос-человек не есть Спаситель и источник жизни» [Достоевский, 1972-1990, т. 11, с. 179]. А в романе «Идиот» художественно продемонстрировал, как искажается мир, когда из него уходит вера во Христа Богочеловека и в Его Воскресение. Что касается Федорова, то он в ответе Достоевскому, начатом в июне 1878 года, через несколько месяцев после завершения русско-турецкой войны, поставил в центр изложения учения о восстановлении всемирного родства догмат о Троице, противопоставляя его мусульманской идее Аллаха. «Бессыновный бог ислама», одинокий бог-монада полагает непреходимую дистанцию между собой и человеком, он нуждается в покорности, но не в любви и создает социум, ощеривающийся на неверных. Бог Троиединый, «Бог объединения и согласия» [Федоров, 1995-2000, т. 1, с. 89], не просто приближает к себе человека, но делает его возлюбленным сыном, сообщая ему тем самым часть Своей природы, подобно тому как дети получают от родителей часть их генетической памяти. Вера в Бога-Троицу нудит не просто к исповеданию Ее устами, но и к осуществлению принципа неслиянно-нераздельной общности и любви.

Позднее, в 1880-е – 1890-е гг., Федоров прямо выступил против Л.Н. Толстого и его этического толкования христианства, изымавшего из Нового завета все сверхрациональное, не вмещающееся в «эвклидову» логику, в том числе догматы о Троице, о двух при-

родах и двух волях во Христе, о воскресении. Толстой, подчеркивал Федоров, убежден, что борется с «идололatriей», исполняя Божий завет «Не сотвори себе кумира», однако в реальности он отсекает от христианства все, кроме максим Нагорной проповеди, приходит к «отрицательным заповедям», учащим, что не надо делать, а не что делать, а завершает проповедью «неделания». Так христианство в руках Толстого превращается в засушенную, скудную, боязливую веру, между тем как в реальности это «религия единая, живая и деловая» [Федоров, 1995-2000, т. 1, с. 415], призывающая к преобразованию мира и человечества по образу и подобию Троицы.

Помимо трактовки главных христианских догматов как образов совершенного строя жизни, Достоевский представил в своем творчестве и противоположный комплекс трактовок – тех новейших догматов, которые были введены католической церковью и не приняты православием. При этом, шла ли речь о филиокве, догмате непорочного зачатия Девы Марии, светской власти папы, папской непогрешимости и др., каждый раз он акцентировал неразрывную связь новоизобретенного догмата и искажающего его влияния на текущую жизнь человечества, его этический, точнее – антиэтический – смысл. Так, догмат о светской власти папы, с точки зрения Достоевского, ставит человечество перед «третьим дьяволовым искушением» [Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 62], бескрылой материократией, превращает историю в борьбу имущих и неимущих, а догмат о папской непогрешимости гипертрофирует «я», обожествляет человека, каков он есть, в его разорванности, противоречивости, дисгармоничности, закрывая ему перспективу обожения. Так, методом от противного, демонстрировал Достоевский важность богословской точности и, если так можно выразиться, чистоты догмата, ибо догмат – это образ мира, образ человека, образ истории, образ будущего в полноте их свершения.

В 1880-е гг. идея единства догмата и заповеди от богословов-мирян переходит к «молодым представителям возрождавшего ученого монашества», которые «сумели в эти годы критически воспринять и творчески переосмыслить главные достижения светской религиозной мысли. Они воспринимали все лучшее у славянофилов, у Ф.М. Достоевского, и совершенствовали свой богословский метод в полемике с В.С. Соловьевым и Л.Н. Толстым» [Лисовой, 2002, с. 28]. Школа нравственного истолкования догматов в эти годы была связана с именами двух выдающихся представителей

Церкви – еп. Михаила (Грибановского) и митр. Антония ((Храповицкого)). Продолжая спор с рационализмом в вере, они подчеркивали необходимость прочувствовать главные ее постулаты не как декларируемые внешним образом, но как исходящие из самых глубин личности. «Церковное учение <...> есть самое ближайшее выражение истинной жизни и истинных потребностей нашего духа. Богословские положения и догматы суть только формулы того, что должен переживать и во что должен веровать каждый человек, живущий духом» [Михаил Грибановский, 1888, с. 731].

Главным текстом, в котором появилось само выражение «нравственная идея догмата», была речь, в то время архимандрита, Антония (Храповицкого) «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы», произнесенная 26 сентября 1892 года в Московской Духовной академии в связи с 500-летним юбилеем со дня кончины преп. Сергия Радонежского. Самый подход владыки, глубоко читавшего Достоевского, к проблеме нравственного раскрытия догмата в своих внутренних интенциях во многом исходил от него.

Свою речь митр. Антоний начинал с воображаемых вопросов своих современников: «Что пользы веровать так или иначе? Лишь бы быть хорошим человеком?», «Какая будет польза для моей души от веры в Троицу, от признания Иисуса Христа Богом, Богочеловеком?» [Антоний Храповицкий, 1900, с. 5]. Давая собственные ответы на эти вопросы, он перекликался и с Достоевским, творчество которого знал прекрасно, и с Федоровым, идей которого он не знал, но с которым совпал в капитальнейших пунктах. Митр. Антоний подчеркивал, что Пресвятая Троица дает пример идеального, благого единства, противостоящего и индивидуализму, отделяющему личность от всех, и пантеизму, топящему ее в безличности. Это «то блаженнейшее и истиннейшее бытие, где свобода и вечность Лиц не сокрушает единства естества, где есть место и свободной личности, но где нет безусловной личной самозамкнутости» [Антоний Храповицкий, 1900, с. 28].

В своей речи митр. Антоний прямо заговорил о христианском задании в мире как осуществлении принципа Троицы:

Наш Божественный Учитель потому и открыл нам учение о Пресвятой Троице, чтобы мы при «созидании тела Его» (Ефес. 4, 12) <...> имели постоянное утверждение в лучшем бытии, вечном и неизменяемом Божестве и взиранием на Св. Троицу побеждали страх пред ненавистною разделенностью мира <...>. Без веры

в Троицу, эта борьба с сами собою и с целым миром в его прошлом, настоящим и будущем была бы беспочвенной мечтой; без этого св. догмата Евангельская заповедь о любви была бы бессильна [Антоний Храповицкий, 1900, с. 29-30].

Тройческому единству, нераздельному и неслиянному, еп. Антоний уподоблял Церковь, «единую по естеству, но множественную по лицам», соединяющую ангелов и пророков, апостолов и мучеников, живых и умерших [Антоний Храповицкий, 1900, с. 29], а позднее посвятил раскрытию «Нравственной идеи догмата Церкви» отдельную статью. Ему же принадлежат статьи «Какое значение для нравственной жизни имеет вера во Иисуса Христа, как Бога» и «Нравственное содержание догмата о Св. Духе» [Антоний Храповицкий, 1900, с. 57-74, 83-93]. Однако именно речь 1892 года о Троице оказалась не просто наиболее известной, но и программной. Именно в ней появился знаменитый призыв «взиранием на Св. Троицу побеждать страх пред ненавистной раздельностью мира», перекочевавший, как показал прот. Павел Хондзинский, в виде цитаты в работу Н.Ф. Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...» [Павел Хондзинский, 2017, с. 360-365] и примененный им к делу и подвигу преп. Сергия Радонежского, который, по словам Федорова, поставил храм Троицы как «зерцало для собранных им в единожитие» [Федоров, 1995-2000, т. 1, с. 64]. Сразу нужно сказать, что Федоров, раскрывая через цитату из архиеп. Антония нравственный смысл дела и подвига преп. Сергия (не просто почитание Пресвятой Троицы, но утверждение Ее как образца межчеловеческого устройства, превращение догмата в заповедь), отнюдь не «модернизировал» этот подвиг, как полагает отец Павел, убежденный, что в сергиевскую эпоху связь образа Троицы и идеала совершенного общежития обнаружить нельзя. Федоров указывал на одно из важнейших деяний преп. Сергия – введение в созданном им монастыре общинножительного устава, который заменил прежнее единожие, характерное для основателя монашества на Руси преп. Антония Печерского. Именно общинножитие, воплощавшее принцип апостольской общины, у которой, как пишет Федоров, ссылаясь на книгу «Деяний апостолов», «было одно сердце и одна душа», стало проявлением тайны Троицы, именно общинножитием преп. Сергий «более всех приблизился к учению о Троице как образце для людей, взятых не в отдельности, а в их совокупности» [Федоров, 1995-2000, т. 1, с. 64].

Федоров подчеркивал, что преп. Сергей, в отличие от преп. Феодосия, не просто ввел общинножительный устав в обиход монастыря, он еще и стремился распространить принцип христианской любви и умиротворения, явленный в Троице, на другие сферы жизни, задавая вектор устройства по образу Божественного Троиинства не только монастырской жизни, но и жизни в миру. Один из примеров философ общего дела видел во введении Дмитрием Донским по внушению преп. Сергия нового порядка престолонаследия, направленного на прекращение усаобиц: княжеский престол начал переходить не к старшему в роде, а от отца к сыну. И в традиции русской святости Федоров выделял линию, связанную с преодолением небратства и расширением любви, ведя ее от святых князей Бориса и Глеба к преп. Сергию, «читителю Пресвятой Троицы как образца единоклассия и согласия» [Федоров, 1995-2000, т. 3, с. 69].

Взгляд Федорова на религиозную традицию Древней Руси, в которой философ видел идеалы любви и братотворения, объединяет его с Достоевским. В уже упоминавшемся выше февральском выпуске «Дневника писателя» за 1876 год, размышляя о вере народа, о Христовом образе, живущем в сердцах простых людей, о необходимости выявить этот образ, отвлекая его «от наносного варварства» [Достоевский, 1972-1990, т. 22, с. 43], Достоевский подчеркивает: «Я не буду вспоминать про его (народ – А.Г.) исторические идеалы, про его Сергиев, Феодосиев Печерских и даже про Тихона Задонского. А кстати: многие ли знают про Тихона Задонского?» [Достоевский, 1972-1990, т. 22, с. 43]. Как видим, писатель упоминает Сергия Радонежского и Феодосия Печерского – те самые фигуры русской святости, которые были связаны с идеей общинножития, ставя рядом с ними свт. Тихона Задонского, с которым соединялась идея спасения, а не отвержения мира. А строчка в подготовительных материалах к «Братьям Карамазовых»: «Люби животных, медведь и Сергей» [Достоевский, 1972-1990, т. 15, с. 244], обращающая к известному эпизоду жития преп. Сергия, вводит ключевую для Достоевского тему «общей гармонии», причем действующий в Троице закон любви расширяется здесь и на меньшую тварь земли. По справедливому указанию Н.Ф. Будановой, «братское общение святого с медведем очевидно символизировало для Достоевского единство всего творения и его общего устремления к Творцу, оно как бы явилось земным отдаленным прообразом того райского состояния, когда, как об этом свидетельствует Библия, “волк будет

жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их” (Ис. 11: 6; ср. 65:25)» [Буданова, 2011, с. 87].

(Продолжение следует)

Список литературы

1. Аксаков, 1997 – Аксаков И.С. Биография Федора Ивановича Тютчева [Репринтное воспроизведение издания 1886 года]. М.: Книга и бизнес, 1997. 327 с.
2. Антоний Храповицкий, 1900 – Антоний (Храповицкий), еп. Полное собрание сочинений: в 3 т. Казань: Типолитогр. Имп. ун-та, 1900. Т. 2. 445 с.
3. Антоний Храповицкий, 1965 – Антоний (Храповицкий), митр. Ф.М. Достоевский как проповедник возрождения. Монреаль: Тип. Братства Преп. Иова Почаевского в Монреале, 1965. 307 с.
4. Буданова, 2011 – Буданова Н.Ф. «И свет во тьме светит...» (к характеристике мировоззрения и творчества позднего Достоевского). СПб.: ИД «Петрополис», 2011. 408 с.
5. Булгаков, 1906 – Булгаков С.Н. Очерк о Ф.М. Достоевском. Через четверть века (1881–1906) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 14 т. СПб.: Издание А.Г. Достоевской; Тип. П.Ф. Пантелеева, 1906. Т. 1. С. III–XL.
6. Булгаков, 1933 – Булгаков С.Н. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж: YMCA-press, 1933. 468 с.
7. Гачев, 1972 – Гачев Г.Д. Жизнь художественного сознания. Очерки по истории образа. Ч. 1. М.: Искусство, 1972. 200 с.
8. Гачев, 2008 – Гачев Г.Д. Содержательность художественных форм. Эпос. Лирика. Театр. М.: Издательство МГУ; Издательство «Флинта», 2008. 288 с.
9. Гачев, Кожинов, 1964 – Гачев Г.Д., Кожинов В.В. Содержательность литературных форм // Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Роды и жанры литературы. М.: Наука, 1964. С. 17-39.
10. Гачева, 2010 – Гачева А.Г. Филология на службе философии: Опыт анализа «Трех разговоров» Владимира Соловьева // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 2 (26). С. 50-82.
11. Георгий Завершинский, 2017 – Георгий Завершинский, прот. Богословие диалога: Тринитарный взгляд. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017. 336 с.
12. Гнедич, 2002 – Гнедич П. Догмат Искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (первая половина XX столетия) // Богословские труды. 2002. Сб. 37. С. 128-152.
13. Гоголь, 1992 – Гоголь Н.В. Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. 557 с.
14. Горский, 2018 – Горский А.К. Сочинения и письма: в 2 т. М.: ИМЛИ РАН, 2018. Т. 1. 1008 с.
15. Достоевский, 1972-1990 – Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990.
16. Зеньковский, 1991 – Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Л.: ЭГО, 1991. Т. 1. Ч. 2. 278 с.

17. Иванов – Иванов М.С. Догмат // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/178707.html> (дата обращения: 31.07.2019)
18. Иустин Попович, 2002 – Иустин (Попович), преп. Достоевский о Европе и славянстве. М. – СПб.: Сретенский монастырь, 2002. 288 с.
19. Карташев, 1992 – Карташев А.В. Очерки по истории русской Церкви: в 2 т. М.: Terra, 1992. Т. 2. 565 с.
20. Карташев, 2002 – Карташев А.В. Вселенские соборы. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. 680 с.
21. Касаткина, 2004 – Касаткина Т.А. О творческой природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004. 480 с.
22. Касаткина, 2015 – Касаткина Т.А. Священное в повседневном: Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. 529 с.
23. Касаткина, 2018-а – Касаткина Т.А. Смысл искусства и способ богословствования Достоевского: «Мужик Марей»: контекстный анализ и пристальное чтение // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2018. № 3. С. 12-31.
24. Касаткина, 2018-б – Касаткина Т.А. Философия восприятия литературы и искусства: о субъект-субъектном методе чтения // Русская литература и философия: Пути взаимодействия. М.: Водолей, 2018. С. 15-30.
25. Касаткина, 2019 – Касаткина Т.А. Богословие Достоевского: проблемы понимания и описания // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019. № 3. С. 16–33.
26. Киреевский, 1911 – Киреевский И.В. Полное собрание сочинений: В 2 т. М.: Тип. Императорского Московского Университета, 1911. Т. 2. 289 с.
27. Лисовой, 2002 – Лисовой Н.Н. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия // Богословские труды. 2002. Сб. 37. С. 5-127.
28. Мария Скобцова, 1936 – Мария (Скобцова), монахиня. Мистика человекообщения // Круг: Альманах. № 1. Берлин: Парабола, 1936. С. 152-159.
29. Аксенов-Меерсон, 2008 – Михаил Аксенов-Меерсон, прот. Созерцанием Троицы Святой. Парадигма Любви в русской философии Троичности Киев: Дух и Литера, 2008. 328 с.
30. Михаил Грибановский, 1888 – Михаил (Грибановский), иером. Речь перед защитой диссертации // Христианское чтение. 1888. № 5-6. С. 727-731.
31. Несмелов, 1905 – Несмелов В.И. Наука о человеке: в 2 т. Казань: Центральная типография, 1905. Т. 1. 418 с.
32. Павел Хондзинский, 2017 – Павел Хондзинский, прот. «Церковь не есть академия». Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Издательство ПСТГУ, 2017. 480 с.
33. По образу..., 2013 – По образу Святой Троицы. Митр. Антоний (Храповицкий). Сщмч. Иларион (Троицкий). Схиархим. Софроний (Сахаров) / Сборник богословских статей. 2-е изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. 174 с.
34. Сараскина, 2003 – Сараскина Л.И. Преобразование и перерождение человека как условие преодоления зла (Н.Ф. Федоров и Ф. М. Достоевский) // Философия космизма и русская культура (Материалы международной научной конференции «Космизм и русская ли-

тература. К 100-летию со дня смерти Николая Федорова», 23-25 октября 2003). Белград, 2003. С. 187-200.

35. Семенова, 2004 – Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: в 2 т. М.: Издательский дом ПоРог, 2004. 511 с.

36. Соловьев, 1914 – Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1914. Т. VII. 389 с.

37. Соловьев, 1923 – Соловьев В.С. Письма: в 4 т. / Под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Время, 1923. Т. 4. 240 с.

38. Соловьев, 1988 – Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988.

39. Степанян, 2010 – Степанян К.А. Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. СПб.: Крива, 2010. 400 с.

40. Федоров, 1995-2000 – Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Прогресс-Традиция, 1995-2000.

41. Флоровский, 1981 – Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж: YMCA-press, 1981. 599 с.

References

1. Aksakov I.S. *Biografiia Fedora Ivanovicha Tiutcheva* [Biography of Fyodor Ivanovich Tyutchev]. Reprinted ed. of 1886. Moscow, Kniga i biznes Publ., 1997. 327 p. (In Russ.)

2. Antonii (Khrapovitskii), ep. *Polnoe sobranie sochinenii: v 3 t.* [Complete works: in 3 vols.]. Kazan', Tipolitogr. imp. un-ta Publ., 1900. Vol. 2. 445 p. (In Russ.)

3. Antonii (Khrapovitskii), mitr. *F.M. Dostoevskii kak propovednik vrozhdeniia* [F.M. Dostoevsky as a preacher of renewal]. Monreal, Tip. Bratstva Prep. Iova Pochaevskogo v Monreale Publ., 1965. 307 p. (In Russ.)

4. Budanova N.F. "I svet vo t'me svetit..." (*k kharakteristike mirovozzreniia i tvorchestva pozdnego Dostoevskogo*) ["And Light Shines in Darkness..."] (To the characteristic of the worldview and creativity of later Dostoevsky). Sankt-Petersburg, ID "Petropolis" Publ., 2011. 408 p. (In Russ.)

5. Bulgakov S.N. Oчерк о F.M. Dostoevskom. Cherez chetvert' veka (1881-1906) [Essay about F.M. Dostoevsky. In the quarter of the century]. *Dostoevskii F.M. Polnoe sobranie sochinenii: v 14 t.* [Complete works: in 14 vols.], Sankt-Petersburg, A.G. Dostoevskaia Publ., Tip. P.F. Pantelev Publ., 1906, pp. III-XL (In Russ.).

6. Bulgakov S.N. *Agnets Bozhii. O Bogochelovechestve* [Lamb of God. About divine-humanity]. Paris, Ymca-press Publ., 1933. Part 1. 468 p. (In Russ.).

7. Gachev G.D. *Zhizn' khudozhestvennogo soznaniia. Oчерki po istorii obraza* [The life of an artistic consciousness. Essays on the history of the image]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1972. Part 1. 200 p. (In Russ.)

8. Gachev G.D. *Soderzhatel'nost' khudozhestvennykh form. Epos. Lirika. Teatr* [Content of artistic forms. Epos. Lyrics. Theatre]. Moscow, Izdatel'stvo MGU Publ.; Izdatel'stvo "Flinta" Publ., 2008. 288 p. (In Russ.)

9. Gachev G.D., Kozhinov V.V. *Soderzhatel'nost' literaturnykh form* [Content of literary forms]. *Teoriia literatury. Osnovnye problemy v istoricheskom osveshchenii. Rody i zhanry literatury*, Moscow, Nauka Publ., 1964, pp. 17-39. (In Russ.)

10. Gacheva A.G. *Filologiya na sluzhbe filosofii: Opyt analiza "Trekh razgovorov" Vladimira Solov'eva* [Philology at the service of philosophy. Experience of the analysis of the works of V. S. Solovyov's "Three conversations"]. *Solov'evskie issledovaniia*, 2010, is. 2 (26), pp. 50-82. (In Russ.)
11. Georgii Zavershinskii, prot. *Bogoslovie dialoga: Trinitarnyi vzgliad* [Theology of dialogue. The Trinitarian view]. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskoi Patriarkhii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi Publ., 2017. 336 p. (In Russ.)
12. Gnedich P. *Dogmat Iskupleniia v russkoi bogoslovskoi nauke poslednego piatidesiatiletiia (pervaia polovina XX stoletii)* [The dogma of Redemption in the Russian theological science of the last fifty years (the first half of the 20th century)]. *Bogoslovskie trudy*, 2002, vol. 37, pp. 128-152. (In Russ.)
13. Gogol' N.V. *Dukhovnaia proza* [Spiritual prose]. Moscow, Russkaia kniga Publ., 1992. 557 p. (In Russ.)
14. Gorskii A.K. *Sochineniia i pis'ma: v 2 t.* [Essays and letters: in 2 vols.]. Moscow, IMLI RAN Publ., 2018. Vol. 1. 1008 p. (In Russ.)
15. Dostoevskii F.M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 t.* [Complete works: in 30 vols.]. Leningrad, Nauka Publ., 1972-1990. (In Russ.)
16. Zen'kovskii V.V. *Istoriia russkoi filosofii: v 2 t.* [History of Russian philosophy: in 2 vol.]. Leningrad, EGO Publ., 1991. Vol. 1(2). 278 p. (In Russ.)
17. Ivanov M.S. *Dogmat* [Dogma]. *Pravoslavnaia entsiklopediia*. Available at: <http://www.pravenc.ru/text/178707.html> (access date: 31.07.2019) (In Russ.)
18. Iustin (Popovich), prep. *Dostoevskii o Evrope i slavianstve* [Dostoevsky on Europe and the Slavs]. Moscow, Sankt-Petersburg., Sretenskii monastyr' Publ., 2002. 288 p. (In Russ.)
19. Kartashev A.V. *Ocherki po istorii russkoi Tserkvi: v 2 t.* [Essays on the history of the Russian Church: in 2 vols.]. Moscow, Terra, 1992. Vol. 2. 565 p. (In Russ.)
20. Kartashev A.V. *Vselenskie sobory* [Ecumenical councils]. Klin, Fond "Khristianskaia zhizn'" Publ., 2002. 680 p. (In Russ.)
21. Kasatkina T.A. *O tvoriashchei prirode slova. Ontologichnost' slova v tvorchestve F.M. Dostoevskogo kak osnova "realizma v vysshem smysle"* [The creative nature of the word. Ontology of the word in the works of F.M. Dostoevsky as the basis of "Realism in the highest sense"]. Moscow, IMLI RAN Publ., 2004. 480 p. (In Russ.)
22. Kasatkina T.A. *Sviashchennoe v povsednevnom: Dvusostavnyi obraz v proizvedeniakh F.M. Dostoevskogo* [Sacral in the mundane: Two-folded Image in Dostoevsky's works]. Moscow, IMLI RAN Publ., 2015. 529 p. (In Russ.)
23. Kasatkina T.A. *Smysl iskusstva i sposob bogoslovstvovaniia Dostoevskogo: "Muzhik Marei": kontekstnyi analiz i pristal'noe chtenie* [The meaning of art and the way of theological discourse in Dostoevsky]. *Dostoevsky and World Culture*, Philological journal, 2018, No 3, pp. 12-31. (In Russ.)
24. Kasatkina T.A. *Filosofia vospriiatiia literatury i iskusstva: o sub'ekt-sub'ektnom metode chteniia* [Philosophy of perception of literature and art]. *Russkaia literatura i filosofii: Puti vzaimodeistviia* [Russian literature and philosophy: ways of interaction], Moscow, Vodolei Publ., 2018, pp. 15-30. (In Russ.)
25. Kasatkina T.A. *Bogoslovie Dostoevskogo: problemy ponimaniia i opisaniia* [The theology of Dostoevsky: the problem of understanding and description]. *Dostoevsky and World Culture*, Philological journal, 2019, No 3, pp. 16-23. (In Russ.)

26. Kireevskii I.V. *Polnoe sobranie sochinenii: v 2 t.* [Complete works: in 2 vols.]. Moscow, Tip. Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta Publ., 1911. Vol. 2. 289 p. (In Russ.)
27. Lisovoi N.N. Obzor osnovnykh napravlenii russkoi bogoslovskoi akademicheskoi nauki v XIX – nachale XX stoletii [Review of the main directions of Russian theological academic science in the 19th – early 20th century]. *Bogoslovskie trudy*, 2002, vol. 37, pp. 5-127. (In Russ.)
28. Mariia (Skobtsova), monakhinia. Mistika chelovekoobshcheniia [Mysticism of human communication]. *Krug: Al'manakh*, No 1, Berlin, Parabola Publ., 1936, pp. 152-159. (In Russ.)
29. Mikhail Aksenov-Meerson, prot. *Sozertsaniem Troitsy Sviatoi. Paradigma Liubvi v russkoi filosofii Troichnosti* [Contemplation of the Holy Trinity: The paradigm of love in the Russian philosophy of Trinity]. Kiev, Dukh i Litera Publ., 2008, 328 p. (In Russ.)
30. Mikhail (Gribanovskii), ierom. Rech' pered zashchitoi dissertatsii [Speech before thesis defence]. *Khristianskoe chtenie*, 1888, No 5-6, pp. 727-731. (In Russ.)
31. Nesmelov V.I. *Nauka o cheloveke: v 2 t.* [The science of man: in 2 vols.]. Kazan, Central'naya tipografiya Pibl., 1905. Vol. 1. 418 p. (In Russ.)
32. Pavel Khondzinskii, prot. "Tserkov' ne est' akademiia". *Russkoe vneakademicheskoe bogoslovie XIX veka* [Church is not academy. Russian non-academical theology of the 19th century]. Moscow, Izdatel'stvo PSTGU Publ., 2017. 480 p. (In Russ.)
33. *Po obrazu Sviatoi Troitsy. Mitr. Antonii (Khrapovitskii). Sshchmch. Ilarion (Troitskii). Skhiarkhim. Sofronii (Sakharov)* [In the image of Saint Trinity. Metr. Antony (Khrapovitsky). Hieromartyr Ilarion (Troitsky). Schema-archimandrite Sofrony (Sakharov)], Collection of theological articles. 2nd ed. Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra Publ., 2013. 174 p. (In Russ.)
34. Saraskina L.I. Preobrazhenie i pererozhdenie cheloveka kak uslovie preodoleniia zla (N.F. Fedorov i F.M. Dostoevskii) [The transformation and rebirth of a person as a condition of overcoming evil (N.F. Fyodorov and Fyodor Dostoevsky)]. *Filosofia kosmizma i russkaia kul'tura (Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii "Kosmizm i russkaia literatura. K 100-letiiu so dnia smerti Nikolaia Fedorova", 23-25 oktiabria 2003)* [Philosophy of cosmism and Russian culture (Materials of the International scientific conference "Cosmism and Russian Literature. To the Centenary of Nikolay Fedorov's Death)], Belgrad, 2003, pp. 187-200. (In Russ.)
35. Semenova S.G. *Metafizika russkoi literatury: v 2 t.* [Metaphysics of Russian literature: in 2 vols.]. Moscow, Izdatel'skii dom PoRog Publ., 2004. 511 p. (In Russ.)
36. Solov'ev V.S. *Sobranie sochinenii: v 10 t.* [Collected works: in 10 vols.], ed. by S.M. Solovyev and E.L. Radlov. Sankt-Petersburg, Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo "Prosveshchenie" publ, 1914. Vol. VII. 389 p. (In Russ.)
37. Solov'ev V.S. *Pis'ma: v 4 t.* [Letters: in 4 vols.]. Petersburg, Vremia Publ., 1923. Vol. 4. 240 p. (In Russ.)
38. Solov'ev V.S. *Sochineniia: v 2 t.* [Works: in 2 vols.]. Moscow, Mysl' Publ., 1988. (In Russ.)
39. Stepanian K.A. *Iavlenie i dialog v romanakh F.M. Dostoevskogo* [Phenomenon and dialogue in F. M. Dostoevsky's novels]. Sankt-Petersburg, Kriga Publ., 2010. 400 p. (In Russ.)
40. Fedorov N.F. *Sobranie sochinenii: v 4 t.* [Collected works: in 4 vols.]. Moscow, Progress-Traditsiia Publ., 1995-2000. (In Russ.)
41. Florovsky G. *Puti russkogo bogosloviia* [Ways of Russian theology], Paris, YMCA-press, 1981. 599 p. (In Russ.)