УДК 821.161.1

ББК 84 (2 РОС=РУС)

DOI 10.22455/2619-0311-2020-2-14-60

Анастасия Гачева

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

Anastasia Gacheva

**The Heritage of F.M. Dostoevsky
and the Problem of Moral Interpretation of the Dogma
of the Trinity
in Russian Theology XIX – First Third of XX Century
(Article No. 2)**

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: Вторая статья исследования о богословии Ф.М. Достоевского в контексте традиции нравственного истолкования догмата, посвящена пониманию Троицы. Неслиянно-нераздельное единство Божественных ипостасей предстает у Достоевского как образец совершенного взаимодействия личностей, как норма социальных союзов, как модель всеединого человечества, где правда личности примирена с правдой целого. С точки зрения тринитарной проблематики анализируются дневниковые фрагменты 1864 г. «Маша лежит на столе...» и «Социализм и христианство». Присутствующие в раннем творчестве писателя тройственные союзы рассма-

* 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.

триваются в контексте их приближенности/удаленности от Божественного первообраза. По Достоевскому, когда личность выходит к другому, вступает в «я» – «ты» отношение, обращается к другому как лицу, а не функции, стремится отдавать, а не брать, она осуществляет в своей жизни тайну Троицы, исповедует ее не просто устами, но делом. Искажением принципа Троицы являются атомарность, антиномизм, дуализм, а его воплощением – идея «расширяющегося семейства», общества-Церкви, мира как храма.

Ключевые слова: богословие Ф.М. Достоевского, проблема нравственного истолкования догмата Троицы, неслиянность, нераздельность, любовь как принцип бытия, тройственные союзы, личность, общность, целое.

Для цитирования: Гачева А.Г. Творчество Ф.М. Достоевского и проблема нравственного истолкования догмата о Троице в русском богословии XIX – первой трети XX века (Статья вторая) // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2020. № 2(10). С. 14-60.

DOI 10.22455/2619-0311-2020-2-14-60

About the author: Anastasia G. Gacheva, Doctor of Philological Sciences, Head Researcher at the Gorky Institute of World Literature RAS (Moscow).

E-mail: a-gacheva@yandex.ru

Abstract: The article is devoted to the theology of F.M. Dostoevsky and specifically to the understanding of the dogma of the Holy Trinity. Dostoevsky understands the undivided unity of the Divine hypostases as a model of perfect interaction among individuals, a norm for social unions, a model for all-united humanity, where the truth of the individual is reconciled with the truth of the whole. The diary fragments of 1864 “Masha lies on the table...” and “Socialism and Christianity” are analyzed from the point of view of Trinitarian problems. The triple unions presented in the writer’s early works are considered in the context of their proximity/distance from the Divine prototype. According to Dostoevsky, when a person goes towards another, addressing him or her as a person, not as a function, it carries the secret of the Trinity within its own life, confessing it not just in words, but in deeds. For the author, the distortion of the Trinity principle is atomicity and dualism; its embodiment is the image of “an expanding family”.

Keywords: theology of F.M. Dostoevsky, the problem of moral interpretation of the dogma of the Trinity, dissimilarity, indivisibility, love as a principle of being, triple unions, personality, community, whole.

For citation: Gacheva A.G. The Heritage of F.M. Dostoevsky and the Problem of Moral Interpretation of the Dogma of the Trinity in Russian Theology XIX – First Third of XX Century (Article No. 2). *Dostoevsky and World Culture. Philological journal*, 2020, No. 2(10), pp. 14-60.

DOI 10.22455/2619-0311-2020-2-14-60

«Бог есть идея человечества собирательного» Творчество Ф.М. Достоевского и богословие Троицы

Если подходить к сочинениям Достоевского со стандартной меркой, накладываемой на философский и богословский текст, ни о каком богословии Троицы у писателя говорить невозможно. Здесь нет ни последовательного изложения учения о Троице, как оно выстраивается в системах догматического богословия, ни его краткого катехизического представления. Нет свободного философствования о Троице, преодолевающего барьеры догматики, и тем более нет не раз предпринимавшихся в истории философской мысли попыток рационального, логического постижения того, что три суть одно, на бесплодность которых применительно к бытию Божественных Лиц прямо указывал В.Н. Лосский [Лосский, 1991, с. 52]. Да и само слово «Троица» как обозначение Триипостасного Божества ни разу не звучит в текстах писателя. Во всем огромном наследии Достоевского, занимающем в академическом издании тридцать томов, встречается, и то всего дважды, лишь выражение «Троицын день» – просторечное название праздника Пятидесятницы [Статистический словарь языка Достоевского].

Однако не стоит спешить с обвинениями Достоевского в невнимании к тринитарной проблематике, к непостижимой тайне Божественного Троиинства, требующей от личности, что встает лицом к лицу с этой тайной, абсолютной решимости и поистине апостольского дерзновения [Павел Флоренский, свящ., 1914, с. 67-68], побуждающей пробивать потолок рациональности, выходя за пределы рассудка, за границы пресловутого «эвклидова ума», для которого схождение параллельных прямых невозможно. Отсутствие слова не означает отсутствия Реальности, стоящей за этим словом. Оно означает лишь то, что эта Реальность у Достоевского выражается не при помощи богословского термина, а иными способами и средствами. Более того – именно теми средствами, которые заданы самой христианской традицией.

Слово «Троица» не звучит и в Священном Писании. Оно впервые появляется только во II веке, у еп. Феофила Антиохийского, во второй книге его «Послания к Автолику» [Феофил, еп., 1895, с. 151], обретая затем полноту смысла в трудах Тертуллиана, Оригена, свт. Афанасия Великого, отцов-каппадокийцев – свт. Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, в определениях I и II Вселенских Со-

боров и утвержденном ими Символе веры, в творениях Бл. Августина, Максима Исповедника, Ришара де Сен-Викторского и др. [см.: Свящ. В. Шмалий; Каллист Уэр]. Но задолго до словесной формулировки, выработанной соборным разумом Церкви, сокровенная Жизнь Троицы высвечивалась в событиях, образах, ситуациях сначала Ветхого, а потом Нового Заветов, проступала в них, как Лик на Нерукотворной иконе, облачалась в одежду символа. Феофил Антиохийский, впервые вводя слово «Троица», указывал на символическое Ее отражение в акте Творения: «те три дня, которые были прежде создания светил, суть образы Троицы, Бога и Его Слова и Его Премудрости» [Феофил, еп., 1895, с. 151]. Знаменитый приход трех странников к Аврааму, описанный в 18 главе книги Бытия, в толковании блаж. Августина и св. Кесария Арелатского, представал как первое явление Троицы человечеству. По выражению св. Кесария: «Авраам встречает трех, поклоняется единому. Узрев трех, он уразумел таинство Троицы, а поклонившись как бы единому – исповедал Единого Бога в Трех лицах» [цит. по: Олег Давыденков, прот., 2013, с. 134]. Столь же образно-символическим представало и Богоявление, запечатленное словесными иконами четырех Евангелий: «И, крестившись, Иисус тотчас вышел из воды, – и се, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 3, 16-17; ср.: Мк. 1, 9-11; Ин. 1, 29-34).

Тайна Троицы предстает в библейском тексте и на уровне языка. «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1, 26) – множественное число манифестирует соучастие всех Божественных Лиц в Их нераздельности в акте Творения. Это звучащее в начале Книги книг указание на Триединство Божества, сотворяющего и небо, и землю, и человека, перекликается с венчающей Евангельскую историю заповедью Воскресшего Господа, где апостолы призываются к собиранию мира во имя Троицы: «Итак, идите научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28, 19). А затем исповедание Бога-Троицы прозвучит в благословении, которым завершает ап. Павел второе послание коринфянам: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами» (2 Кор. 13, 13), венчая этим благословением призыв к согласию и единству в любви: «Впрочем, братья, радуйтесь, усерщайтесь, утешайтесь, будьте

единомысленны, мирны, – и Бог любви и мира будет с Вами. Приветствуйте друг друга лобзанием святым» (2 Кор. 13, 11-12). И если благословение становится у апостола исповеданием Троицы словом, то единство в любви, к которому призывает он адресатов послания, а через них и всех людей, реально осуществляясь, становится исповеданием Троицы делом, воплощением в межчеловеческих связях Божеского, совершенного, братски-любовного типа отношений, тем исполнением истин веры, которое спустя девятнадцать веков ляжет в основание идеи нравственного истолкования догмата о Троице у Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, Ф.М. Достоевского, Антония Храповицкого и др.

Проясняя неслиянно-нераздельное единство Божественных ипостасей, святоотеческая мысль активно использовала аналогии из природного мира, апеллируя к тому, что позднее С.Н. Булгаков назовет «софийностью твари» [Булгаков, 1994, с. 185], способностью природы даже в наличном, послегрехопадном ее состоянии, нести в себе свет Первообраза, запечатлевать в своих созданиях отблеск Божественной красоты, свидетельствовать о вещах невидимых. Свт. Григорий Нисский уподоблял Троицу многоцветной радуге, цвета которой в совокупности «образуют единый белый цвет. Единая сущность открывается в многоцветном сиянии» [Олег Давыденков, прот., 2013, с. 132], свт. Афанасий Великий – свету и сиянию, исходящим от солнца [Афанасий Великий, свт., 1902, с. 374], свт. Григорий Богослов также «брал <...> в рассмотрение» «солнце, луч и свет», полагая, хотя и с необходимыми оговорками, в их соотношении аналогию Божественной троичности, где Отец рождает Сына и изводит Святой Дух, а еще «представлял <...> себе родник, ключ и поток и рассуждал: не имеют ли сходства с одним Отец, с другим Сын, с третьим Дух Святой? Ибо родник, ключ и поток нераздельны временем, и сопребываемость их непрерывна, хотя и кажется, что они разделены тремя свойствами» [Григорий Богослов, свт., 1912, с. 461].

Эти уподобления, эти почти художественные аналогии, возникающие в Священном Писании и Предании, закрепленные и иконописным каноном, подобно иконе Троицы ветхозаветной, дают возможность подойти к произведениям Достоевского с другой рамкой – увидеть в художественной ткани его текстов, в «материи» его творческого мира отражение «вещей невидимых», свидетельство, представленное и на уровне образа, и на уровне композиции текста

и текстов в составе целого, и на уровне языка – его лексики, грамматики, семантики, ономастики. К художественному универсуму Достоевского в высшей степени применимы слова Зосимы о земном, тварном мире, пребывающем в «живой связи» «с миром иным, с миром горним и высшим» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 290]. Зосима рисует образ мира как храма, как иконы Творца, и это ключ к пониманию того, как устроен мир у Достоевского: он выстраивается как «словесная икона» или как совокупность «словесных икон», возводящих от образа к Первообразу, от слова к Слову, о чем мы уже говорили в первой статье. Способность же воспринимать или изображать мир как словесную икону возникает только тогда, когда внутри личности присутствует «сокровенное ощущение» живой связи миров, чувство своего соприкосновения им, сознание того, что «корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 290]. Без этого ощущения-понимания мир творится/воспринимается лишь в одномерности, в том «насушном видимо-текущем» [Достоевский, 1972–1990, т. 23, с. 145], которое, по Достоевскому, неспособно проявить в себе Первообраз и Смысл. Однако если смотреть на бытие из Божественного источника, изливающего в мир нетварные, преображающие энергии, то и само «насушное видимо-текущее» перестанет быть одномерным, раскроет свой подлинный, нередуцируемый объем [см. об этом: Касаткина, 2019^a, с. 250, 259, 288 и др.].

Одним из способов преображать реальность, делая ее религиозным свидетельством, является у Достоевского символика имени [см.: Касаткина, 2004] и символика числа. Обращает на себя внимание то, что в корпусе лемм, присутствующих в текстах писателя, при отсутствии леммы «Троица», одной из наиболее частотных является лемма «три» (употребляется 1398 раз) и достаточно часто употребляющаяся лемма «трое» – 102 раза [Статистический словарь языка Достоевского]. Христианские апологеты прямо соединяли число «три» в Ветхом Завете с образом Троицы, видя в его употреблении манифестацию Божественного Троиединства. Именно так трактовали они видение пророка Исайи, в котором Серафимы, стоящие у престола Господня, троекратно славят Творца мира: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его!» (Ис. 6, 3). «Всепетая, досточтимая и достопоклоняемая Троица, – говорит свт. Афанасий Великий, – есть единая, нераздельная и неопишуемая. Сочетается же неслитно и, как Единица, делится несекомо. Почему досточти-

мые сии живые существа троекратным возношением славословия, взывая: *свят, свят, свят*, показывают три совершенные Ипостаси, а единым произношением слова: *Господь* выражают единую сущность» [Афанасий Великий, свт., с. 275].

О связи числа «три» с явленным в Троице образом полноты и совершенства, о том, что к этому числу, «как к символу самозавершенности, издавна тяготели религии», уже в XX в. будет писать прот. Александр Мень. Он напомним «о божественных триадах Египта, о значении троичности у Пифагора» – но не для того, чтобы, подобно атеистическим критикам, развенчать Троицу, а чтобы показать предчувствие Ее откровения в истории: «Если бы мы даже ничего не знали об этих предчувствиях тринитарной тайны – мы должны были предполагать их существование, ибо при всей своей затемненности человеческий дух никогда не был полностью лишен искр божественного света» [Александр Мень, прот., с. 65]. Если же в дохристианскую эпоху число «три» было предчувствием и предвестием тайны Троицы как тайны совершенного бытия, то тем паче в новозаветную эру, когда произошло Богоявление. С христианской точки зрения, «три» – это преодоление дуализма, разорванности бытия на противостоящие друг другу, принципиально несопрягаемые планы; это утверждение сверхумной «логики Троичности», где часть равновелика целому и каждый элемент мира не вторичен, не вспомогателен, а первичен и абсолютно необходим в бытии.

Связь числа три в Новом Завете с богословием Троицы становится явственной при обращении к словам Спасителя: «...Где двое или трое собраны во имя мое, там Я посреди них» (Мф. 18, 20). В этой фразе манифестирована тайна Троицы как тайна совершенного общения, любви и веры и того потенциального расширения принципа Троицы на все человечество, а за ним и на все бытие, о котором будет писать современник Достоевского Н.Ф. Федоров. Присутствие Христа посреди двоих, собравшихся во Имя Его («там Я посреди них»), восполняет «двуединство» до триединства, открывая перспективу расширения образующегося триединства до многоединства: не до множества, состоящего из совокупности атомарных единиц, но именно до многоединства, образованного по принципу «неслиянности»-«нераздельности», совершенной и совершеннолетней любви, той самой любви, которая, как скажет, раскрывая Христово слово, ап. Павел, «милосердствует», «не завидует», «не превозносится,

не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла» (1 Кор. 12, 4-5).

Ту же тайну Троицы как тайну общения и взаимной любви Христос являет в проповеди ученикам на Тайной вечере и завершающей ее молитве, получившей в христианском предании название Первосвященнической. «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21). В своем завершительном слове апостолам Он дает заповедь о любви («Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13, 34), ставя ее основанием веры и будущего свидетельства о Боге: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13, 35). С.Г. Семенова, автор книги «Глаголы вечной жизни. Евангельская история и метафизика в последовательности Четвероевангелия», так комментирует этот сюжет:

Любовь – это принцип внутренней жизни Троицы, нераздельной и неслиянной, и принцип отношения Бога к миру. <...> Любовь у Христа и затем у апостолов получает грандиозное, вселенское значение. Возведя ее к Богу, они утверждали любовь и для людей, живущих в природном порядке борьбы и вытеснения, как новый, должный тип связи всего со всем – в полной мере он восторжествует лишь в Царствии Небесном, преображенном строе бытия, к которому и ведет только путь все расширяющейся любви [Семенова, 2000, с. 387].

В согласии с догматом иконопочитания – запечатления божественных образов на всяком пригодном к тому материале, опытно зная, что божественный образ, воплощаясь в материи, освящает и преображает ее, расширяя конечное до бесконечного, давая возможность реальности преодолеть одномерность, выйти за свои собственные границы, Достоевский, начиная с раннего творчества, делает образом Троицы тройственные союзы. Герои «Слабого сердца» – Аркадий Иванович, Вася и Лизанька – сохраняя драгоценную дружбу, восторженно собираются жить втроем. «Аркаша, Аркаша! голубчик ты мой! будем жить вместе. Нет, я с тобой ни за что не расстанусь» [Достоевский, 1972–1990, т. 2, с. 19], – восклицает Вася, рассказывая о помолвке. Затем и невеста, растроганно благодаря Васю как «истинного друга ее жениха», уверяя, «что она религиозно будет со временем наблюдать за ним, хранить и лелеять судьбу его

и что она надеется, наконец, что Аркадий Иванович не только их не оставит, но даже жить будет с ними вместе», восклицает «в пренаивном восторге»: «Мы будем втроем как один человек!» [Достоевский, 1972–1990, т. 2, с. 28]. И наконец сам Аркадий Иванович, полюбив Лизу всем сердцем, тут же признается Васе во всем, не только не встречая с его стороны ревности, но, напротив, полное приятие этой любви:

Вася ужасно смеялся и страшно был рад, даже заметил, что это вовсе не лишнее и что теперь они будут еще большими друзьями. «Ты угадал меня, Вася – сказал Аркадий Иванович, – да! Я люблю ее так, как тебя; это будет и мой ангел, так же как твой, затем что и на меня ваше счастье прольется, и меня пригреет оно. Это будет и моя хозяйка, Вася; в ее руках будет счастье мое; пусть хозяйничает как с тобою, так и со мной. Да, дружба к тебе, дружба к ней; вы у меня нераздельны теперь; только у меня будут два такие существа, как ты, вместо одного...» [Достоевский, 1972–1990, т. 2, с. 29].

В восклицаниях героев, наивных лишь на поверхностный взгляд, передана сущность отношений внутри Троицы: трое, которые «нераздельны» друг для друга, которые в любви друг ко другу составляют одно, – это, если можно так выразиться, словесная икона Троицы. На что указывает и сам Достоевский, вводя в текст повести «Слабое сердце» новозаветные реминисценции, выстраивая словесный ряд так, что за образом встает Первообраз. Образ Лизы содержит в своей глубине образ Богородицы, недаром говорит она о «религиозном» отношении к Васе, судьбу которого собирается наблюдать и хранить. Аркадий Иванович – «друг Жениха», и в проекции сюжета повести на евангельские события, он соотносится с Иоанном Предтечей. Наконец, сам Василий – по-гречески «Басилевс» – что значит «Царь» – отчетливо занимает в повести то центральное место, которое в Евангельской истории занимает Христос. В этом смысле он соотносится с князем Мышкиным романа «Идиот» и будущим Родионом Раскольниковым, который, как точно указывает Т.А. Касаткина, по своему заданию есть «Христос романного мира» [Касаткина, 2015, с. 12].

В возведении любви, связующей героев «Слабого сердца», к Тринитарной любви, нет натяжки, ибо любовь в ранних произведениях Достоевского (снова апеллирую к Т.А. Касаткиной), это не страст-

ная муже-женская любовь, предполагающая половое соединение, а «иная любовь» [Касаткина, 2004, с. 143], та, которую заповедует людям Христос, которую проявляет Он Сам в течение Своей земной жизни и в которой уверяет учеников, повторяя, что всегда будет присутствовать там, где «двое или трое» собрались во имя Его.

К тройственному союзу любящих, проявляющему в себе полноту любви, стремятся и герои романа «Униженные и оскорбленные». Алеша, возлюбленный Наташи, обращается к любящему ее Ване:

– Как давно хотел я вас обнять как родного брата; как много она мне про вас говорила! Мы с вами до сих пор едва познакомились и как-то не сошлись. Будем друзьями... и простите нас, – прибавил он вполголоса и немного покраснев, но с такой прекрасной улыбкой, что я не мог не отозваться всем моим сердцем на его приветствие.

– Да, да, Алеша, – подхватила Наташа, – он наш, он наш брат, он уже простил нас, и без него мы не будем счастливы. Я уже тебе говорила... Ох, жестокие мы дети, Алеша! Но мы будем жить втроем... [Достоевский, 1972–1990, т. 3, с. 202].

То, что в одномерном, отпавшем от Бога мире есть трагедия неразделенного чувства или – в падшем, *адском* своем варианте, о котором будет отказываться позднее говорить Соловьев, – проявление Содома, Достоевский превращает в манифестацию нового типа отношений, вызревающего в человечестве. В восторженном, одушевленном стремлении героев к союзу втроем, брезжит важная, великая мысль. «Мы будем жить втроем» – это преодоление дуалистического, антиномического соединения, выход к синтезирующей логике троичности. Третье лицо, добавляющееся к единству двух любящих, предохраняет от того «обособления пары от всех» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 173], о котором Достоевский вскоре скажет в записи у гроба первой жены. Но при этом такой тип отношений принципиально исключает привычную *половую* (половинчатую) форму соединения. Эрос здесь просветляется, претворяясь в агапе [см. подробнее: Гачева, 2004, с. 222–225], в ту любовь вселенскую, универсальную, вбирающую в себя «всё создание Божие», о которой позднее скажет у Достоевского старец Зосима [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 289].

Тройственный союз, всегда являющийся у Достоевского потенцией триединства, может и не проявить в себе подобие Троице. Так

происходит в повести «Слабое сердце». где Василий – подобно князю Мышкину – не выдерживает этой задачи. В иллюзорном, умышленном городе, полном иллюзорной, суетной жизни он торопится исполнить задание, данное ему Юлианом Мастаковичем, но в конце романа, когда на исполнение задания в срок брошены все силы и в конечном итоге герой сходит с ума, выясняется, что это задание вовсе не было важным, что от героев требовалось *иное* служение. И состоит оно не в эгоизме втроем, замыкающем тройственный союз от других, а в *расширении любви*, в *природнении чужих*, т. е. в любовном, сердечном росте человечества, обращающегося в единое тело-Церковь во главе со Христом. Однако в повести «Слабое сердце» Аркадий Иванович, вдохновенно провозгласив нераздельность их совместного тройческого бытия, тут же искажает идеал общей жизни, загоняя его в прокрустово ложе привычного, одномерного, человеческого слишком человеческого существования, где появляются и «ложки серебряные, ножи хорошие», и прибавка к зарплате, и награды по службе, и «Лизанька» не как ангел-хранитель, а как «общий кассир: ни копейки лишней!»: «Нужно мебель купить, нужно квартиру нанять, так чтоб и ей, и тебе, и мне были каморки отдельные» [Достоевский 1972–1990, т. 2, с. 29]. Эти «каморки отдельные», от которых в гипертексте Достоевского так и хочется перекинуть смысловой мостик вперед, к каморке-гробу Раскольниковова, нарушают ту самую «нераздельность», которую герой только что с таким вдохновением возвещал. Как нарушает ее и знаковая «оговорочка» Аркадия: «Три... нет, две комнаты, нам больше не нужно» [Достоевский 1972–1990, т. 2, с. 29]. В этой «оговорочке», все отчетливее опускающей «другую любовь»¹ на уровень «той самой», «клубничной», вводящей в нее образ *парных*, половых отношений и тем самым окончательно нарушающей триединство (в одной из двух комнат – супруги, а во второй – друг, неизбежно становящийся при данном раскладе «приживалом», «третьим лишним»), как и в лихорадочной спешке Васи, стремящегося переписать к сроку толстенные фолианты (дурная бесконечность труда, внешне спешного и важного, а внутренне – незначительного и пустого, канцелярский «квадриليون квадриллионов»), – отчетливо проступает тема *подмены* подлинной цели (а значит неизбежного искажения отношений внутри человеческой общности, осуществляющей эту цель).

¹ Использую здесь выражение Т.А. Касаткиной из процитированной выше статьи ««Другая» любовь в ранних произведениях Достоевского» [Касаткина, 2004, с. 141–151].

Распадается на «нормальные» пары и тот союз втроем, который был декларирован героями «Униженных и оскорбленных». Наташа, Ваня, Катя, Алеша разрывают тройственные связи, которые по ходу развития романного действия все сильнее проявляют в себе черты пресловутых «любовных треугольников». И вовсе не внешнее давление князя Валковского делает невозможным этот союз для Наташи, Алеши и Вани, а вошедший в ее сердце и кровь соблазн: любя без памяти, «мучить до боли того, кого любишь» [Достоевский, 1972–1990, т. 3, с. 202], равно как и внутренняя смута Вани, то готового всем пожертвовать для обоих любовников и бескорыстно им «письма носить» (то же, что и в монологе Аркадия Ивановича из «Слабого сердца», превращение друга в третьего лишнего), то бросающего Наташе безжалостные упреки: «...как ты можешь любить его после того, что сама про него говорила? Не уважаешь его, не веришь даже в любовь его и идешь к нему без возврата, и всех для него губишь?» [Достоевский, 1972–1990, т. 3, с. 199].

Так же фатально рушится и другой тройственный союз Достоевского – в романе «Идиот». Князь Мышкин – в определенном смысле тоже «слабое сердце»: ему не хватает сил для того евангельского дерзновения, которое было свойством Христа и апостолов. Но тройственный союз «Слабого сердца» строится на взаимной любви друг к другу Аркадия, Васи и Лизы, намечающиеся же по ходу действия тройственные союзы «Мышкин – Рогожин – Настасья Филипповна», «Мышкин – Аглая – Настасья Филипповна» (в первом из них роль «друга жениха» выпадает Рогожину, во втором – Аглае, Настасье Филипповне в обеих версиях приданы черты Богородицы, а Мышкин – христоподобен), нарушается внутренним бунтом Рогожина, Аглаи или самой Настасьи Филипповны, переводя взаимную, неслиянно-нераздельную любовь в тютчевский «поединок роковой», неравный по определению.

При всей внешней разнице причин крушения указанных тринитарных союзов, есть одна общая и по большому счету единственная причина, по которой они так и не уподобляются Троице. Ни один из этих союзов не собран «во имя Мое», а значит уповать на то, что Господь будет присутствовать в нем, к сожалению, тщетно. Для того, чтобы человеческая троица стала живым подобием Божественной Троицы, она, как сказала бы Т.А. Касаткина, должна дать ей в себе

место. То есть горизонталь любви к ближнему должна соединиться с вертикалью любви к Богу. Если же этого соединения не происходит, неизбежны разрывы и изломы горизонтали.

С этой точки зрения интересны два потенциальные триединства, связанные уже не с любовным, эротически заряженным отношением, а с двумя другими типами отношений: в первом случае – дружеским, во втором – братским. Это триады «Ставрогин – Шатов – Кириллов» в романе «Бесы» и «Дмитрий – Иван – Алеша» в «Братьях Карамазовых». Каждая из них обладает потенциалом богоподобия, и ее раскрытием (в «Братьях Карамазовых») или угасанием (как в «Бесах») становится романное действие. Оба, и Кириллов, и Шатов прямо признаются Ставрогину в момент его диалога сначала с одним, затем с другим в том, сколь значимо было общение с ним в тот заграничный период, который, по замыслу Достоевского, вынесен в романную предысторию: «Вспомните, что вы значили в моей жизни, Ставрогин»; «Я вас слишком давно ждал, я беспрерывно думал о вас» [Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 189, 195]. Идеи, которые исповедуют они перед ним, – искаженные, трансформированные их собственным сознанием идеи Ставрогина, выражавшего, как следует из подготовительных материалов романа «Бесы», концепцию деятельного христианства, активности человека в созидании Царствия Божия на земле, мысль о религиозной идее, абсолютно необходимой для развития национального целого. В сознании героев эти идеи трансформировались до неузнаваемости – в апологию человекобожия у Кириллова и народа-богоносца у Шатова. И Шатов, и Кириллов их «пламенно приняли и пламенно переиначили, не замечая того» [Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 199], и это произошло потому, что и сам Ставрогин поступил в точности также: принял и пламенно переиначил слова Христа при забвении главного: завета любви, обращенной к Богу и человеку.

Общение Ставрогина с Шатовым и Кирилловым за границей не было общением равных в любви и единых пред Богом. «Нашего» разговора совсем и не было: был учитель, вещавший огромные слова, и был ученик, воскресший из мертвых» [Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 196], – говорит Ставрогину Шатов. «Разговор» предполагает общение на равных, модель же «учитель» и «ученик» после Боговоплощения и явления «благой вести» миру может по-настоящему реализоваться только тогда, когда «учитель» признает

единственного Учителя – Христа, в противном случае «учитель» становится «идолом», одним из тех «других богов», о неимении которых предупреждает первая заповедь Декалога. В заграничном общении Ставрогина и Кириллова, Ставрогина и Шатова – «двоих собравшихся» – отсутствовал Третий, ибо один из собравшихся брал на себя его роль, а другой – ему ее делегировал. Потенциально появление Третьего оказывается возможным тогда, когда герои уравниваются своим положением ищущих, сомневающих, жаждущих веры, и одновременно совершающих не *подвиги*, а малые поступки любви: Кириллов играет мячом с маленькой девочкой, чтобы дать поспать ее матери, Ставрогин идет предупредить Шатова о готовящемся на него покушении, Шатов помогает в родах бросившей его жене. Разворачивающиеся непосредственно в романном действии диалоги героев демонстрируют то, о чем не раз писал Достоевский: сомневающиеся и атеисты находятся на волосок от веры. Но это состояние может быть преодолено в один миг, по Божьему слову: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр. 3, 20), а может обернуться «квадриллионом квадриллионов», если дверь упорно будут держать на замке.

В «Бесах» завязавшееся триединство «Ставрогин – Шатов – Кириллов» гибнет в зародыше, и это приводит к гибели всех трех героев. Ни один из них не оказывается способным воскликнуть: «Верую, Господи! помоги моему неверию» (Мк. 9, 24). Решись на это хотя бы один – и открылся бы путь надежде, но ни один не решается. В «Братьях Карамазовых» триединство «Дмитрий – Иван – Алеша», несмотря на разрывы и срывы, напротив, все отчетливее проявляет себя. Когда Дмитрий разворачивает перед Алешей свою «исповедь горячего сердца», а во время встречи в тюрьме поет свой «гимн» Творцу, Бог находится «посреди них». Христос является не только свидетелем, но и незримым собеседником диалогов *pro et contra*, которые ведут в трактире Иван и Алеша. Он присутствует и тогда, когда Алеша говорит Ивану: «Не ты, не ты!», и даже тогда, когда Иван, пришедший к Дмитрию в тюрьму и слушающий его «гимн», этому «гимну» не верит. «Удерживающим» от распада триединого целого оказывается вера хотя бы одного из участников диалога (Мити, Алеши). Но воплотить в себе образ Божественного триединства троица братьев Карамазовых сможет лишь тогда, когда «Верую, Господи!» прозвучит и из уст брата Ивана.

Путь к этому «Верую» уже намечен в романе. Иван, за глаза привычно называющий брата Дмитрия «извергом», все чаще по ходу действия, начинает называть его «братом», а в лихорадочной исповеди Алеше – даже уменьшительно-ласкательным «Митя». И если слово «изверг» декларирует разрыв, отторжение от родственной общности, то слово «брат», напротив, эту общность маркирует. Ибо, в отличие от всех других человеческих отношений и связей, отношения кровного родства создают почву *онтологического* единства, убрать которую невозможно даже в случае духовных и мировоззренческих разъединений.

Заданный Христом вектор исповедания Троицы через осуществление полноты любви, через соединение любви к ближнему с любовью к Богу стал для Достоевского и его духовных собратьев Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева путем к преодолению духа рационализма, который все глубже проникал в академическое богословие XIX в., переводя разговор о Боге, Едином в Трех Лицах, в сугубо теоретическую, отвлеченную плоскость, в сферу определений и утверждений, требовавших от личности не совершеннолетнего отношения, свободного, основанного на сознательном выборе, а нерассуждающего принятия. Как указывал философ и богослов XX в. А.К. Горский, рационализм с его любовью к диалектике, к дуальностям, антиномиям вырос «из католического религиозного опыта, где разум безнадежно ущемлен и разодран основным противоречием – противоположением Бога и человека». Пресловутое *Filioque*, превратив «католическую Троицу в неразрешимую двоицу, предредило диалектический ход западного мышления, где антитезис стремится уничтожить тезис, а синтез является, в сущности, “жалким компромиссом”, “честным маклером” в этой непрестанной взаимоистребительной борьбе» [Горский, 2018, с. 675]. Опыт нравственного истолкования догмата о Троице, который дали в XIX в. Достоевский, Федоров, Соловьев как представители русского «внеакадемического богословия» [Павел Хондзинский, прот., 2017, с. 6-7], а в академической среде – Антоний (Храповицкий), вел к преодолению дуалистического, антиномического типа мышления, сама сущность которого антитроична, мышления, которое, будучи иноприродным Божеской мысли о мире, целостной, синтетичной, всепримиряющей, всесоединяющей, закономерно должно было эмансипироваться (и успешно эмансипировалось) от христианства. Они же, стремясь к воцерковлению разума, утверждали иной, целостный тип разума, построенный на «сведении ума в сердце»,

которое является источником любви, и на вере, просветляющей разум и чувство, задающей личности вектор движения к Царствию Божию, принимая который, она выходит из состояния атомарности ко всечеловеческому и «всемирному родству» [Федоров, 1995–2000, т. 1, с. 104], точнее, начинает осуществлять это родство на всех уровнях жизни: от жизни семейной до общества, становящегося Церковью, и мира, переходящего от состояния взаимного истребления, пожирания и борьбы, к неслиянно-нераздельному единству в Боге.

Невозможность подойти к догмату о Троице, как и к любому другому, *сверхумному*, догмату, будь то догмат о двух природах и двух волях во Христе, догмат о Воскресении или догмат о Церкви, с плоской рационалистической меркой прямо засвидетельствовал опыт Л.Н. Толстого. Его «Исследование догматического богословия» (1879–1884) стало попыткой разбора догматов с точки зрения здравого смысла, с позиций пресловутого «эвклидова ума», от лица «законов природы и арифметики» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 105], для которых смерть является закономерной составляющей жизни и истинно лишь уравнение «дважды два = четыре», а «дважды два = пять» есть нелепость и алогизм. Вот как обозначает Толстой «математическую» нелепость догмата о Троице:

Основная истина, которую бог через пророков и апостолов благоволил открыть о себе церкви и которую церковь открывает нам, есть та, что бог один и три, три и один. Выражение этой истины таково, что не то что я не могу понять ее, но несомненно понимаю, что этого понять нельзя. Человек понимает умом. В уме человека нет более точных законов, как те, которые относятся к числам. И вот первое, что бог благоволил открыть о себе людям, он выражает в числах: Я = 3, и 3 = 1, и 1 = 3.

Да не может же быть, чтобы бог так отвечал людям, тем людям, которых он сотворил, которым он дал только разум, чтобы понимать его, не может же быть, чтоб он так отвечал [Толстой, 1928–1958, т. 23, с. 75].

Ключевым в этом рассуждении Л.Н. Толстого является фраза о том, что Бог людям «дал только разум, чтобы понимать его». Именно убежденность в том, что лишь рацию является единственным и безошибочным инструментом познания, что лишь разум дает Господь людям, чтобы постигнуть Его, и приводила к радикальной

редукции смыслового объема Нового Завета, к «деконструкции» христианской догматики, которую производил Толстой в своем религиозно-философском учении.

Восставая против догматики, настойчиво повторяя, что богословские рассуждения о Троице лишены смысла и логики, Толстой в своем антитринитаризме внутренне воспротивился даже той трактовке догмата о Троице, которую предлагал Федоров, призывавший идти не от разума, а от любви и полагавший в Божественном Троиединстве идеал для человеческого многоединства. Федоров вспоминал об этом так:

Даже учение о Троице в смысле такого общения, при коем единство делается не стеснением, а даже расширением жизни личности, а самостоятельность личностей не ведет к розни, – <даже> такое учение ему показалось очень антипатичным, может быть, потому, что в таком смысле оно имело значительное преимущество перед исключительным монотеизмом. Толстой очень много и долго говорил против такого учения о Троице, хотя ничего дельного не сказал, а затем разразился стихами:

«Трое вас,

Трое нас,

Помилуй нас!» [Федоров, 1995–2000, т. 4, с. 47].

Но при этом Толстой, позиционировавший себя противником богословия, разрушавший Тринитарный догмат с реформаторским рвением, сопротивлявшийся, быть может, и эпатажно, его этическому истолкованию, позволявший себе даже насмешки над ним, в своем художественном творчестве явил тайну Троицы как совершенного общения и любви. Я имею в виду сцену прощения и примирения Каренина и Вронского у постели умирающей Анны, выводящую романное действие из земного, текущего, суетного измерения, из жизни, полной нелепостей и сословных предрассудков, – в сверхвременный, божеский план, раскрывающую смысл библейского эпиграфа «Мне отмщение, и Аз воздам» (Рим. 12, 19):

– Помни одно, что мне нужно было одно прощение, и ничего больше я не хочу... Отчего ж он не придет? – заговорила она, обращаясь в дверь к Вронскому. – Подойди, подойди! Поддай ему руку.

Вронский подошел к краю кровати и, увидав ее, опять закрыл лицо руками.

– Открой лицо, смотри на него. Он святой, – сказала она. – Да открой, открой лицо! – сердито заговорила она. – Алексей Александрович, открой ему лицо! Я хочу его видеть.

Алексей Александрович взял руки Вронского и отвел их от лица, ужасного по выражению страдания и стыда, которые были на нем.

– Подай ему руку. Прости его.

Алексей Александрович подал ему руку, не удерживая слез, которые лились из его глаз.

– Слава Богу, слава Богу, – заговорила она, – теперь всё готово [Толстой, 1928–1958, т. 18, с. 434–435].

Эта сцена романа вызвала особое внимание Достоевского. Разбирая ее в «Дневнике писателя», он подчеркнул явленный здесь Толстым образ нового, евангельского строя реальности, где единственным *настоящим* законом взаимодействия между «я» и другими является закон любви:

В самом центре этой мелкой и наглой жизни появилась великая и вековая жизненная правда и разом все озарила. Эти мелкие, ничтожные и лживые люди стали вдруг истинными и правдивыми людьми, достойными имени человеческого <...> Вся скорлупа их исчезла, и явилась одна их истина. <...> Ненависть и ложь заговорили словами прощения и любви. Вместо тупых светских понятий явилось лишь человеколюбие. Все простили и оправдали друг друга. Сословность и исключительность вдруг исчезли и стали немыслимы <...> Виноватых не оказалось: все обвинили себя безусловно и тем же тотчас же себя оправдали. Читатель почувствовал, что есть правда жизненная, самая реальная и самая неминуемая, в которую и надо верить, и что вся наша жизнь и все наши волнения, как самые мелкие и позорные, так равно и те, которые мы считаем часто за самые высшие, – все это чаще всего лишь самая мелкая фантастическая суэта, которая падает и исчезает перед моментом жизненной правды, даже и не защищаясь. [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 52].

В этом отрывке, написанном в 1877 году, за несколько лет до того, как Толстой создаст свое «Исследование догматического богословия», фактически содержится точный и безошибочный ответ

на его критику догмата о Троице с рациональных позиций. То, что абсурдно для арифметики: «три» суть «одно» – оказывается высшей правдой для этики, самой реальной реальностью.

Достоевский эту ограниченность «законов природы и арифметики» перед законом Троицы демонстрировал еще с середины 1860-х гг. Об этом его «Записки из подполья», об этом – знаменитая запись от 16 апреля 1864 г., который достоевистика давно уже считает одной из важнейших смысловых доминант его творчества, текстом, базовым для понимания его философии и богословия². Примечательно, что писатель, избирающий для разговора о любви, бессмертии, «перерождении человека в другую натуру» и сущности Царствия Божия «рациональную форму философствования» [Вышеславцев, 1932, с. 297], с первых же строк демонстрирует ограниченность рациональных суждений об истинах веры, понимая, что они не работают применительно к той реальности, которая раскрывается в христианстве: «Возлюбить человека, *как самого себя* по заповеди Христовой, – невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствую» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 172]. Если продолжить это рассуждение по правилам линейного дискурса, оно должно было бы завершиться выводом: «Христова заповедь о любви алогична, неисполнима, не имеет ничего общего с реальностью и не может быть поставляема перед человеком как абсолютное нравственное требование». Достоевский же ведет свою мысль совершенно иначе. Он выставляет логический парадокс: человек по своей природе не может любить другого так же сильно и абсолютно, как самого себя, и при этом, также «по закону природы», человек «стремится на земле к идеалу, противоположному его натуре», – к воплощению в своей жизни образа жертвенной, всеотдайной любви [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 172, 175]. Однако парадокс воспринимается как парадокс лишь в одномерной, «арифметической» системе координат, лишь в «насушном видимо-текущем», стершем память о своих «началах», утратившем образ конечной метаморфозы, только в мире, напрочь забывшем о своей источной связи с «миром горным и высшим». Когда же связь миров восстановлена – а Достоевский ведет свое размышление, именно опираясь на эту связь, – то парадокс перестает быть парадоксом, «мешающим» «жить как живет», а становится указанием пути личности к своей полноте: «высочай-

² Общность смыслового и проблемного поля «Записок из подполья» и записи «Маша лежит на столе» убедительно доказывает Т.А. Касаткина [Касаткина, 2019, с. 114–181].

шее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, – это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 172].

Отталкиваясь от «данности», от наличного «закона природы», который есть «закон эгоизма» – «я препятствует», – Достоевский движется к тому «закону», манифестацией которого является Троица и который во всей полноте раскроется в преображенной природе, исцеленной от жала греха и смерти. Человек на земле, находясь в состоянии переходном, призван стать проводником в мир этого закона: «Таким образом, закон я сливается с законом гуманизма, и в слитии, оба, и я и все (по-видимому, две крайние противоположности), взаимно уничтоженные друг для друга, в то же самое время достигают и высшей цели своего индивидуального развития каждый особо. Это-то и есть рай Христов» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 172]. Писатель разрушает капсулированность «я», непроницаемую оболочку самости и эгоизма, самотождество «я» = «я», равенство единицы самой себе, внутри которого нет никакого развития, а есть абсолютное одиночество. В этом арифметическом самотождестве ($1 = 1$), стагнации, неподвижности он видит тупик, проявление смерти, в то время как жизнь требует движения, развития, расширения в бесконечность. Живая, а не окостеневшая личность вырывается за границы собственной самости, выходит к «другому», который воспринимается не как внешний, чужой, чуждый, ненужный, а как родной, близкий, абсолютно необходимый и с тобой нераздельный.

Этим «другим» и одновременно родным, преодолевшим отчуждающую дистанцию, ставшим как бы частью тебя самого, предстает в дневниковой записи Достоевского умершая «Маша», М.Д. Достоевская, у гроба которой он находится в те минуты, когда набрасывает в записной книжке строки «о бессмертии человека», начинающиеся «с рассуждения о любви» [Касаткина, 2019^a, с. 142]. Происходит сбой земной, эгоистической логики, согласно которой *другой* принципиально не равен обращенному к нему я, вызывая со стороны последнего или соперничество, сопряженное с отталкиванием и борьбой, или использование, истощающее его силы и жизнь. Вступает в свои права иная, высшая логика – логика любви, которой

следует Христос, воскрешающий Лазаря, раздающий на Тайной вечери апостолам, а через них всему человечеству Свои Тело и Кровь, искупающий грех Адама крестной смертью и воскресением, открывая миру и человеку двери обожения.

Действующий в наличной реальности «закон личности», сиречь закон обособляющейся и обособляющей самости, есть прямая причина того, что человек, опираясь только на рацию, не может понять тайну Тринитарного догмата. Опираясь на рацию, на «эвклидов ум», на «здравый смысл», на земную, природную логику, он всегда будет ставить свое «я», свой «эгоизм» на первое место, а все остальное располагать на периферии, в большей или меньшей приближенности/отдаленности от центра, которым является это «я». Именно так, несмотря на усиленную проповедь любви и нерассуждающего служения Богу-Хозяину («Он вывел меня на свет для своих целей <...> я не свой, а его», «он послал меня и, может быть, теперь не то, что решил, а выходит, что я стал не нужен, и он хочет устранить меня <...> или, может быть, даже вовсе уничтожить меня <...> Ведь он – любовь (иначе я не могу понимать его), он вывел меня любя и потому уведет меня, куда ему нужно, тоже любя» [Толстой, 1928–1958, т. 66, с. 392]), происходит у Л.Н. Толстого, что со всей обнаженностью является в его дневниках. Подлинный, абсолютный центр мира в дневниках Толстого – его собственная личность, он сам, все остальное – люди, события и даже Бог – вращается вокруг этого центра. Совершенно иначе у Достоевского: в записи от 16 апреля 1864 г. присутствуют не один, а два центра, два *point de vue* – «я» и «Маша», неразрывно соединенные с третьим центром – Христом.

Ставя друг против друга «Я» и «Ты», Достоевский сразу же вводит Третьего, в обращении к Которому эти двое только и могут вести диалог и осуществлять в полноте закон Любви как закон взаимной жертвы, «самоотрицающегося эгоизма», если воспользоваться выражением А.С. Хомякова [Хомяков, с. 284]. Если этот Третий отсутствует, то взаимодействие обоих «я» искажается: вместо взаимной отдачи возникает отдача односторонняя, заменяющая тройческий принцип взаимопитания любовью дуалистическим принципом противостояния, противовеса, антиномическим сочетанием «эгоизма» и «альтруизма», которое современник Достоевского Н.Ф. Федоров оценивал так: «Жертвующие жизнью суть альтруисты, а принимающие жертву, они – кто?» [Федоров, 1995–2000, т. 1, с. 58]. Когда же проблема «я» и «другой» затрагивает муже-женские

отношения, то без их распахнутости Третьему, т. е. Христу, они легко могут переродиться в то «совершенное обособление пары от *всех*» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 173], которое сопровождает соединение двоих в порядке природы.

Рисуя идеальный, целостный образ «я» – «ты» отношения, которое должен был воплотить, но не воплотил его брак, Достоевский расширяет это отношение за пределы только двоих, открывая перспективу его преображения в отношение «я» и «все». Отдача себя «другому существу» оказывается первой, конкретной ступенькой на пути отдачи себя «всем и каждому безраздельно и беззаветно» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 172], путем к человеческому многоединству, которое и есть проявление образа Троицы. «Все» – это не безликая масса, но неслиянно-нераздельное единство личностей. И в этом всечеловеческом целом, как указывает Т.А. Касаткина, «я» не противостоит «всем», как у «подпольного парадоксалиста»: «Я-то один, а они-то все» [Достоевский, 1972–1990, XX, с. 125], не утверждает свою бытийность через «отщепление» [Касаткина, 2019^а, с. 143] и «обособление», но сопребывает со всеми, отдает себя всем и, «истощаясь» в подвиге любви и жертвы, встречает ответную любовь и ответную самоотдачу. Через этот подвиг любви – «дейтельной любви», как потом определит его в «Братьях Карамазовых» старец Зосима, – человеку открывается Бог – не как монада, а как неслиянно-нераздельное единство Божественных Ипостасей: «В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас. Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, то возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам. <...> Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое, и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 14, 20-21, 23).

В записи от 16 апреля 1864 г. Достоевский распространяет принцип братски-любовного единства по образу и подобию Троицы не только на сферу межчеловеческих связей, но и на природу, на весь тварный мир, строй которого был искажен грехопадением человека. Наличное бытие пребывает в состоянии «розни», «взаимного стеснения и вытеснения» [Федоров, 1995–2000, т. 2, с. 48], «двойной непроницаемости» вещей и существ – во времени и пространстве, о которой позднее в «Смысле любви» скажет В.С. Соловьев [Соловьев, т. 2, с. 540–541]. Христос-Богочеловек, «Воплощенное Слово, Бог воплотившийся» [Достоевский, 1972–1990, т. 11, с. 188] вносит

в бытие, живущее по закону «эгоизма», принцип Троицы. Благая весть о Царствии Божием – это и весть о новом состоянии твари, о смене падшего закона борьбы преображающим законом любви, о преодолении хищничества, пожирания, вражды существ, которыми сопровождается жизнь смертного мира. В видении пророка Исаяи представлен этот образ не просто всечеловеческого, а все-природного родства: «Тогда волк будет жить вместе с ягнёнком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи. Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей, ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (Ис. 11, 6-9).

«Возлюби ближнего твоего как самого себя» (Мф. 22, 39; Мк. 12, 31) – эта Христова заповедь, соединенная за заповедью о любви к Богу «всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим» (Мф. 22, 37), в христианской традиции толкуется как любовь к человеку. Достоевский углубляет эту трактовку. Он расширяет понятие ближнего до каждого живого существа, до каждого элемента сотворенного Богом мира, обращает заповедь о любви ко всему бытию: «Возлюби всё, как себя» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 174]. При этом речь идет не об абстрактной любви вообще, подобной той отвлеченной «любви к человечеству», которая, как не раз будет писать Достоевский, легко обращается в свою противоположность, а о том, что М.М. Пришвин позднее назовет «любовью раз-личающей», «родственным вниманием» к миру [Кнорре (Константинова), 2017, с. 254], когда мир видится не как объект приложения сил и волюнтаристических замыслов «я», а как многоединый субъект, взыскующий попечения и любви о каждом, самом мельчайшем своем элементе. «Всё», о котором говорит Достоевский, это люди, птицы, животные, поле, трава, камни, минералы, реки, моря и морские их обитатели, звезды, планеты и др., это умные создания рук человеческих – от рубанка до паровой машины, от дома до храма. И все это человек, целостно любящий, возрастающий в своей любви, призван вместить в свое сердце, природнить себе, сделать из чуждого, чужого, другого родным, любимым, неслиянно-нераздельным с собой, уподобляясь тем самым Творцу, Который именно так любит Творение. Писатель рисует

образ полноты всеединства, обретаемого в финале времен, когда, по слову ап. Павла, «будет Бог все во всем» [1 Кор. 15, 28]: «Как воскреснет тогда каждое я – в общем Синтезе – трудно представить. Но живое, не умершее даже до самого достижения и отразившееся в окончательном идеале – должно ожить в жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную. Мы будем лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь и в различных разрядах» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 174–175]. Т.А. Касаткина так комментирует этот фрагмент: «“Не переставая сливаться со всем” и одновременно – “лица”: человек может существовать, не утрачивая лица, но не переставая сливаться со всем. Неслиянно и нераздельно. Здесь мы видим, что предполагаемый Достоевским идеал, к которому стремится и должно стремиться человечество, есть существование по типу Троицы, есть Царствие Божие» [Касаткина, 2015, с. 493].

Перелагая центральный христианский догмат на язык философии, писатель размышляет о «синтетической натуре» Христа, о Боге, Который есть «полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многоразличии, в Анализе» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 174]. Смена языка описания не меняет сущности того, о чем этим языком говорится, – о совершенных принципах бытия мира, о подлинном типе связи всех вещей и существ в нем, при котором «общий синтез» сочетается с «многоразличием». Все это ни что иное, как попытка передать «словами человеческими» смысл Божественного Триединства, образ полноты соединения без умаления и поглощения частей. По Достоевскому, путь к этой полноте открыт, нужно лишь увидеть и принять этот путь, обрести его не по внешней указке, а по внутреннему устройству сердца и ума, находящегося во взаимном согласии с сердцем.

Являет этот путь миру Христос. Именно поэтому центральный вопрос, который стремится разрешить Достоевский в записи от 16 апреля 1864 г.: «принимается ли Христос за окончательный идеал на земле» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 174], задающий вектор возрастания личности, а с ней и земли к Царству Христову, или человек, игнорируя евангельскую «благую весть», будет следовать своими самостийными, обособленными путями. Для писателя очевидно, что только Бог Вочеловечившийся, явивший в Своей земной жизни образ совершенной любви, является подлинным критерием всякого человеческого начинания и всякого общественного объ-

единения, истинность или ложность которого определяется тем, насколько вмещает оно (и способно ли вместить вообще?) принцип Троицы.

Позднее митрополит Антоний Храповицкий в статье-речи «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы», подчеркивая, что сущность учения о Троице есть «метафизическое обоснование нравственного долга любви», буквально словами Достоевского выскажет мысль о невыполнимости на земле евангельских требований о совершенстве и единстве людей вне «благодатных откровений о Христе». «Требование любить ближнего как самого себя будет ли выполнимо для человека, пока ему нечего противопоставить непосредственному голосу своей природы, которая говорит ему, что его “я” и всякое другое “не-я” суть существа противоположные, что ближний есть именно “не-я”, а потому любить его, как самого себя, он может лишь в отдельных порывах, но никак не в постоянном настроении своего сердца». Преодолеть эту естественную для разрозненного, послегрехопадного мира установку души можно лишь верой в Пресвятую Троицу, являющую образ совершенного единства в любви, и тогда открывается путь к «постепенному претворению своей природы, себялюбивой и гордой, в смиренную и любящую» [Антоний Храповицкий, митр., 1900, с. 23-24].

В 1932 г. Б.П. Вышеславцев, один из ведущих представителей русской христианской философии, публикуя в журнале «Современные записки» запись от 16 апреля 1864 г. и параллельно разбирая ее, подчеркнет, что Достоевский постулирует в ней ключевую богословскую идею соборности, «с поразительной проницательностью» формулируя «совершенно парадоксальный принцип христианской этики: *индивидуум и всеобщность равноценны*», а затем расширяя его на все бытие и – задолго до Соловьева – восходя от идеи соборности к полноте всеединства: «Соборность и любовь выходят за пределы отношений человека к человеку, любовь расширяется до пределов всего мира, всей Вселенной, до пределов *настоящего всеединства*. <...> Соборность превращается в единый собор, объемлющий всю полноту жизни и всю красоту бытия, которая “спасет мир”» [Вышеславцев, 1932, с. 301, 302]. Вышеславцев не проводит здесь прямой параллели между категорией соборности и образом внутренней жизни Троицы, но в богословии XX века эта связь будет утверждена со всей очевидностью: «В свете троичного догмата соборность предстает перед нами как таинственное тождество единства

и множественности, – единства, которое выражается в многообразии, и многообразия, которое продолжает оставаться единством» [Лосский, 1995].

В том же 1864 году, когда была сделана Достоевским запись у гроба Марии Дмитриевны, писатель набрасывает план программной статьи «Социализм и христианство», продолжая заданную в записи от 16 апреля трактовку Троицы как совершенного принципа бытия, переводя ее в контекст темы идеальной общности, совершенного человеческого общежития. Здесь он раскрывает прямую связь между образом Бога, запечатленным в сознании человечества, и образом совершенного человечества, взятого не в его раздробленности, а в высшем единстве, где правда личности примирена с правдой целого. И именно здесь появляется знаменитое определение, представляющее Троицу как единство догмата и заповеди: «Бог есть идея человечества собирательного, массы, всех» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 191].

Это определение Бога как образа совершенной человеческой общности стоит у Достоевского в начале размышления о трех стадиях развития человечества, неразрывно связанных, как утверждает писатель, с развитием его религиозного сознания и образа действия. Первая стадия – родовая, инстинктивная, «первобытно-патриархальная» когда «человек живет массами» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 191]: здесь нет еще личности, нет самостоятельности и свободы «я», нет вообще этого «я» как самосознающего, рефлектирующего субъекта. Вторая стадия – переходная, на которой происходит выделение личности, идущее через противопоставление себя целому, через борьбу с ним, через «враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и *всех*» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 192]. Обе стадии – как лицо и изнанка, они антиномичны, взаимно отрицают друг друга.

Но Достоевский не останавливается на антиномии. Он движется к синтезу, выдвигая *третью* стадию развития человечества, которая позволяет примирить обе правды, соединяя их в составе новой целостности, построенной на единстве идеи общности и принципа персонализма. «Я» и «все» из неравновесных, враждебных друг другу и друг друга взаимно уничтожающих образований превращаются в новую целостность, стоящую на любви и взаимной жертве: «Человек возвращается в массу, в непосредственную жизнь, следовательно, в естественное состояние» «не авторитетно, а, напротив, в высшей

степени самовольно и сознательно» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 192], – резюмирует Достоевский. Из «раздробленного на личности состояния», отражающего ту разрозненность и внутреннюю вражду элементов, которая царит в мире, утратившем подобие Троице, человечество восходит к неслиянно-нераздельному единству, но не через внешнее, *законодательное* регулирование, принудительно вводящее личность в определенные рамки действия и поведения, а по внутренне свободному, в полном смысле слова *благому*, избранию: «Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое *я* – и отдать это всё самовольно *для всех*. В самом деле: что станет делать лучшего человек, *всё* получивший, *всё* сознавший и всемогущий?» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 192].

От записей 1864 года, в которых дана попытка философского осмысления идеала совершенного общежития, восходящего к Божественному Троиединству, тянутся нити ко всему творчеству писателя – и к тем романам и повестям, которые предшествовали этим записям, и к тем, которые писались в тот же год, и к тем, что создавались позднее.

Достоевский художественно утверждает тайну Троицы как тайну любви и общения, тайну общей жизни и тайну истории. Он рисует разнообразные типы отношений, являющиеся проявлением или искажением неслиянно-нераздельного принципа Троицы, смещением доминанты или в сторону «неслиянности», или в сторону «нераздельности». Каждый раз, когда личность выходит к другому, вступает в «я» – «ты» отношение, обращается к другому как *лицу*, а не *функции*, *субъекту*, а не *материалу*, стремится отдавать, а не брать, она осуществляет в своей жизни тайну Троицы, исповедует ее не просто устами, но делом. Именно так действуют в романах «великого пятикнижия» «положительно-прекрасные» герои писателя: Сонечка Мармеладова, князь Мышкин первой части «Идиота», Макар Иванович Долгорукий, Софья, Алеша Карамазов, старец Зосима. Но именно так – в разных романских ситуациях – действуют и оказываются способны действовать буквально *все* персонажи – Родион Раскольников, спасающий мармеладовское семейство, Подросток, хлопочущий о подброшенном младенце Ариночке, Грушенька, дающая приют старичку Максимову... пусть даже эта ситуация случилась с ними единственный раз за их жизнь, как в притче о луковке, которую подала нищенке «баба злющая-презлющая» и за которую в посмертии чуть было не вытянул ее из ада ангел хранитель, да

баба стала отпихивать грешников, уцепившихся за нее, «чтоб и их вместе с нею вытянули» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 319], разрушая злым, обособляющим действием ту хрупкую общность, ту цепь надежды, которая образовалась из сомкнутых рук грешных страдальцев: «“Меня тянут, а не вас, моя луковка, а не ваша”. Только что она это выговорила, луковка-то и порвалась» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 319].

Поданная луковка – не просто символ жертвы, *отдачи* себя, она, как справедливо пишет Т.А. Касаткина, «становится *связью*, соединяющей личности в единство, которое и есть рай» [Касаткина, 2015, с. 338]. Такую луковку протягивает замерзающему пьянице Иван Карамазов: тащит на себе в участок, хлопчет о докторе. Арестованный Дмитрий, проснувшись, видит под головою подушку, и этот жест тайной заботы о нем, обвиненном в отцеубийстве, униженном, лишенном свободы, поражает до глубины сердца: «– Кто это мне под голову подушку принес? Кто был такой добрый человек! – воскликнул он с каким-то восторженным, благодарным чувством и плачущим каким-то голосом, будто и Бог знает какое благодеяние оказали ему» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 457]. И хотя протянутая луковка подчас далеко не всегда принимается с благодарностью, хотя тот, кому она предназначена, движимый самолюбивым порывом, может демонстративно отвергнуть ее, как капитан Снегирев, швыряющий и топчущий деньги, принесенные Алешей от Катерины Ивановны, в конечном итоге – когда проходит первая, отторгающая волна – «маленькая луковка» становится начальным звеном будущей «цепи любви», протягивающейся от человека к человеку, соединяющей ближних и дальних и, *если все захотят*, способной опоясать землю.

Осуществление на земле принципа Троицы преобразует всю систему социального устройства, рушит перегородки между условиями, между бедными и богатыми, гонимыми и власть предержащими. *Бывший* блестящий офицер, а ныне странник старец Зосима встречает в «губернском городе К» своего *бывшего* денщика Афанасия – и эта исполненная «духовного умиления», родственной радости и «любовного смирения» встреча становится в поучениях Зосимы отправной точкой веры в возможность нового строя отношений, осуществления на земле «великого» и «великолепного единения людей, когда не слуг будет искать себе человек и не в слуг пожелает обращать себе подобных людей, как ныне, а напротив, изо

всех сил пожелает стать всем слугой по Евангелию» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 287, 288].

Сословное устройство общества, где есть господа, а есть слуги, – это устройство общества «по типу организма» – именно так, критически отзываясь на социологию Г. Спенсера, называл его Федоров. Общество, подобное животному организму, сущностно неравноправно, в нем есть служебные, а есть главные члены и за первыми принципиально не видится личности, они редуцируются до функции, предстают как ходячие инструменты, призванные комфортно и беспечно устроить жизнь тех, кому выпало счастье быть обслуженным, а не обслуживать. Такое общество таит в себе скрытую вражду, является глубинно «небратским». Иным является общество по образу и подобию Троицы: в нем нет деятелей главных и второстепенных, оно представляет собой «собор лиц», связанных союзом любви и «братотворения».

В том же ключе трактует преобразование общества и Достоевский. Главка поучений Зосимы «Нечто о господах и слугах и о том, возможно ли господам и слугам стать взаимно по духу братьями» перекликается с тем фрагментом ответа А.Д. Градовскому, где возникает образ новой всечеловеческой общности, построенной на христианском персонализме, взаимном служении и любви. Принцип внешних, юридико-экономических счетов заменяется здесь принципом свободной, ответственной взаимопомощи, субъект-объектный подход (господа и слуги) – субъект-субъектным. Трактую знаменитый пассаж Достоевского о Шекспире, работающем «великую работу для всех», и простом человеке, добровольно выносящем «у Шекспира ненужное», Т.А. Касаткина поясняет, что здесь тот же принцип глубинного равенства «я» и «другого», когда другой «приходит к Шекспиру не как обслуживающий персонал, но как помогающий заботливый брат, не как функция, но как лицо» [Касаткина, 2019⁶, с. 27–28].

Разбирая рассказ Достоевского «Мужик Марей» как пример художественного богословствования писателя, Т.А. Касаткина показывает, как во встрече с простым крестьянским мужиком открывается Достоевскому-ребенку тайна другого, который «несет тебе жизнь и заслоняет от смерти» [Касаткина, 2018, с. 26]. Эта тайна спасающего другого, несущего жизнь, а не смерть, и есть тайна Троичности как тайна совершенной всечеловеческой общности. О том, что это именно так, свидетельствует финал рассказа,

где совершается экзистенциальный выход героя-каторжанина, запертого в скученном, душном остроге, буквально «на аршине пространства», к людям: «Я пошел, вглядываясь в встречавшиеся лица. Этот обритый и шельмованный мужик, с клеймами на лице и хмельной, орущий свою пьяную сиплую песню, ведь это тоже, может быть, тот же самый Марей: ведь я же не могу заглянуть в его сердце» [Достоевский, 1972–1990, т. 23, с. 49].

Рассказ «Мужик Марей» является частью февральского номера «Дневника писателя» за 1876 г., входит в первую его главу, где, как уже говорилось в 1 статье, Достоевский ведет речь об идеалах народа, о Христовом образе, живущем в глубине его сердца, и отсылает к подвигу Сергия Радонежского и Феодосия Печерского, с именами которых в русской истории связана трансформация монашеской жизни: введенный ими общинножительный устав сменил единожитие древнего монашества. Трактую эту реформу, современник Достоевского Н.Ф. Федоров полагал ее возвращением к образу апостольской общины, где «у множества <...> уверовавших было одно сердце и одна душа» (Деян. 4, 32). «Община апостольского дела» была проявлением образа Троицы, ее «небесное происхождение» философ полагал в Первосвященнической молитве Спасителя [Федоров, 1995–2000, т. 3, с. 70]. При этом смысловой масштаб дела преп. Сергия Федоров видел в том, что он не просто утвердил общинножитие как форму монашеского бытия, но и стремился распространять умиротворяющий принцип христианской любви на другие сферы действия человека, задавая вектор устройства по образу Троицы «как образца единокупия и согласия» [Федоров, 1995–2000, т. 3, с. 70] всей жизни в миру.

Достоевский смотрит на подвиг русских святых в ракурсе той же идеи совершенного человеческого общежития. Именно поэтому, упоминая об «исторических идеалах народа», о его «Сергиях, Феодосиях Печерских», он ставит рядом с ним свт. Тихона Задонского, подчеркивая, что, если бы представители образованного сословия прочли его «Сокровище духовное, от мира собираемое», они «узнали бы прекрасные вещи» [Достоевский, 1972–1990, т. 22, с. 43]. Данный писателем ряд имен раскрывает идею христианства как всецелого оцерковления жизни, где разрыв между духовным и светским преодолевается верующей любовью и трудничеством. Смысловые нити отсюда протянуты не только к рассказу «Мужик Марей», но и к размышлениям старца Зосимы о «пути иноческом»,

который не есть отделение от людей³, но освобождение «от тиранства вещей и привычек», царствующего в секулярном, разрозненном мире, где, несмотря на громкую риторику, «все более и более угасает мысль о служении человечеству, о братстве и целостности людей» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 285].

От февральского «Дневника» 1876 г., поднимающего тему идеалов народа, тянутся смысловые линии к главке «Утопическое понимание истории» в его июньском номере. Эгоистическому, обособленному бытию национальных образований, живущих каждое для себя и во имя своих интересов, писатель противопоставляет образ «всеслужения человечеству», видя в нем назначение России – как среди славянских народов, освобождению которых от османского ига она отдала столько усилий, так и в отношениях с другими державами. Более того, именно всеслужение как образ подлинно евангельского мироотношения: «Кто хочет быть выше всех в Царствии Божием – стань всем слугой» [Достоевский, 1972–1990, т. 23, с. 47] предстает у писателя необходимым условием «братства людей, всепримирения народов», «обновления людей на истинных началах Христовых» [Достоевский, 1972–1990, т. 23, с. 50]. Тот же образ преображенной общности, неслиянной и нераздельной, строящейся на взаимопитании и любви, человечества, воплощающего в своем историческом бытии принцип Троицы, возникает в «Дневнике писателя» 1877 г.:

...не чрез подавление личностей хотим мы достигнуть собственного преуспеяния, а напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельном развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою, прививая к себе их органические особенности и уделяя им и от себя ветви для прививки, сообщаясь с ними душою и духом, учась у них и уча их; и так до тех пор, когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 100].

³ Старец Зосима подчеркивает: «Русский же монастырь искони был с народом» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 285] и рисует образ исхода из монастыря «на великое дело», утверждая образ деятельного православия и наставляя Алешу: «Работай, неустанно работай», «А дела много будет» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 72, 71].

В предсмертном выпуске «Дневника писателя» 1880 г. он уже прямо разовьет заявленный в набросках статьи «Социализм и христианство» тезис о Троице как образе человечества собирательного в размышление о «нашем русском социализме» как «всесветном единении во имя Христово» [Достоевский, 1972–1990, т. 27, с. 19]. При этом речь идет не о редукции понятия многоединства до образа справедливого социального строя, но о радикальном расширении идеи социализма, о ее возвращении, как блудного сына евангельской притчи, в дом Отца, обращении к своему подлинному источнику, отвергнутому на атеистическом этапе развития, – раннехристианской общине, причем в совершенно ином, не локальном, но вселенском масштабе, к тому, что Федоров назовет всечеловеческим и всемирным родством.

Идея всечеловеческого родства, противостоящего разделению и антропофагии, во всей полноте развернется в романе «Братья Карамазовы», станет основой сюжета о невозможности отцеубийства и о восстановлении братства. Этот роман строился, особенно на этапе формирования замысла, в диалоге с идеями Федорова [Семенова, 2004, с. 278-290, Гачева, 2008, с. 153-287], изложенными его учеником Н.П. Петерсоном в статье «Чем должна быть народная школа?» Тема Троицы как образа совершенного устройства рода людского в этой рукописи была центральной, что, по всей вероятности, и вызвало наибольшее внимание Достоевского и его знаменитую фразу о том, что идеи «неизвестного мыслителя» он «прочел как бы за свои» [Достоевский, 1972–1990, т. 30(1), с. 14]:

Христос оставил на земле учеников, чтобы они приобщили Его жизни все народы, крестя их во имя Св. Троицы, созидаю их чрез новое рождение, рождение свыше, от Воды и Духа (Иоан. 3, 3[-8]) в общество, первообразом которого является единство Святой Троицы, – в такое общество, в котором единство не только не поглощает личности, но расширяет область личной жизни. В таком обществе каждая личность приобретает возможность проникать в область жизни соединенных с нею в одно общество других личностей, *друзей своих (другой* таким образом на русском языке теряет свой враждебный смысл, смысл – иного, чуждого), достигая этого не борьбою и враждою, а согласием и любовью. Только соединением в таком обществе, единство которого будет неразрывно и личности, составляющие его, не будут ни подавлены, ни поглощены, которое

примирит не примиримое по законам природы единство и множество, которое будет многоедино подобно Богу, Который Триедин, только создавшись в такое общество, мы достигнем и соединения с Богом, жизни в Боге, Который обещал быть там, где *два* или *три* соберутся во Имя Его (одному прийти к Богу не достаточно), только чрез общество, созданное во имя, во славу и по образу Св. Троицы, мы придем в царствие Божие, и на суд не приидем, но от смерти в живот [Федоров, 1995–2000, т. 4, с. 507].

В «Братьях Карамазовых» понимание Троицы как совершенной реальности, подлинной нормы человеческого бытия заткано в романное целое, проявляется на разных уровнях организации текста. Буквально каждая значимая сцена романа «Братья Карамазовы», будь то разговор в келье старца Зосимы, «исповедь горячего сердца» Митеньки Карамазова, суд над Митей, речь Алеши у камня и др. выстраивается писателем так, чтобы через нее раскрылся образ того «нового организма», который создается в деле любви, природняющей не только своих, но и чужих. И если многоединство не создается, это значит, что его члены сворачивают с пути, «не приносят любовь в жертву свое я людям или другому существу». Страшная развязка с самоубийством Смердякова становится реальностью именно потому, что Иван и Смердяков в их последнюю встречу взаимно перекладывают друг на друга тяжесть вины за отцеубийство. «Вы убили, вы главный убивец и есть, а я только вашим приспешником был, слугой Личардой верным, и по слову вашему дело это и совершил»; «Слушай: ты один убил? Без брата или с братом? – Всего только вместе с вами-с; с вами вместе убил-с <...> – Хорошо, хорошо... Обо мне потом» [Достоевский, 1972–1990, XV, с. 61, 63].

Достоевский недаром так высоко оценил сцену у постели умирающей Анны Карениной. Три свидания Ивана и Смердякова в романе «Братья Карамазовы» – из разряда подобных сцен. Каждая могла бы стать чудом преображения, «великого человеческого единения», как стала встреча Зосимы и Афанасия, бывших господина и слуги, но не стала. Вместо чуда примирения и единства в любви – обособленность, взаимная подозрительность и презрение. Настаивая на явке в суд Смердякова, Иван не думает о нем как о лице, не принимает в себя его страдания. В нем нет ни искры сочувствия к убийце, тяжесть греха которого он совершенно не готов разделить, хотя голос совести напоминает ему об обратном. Он не воспринимает тоску

и страдание «лакея», напротив испытывает к нему гадливость, презрение. Смердяков нужен ему как свидетель, как та самая *функция*. Он должен показать на себя, избавив тем самым Дмитрия от ложного обвинения и сняв тяжесть нравственного греха с самого Ивана.

Между тем по ходу развития сцены свидания со Смердяковым Достоевский оставляет своего рода смысловые зарубки, отмечающие те сюжетные моменты, в которых оказывается потенциально возможен радикальный нравственный поворот, умоперемена, вслед за которой может последовать то, чего так ждал, но так и не дождался, и тем более не изобразил в третьей части «Мертвых душ» Н.В. Гоголь. Вот Смердяков после удара Ивана плачет, как малый ребенок: «Один миг всё лицо его облилось слезами, и, проговорив: “Стыдно, сударь, слабого человека бить!”, он вдруг закрыл глаза своим бумажным с синими клеточками и совершенно засморканным носовым платком и погрузился в тихий слезный плач» [Достоевский, 1972–1990, т. 15, с. 51]. Удар кулаком в плечо, нанесенный «барином» бывшему слуге отца, сродни одному из тех ударов, которые наносит Зосима-офицер накануне дуэли денщику Афанасию. Но развязка сцены в обоих случаях совершенно разнится: Зосима, пронзенный сознанием совершенного греха, чувством вины и ответственности за всех и за вся, просит прощения у Афанасия. Иван же всячески огораживает свое сердце от сочувствия Смердякову, ищет казуистические лазейки, заговаривает свою совесть или торгуется с нею: «Если б убил не Дмитрий, а Смердяков, то, конечно, я тогда с ним солидарен, ибо я подбивал его. Подбивал ли я его – еще не знаю. Но если только он убил, а не Дмитрий, то, конечно, убийца и я» [Достоевский, 1972–1990, т. 15, с. 54]. Герой на время успокаивается переносом вины – до тех пор пока не увидит в руках Смердякова те самые деньги, из-за которых убили отца.

«Новый организм», воплощающий в себе совершенный принцип объединения личностей, где единственной основой связи является взаимная любовь, Достоевский видит вырастающим из организма семьи. Если в произведениях 1840–1860-х годов писатель делал манифестацией образа Троицы тройственные союзы, то в позднем творчестве – «Подростке» и «Братьях Карамазовых» – многоединству начинает уподобляться семейство. В записи у гроба М.Д. Достоевской писатель, говоря о семействе как «величайшей святыне человека на земле», в то же время обозначал его двойственность, подчеркивая, что свивание человека в семью по принципу «Мой

дом – моя крепость» обособляет его от всех, «мало остается для всех» [Достоевский, 1972–1990, т. 29, с. 173]. В подготовительных материалах к роману «Братья Карамазовы» Достоевский иначе трактует семейство: это уже не эгоистически замкнутая на самой себе, но, напротив, открытая миру общность, способная вместить в себя и чужих. Отчасти под влиянием духовной встречи с идеями Федорова, для которого любовь между детьми и родителями, братьями и сестрами имеет своим образцом любовь Сына и Духа-Божия к Богу-Отцу и должна становиться ее подобием, писатель называет семейство «практическим началом любви» и выводит образ расширяющегося семейства, которое и становится колыбелью нового богочеловеческого организма, проявляющего в себе во всей полноте принцип Троицы.

Начаток преобразования обычной природной семьи в соборное многоединство, родства семейного во всечеловеческое родство являет в романе «Братья Карамазовы» семейство Снегиревых. Поначалу замкнувшиеся в домашнем мире, отгородившиеся от чужого, *неродственного* им мира, укоряюще и даже враждебно реагирующие на *внешних*, и тех, кто стал обидчиком (Митя Карамазов, протавивший капитана Снегирева за бородавку по площади, мальчики, бросающие камнями в Илюшечку), и тех, кто, как Алеша, приходит помочь, Илюша и капитан Снегирев раскрываются навстречу Алеше и мальчикам, и вот уже чужие, враждебные стали родными. Кульминационная сцена части «Мальчики»: Илюша, исхудалыми ручонками обнимает капитана и Колю Красоткина, как бы включая друга в свое единство с отцом («вступают и неродные»): «Илюша <...> обнял их обоих разом, и Колю, и папу, соединив их в одно объятие и сам к ним прижавшись. <...> Все трое стояли обнявшись и уже молчали» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 507]. Это родившееся здесь и сейчас *триединство* потенциально открыто, в нем принимают участие и просившая «пушечку» мамочка, и болезная Ниночка, и мальчики, и Алеша. Завязывается и ткется всечеловеческое родство.

Семейство Снегиревых являет образ расширяющегося семейства. Но и в тех романских случаях, когда происходит разрывание родственных связей и родные, по слову Федорова, оказываются «не родными, а чужими» [Федоров 1995–2000, т. 4, с. 161], писатель демонстрирует, как другие члены семейства восстанавливают и сшивают ткани родства, разорванные их домочадцами, как стремятся

расширить пространство любви. В семействе Карамазовых Алеша настойчиво и неустанно стремится преодолеть рознь отца и старших братьев, а в романе «Подросток» то же самое делает Софья, мать Подростка и невенчанная жена «русского европейца» Версилова. Что же касается муже-женских отношений в брачном союзе, то у позднего Достоевского выходом из состояния обособленности, самозамкнутости двоих друг на друге становится появление младенца. Сцена родов жены Шатова воочию демонстрирует это: «Были двое, и вдруг третий человек, новый дух, цельный, законченный, как не бывает от рук человеческих; новая мысль и новая любовь, даже страшно... И нет ничего выше на свете!» [Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 452]. По типу семьи выстраиваются у Достоевского и взаимоотношения Алеши и мальчиков, только это уже не природное, а богочеловеческое родство, опора которого – во взаимной любви и воскресительной памяти: «Все вы, господа, милы мне отныне, всех вас заключу в мое сердце, а вас прошу заключить и меня в ваше сердце! Ну, а кто нас соединил в этом добром хорошем чувстве <...> как не Илюшечка, добрый мальчик, милый мальчи, дорогой для нас мальчик на веки веков!» [Достоевский, 1972–1990, т. 15, с. 196].

Тема многоединства по образу и подобию Божественного Триединства звучит и в проповеди старца Зосимы о «всецелой и всемирной любви», вырастающей из любви и сердечного внимания к каждому созданию Божию – от былинки, луча и листка до небесного свода, созвездий и человека. Проявлением неслиянно-нераздельного принципа Троицы являются знаменитые парадоксы Зосимы, которые, подобно Тринитарному догмату, не способен вместить плоский эвклидов ум: «Всякий пред всеми за всех и за все виноват» и «Всё как океан, всё течет и соприкасается, в одном месте тронешь – в другом конце мира отдастся» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 290], ясно показывающие, что закон любви универсален, что отдельный, отъединенный от других индивид попросту не существует и что всё связано со всем таинственной цепью причин, влияний, событий, людей и идей.

В поучениях старца Зосимы многоединство выходит за пределы только межчеловеческих связей, расширяется с социума на бытие. Как и в записи от 16 апреля 1864 г. закон любви обращается здесь не только к себе подобным, но и ко всему тварному миру. И в «Братьях Карамазовых», и в связанном с ним идейно и тематически романе «Подросток» это расширение многоединства дается писателем

через символические «райские» картины природы [Семенова, 2004]. Через них раскрывается гармония тварного мира, в них нет и следа розни и разделения, в них как будто течет иное время, не связанное с угасанием, ветшанием, смертью и воочию является тот «собор твари», который раскроется в преображенном, обоженном мироздании:

Заночевали, брате, мы в поле, и проснулся я заутра рано, еще все спали, и даже солнышко из-за леса не выглянуло. Восклонился я, милый, главой, обвел кругом взор и вздохнул: красота везде неизреченная! Тихо все, воздух легкий; травка растет – расти, травка Божия, птичка поет – пой, птичка Божия, ребеночек у женщины на руках пискнул – Господь с тобой, маленький человечек, расти на счастье младенчик! И вот точно я в первый раз тогда, с самой жизни моей, все сие в себе заключил [Достоевский, 1972–1990, т. 13, с. 290].

Старец Зосима, говоря об «ощущении живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим», подчеркивая, что «корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных», намечал два главных типа отношения к этому знанию. Один состоит в том, что человек осознает эту связь и сознательно и свободно становится проводником в земной мир «вещей невидимых». Второй тип отношения, напротив, связан с ослаблением живого ощущения связи миров, и тогда все взращенное в человеке оказывается обреченным на смерть. Возможен и третий – самоубийственный путь – сознательное погашение в себе этой связи, кажущейся избыточной и ненужной.

Лишь первый из указанных типов открывает человеческому сообществу перспективу сделаться живой иконой Троицкого Бога. Два остальные обрекают его на бесконечность блужданий и заблуждений в кругу дробных, осколочных идеалов, на атомарность и дуализм, которые являются противоположностью многоединства и суть проявления послегрехопадного, смертного порядка природы – бытия в состоянии распада, той «ненавистой раздельности мира» [Федоров, 1995–2000, т. 1, с. 41], которая противостоит «нераздельному» бытию Пресвятой Троицы.

Атомарность запечатлена у Достоевского образом «лучиночек», возникающим в записной тетради 1864 г. в набросках статьи

«Социализм и христианство». Она же проявляется во всех образах замкнутого, отъединяющего пространства – подполья, каморки-гроба Раскольникова, бани с пауками, вечности на аршине пространства. Проявлением атомарности служат и ложные идеи, утверждающие обособленность человека, его принципиальную выделенность в сравнении с себе подобными, вроде наполеоновской идеи Раскольникова или ротшильдовской идеи Аркадия Долгорукова. И наконец на последней обобщающей глубине атомарность служит выражением той непроницаемости вещей друг для друга, которая, как уже говорилось, для младшего современника Достоевского В.С. Соловьева составляет характерную примету павшего, разрозненного бытия. Это антивсеединство, своего рода предел отрицания Троицы.

Дуализм, антиномизм – еще один вид обособленности. Это «неслиянность», которая принципиально блокирует любую возможность развития, ибо может лишь конфликтовать с «нераздельностью», но никак не двигаться ей навстречу, не говоря уже о том, чтобы образовать с нею единство. Двойственность, расщепленность сознания, раздвоенность сердца и ума, превращенных в арену столкновения противоположных влечений, несводимых друг с другом идей, – все это свойственно практически всем героям Достоевского из разряда «усиленно сознающих». В них нет гармонии духа, души и ума, их парадоксальная, разорванная натура является прямым отрицанием принципа Троицы. Голядкин, Игрок, подпольный парадоксалист, Раскольников, Ставрогин, Версиков, Иван Карамазов – все они страдают тем «страшным раздвоением», которое Ф.И. Тютчев назвал главным недугом человека XIX века.

Дуализм присутствует у Достоевского во всех типах любовного отношения, где правит бал «злая страсть», спутником которой оказывается стремление доминировать и подавлять, а изнанкой становится ненависть. Две отрицательно заряженные половинки, пресловутые вейнингеровские «М» и «Ж», находящиеся в отношении друг ко другу в ситуации притяжения/отталкивания, это тоже отрицание принципа Троицы. В мире Достоевского таковы отношения Игрока и Полины, Рогожина и Настасьи Филипповны, Версикова и Ахмаковой, Катерины Ивановны и Ивана Карамазова. В них отсутствует развитие, внутренний рост, в них есть лишь бесконечная смена ролей – от жертвы к мучителю и обратно.

АнтиТроица – это обособление, это опора на принцип страсти, на принцип природной мучающей любви. Безысходность подобного обособления Достоевский демонстрирует неоднократно. Примечательно, что первое из двух присутствующих у писателя упоминаний Троицына дня относится именно к такому случаю. Я имею в виду сон Свидригайлова, в котором открывается герою отталкивающая, в полном смысле слова *убийственная* тайна разврата. Сон начинается с образа «светлого, теплого», «праздничного» «Троицына дня»: «роскошный деревенский коттедж в английском вкусе» убран цветами, полы «усыпаны свежеею накошенной душистою травой», в окно проникает «свежий, легкий, прохладный воздух». Но красоту праздника нарушает страдание. Посреди этой летней, праздничной красоты Свидригайлов видит гроб, в котором лежит девочка-утопленница: она не вынесла надругательства над собой, соприкосновение с другим «я» стало для нее не радостью встречи, а телесным осквернением, обернулось ужасом, стыдом, разочарованием, разбившим ей сердце. А затем сон-видение подкидывает Свидригайлову и другой образ девочки – лукавой блудницы с «нахальным лицом продажной камелии из француженок», заставляя его, блудника и развратника, в ужасе отшатнуться: «Как! пятилетняя!» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 391. 393].

Что касается «нераздельности», то ее искажением является самозамкнутость «я» – «ты» отношения. Как уже говорилось выше, для Достоевского таковым оказывается всякое любовное отношение, в котором не присутствует Третий, т. е. Бог. Это природно-животное самозамыкание друг на друге, это «обособление пары от всех». В отсутствие Бога, дающего перспективу расширения, выхода за пределы дуального союза к Третьему, а через него и ко всем, отношение двух «я» лишено развития, его неизбежно ожидает капсулирование и стагнация. Тупик подобного замыкания друг на друге вне вертикали любви к Богу разъясняет Ставрогину Лиза: «Мне всегда казалось, что вы заведете меня в какое-нибудь место, где живет огромный злой паук в человеческий рост, и мы там всю жизнь будем на него глядеть и его бояться. В том и пройдет наша взаимная любовь» (Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 402).

Другим проявлением АнтиТроицы – искажением принципа «неслиянности-нераздельности» – служит толпа: скопление лучинок, атомарных, раздробленных «я», сбившихся (или насильственно сбитых) в случайное множество. Образ такой толпы,

тайны общей жизни не знающей, падкой на развлечения, легко срывающейся в насилие, Достоевский изображает в романе «Бесы»: именно такая толпа на благотворительном празднике губернаторши, обернувшись фарсом, слушает стишки капитана Лебядкина и «Мерси» Кармазинова, именно такая толпа, собравшаяся у дома убитых Лебядкиных, совершает самосуд над Лизой. Образом отрицательного многоединства являются всякого рода ложные союзы, возникающие под знаком ложных идей, вроде собрания «наших» в романе «Бесы», превращающегося в толкотню, в какофонию реформаторских полубезумных идей. Стремясь придать прочность «единству», Петр Верховенский намеревается скрепить его кровью и преступлением, «объединяя» членов своей пятерки убийством Шатова, однако прочность такого союза оказывается эфемерной. Связь, основанная на крови, действительна лишь в момент пролития крови. После этого каждый из соучастников преступления оказывается онтологически одинок.

Апофеозом социума как АнтиТроицы выступает апокалипсическая картина, возникающая в горячечном сне Родиона Раскольникова:

Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем в одном и заключается истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 420].

В этой картине агонии мира обращает на себя внимание то, как хаотичны, противонаправленны, а подчас и прямо враждебны друг другу действия и поступки людей. Они не только не стремятся к многоединству. У насельников мира будущего нет даже образа общей жизни, как нет и понимания, на каких основаниях могут соединиться мириады разномыслящих индивидуумов, каждый из которых неколебимо убежден в собственной правоте. Целое здесь является как толпа, а человек – как одинокая, замкнутая в себе единица, и примирения этому противоречию нет.

В «Дневнике писателя» Достоевский воспроизводит самые разные типы обособления и лжеединства. Это и объединение «с целью спасти животишки» [Достоевский, 1972–1990, т. 26, с. 164], и бунт

«четвертого сословия», требующего прав и свобод, и апофеоз папской власти, соблазнившей «всемирным владычеством». Это и горячая тирада самоубийцы-материалиста из главы «Приговор», которому равно противны как бессознательная, животная стадность рода людского, и безнадежный бунт против стадности, ибо «завтра же все это будет уничтожено» [Достоевский, 1972–1990, т. 23, с. 147]. Ложные типы взаимодействия ставят историю под знак катастрофы, «взаимное истребление», которое Николай Федоров называл главной приметой «истории как факта» [Федоров, 1995–2000, т. 1, с. 138], неизбежно влечет мир к концу.

Спустя четыре десятилетия после выхода «Бесов» о. Павел Флоренский в книге «Столп и утверждение Истины» выскажется поистине по-достоевски: «Между Троициным христианским Богом и умиранием в безумии *tertium non datur*» [Павел Флоренский, свящ., 1914, с. 63–64]. Действительно, именно так – или/или – ставит Достоевский этот вопрос. Ставит перед своими героями и современниками, перед читателями его времени и теми, кто открывает его книги сейчас, демонстрируя, что только выход к другому, за которым встает Другой, позволяет преодолеть тупик самоутверждения, самоубийственное тождество «я» = «я», разомкнув его в «я» – «ты» – «мы» и сделав проявлением принципа Троицы.

Мысль о собирании человечества и мира по образу и подобию Троицы задает у Достоевского благой, созидательный вектор истории, выводя его, пользуясь опять-таки лексикой Федорова, от «взаимного истребления» к «работе спасения». Задает она и иной эсхатологический вектор: не катастрофы, а преображения, тесно соединяясь с важнейшей для Достоевского темой апокатастасиса, что, впрочем, и не удивительно, ибо неслиянно-нераздельное единство в любви принципиально исключает веру в незыблемость вечного ада. Именно в связи с этой темой вторично в корпусе текстов писателя упоминается Троицын день. Пересказывая Алеше знаменитый апокриф «Хождение Богородицы по мукам», Иван делает особый акцент на молитве Богородицы за грешников: она припадает к Своему Сыну, умоляя его «о помиловании всех без разбора» и наконец достигает ежегодной остановки адских мучений от Великой Пятницы до Троицына дня. А затем тема апокатастасиса переходит в поучения старца Зосимы, в его призыв к молитве о заблудших и пропадающих, вплоть до самых великих грешников, даже о самоубийцах. Молитва, неустанно

творить которую призывает подвижник, открывает возможность и этим отверженным примкнуть к «общему хору». Молитвенное воздыхание, творимое с состраданием и любовью, становится одним из орудий восстановления всечеловеческого родства: «Сколь умирительно душе его, ставшей в страхе пред Господом, почувствовать в тот миг, что есть и за него молеельщик, что осталось на земле человеческое существо, и его любящее» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 289].

Характерной чертой русского светского и академического богословия была тесная связь догмата Пресвятой Троицы и догмата Церкви. В финале работы «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы» Антоний Храповицкий, говоря об исполнении на земле Первосвященнической молитвы Спасителя о человеческом единстве «по подобию единства Отца и Сына», подчеркивал, что во всей полноте это единство осуществляется в Церкви: «Претворение нашего себялюбивого и разделенного естества в естество церковное, это, так сказать, воссоединение человеческой личности со Христом и ближними (Церковью) во единое естество Церкви», которая соединяет живых и умерших [Антоний Храповицкий, еп., 1900, с. 22]. А еще ранее эта связь была прочерчена Н.Ф. Федоровым. Раскрывая в ответе Достоевскому сущность учения о Троице как заповеди философ писал: «Учение о Божественном Троиединстве есть вопрос о человеческом много- или всеединстве, т.е. о церкви, об объединении живущих чрез оглашение и крещение в чаянии, или ожидании, не бездейственном, однако, воскресения мертвых и жизни бессмертной» [Федоров, 1995–2000, т. 1, с. 102]. Эту связь догмата о Троице с догматом о Церкви Федоров полагал основой перехода от «Богословия как слова о Боге» к Богодействию, когда это слово станет делом, «осуществлением чаемого». Философ активного христианства писал: «Божественное Существо, Которое Само в Себе показало совершеннейший образец общества, Существо, Которое есть единство самостоятельных, бессмертных личностей, во всей полноте чувствующих и сознающих свое неразрываемое смертию, исключаяющее смерть единство, – такова христианская идея о Боге, т. е. это значит, что в Божественном Существое открывается то самое, что нужно человеческому роду, чтобы он стал бессмертным. Троица – это церковь бессмертных, и подобием ей со стороны человека может быть лишь церковь воскрешенных. В Троице нет причин смерти и заключаются все условия бессмертия» [Федо-

ров, 1995–2000, т. 1, с. 90]. То же уподобление друг другу Церкви и Троицы, заостряющееся в тезис о том, что «уничтожение смерти, бессмертие суть ближайшая цель церкви» [Федоров, 1995–2000, т. 4, с. 507], звучало в посланной Достоевскому статье Петерсона.

В.С. Соловьев в первой речи в память Достоевского, стремясь определить религиозное кредо писателя, подчеркивал, что он проповедовал «Церковь как общественный идеал» и именно «Церковь как положительный общественный идеал должна была явиться центральной идеей нового романа или нового ряда романов, из которых написан только первый – “Братья Карамазовы”» [Соловьев, 1988, с. 301]. Звучащее в келье старца Зосимы исповедание восхождения человечества от внешнего, юридического, эгалитарного типа единства, находящего полноту воплощения в государстве и требующего для своей реализации насильственного, механистического принуждения, к полноте всецерковности, исключаяющей всякие формы внешнего давления, опирающейся на веру и на евангельский принцип любви, воплощается в финале романа, где в сцене у Илюшина камушка Алеша и двенадцать мальчиков воздвигают свою «малую церковь», чтобы идти «вечно так, всю жизнь рука в руку» [Достоевский, 1972–1990, т. 15, с. 197]. Как из соединенной вокруг Христа общины апостолов вышло все христианство, исповедники которого разошлись по лицу земли, неся Христову веру всем языкам, так и из общины мальчиков и Алеши должен разрастись заповеданный в Евангелии организм всечеловеческого и всемирного братства, черпающий свой образец в полноте Божественной жизни.

Идея общества как Церкви возникает и в предсмертном выпуске «Дневника писателя» за 1880 год. Именно к ней возводит Достоевский мысль о «нашем русском социализме», подчеркивая, что подлинным «целью и исходом» его является не очередная социальная дробность, а «всемирная и вселенская церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее» [Достоевский, 1972–1990, т. 27, с. 19].

Развитое Достоевским художественное богословие Троицы предвосхищает то понимание личности, выявляющей себя через любовь и общение, которая станет достоянием философии и богословия XX в. Прочерченная в его творчестве связь между образом Бога и образом совершенного человечества, взятого не в его раздробленности, но в единстве, параллельно развивалась у Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, а затем стала предметом внимания философов

и богословов XX в.: Д.С. Мережковского, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.О. Лосского, Б.П. Вышеславцева. О том, как влияло богословие Троицы Достоевского на религиозно-философскую мысль XX века, мы поговорим в завершающей главе данной работы.

Список литературы

1. Александр Мень, прот. – *Эммануил Светлов* [Александр Мень, прот.]. В поисках пути, истины и жизни. Т. 6. На пороге Нового Завета: От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя. Брюссель: Жизнь с Богом, 1983. 827 с.
2. Антоний (Храповицкий), еп., 1900 – *Антоний (Храповицкий), еп.* Полное собрание сочинений: В 3 т. Т. 2. Казань, 1900. 445 с.
3. Афанасий Великий, свт., 1902 – *Афанасий Великий, свт.* Творения. Ч. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. 495 с.
4. Булгаков, 1994 – *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
5. Вышеславцев, 1932 – *Вышеславцев Б.П.* Достоевский о любви и бессмертии (новый фрагмент) // *Современные записки.* 1932. № 50. С. 288-304.
6. Гачева, 2008 – *Гачева А.Г.* Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2008. 576 с.
7. Горский, 2018 – *Горский А.К.* Сочинения и письма: В 2 т. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2018. 1008 с.
8. Григорий Богослов, свт. – *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 1. СПб.: Изд-во П.П. Сойкина, 1912. 680 с.
9. Достоевский, 1972–1990 – *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
10. Каллист, еп. Диоклитийский, 2002 – *Каллист, еп. Диоклитийский.* Святая Троица – парадигма человеческой личности // *Альфа и Омега.* 2002. № 2 (32). С. 110-123.
11. Касаткина, 2004 – *Касаткина Т.А.* О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004. 480 с.
12. Касаткина, 2015 – *Касаткина Т.А.* Священное в повседневном: Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. 529 с.
13. Касаткина, 2018^a – *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.
14. Касаткина, 2018^b – *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.

15. Касаткина, 2019^a – *Касаткина Т.А.* Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания. М.: Водолей, 2019. 336 с.
16. Касаткина, 2019^b – *Касаткина Т.А.* Богословие Достоевского: проблемы понимания и описания // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019. № 3(7). С. 16-33.
17. Кнорре (Константинова), 2017 – *Кнорре (Константинова) Е.Ю.* Образ идеальной революции: «китежский текст» в творчестве М. Пришвина, С. Есенина, Н. Клюева в период революции и гражданской войны // Перелом 1917 года: революционный контекст русской литературы. Исследования и материалы. М.: ИМЛИ РАН, 2017. С. 247-258.
18. Лосский, 1991 – *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991. 287 с.
19. Лосский, 1995 – *Лосский В.Н.* По образу и подобию. М.: Издание Свято-Владимирского братства, 1995. 196 с.
20. Павел Флоренский, свящ., 1914 – *Павел Флоренский, свящ.* Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Путь, 1914. 638 с.
21. Павел Хондзинский, прот., 2017 – *Павел Хондзинский, прот.* «Церковь не есть академия». Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Издательство ПСТГУ, 2017. 480 с.
22. Семенова, 2004 – *Семенова С.Г.* Метафизика русской литературы: В 2 т. Т. 1. М.: Издательский дом ПоРог, 2004. 512 с.
23. Семенова, 2000 – *Семенова С.Г.* Глаголы вечной жизни: Евангельская история и метафизика в последовательности Четвероевангелия. М.: Академический проект, 2000.
24. Соловьев, 1988 – *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988.
25. Статистический словарь языка Достоевского – Статистический словарь языка Достоевского / Сост. А.Я. Шайкевич, В.М. Андриященко, Н.А. Ребецкая. М.: Языки славянской культуры. 2003. URL: http://cfrl.ruslang.ru/dost_cd0/introdw.htm (дата обращения 25.11.2019).
26. Толстой 1928–1958 – *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений: В 90 т. М.; Л.: Художественная литература, 1928–1958.
27. Федоров, 1995–2000 – *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений: В 4 т. М.: Прогресс-Традиция, 1995–2000.
28. Феофил, св., 1895 – *Феофил Антиохийский, св.* Феофила к Автолику. Книга II // Сочинения древних христианских апологетов в русском переводе / Со введ. и примеч. прот. П. Преображенского. СПб.: Изд. Второе, книгопродавец И.Л. Тузова, 1895. С. 138-170.
29. Хомяков, 1988 – *Хомяков А.С.* О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. 461 с.
30. Шмалий – *Свяц. В. Шмалий.* Бог // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/149441.html> (дата обращения 25.11.2019).

References

1. Emmanuil Svetlov [Aleksandr Men', prot.] *V poiskakh puti, istiny i zhizni. T. 6. Na poroge Novogo zaveta: Ot epokhi Aleksandra Makedonskogo do propovedi Ioanna Krestitelia* [In search of the way, truth, and life. Vol. 6. On the threshold of the New Testament: From the era of Alexander the Great to the preaching of John the Baptist]. Bruxelles, Zhizn' s Bogom Publ., 1983. 827 p. (In Russ.)
2. Antonii (Khrapovitskii), ep. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works]. Vol. 2. Kazan, 1900. 445 p. (In Russ.)
3. Afanasij Velikij, svt. *Tvoreniia* [Works]. Vol. 2. Svyato-Troickaya Sergieva Lavra Publ., 1902. 495 p. (In Russ.)
4. Bulgakov S.N. *Svet nevechernii: Sozertsaniia i umozreniia* [Non-evening light: contemplations and speculations]. Moscow, Respublika Publ., 1994. 415 p. (In Russ.)
5. Vysheslavtsev B.P. Dostoevskii o liubvi i bessmertii (novyi fragment) [Dostoevsky on love and immortality]. *Sovremennye zapiski* [Modern notes]. 1932. Vol. 50, pp. 288-304. (In Russ.)
6. Gacheva A.G. *F.M. Dostoevskij i N.F. Fedorov: Vstrechi v russkoj kul'ture* [F.M. Dostoevsky and N.F. Fedorov: Meetings in Russian culture]. Moscow, IMLI RAN Publ., 2008. 576 p. (In Russ.)
7. Gorskii A.K. *Sochineniia i pis'ma* [Essays and letters]. Vol. 1. Moscow, IMLI RAN Publ, 2018. 1008 p. (In Russ.)
8. Grigorii Bogoslov, svt. *Tvoreniia* [Works]. Vol. 1. Saint Petersburg, P.P. Soikin Publ., 1912. 680 p. (In Russ.)
9. Dostoevskii F.M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 t.* [Complete Works: in 30 vols]. Leningrad, Nauka Publ., 1972–1990. (In Russ.)
10. Kallist, ep. Dioklitiiskii. Sviataia Troitsa – paradigma chelovecheskoi lichnosti [The Holy Trinity as the paradigm of human personality]. *Al'fa i Omega* [Alfa and Omega]. 2002. No.2 (32), pp.110-123. (In Russ.)
11. 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. The 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.)
12. Kasatkina T.A. *Sviashchennoe v povsednevnom: Dvusostavnyi obraz v proizvedeniiakh F.M. Dostoevskogo* [The Sacred in the Ordinary: the two-folded Image in Dostoevsky's Texts]. Moscow, IMLI RAN Publ., 2015. 529 p. (In Russ.)
13. 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: "The Peasant Marey": Contextual Analysis and Close Reading]. *Dostoevskii i mirovaia kul'tura. Filologicheskii zhurnal* [Dostoevsky and World Culture. Philological journal]. 2018. No.3, pp. 12-31. (In Russ.)
14. Kasatkina T.A. *Filosofia vospriiatiia literatury i iskusstva: o sub"ekt-sub"ektnom metode chteniia* [Philosophy of the Perception of Literature and Art]. *Russkaia literatura i filosofia: Puti vzaimodeistviia* [Russian literature and Philosophy: Paths to Cooperation]. Moscow, Vodolei, 2018, pp. 15-30. (In Russ.)
15. Kasatkina T.A. *Dostoevskii kak filosof i bogoslov: khudozhestvennyi sposob vyskazyvaniia* [Dostoevsky Philosopher and Theologian: an Artistic Method of Expression]. Moscow, Vodolei, 2019. 336 p. (In Russ.)

16. Kasatkina T.A. Bogoslovie Dostoevskogo: problemy ponimaniia i opisaniia [Dostoevsky's Theology: Problems of Understanding and Description]. *Dostoevskii i mirovaia kul'tura. Filologicheskii zhurnal* [Dostoevsky and World Culture. Philological journal]. 2019. No.3(7), pp. 16-33. (In Russ.)
17. Knorre (Konstantinova) E.Ju. Obraz ideal'noi revoliutsii: "kitezhskii tekst" v tvorchestve M. Prishvina, S. Esenina, N. Kliueva v period revoliutsii i grazhdanskoi voiny [The Image of the Ideal Revolution: The "text of Kitezh" in the works of M. Prishvin, S. Yesenin, N. Klyuyev during the Revolution and the Civil War]. *Perelom 1917 goda: revoliutsionnyi kontekst russkoi literatury. Issledovaniia i materialy* [The Turn of 1917: Revolutionary Context of Russian Literature. Researches and Materials]. Moscow, IMLI RAN, 2017, pp. 247-258. (In Russ.)
18. Losskii V.N. *Ocherk misticheskogo bogoslovia Vostochnoi Tserkvi* [Essay on the mystical theology of the Eastern Church]. Moscow, Centre "SEI" Publ., 1991. 287 p. (In Russ.)
19. Losskii V.N. *Po obrazu i podobiiu* [In the image and likeness]. Moscow, Sviato-Vladimirskogo bratstva Publ., 1995. 196 p. (In Russ.)
20. Pavel Florenskii, sviashch. *Stolp i utverzhdenie Istiny: Opyt pravoslavnoi teoditsei v dvenadtsati pis'makh* [The Pillar and Ground of the Truth: Essay of Orthodox Theodicy in Twelve Letters]. Moscow, Put', 1914. 638 p. (In Russ.).
21. Pavel Khondzinskii, prot. "Tserkov' ne est' akademiia". *Russkoe vneakademicheskoe bogoslovie XIX veka* ["The Church is not an Academy". Russian Theology out of the Academies in the 19th Century]. Moscow, PSTGU Publ., 2017. 480 p. (In Russ.)
22. Semenova S.G. *Metafizika russkoi literatury: V 2 t.* [Metaphysics of Russian literature: in two vols.]. Moscow, Izdatel'skii dom PoRog Publ, 2004. 512 p. (In Russ.)
23. Semenova S.G. *Glagoly vechnoi zhizni: Evangel'skaia istoriia i metafizika v posledovatel'nosti Chetveroevangelii* [Verbs of eternal life: Gospel history and metaphysics in the sequence of the four Gospels]. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2000. 479 p. (In Russ.)
24. Solov'ev V.S. *Sochineniia: V 2 t.* [Works. In two vols.]. Moscow, Mysl' Publ., 1988. (In Russ.)
25. *Statisticheskii slovar' iazyka Dostoevskogo* [Statistical dictionary of Dostoevsky's language] Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury Publ., 2003. (In Russ.)
26. Tolstoi L.N. *Polnoe sobranie sochinenii V 90 t.* [Complete Works in 90 vols.] Moscow, Leningrad, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1928-1958. (In Russ.)
27. Feofil Antiokhiiskii, sv. Feofila k Avtoliku. Kniga II. [St. Theophilus to Autolycus. Book II]. *Sochineniia drevnikh khristianskikh apologetov v russkom perevode* [Works by Ancient Christian Apologists in Russian translation], Saint Petersburg, I.L. Tuzov Publ., 1895, pp. 138-170. (In Russ.).
28. Fedorov N.F. *Sobranie sochinenii, V 4 t.* [Collected works in 4 vols.]. Moscow, Progress-Traditsiia Publ., 1995–2000. (In Russ.)
29. Khomiakov A.S. *O starom i novom: Stat'i i ocherki* [About the old and the new: Articles and essays]. Moscow, Sovremennik Publ., 1988. 461 p. (In Russ.)
30. Sviashch. V. Shmalii. Bog [God]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. URL: <http://www.pravenc.ru/text/149441.html> (Last accessed: 25.11.2019) (In Russ.)