



ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

ТВОРЧЕСТВО Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО:
СОВРЕМЕННЫЕ РЕЦЕПЦИИ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

LITERARY STUDIES

F.M. DOSTOEVSKY: MODERN RECEPTIONS
AND INTERPRETATIONS

DOI: 10.22363/2312-9220-2021-26-3-349-362

УДК 821.161.1

Научная статья / Research article

«Возможные миры» и смыслы художественной провиденции Ф. Достоевского в мессианских рецепциях XX века

Г.Т. Гарипова 

*Владимирский государственный университет имени А.Г. и Н.Г. Столетовых,
Российская Федерация, 600000, Владимир, ул. Никитская, д. 1*

✉ ggaripova2017@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена исследованию специфики рецептивного воздействия художественной мессианской концепции Ф. Достоевского, организующей провиденциальные контексты в культурфилософии XX века. Актуальность проблемы определяется возможностью в ее срезе выявить особенности художественного воплощения русской мессианской проблематики. Новизна данного исследования заключается в анализе стратегии моделирования «возможных миров» в творчестве Ф. Достоевского, референциально детерминирующего развитие русской утопической/антиутопической провиденции. В качестве объекта исследования были избраны концепты христологической аксиосферы, отражающие мессианскую концепцию Ф. Достоевского, определяющую важнейшие координаты провиденциального рецептивного поля XX века. Таким образом, семиотика художественных мессианских конструкций в русской литературе XX века связана, в первую очередь, с авраамическим религиозным контекстом, который встроен в сложнейшую провиденциальную концепцию антропологической христологии Ф. Достоевского. По принципам фрактальной логики писа-



тель генерирует в ключевых мессианских миромоделирующих метаметафорах авраамический канон. Мессианский претекст Достоевского референциально проявлен в русской литературе XX века – в творчестве русских символистов, понимающих Мессию как божественно-экзистенциальную личность, в творчестве писателей конца XX века, соотносящих мессию как «коллективную личность» – заместительную жертву. На наш взгляд, с влиянием Достоевского связана и хилястическая устремленность художественной мессианской христологии и антропологии. Однако следует говорить о диссипативной вариативности художественных мессианских концепций за счет контекстуальной референции мессианских представлений восточного происхождения, в частности, обнаруживаются зороастрийский, суфийский и исламский контексты. Художественная идея мессианства в русской литературе XX века может рассматриваться и как семиотическая знаковая система, выявляющая историко-социальные и социально-политические смыслы, моделирующие тенденции антропологизации и онтологизации литературного процесса.

Ключевые слова: Ф. Достоевский, возможные миры, рецептивное поле, антиутопия, утопия, культурфилософия, мессианская концепция, художественная провиденция

Заявление о конфликте интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи: дата поступления в редакцию – 10 июня 2021 г.; дата принятия к печати – 14 июля 2021 г.

Для цитирования: *Гарипова Г.Т.* «Возможные миры» и смыслы художественной провиденции Ф. Достоевского в мессианских рецепциях XX века // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика. 2021. Т. 26. № 3. С. 349–362. doi: 10.22363/2312-9220-2021-26-3-349-362

“Possible Worlds” and the Meanings of F. Dostoevsky's Providence in the Messianic Receptions of the XXth Century

Gulchira T. Garipova 

*Vladimir State University named after Alexander and Nikolay Stoletovs,
1 Nikitskaya St, Vladimir, 600000, Russian Federation*

✉ ggaripova2017@yandex.ru

Abstract. The article analyzes the specifics of the receptive impact of the artistic Messianic concept of F. Dostoevsky, which influences providential contexts in the cultural philosophy of the XXth century. The possibility to identify the features of the artistic embodiment of the Russian Messianic problems in cultural philosophy and literature of the XXth century determines the relevance of this study. The analysis of the strategy of modeling “possible worlds” in Dostoevsky’s work, which referentially determines the development of Russian utopian / dystopian providence, determines the novelty of the study. The concepts of the Christological axiosphere, which reflects Dostoevsky’s Messianic concept, determine the most important coordinates of the providential receptive trends of the XXth century. They are objects of analysis in the article. It is proved that the semiotics of messianic motifs in Russian literature of the XXth century is connected, first of all, with the Abrahamic religious context, which is built into the most complex providential concept of the anthropological Christology of F. Dostoevsky. According to the principles of fractal logic, the writer generates the Abrahamic canon in the key messianic world-modeling metametaphors. Dostoevsky’s messianic pretext is referentially manifested in Russian literature of the twentieth

century – in the work of Russian Symbolists, who understand the Messiah as a divine-existential personality, in the works of writers of the late XXth century, who interpret the messiah as a “collective personality” – a substitutionary sacrifice. In our opinion, the chiliastic aspiration of messianic Christology and anthropology is also connected with the influence of Dostoevsky. However, we should talk about the dissipative variability of messianic concepts due to the contextual reference of messianic ideas of eastern origin, in particular, the Zoroastrian, Sufi and Islamic contexts are found. The artistic idea of messianism in Russian literature of the XXth century can also be considered as a semiotic sign system that reveals historiosophical and socio-political meanings, modeling the tendencies of anthropologization and ontologization of the literary process.

Keywords: F. Dostoevsky, possible worlds, receptive sphere, dystopia, utopia, cultural philosophy, messianic concept, artistic providence

Conflicts of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history: submitted: June 10, 2021; accepted: July 14, 2021.

For citation: Garipova, G.T. (2021). “Possible worlds” and the meanings of F. Dostoevsky’s providence in the messianic receptions of the XXth century. *RUDN Journal of Studies in Literature and Journalism*, 26(3), 349–362. (In Russ.) doi: 10.22363/2312-9220-2021-26-3-349-362

Введение

Эсхатологическое предчувствие надвигающегося на человечество Апокалипсиса в творчестве Ф.М. Достоевского создавало особое художественное осмысление мессианской проблемы, соотносимой не только с христологическими контекстами, но с провиденциальными построениями утопических и/или антиутопических «возможных миров». Картина одного из них, представленная в эпилоге «Преступления и наказания», инициирует прозрение Раскольникова и его «возможное» выздоровление-воскрешение: «Уже выздоравливая, он припомнил свои сны, когда еще лежал в жару и в бреду. Ему грезилось в болезни, будто весь мир осужден в жертву какой-то страшной, неслыханной и невиданной моровой язвы, идущей из глубины Азии на Европу. Все должны были погибнуть, кроме некоторых, весьма немногих, избранных. Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселявшиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. <...> Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествовали. 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. <...> Начались пожары, начался голод. Все и всё погибало. Язва росла и подвигалась дальше и дальше. Спасти во всем мире могли только несколько человек, это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю, но никто и нигде не видал этих людей, никто не слышал их слова и голоса» [1. С. 419–420].

Антиутопическая картина мира, представленная через «больное» расколотое сознание Раскольникова, моделируется по принципу антитезы личного и общего, и важна, по концепции В. Иванова, как «обобщенное последствие его собственного недавнего самоутверждения в одиноком сверхчеловеческом своеначалии, поставившем весь мир только объектом его как единственного субъекта познания и действия» [2].

Эпистемологическая метафоризация гипотетического мирообраза с эсхатологическими сюжетами, соотносимыми не с «миром придуманным», а с «миром действительным», исторически означенным «катастрофической» современностью, хаотически стирающей грань между личным и вселенским, нужна Достоевскому для провиденции личностного возрождения «избранных». Их спасение первично, оно есть условие будущности мира, но уже без «погибшего» человечества. «Конец света» неизбежен, но эта антиутопия вырастает в утопическое предвесье возможного грядущего воскрешения как формы не телесного, но духовного спасения божественного мира.

Провиденциальная стратегия построения «возможного мира» Ф. Достоевского

«Пророчества» и «предчувствия» неких будущих «возможных миров» напрямую соотносились с реальным историческим настоящим России. Возможно, именно с этим и был связан процесс корреляции онейросферической поэтики и реалистической сюжетности в произведениях, моделирующих «фантастическую» картину будущности мира. Более того, социомодели «настоящего» мира рассматривались Достоевским в основе художественных авторских провиденциальных онтологических мифообразов о будущем (часто структурируемых на основе канонических «авраамических» мифов).

На наш взгляд, подобная провиденциальная стратегия построения духовного «возможного мира» с би-утопическими константами Достоевского оказала сильнейшее влияние на развитие (анти)утопических стратегий символистов, которые во многом были связаны с предошущением приближения социально-исторического Апокалипсиса, который неминуемо приведет к духовной энтропии «Русского мира». Вслед за Достоевским и антиутопические стратегии футуристов были связаны с пророчеством конца одного мира как условия начала другого «нового мира» и имели выход на утопическое развитие – конец хаоса как начало новой Гармонии «культурного» века. В творчестве писателей неореалистов антиутопия фиксирует социально-духовную энтропию как следствие особого социального отношения государства и человека. Распад социально-политической миромодели «нового мира» вследствие конфликта власти и личности становится основой нравственной эсхатологии общества и рассматривается как конец человечества в целом. Духовная энтропия в картине «конца мира» Достоевского сопровождается разложением экзистенциальной и социальной «телесности». И только обретение «Бога в себе» может остановить эту эсхатологию. В русской ли-

тературе XX века отсутствие ярко выраженного религиозного контекста подчеркивается семантикой ницшеанской миромодели «мир без Бога», делающей практически невозможным процесс воскрешения. Поэтому так важно изображение распада «телесности» человечества как условия духовной энтропии, составляющее основу апофатической картины «возможного мира» в сне Раскольникова и референциально продуцирующее образы «искаженного тела» человека и социума в антиутопиях начала столетия.

У Достоевского Раскольников мыслится как жертва социального «большого» мира, он Еретик по отношению к божественной и социальной морали, но проходит при этом путь от экзистенциального (само)разрушения к духовному воскрешению и становится (само)Спасителем, дающим провиденциальную надежду на духовное воскрешение заблудших и через это – мира. При этом Раскольников не может быть ни Спасителем божественного мира, ни Еретиком как «возможного» победителя зла социального. В Раскольникове акцентирована вероятность личного воскрешения, то есть экзистенциальная утопия как форма преодоления социальной антиутопии.

Рецептивная семантика «мессианской» концепции Достоевского в русской культурфилософии XX века

Во многом под влиянием Достоевского в русской литературе начала XX века произошел «антропологический поворот» в сторону экзистенциального сознания, который привел к усилению антиутопического начала, детерминированного стремлением писателей создать «литературу конца света», отражающую не только мироощущение, но и раскрывающую сверхзадачу метафизики – раскрытие внутренних бездн, которые таятся в душе человека. В этом плане на рубеже веков наиболее показателен опыт русских писателей-модернистов Д. Мережковского, Ф. Сологуба, А. Белого, Л. Андреева. Их внежанровая антиутопия обладает эффектом катарсиса. Исход такой литературы – таинственное очищение, даже если жизнь описана в ней как система эсхатологического Хаоса и энтропии Гармонии (воплощенных в знаках прихода Антихриста).

О.И. Сыромятников отмечает, что «существование сатаны и бесов обусловлено онтологически, ибо они являются частью единого тварного мира, чего нельзя сказать об Антихристе. Это понятие используется христианством в двух смыслах. В широком смысле под ним понимается любое разумное свободное существо, отрицающее Иисуса Христа как Богочеловека, вторую ипостась Божественной Троицы. В узком смысле речь идет о человеке, вся деятельность которого будет направлена на то, чтобы, говоря от имени Христа, отнять у людей свободу – главное свойство образа Божия в человеке.

Предание Церкви учит, что антихрист появится тогда, когда в людях настолько оскудеет вера, что они совсем перестанут различать добро и зло, свет и тьму, любовь и ненависть. Это произойдет потому, что люди сделают

целью своей жизни непрерывное удовлетворение желаний, для чего будут изобретать всё новые и новые средства. Они будут знать о Боге, но верить лишь в самих себя. И тогда неизбежно наступит то, о чем Достоевский предупредил в эпилоге «Преступления и наказания», в финале рассказа «Сон смешного человека» и в «Легенде о Великом инквизиторе». В тот момент, когда люди по-настоящему испугаются скорой гибели, они захотят порядка, тишины и спокойствия. И ради этого они отдадут свою свободу первому, кто всё это им даст. Это и будет антихрист – тот, кто придет вместо отвергнутого людьми Христа, а значит и против Него. Он окончательно отвратит людей от Бога и предаст забвению саму память о Нем. Он развратит их, то есть повернет в сторону, противоположную той, которую указал Христос. Священное Предание гласит, что если сатана является духом, то антихрист будет человеком, постоянно находящимся на границе жизни и смерти. Он – словно дверь, открытая в смерть. Через него она в виде всякого рода зла проникает в мир, и через него же приходят к смерти еще недавно живые люди. Писание говорит о признаках пришествия антихриста, одним из которых будет появление многих и разнообразных его предшественников. Всех их будет объединять сознательное неприятие Бога и Его мира, а также стремление занять Его место и изменить план Божественного мироустройства» [3. С. 114].

Инфернальные герои Достоевского практически все содержат признаки «бесноватости» и тем самым могут претендовать на роль антихриста. Но если для Достоевского любые формы проявления антихриста есть противостояние божественному (разложение духовного), то для символистов антихрист есть *concordia discors* божественного и экзистенциального. И в этом плане вместе с концепцией Достоевского колоссальное мировоззренческое влияние на русскую литературу XX века оказывает «христологическая антропология» Н. Бердяева: «Надвигающийся и угрожающий образ антихриста принудит христианский мир к творческому усилию раскрыть истинную, христологическую антропологию. Высшее самосознание человека, антропологическое сознание потому уже должно быть раскрыто, что человеку грозит попасть во власть антихристологии человека, ложной, истребляющей человека антропологии. Человек поставлен перед дилеммой: или осознать себя христологически или сознать себя антихристологически, увидеть Абсолютного Человека в Христе или увидеть его в антихристе. <...> Антихрист и есть окончательное истребление человека как образа и подобия божественного бытия, как микрокосма, как причастного к тайне Троицы через Абсолютного Человека – Сына Божьего» [4. С. 324].

Антропософские идеи Бердяева, на наш взгляд, выстраиваются как некое переосмысление спасительной христологии Достоевского, что связано с попыткой выявить некие общие гуманитарные основания бытия человека. Изначально мессианская семантика связана со значением «богопосланник» или «спаситель». Так, Мессия по-древнееврейски «Машиах (מָשִׁיחַ) – помазанник, посланник небес, спаситель». У арабов также в именах великих лю-

дей встречается слово «аль-Маших», скорее всего обозначающее сходное понятие «посланника Аллаха». Нарративная семантика «мессианских» художественных текстов, тем не менее, референциально выводит в философский контекст религиозных систем, соотносимых с идеей прихода Мессии в человеческий мир. Принято считать, что это авраамический религиозный код, наиболее системно и концептуально проявленный в иудаизме, христианстве и исламе. Однако, на наш взгляд, с подобными идеями связаны и другие религиозные культуры. В частности, в зороастрийских системах (собственно зороастризм, манихейство, маздакизм и т.д.), генетически связанных с ведической религией древних ариев, мессианская составляющая ономастикона концептуальна. Основанный зороастризмом культ поклонения Ахура Мазде, Владыке Мудрости предопределил суфийское религиозное признание мессианской роли духовного Провидца с выраженным творческим началом. В этом плане ислам, генетически соотносимый с древнееврейскими взглядами, занимает особое положение.

По мнению В.Г. Иванова, «всякий мессианизм является продуктом религиозного сознания. Мессианская идея предстает в качестве комплекса специфических сотериологических, эсхатологических установок, связанных с идеей избранности и базирующихся на определенных религиозных представлениях. В то же время рассматривать мессианские взгляды в границах только религиозной идеи нельзя. Реакция создателей мессианских конструкций на социально-политические события, философские идеи своего времени, национально-историческую проблематику придавала специфический характер их мессианским проектам. Мессианские конструкции, несмотря на христианский контекст, как правило, содержат в себе два основных содержательных компонента, восходящих в определенной мере к древнееврейскому прототипу – это представление о мессии как человеческой личности или «коллективной личности» и хилиастическую устремленность. Помимо этого существуют иные характеристики, которые могут варьироваться, дополняться, придавая своеобразие мессианским построениям» [5. С. 3].

Генезис мессианской идеи и референциальные контексты Достоевского в художественном пространстве XX века

Вариативность мессианской семантики можно обнаружить в референциальном контексте художественных текстов. В русской литературе, например, авторские мессианские построения предопределили не только философию Достоевского, но и определенные художественно-философские системы русских символистов. Достаточно вспомнить Вл. Соловьева с его «Чтениями о богочеловечестве», трилогию Д. Мережковского «Христос и Антихрист», чтобы говорить о ярко выраженной утопической религиозности в художественной семантизации мессианства в контексте эсхатологических антиутопических настроений в предреволюционной действительности.

Русская мессианская идея чаще связывалась не с собственно религиозными, а историческими ожиданиями возрождения России, чья роль последователями (в том числе Чаадаевым (*пассивное мессианство*) и Пушкиным (*активное мессианство*)) осмыслялась как провиденциальная и жертвенная. Так, по убеждению С. Франка, Пушкин концептуализировал активную мессианскую роль России как духовную миссию, как особое служение задачам европейской христианской культуры [6].

Интересно, что идеи мессианизма в исламе наиболее активно сегодня развиваются шиитами, и связано это не с их культурными провиденциальными концепциями, а с их социально-политическими гонениями. Мессианские ожидания появления Махди в шиитском учении, помимо общего для мусульман ожидания пришествия пророка Исы, связывались с надеждами об установлении на земле царства справедливости. Именно в этой позиции шииты реципируют модели арабо-исламской философии, связанной с образом Мессии. Об этих же утопических идеях говорили и «чистые братья», и аль-Фараби в трактатах о Добродетельном Граде. Но исторически именно в суфизме находит наиболее системное зороастрийское ожидание прихода духовного Мессии, несущего нравственное и духовное возрождение Человека и мира. И все же наиболее последовательным становится еврейское мессианство, основанное на апориях обетования Ветхого Завета.

Достоевский, как никто в его время осознававший внутреннее единство авраамических религий, подчеркивал мессианскую задачу русского православия (особенно в статье «Три идеи», которой в 1877 г. открываются «Дневники писателя»). Писатель при этом пытался найти некую конгениальность христианства и православия с выходом на исламские референции посредством художественной сюжетизации мессианской темы. В.В. Борисова, подчеркивая интерес Достоевского к кораническим идеям, пишет: «Исламом он интересовался очень глубоко, поскольку имел живой опыт общения с мусульманами. <...> Есть один удивительный момент, который заставляет осознать, что Достоевский выступал тогда не только в роли учителя молодого мусульманина, своеобразного „миссионера“ или „проповедника“ православной веры. Он и сам многому научился от него. Вот смотрите Алей, слушая рассказы Достоевского о Иисусе (мир ему), воскликнул: „Иса – Божий человек! Иса хорошие слова говорил! Ведь то же самое и в нашей Книге, в Коране, написано“. Может быть, именно тогда Федор Михайлович впервые почувствовал эту „переключку“ между христианством и Исламом, понял, что Коран и Библия, Коран и Евангелие – это родственные Книги. На мой взгляд, Достоевский еще тогда пришел к пониманию генетического родства, близости двух мировых религий. <...> Несомненно, его волновала личность Пророка Мухаммада (‘алайхи-ссаляту ва-ссалям). В романе „Преступление и наказание“ звучат слова Раскольникова о Пророке Мухаммаде (‘алайхи-ссаляту ва-ссалям): „О, как я понимаю Пророка с саблей на коне! Велит Аллах, и повинуйся, дрожащая тварь“. <...> Он не соглашается со

своим героем, трагически ошибающимся в том, что Христос (мир ему) и Мухаммад ('алайхи-ссаляту ва-ссалям) – это противопоставленные друг другу идеалы. Такая оппозиция – только в сознании Раскольникова. Единство этого пророческого ряда: Христос (мир ему), потом Мухаммад ('алайхи-ссаляту ва-ссалям) – восстанавливается в конце романа. В эпилоге „Преступления и наказания“ есть упоминание об Аврааме (мир ему) или, как говорят, используя арабский – Ибрахиме (мир ему). Раскольников сидит на берегу сибирской реки (это Иртыш, конечно), и вот он всматривается в далекую киргизскую степь. Перед ним – широкая панорама залитой солнцем золотой степи. Казахи сказали бы, что это „сары арка“ – золотая, желтая степь. Он вглядывается, и какая-то тоска волнует его и мучает. Конечно, это тоска по идеалу. Ему казалось, что „не прошли еще века Авраама и стад его“. Причудливым образом вот эта киргизская, казахская степь представилась ему как бы древней Палестиной, по которой когда-то и бродил Авраам (мир ему), общий предок, родоначальник тех семитских народов, в том числе иудеев и арабов. И Авраам (мир ему) – „общий человек“. Это библейский общий человек, одинаково почитаемый как иудеями, так и христианами, так же и мусульманами. Это упоминание об Аврааме (мир ему) эмблематично. Оно указывает на духовный исток, к которому возвращается Раскольников, стремясь утолить свою духовную нравственную жажду. И удивительно, насколько Достоевский сумел опередить свое время в понимании преемственности пророков Единобожия и в личном сочувствии к Пророку Мухаммаду ('алайхи-ссаляту ва-ссалям)!» [7].

Несомненно, область референциальных контекстов интегральной мессианской идеи в творчестве Достоевского соотносится именно с культурфилософскими религиозными областями. Русская литература XX века, развивая традиции Достоевского, выводит новые интегральные схемы художественной интерпретации мессианизма как идентификатора Апокалипсиса, (представленные в работах В. Соловьева *«Краткая повесть об Антихристе»*, В. Розанова *«Апокалипсис нашего времени»*, Д. Мережковского *«Апокалипсис»* и связанные с древнееврейскими и христианскими библейскими «сюжетами» и мифологемами: образы дьявола, антихриста, эсхатологических бедствий, Страшный Суд, второе пришествие Христа (Спасителя) и т.д.

Важно, что в этих антиутопиях присутствуют религиозные утопические (пусть и гипотетические) составляющие Апокалипсиса – раскаяние, воскрешение, преобразование мира, воцарение добра и справедливости. То есть духовная энтропия может быть преодолена за счёт новой/иной «телесности» (чаще – *религиозно означенной*) через воскрешение истинной духовности (у русских символистов – *это Троица*) и через приход Мессии. Невозможность предвидения прихода Спасителя ложится в основу антиутопического предчувствия-пророчества конца мира и «домысливания» гипотетического образа Мессии. Свойственное для большинства русских символистов ощущение эсхатологического и апокалиптического единства начала и конца мира гене-

рировалось в создаваемых ими художественных моделях некоего утопического бытия Святого Духа, в котором возможно преодоление «хаотического диссонанса» земного и небесного, человеческого и божественного, телесного и духовного – всего того, что мешает осуществлению новой «весны» человечества (Вл. Соловьев).

Так, представленная Мережковским идея преодоления разрыва религий через некую новую модель сверх-религии соотносима и с концепцией Ницше, который, восклицая «Я есмь... Антихрист» (в работе «Антихристианин. Проклятие христианству»), призывает не отречься от христианства, а именно преодолеть его через сверх-христианство, мыслимое им как отсутствие противоположностей: «Христианское понятие бога – он бог больных, бог-паук, бог-дух – одно из самых порченных, до каких только доживали на Земле; вероятно, оно само служит показателем самого низкого уровня, до которого постепенно деградирует тип бога. Выродившись, бог стал противоречием – *возражением* жизни вместо её преобразования, вместо вечного Да, сказанного её! В боге – и провозглашена вражда жизни, природе, воле к жизни! Бог – формула клеветы на „посюсторонность“, формула лжи о „потусторонности“! В Боге Ничто обожествлено, воля к Ничто – освящена!...» [8. С. 32].

Несомненно, все центральные герои произведений Мережковского, соотносимые с его ключевым антропософским субъектным претекстом «Антихрист», представляют собой вариант сверхчеловека. Для него в этом плане концептуальным претекстом становится Достоевский. Для обоих писателей система внутренних «сверхчеловеческих» составляющих героев всегда бинарна, построена на полилогической антитезе, ключевыми концептами которой являются категории «сострадание» и «жестокость», интегрирующие в одном образе знаки «христа» и «антихриста» (или «Спасителя» и «Разрушителя»). Подобный феномен мессианского *concordia discors* приводит к появлению в литературе XX века особого героя, претендующего стать Спасителем хаосмогенного мира. Тот, кто способен не склониться только в одну сторону, а соединить в себе антиномичные характеристики, выдержать испытание *Concordia discors*, не стать чистой жертвой или полным воплощением зла, и есть Анти-Христ (в значении «не Христос»), то есть Сверхчеловек, возможный грядущий Мессия.

Написанная в 1888 и изданная в 1895 году работа Ф. Ницше «Антихрист» во многом *формально* соотносится с позициями Достоевского и Мережковского. Но Ницше отрицает сострадание, одну из важнейших христианских добродетелей, как черту сильной личности. Его сверхчеловек не является носителем этого «порока». Сила сверхчеловека в его преодолении. Ницше девальвирует концептуальные христианские ценности (*не случайно книга изначально называлась «Переоценки всех ценностей»*) и создает особый психологический тип «антагонист Иисуса», который и мыслится им как сверхчеловек: «Что хорошо? – Все, что повышает в человеке чувство власти, волю к власти, самую власть. Что дурно? – Все, что происходит из слабости.

Что есть счастье? – Чувство *растущей* власти, чувство преодолеваемого противодействия. <...> Слабые и неудачники должны погибнуть: первое положение *нашей* любви к человеку. И им должно еще помочь в этом. <...> Моя проблема не в том, как завершает собою человечество последовательный ряд сменяющихся существ (человек – это *конец*), но какой тип человека следует *вырастить*, какой тип *желателен*, как более ценный, более достойный жизни, будущности. <...> Совсем в ином смысле, в единичных случаях на различных территориях земного шара и среди различных культур, удастся проявление того, что фактически представляет собою *высший тип*, что по отношению к целому человечеству представляет род сверхчеловека» [9. С. 8–9].

Содержательная антитеза позиции Ницше по отношению к антропософии Мережковского очевидна: *анти-Христ* Мережковского – сверхчеловек, выполняющий мессианскую задачу Христа-Спасителя, *анти-Христ* Ницше – сверхчеловек в силу противостояния заповедям Иисуса. Так, Ницше пишет: «Не следует украшать и вырывать христианство: оно объявило *смертельную войну* этому *высшему* типу человека, оно отрелось от всех основных инстинктов этого типа; из этих инстинктов оно выщедило понятие зла, злого человека: сильный человек сделался негодным человеком, „отверженцем“. Христианство взяло сторону всех слабых, униженных, неудачников, оно создало идеал из *противоречия* инстинктов поддержания сильной жизни; оно внесло порчу в самый разум духовно-сильных натур, так как оно научило их чувствовать высшие духовные ценности как греховные, ведущие к заблуждению, как *искушения*» [9. С. 9–10].

Достоевский же понимает христианство как высшую истину, свет мира. Вслед за ним Мережковский страдает от понимания того, что христианство «обмелело» и потому жаждет прихода нового Мессии, способного возродить мир как царство Святого Духа, в котором будет «произнесено и услышано будет последнее, никем еще не произнесенное и не услышанное имя Господа Грядущего: Освободитель» [10. С. 362]. Для писателя сакральная, мистическая тройственность, восходящая к религиозной традиции Святой Троицы «Отца, Сына и Святого Духа», казалась единственно возможной Гармонией мира в историческом и духовном «хаосе» предреволюционного и революционного мира.

На наш взгляд, ближе к концу XX века в романе-размышлении о четырех казнях Господних Ф. Горенштейна «Псалом» (1975) предпринята сложнейшая попытка совместить позиции Достоевского, Ницше и Мережковского и вписать их в контекст метафизического понимания христианства в соотношении с «бесчеловечными» идеологиями XX «дегуманизованного» века – сталинизмом, фашизмом, антисемитизмом. Казнь голодом, мечом, похотью, болезнью ничто по сравнению с грядущей казнью – жадой по слову духовному. Горенштейн создает особую метафизическую дистопию, провиденциально предрекая постапокалипсис духовного мира. Антихрист, он же Дан, Аспид, брат Христа-Мессии, посланец Господа к людям, несет

им «хлеб насущный» в прямом и метафорическом смыслах. Но они не принимают спасительную пищу и отрекаются, потому что он гоним и народ его гонимый. Писатель выстраивает антитезу «Христос, *заступник гонителей и грешников* – Антихрист, *спаситель гонимых и страждущих*». Спаситель послан, он явился миру, он не-Христос, прощающий мучителей, он – анти-Христос, помогающий жертвам. Но самое страшное, что именно гонимые и не принимают Дана, а чрез него и Господа. Они отказываются от спасения. Спасутся гонители. Духовная энтропия окончательна. Мир движется к эсхатологическому концу. И эта последняя, окончательная казнь человечеству: «Поняли люди в зимнем лесу, что только на Христа может уповать злодей, и Христом будет он прощен и утешен за пролитую им, злодеем, кровь. Но Господь не простит, ибо Христос – Спаситель, а Господь – Творец. Всякая жизнь и всякая судьба, даже горькая жизнь и мучительная судьба, когда она проходит, должна складываться в Псалом. <...> Христос же Спаситель, чистый сердцем, ибо чисто сердце, не знающее мук творчества, Христос послан Господом для того, чтоб не оставить тех, кого оставил сам Творец – Господь. Бесконечна и недоступна человеку сущность Господа, но в этой бесконечности только одна, может, не главная и не значительная сторона Господа доступна пониманию человека – Творец. <...> Но от пятой казни – жажды и голода по Слову Господнему – не спасется нечестивец, и не спасет его ходатай за преступников – Христос. От голода по Слову Господню, от жажды по утешению Господню умрет нечестивец в муках. Зато праведник насытится Словом Господним» [11].

Так, на Дана-Антихриста возложена Господом миссия быть заместительной жертвой катастрофического XX века, ведущего мир к духовному пост-Апокалипсису.

Заключение

Таким образом, семиотика художественных мессианских конструкций в русской литературе XX века связана, в первую очередь, с авраамическим религиозным контекстом, который встроен в сложнейшую провиденциальную концепцию антропологической христологии Ф. Достоевского. По принципам фрактальной логики писатель генерирует в ключевых мессианских миромоделирующих метафорах авраамический канон. Мессианский претекст Достоевского референциально проявлен в русской литературе XX века – в творчестве русских символистов, понимающих Мессию как божественно-экзистенциальную личность, в творчестве писателей конца XX века, соотносящих мессию как «коллективную личность» – заместительную жертву. На наш взгляд, с влиянием Достоевского связана и хилиастическая устремленность художественной мессианской христологии и антропологии. Однако следует говорить о диссипативной вариативности художественных мессианских концепций за счет контекстуальной референции мессианских представлений восточного происхождения, в частности, обнаруживаются зоро-

астрийский, суфийский и исламский контексты. Художественная идея мессианства в русской литературе XX века может рассматриваться и как семиотическая знаковая система, выявляющая историософские и социально-политические смыслы, моделирующие тенденции антропологизации и онтологизации литературного процесса.

Библиографический список

- [1] *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание // Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 6. Л.: Наука, 1973. 423 с.
- [2] *Иванов В.Г.* Родное и вселенское. URL: <https://sv-scena.ru/Buki/Rodnoye-i-vsyelyenskoye.248.html> (дата обращения: 15.05.2021).
- [3] *Сыромятников О.И.* Антихрист в романе Ф.М. Достоевского «Бесы» // Вестник Вятского государственного университета. 2014. № 4. С. 112–121.
- [4] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
- [5] *Иванов В.Г.* Мессианские взгляды А.С. Хомякова и В.С. Соловьева: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.06 / Гос. музей истории религии. СПб., 2000. 22 с.
- [6] *Франк С.Л.* Этюды о Пушкине. Мюнхен, 1957. URL: https://vtoraya-literatura.com/pdf/frank_semen_etyudy_o_pushkine_1957__ocr.pdf (дата обращения: 25.03.2021).
- [7] Достоевский и Ислам: Опыт переживания и осмысления Достоевским исламских ценностей уникален для его времени // Исламский образовательный портал ISLAMDAG.RU. URL: <http://islamdag.ru/vse-ob-islame/25222> (дата обращения: 12.05.2021).
- [8] *Ницше Ф.* Антихристианин. Опыт критики христианства // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева). М.: Политиздат, 1990. С. 17–93.
- [9] *Ницше Ф.* Антихрист. Ессе Номо. Сумерки идолов. М.: АСТ, 2020. 352 с.
- [10] *Мережковский Д.С.* В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. М.: Сов. писатель, 1991. 491 с.
- [11] *Горенштейн Ф.* Псалом. Роман. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=5167&p=81> (дата обращения: 10.05.2021).

References

- [1] Dostoevskij, F.M. (1973). Crime and punishment. In Dostoevskij F.M. *Complete Works* (Vol. 6). Leningrad: Nauka Publ. (In Russ.)
- [2] Ivanov, V.G. *Native and universal*. Retrieved May 15, 2021, from <https://sv-scena.ru/Buki/Rodnoye-i-vsyelyenskoye.248.html> (In Russ.)
- [3] Syromjatnikov, O.I. (2014). The Antichrist in F. M. Dostoevsky's novel *Demons*. *Vjatskij University Bulletin*, (4), 112–121. (In Russ.)
- [4] Berdjaev, N.A. (1989). *The philosophy of freedom. The meaning of creativity*. Moscow: Pravda. (In Russ.)
- [5] Ivanov, V.G. (2000). *Messianic views of A.S. Khomyakov and V.S. Solovyov* (Abstract of the Dissertation of the Candidate of Philosophical Sciences). Gos. muzej istorii religii. Saint-Petersburg. (In Russ.)
- [6] Frank, S.L. (1957). *Etudes about Pushkin*. Retrieved from https://vtoraya-literatura.com/pdf/frank_semen_etyudy_o_pushkine_1957__ocr.pdf (In Russ.)
- [7] *Dostoevsky and Islam: Dostoevsky's practice of experiencing and comprehending Islamic values unique for his time*. Retrieved March 15, 2021, from <http://islamdag.ru/vse-ob-islame/25222> (accessed: 25.03.2021). (In Russ.)
- [8] Nicshe, F. (1990). *The anti-Christian. The criticism of Christianity*. Moscow: Politizdat Publ. (In Russ.)

- [9] Nicshe, F. (2020). *The Antichrist. Ecce Homo. Twilight of Idols*. Moscow: AST Publ.
- [10] Merezhkovskij, D.S. (1991). *In a quiet pool. Articles and studies from different years*. Moscow: Sov. Pisatel Publ. (In Russ.)
- [11] Gorenshtejn, F. *Psalm. Novel*. Retrieved May 10, 2021, from <https://www.litmir.me/br/?b=5167&p=81>. (In Russ.)

Сведения об авторе:

Гарипова Гульчир Талгатовна, кандидат филологических наук, доцент, зав. кафедрой русской и зарубежной филологии Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых. ORCID: 0000-0002-7675-2570. e-mail: ggaripova2017@yandex.ru

Bio note:

Gulchira T. Garipova, Doctor of Philosophy in Philology (PhD), Associate Professor, Head of the Department of Russian and Foreign Philology, Vladimir State University named after A.G. and N.G. Stoletovs. ORCID: 0000-0002-7675-2570; e-mail: ggaripova2017@yandex.ru