

ОНТОЛОГИЯ И ПОЭТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОГО ОБЪЕКТА

РУССКАЯ СЛОВЕСНОСТЬ
МЕЖДУ ПРАВОСЛАВИЕМ И ПАНТЕИЗМОМ

© Г. Ю. Карпенко

В статье рассматривается коллизия русской словесности XIX века, оказавшейся в своих ценностных основаниях под влиянием Православия и пантеизма, а также выдвигается идея о развитии русской культуры по модели «перехода», «пасхального» движения.

Ключевые слова: русская словесность, Православие, пантеизм, «переход», спасение.

Карпенко
Геннадий Юрьевич
доктор филологических наук,
профессор
профессор кафедры
русской и зарубежной
литературы
Самарский государственный
университет

Русская словесность зарождалась в лоне Православия. Со времен святых равноапостольных Кирилла и Мефодия душа славянского языка и с эпохи князя Владимира душа древнерусского/русского языка христологичны. Славянские письмена стали воплощенным Словом Божиим, формой и сутью воплощенного богосознания, «буквенного откровения»: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин. 1: 14)¹. Начальные слова Евангелия от Иоанна, выведенные «первоучителем славян, духовным родителем русского народа» Константином-Кириллом Философом² в качестве первописьменной благодатной фразы, прорывающей немому «безбуквенного бессловесия»³, наполне-

¹ Сокращения библейских источников приводятся в тексте по общепринятому образцу (см.: Библия: Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. М., 1993. С. 4, 1010).

² Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 772.

³ Как говорит Иоанн экзарх Болгарский в «Шестодневе», бессловесные других «бессловесных творят... и бесятся на Творца своего» (Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. М., 1998. С. 57).

ны символично-порождающим смыслом: **Искони бгѣ слово, и слово бгѣ оу Бга, и Бгѣ бгѣ слово**⁴. В традиционном «синодальном» переводе и в привычном типографском наборе она выглядит несколько по-другому: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» [Ин. 1:1]. Первым буквенным высказыванием Кирилл наметил «осевое время» для всего славянского региона, в том числе и для зарождающейся «словоцентричной» русской культуры⁵.

В русском «славяно-православном» слове произошло соединение национального самосознания с Богосознанием. Призыв Кирилла, Мефодия и их учеников «слышать славянам слово от Бога» был пронизан глубоко символическим содержанием, трепетным пониманием-переживанием сопричастности всех слов, входящих в формулу данного призыва. Темой славянского слышания слова открывается «Проглас к святому Евангелию», авторство которого приписывают и Кириллу, и Константину Преславскому: «Слышите, Словяне, сие. Дар этот от Бога дан... Слышите, народы Словянские. Слышите слово, от Бога пришло»⁶. В «Прогласе» «разыгрывается» мотив тоекратного повтора-соотражения слов «слышите», «словяне», «слово», «Бог». В соответствии с народно-этимологической традицией лексемы «слышать», «славяне/словяне», «слово» являются однокоренными, а с точки зрения христианской — и Бог, понимаемый как Слово, символически, по внутреннему значению содержит в себе тот же самый корень. Поэтому фраза «Слышите⁷, славяне/словяне, Слово от Бога» ассоциативно-этимологически покоится в зоне высокой сплошной тавтологии, где каждое слово откликается в другом своей высокой сородственностью и получает внутреннюю поддержку со стороны другого слова. М. К. Мамардашвили называет такого рода культурно-исторические тавтологии (Я есть Я) «плодотворными тавтологиями», «эквиваленциями», онтологическими уравнениями, не позволяющими бытию раздвоиться, распасться⁸.

Иначе говоря, с Крещения Руси мир и человек онтологически укоренились во Христе, в Боге Слове, в Пресвятой Животворящей Троице. Как пишет В. Я. Петрухин, основной темой летописей стала тема «русского народа как народа христианского»⁹. И с каждым историческим переходом эта онтологическая укорененность на Руси не убывала. Наоборот, все очевидней становилось, что Русь является местом и средоточием Благодати:

⁴ Пространное житие Константина-Кирилла Философа // Жития Кирилла и Мефодия. М.; София, 1986. С. 122.

⁵ В. Н. Топоров, характеризуя словоцентричные культуры, пронизательно замечает: «"Im Anfang war das Wort" — с этого начинается не только "Фауст", но на этом стоит всякая великая культура» (Топоров, В. Н. Санскрит и его уроки // Древняя Индия: Язык. Культура. Текст. М., 1985. С. 5).

⁶ Цит. по: Топоров, В. Н. Предыстория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение к курсу истории славянских литератур. М., 1998. С. 24—25.

⁷ Ср.: «Вера от слышания, а слышание от слова Божия» [Рим. 10:17].

⁸ См.: Мамардашвили, М. К. Картезианские размышления (январь 1981). М., 1993. С. 50.

⁹ Петрухин, В. Я. Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Т. 1 (Древняя Русь). М., 2000. С. 15.

«На этих горах воссияет благодать Божия, будет город великий, и воздвигнет Бог много церквей»¹⁰.

Постепенно в русской культуре и в связи с исторической судьбой Византийского Православия сформировалась концепция «Москва — Третий Рим»: «Бог избрал страну нашу на последнее время»¹¹, «Москва — Третий Рим и четвертому не бывать»¹². Русской Православной Церковью эта культурологическая концепция изначально воспринималась как мессианская идея Послушания: Господь наложил послушание быть Руси наследницей и хранительницей Православия. А послушание, наложенное Господом Богом, как известно, снять нельзя. Через все века Русская Православная Церковь в молитвенном служении пронесла и несет этот Крест послушания (об этом говорилось на Первом Международном форуме «Православная цивилизация», который проходил в Самаре в сентябре этого года по благословению Святейшего Патриарха Алексия II¹³).

В триипостасном смиренномудрии домостроительно Россия оформилась как страна, где, по словам Пушкина, «всяк сущий в ней язык» (в значении божественной самоидентификации «Аз есмь сый»), где в свете, в лоне православной любви нашли свое обетование и народы, и религии. Если говорить казенным языком, но иметь в виду историческую софиологию, онтологию исторического бытия России, то можно сказать, что Россия многонациональное и многоконфессиональное государство и другой ей не быть.

В лоне Православия зарождалась и развивалась древнерусская литература, и именно во Христе древнерусский человек обретал свою национально-духовную идентичность, осуществляя поход-переход «по лестнице» из одного состояния в другое, как об этом нам повествует, например, архипастырь «Слова о полку Игореве». На этом переходе человек, охваченный страстными помыслами: гордыней славы, наживы и плотского греха, пережив пленение, «пересев из седла злата в седло рабское», совершал исход «ко святой Богородице Пирогощей»¹⁴.

Данным примером я хочу выразить мысль, что русская история есть история переходов (в «переходе» усиливаю пасхальные смыслы этого слова, соотносимые с состоянием преображения-воскресения). В силу ипостасного смирения русская культура многое в себя приемлет, многое допускает и поэтому, увлекаясь, движется по пути отпадения от Благодати, личнос-

¹⁰ Повесть временных лет // Изборник: Повести Древней Руси. М., 1986. С. 25.

¹¹ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 103.

¹² О том, что история совершается и завершается «по слову» именно в русском мире, старец Филофей писал так: «Вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам, то есть роеское царство: два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти» (Послания старца Филофея: 1. К великому князю Василию; 2. К Мисюрю Мунехину // Памятники литературы Древней Руси: Конец XV- первая половина XVI века. М., 1984. С. 452).

¹³ См.: Православная народная газета. 13 сентября. 2006.

¹⁴ Слово о полку Игореве. М., 1984. С. 77.

тного разрыва с непрерывностью Откровения. В целом движение культуры можно оценить как процесс разрушения триипостасной матрицы. В культуре накапливается энергия отпадения, то, что можно назвать **скрытой язвой исторического творчества**.

Скрытую язву исторического творчества содержит в себе и русская культура XIX века. Во многом она стала плодом секуляризации, антиправославной политики российских императоров XVIII в. (прежде всего Петра I и Екатерины II), направленной на ослабление духовного влияния Русской Церкви.

С тех пор в культуре нарушилась иерархическая последовательность чтения. Человек стал читать не первое, а последнее: «Что ему книга последняя скажет, То на душе его сверху и ляжет: Верить, не верить — ему все равно, Лишь бы доказано было умно!»¹⁵. И как следствие такого иерархически непоследовательного чтения — брожение и шаткость умов, подмена до полного забвения «первой заповеди», антропологизация, психологизация культуры, замещение духовного душевным: и вместо «первой и наибольшей заповеди», на которой утверждался, как говорит Христос фарисеям, «весь закон и пророки»¹⁶, в культуре стали вырабатываться под влиянием западноевропейской мысли «оправдательные основания» человеческого всемогущества в виде философских, метафизических и прочих концепций (вопрос о религиозных истоках этих концепций оставляю в стороне). Такого нашествия «интеллектуального варварства» в одеждах новомодной философии русская история до той поры еще не знала. Молодежь, как говорил Достоевский, «уродовалась теориями». Складывалось впечатление, «будто весь мир осужден в жертву какой-то страшной, неслыханной и невиданной моровой язве... Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселяющиеся в тела людей... духи, одаренные умом и волей»¹⁷. В русском культурном сознании стал разрушаться никео-царьградский Символ Веры. Остановлюсь на нескольких примерах общего и частного характера такого рода отпадений и разрушений, чтобы было понятно, о чем идет речь, и чтобы наметить контур общей картины.

Если выражаться катехизисным языком, то в первом члене Вселенского символа веры говорится о Первой Ипостаси Святой Троицы: «Верую во Единого Бога Отца, Вседержителя, Творца Небу и земли, видимым же всем и невидимым»¹⁸. Но под влиянием философских учений Спинозы, Лейбница, Гердера, Шеллинга и других в русской культуре XIX века стал утверждаться пантеизм. Если Православие видит во Вседержителе, Пантократоре, Первую Ипостась Святой Троицы, то Спиноза, лишенный три-

¹⁵ Некрасов, Н. А. Собр. соч. : в 8 т. М., 1965. Т. 1. С. 221.

¹⁶ «Учитель! какая наибольшая заповедь в законе? Иисус сказал ему (законнику, фарисею. — Г. К.): возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобна ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22: 36-40).

¹⁷ Достоевский, Ф. М. Полн. собр. соч. : в 30 т. Л., 1972-1986. Т. 6. С. 419.

¹⁸ Пространный христианский катехизис Православной Кафалической Восточной Церкви (Наставления в Православной вере, необходимые всякому христианину). М., 1992. С. 15.

ипостасного мышления, мог построить только пантеистическую концепцию: для этого он впустил Вседержителя в природу. Так поступили Гердер и Шеллинг, поставив знак равенства между природой и Богом. Пантеизм, ценностно упрощая человека, легко соскальзывает в язычество. В пантеизме утрачивается иерархический принцип бытия, Бог субстанциализируется, становится сверхматерией или супердуховностью — «безличной стийностью», а человек низводится до уровня субстанции, совокупности монад, до «эмоционально-психологического состояния» или, наоборот, до общего непостасного свойства какого-нибудь всецелого: природы, Вселенной, абсолюта, мировой души или наспех придуманного Бога¹⁹. «Ты раскрой мне, природа, объятия, Чтоб я слился с красою твоей!»²⁰ — такого рода высказывания входят в арсенал русской классики.

Пантеизм Спинозы и Шеллинга в соединении с персоналистической философией Фихте, Ницше и метафизикой Шопенгауэра породил на русской почве этику непослушания, своеволия человека. Природа или человеческая идея, выросшая до Бога, становится «ковчегом личного спасения». Отсюда в русской литературе такие герои, как Анна Каренина, Катерина, Кириллов, Сосновская и прочие чувственные или идейные самоубийцы. Отсюда и маловразумительные с точки зрения православной духовности высказывания, вроде бунинских: «Для Толстого, — пишет Бунин о последнем этапе жизни писателя, — осталось одно: Бог, осталось “освобождение”, уход, возврат к Богу, растворение — снова растворение — в нем»²¹.

Другими словами, в художественном творчестве и в опыте личного мироощущения Православие стало подменяться пантеистической и всякой другой метафизической идеей, стали возникать «недо-умения» человека, пребывающего в модусе «вечного» вопрошания и порождаемого им вследствие этого «вечного» дискурса (со всеми признаками «дурной бесконечности»): «Где начало? Откуда путаница? Отчего мир так неясен?»²². «Нелепость» (некрасивость) вопрошаний ищущего ума становится очевидной в свете Православия: ведь ответ, с чего нужно «считать смысл бытия», прозвучал в «начале» и для русского эстетико-онтологического сознания, укорененного в Пресвятой Животворящей Троице, никогда не был проблемой. А недоуменные вопросы свидетельствуют или о потере мироориентации, или о духовном поиске, или о скепсисе по отношению к предвечным ценностям, или об уловке «хитрого» ума, который стремится разрушить почву национальной культуры.

Душевно пораженный человек стал думать, например, о пантеистическом или о метафизическом спасении, утрачивая способность переживать теплоту православной истины, что Христос является «ковчегом спасения». И если в «новом переходе» и в «моисеевом исходе» спасаются из-

¹⁹ См.: *Аверинцев, С. С.* Образ Иисуса Христа в православной традиции // *Связь времен / С. С. Аверинцев.* Киев, 2005. С. 154—155.

²⁰ *Бунин, И. А.* Собр. соч. : в 9 т. М., 1965–1967. Т. 1. С. 53.

²¹ Там же. Т. 9. С. 7—8.

²² *Розанов, В. В.* Уединенное. М., 1990. С. 470. Ср.: «С какого сущего надо считать смысл бытия?.. Каково это образцовое сущее и в каком смысле оно имеет преимущество?» (*Хайдеггер, М.* Бытие и время. М., 1997. С. 7).

бренные (и именно эта логика дает о себе знать в пантеистических тенденциях русской литературы), то во Христе и со Христом как в «ковчеге спасения», в «Церкви и Боге нашем»²³ преобразятся и уже в известном смысле преобразились все. Христос как последняя искупительная «жертва» совершает дело **спасения** всего творения. «Спасение, — пишет С. Булгаков, — должно быть понято во всем своем онтологическом значении, как **сила** спасающая, возрождающая, обожаящая, причем все эти свойства ее проявляются в применении к силам небесным, земным и преисподним, ангелам и чело- векам, аду и раю, духам святым и падшим»²⁴.

Но культура стала вырабатывать свои рецепты и варианты спасения, эстетизировать, метафизировать и проблематизировать онтологическую очевидность православной истины. В голове русского человека зародилась мысль, что искать Христа можно и вне Церкви. А вне Церкви, по словам о. Павла Флоренского, нет Христа и спасения²⁵.

Другого рода примеры, связанные с философской антропологией и философией творчества, только усиливают впечатление какого-то провала Православия в душе русского человека.

Так, в русской культуре XIX века получают распространения концепции, в которых догмат о первородном грехе человека вытесняется мыслью о могуществе человека, о его природной непогрешимости: такой человек может управлять душевной жизнью без упования на милость Божию и полностью рассчитывать на свои собственные силы; просвещенный ум способен контролировать движения сердца, а путем воспитания чувств можно избежать греховных движений души, пагубных страстей. Такого рода философия вместо личного Бога и выше Бога ставила просвещенный ум и воспитание, то есть самого человека. Усваивая такое учение, человек получал полную душевно-плотскую свободу, но терял свободу духовную, соотношенную с милостью Божией.

Распространенная модель поведения того времени: жить похотями сердца, приобретать страстные навыки и при этом надеяться на смирение страстей силой разума и воли.

Под влиянием же романтических идей получила распространение концепция, согласно которой страстный человек может заклать грех при помощи творчества. А если он, такой писатель, еще и избранный, гений, то тогда ему позволительно многое. Об этом говорит Л. Толстой в «Исповеди»: «Словесные писательские взгляды.. состояли в том, что жизнь вообще идет развиваясь и что в этом развитии главное участие принимаем мы, люди мысли, а из людей мысли главное влияние имеем мы — художники, поэты. Наше призвание — учить людей.. Усомнившись в истинности самой веры писательской, я стал внимательнее наблюдать жрецов ее и убедился, что почти все жрецы этой веры, писатели, были люди безнравственные.. но самоуверенные и довольные собой, как только могут быть довольны люди совсем святые..»²⁶.

²³ *Молитвослов.* М., 1999. С. 6.

²⁴ *Булгаков, С.* Евхаристия. М.; Париж, 2005. С. 88.

²⁵ Цит. по: *Розанов, В. В.* Указ. соч. С. 222—223.

²⁶ *Толстой, Л. Н.* Собр. соч. : в 22 т. М., 1978–1985. Т. 16. С. 110–111.

Просветительские и романтические концепции разрушали христианскую структуру души — упование человека на милость Божию, но, оставаясь в пределах религиозных моделей мышления, производили в ценностном поле культуры подмену Бога человеком. Тем самым в пространстве культуры сотворялся кумир, жрец, гений, и эту роль призван был исполнить писатель, избранник Бога, «совсем святой», назначение которого, по словам Н. Некрасова, «сеять разумное, доброе, вечное».

Такого рода концепции усиливали гордыню человека, «удваивали» грех у писателя, наделенного даром творчества, так как формировали поведенческий комплекс избранного (или отверженного), оппозиционность отношений гения и толпы. Другими словами: новомодные теории, укрепляя душевное в человеке (его волю, знания), разрушали в нем духовное — его упование на милость Божию. С точки зрения Православия, подобные культурные феномены воспринимаются как проявление духовной немощи человека, как утрата онтологических опор. Триипостасный Бог «завалился» в глазах русского человека.

Все это можно назвать этикой (или патологией) немислимого соединения жестов, соединения несоединимого, о чем издевательски писал В. Белинский в письме к Н. Гоголю: «Русский человек произносит имя Божие, почесывая себе задницу»²⁷.

В таком немислимом соединении есть какая-то чудовищная поправка и апофатическая иллюстрация на русской почве основного халкидонского христологического догмата (451 г.) о второй Ипостаси Троицы, согласно которому Христос имеет единую Ипостась и две природы — божественную и человеческую, соединенные «нераздельно и неслиянно».

В русском человеке, как об этом пишет Достоевский, хотя и обнаруживается нераздельно-неслиянное соединение природ, но уже соединение не равносоставленного — божественного и человеческого, как в Христе, а разнокачественного — божественного и дьявольского, падшего в человеке. Достоевского мучила эта «нераздельность-неслиянность» двух природ в человеке, когда тот может перекреститься и зарезать из-за понравившихся ему часов своего товарища («Идиот»), когда может зарезать из-за луковицы («Записки из Мертвого дома»), когда может продать вместо серебряного крестика оловянный («Идиот») — обмануть на кресте, оказаться хриstopродавцем.

Во многом «хриstopродажной» оказалась возникшая в сфере гуманитарии методология XIX века. В свете Православия открываются чудовищные провалы в методологических основаниях русской культуры. В методологии, эстетике, в категориальности мышления мы во многом пошли за Гегелем²⁸. Но что сделал Гегель? В философии художественного творчества он, например, вслед за Баумгартеном отнес эстетику к «низшей познавательной способности», к «низшей гносеологии», а к искусству отнесся как

²⁷ Белинский, В. Г. Полн. собр. соч. : в 13 т. М., 1953-1959. Т. 10. С. 215.

²⁸ Конечно, нельзя упрощать философию Гегеля. В данном случае немецкий философ рассматривается в качестве фигуры, символизирующей собой общую тенденцию развития российского научного умонастроения.

патологоанатом к трупу, создал методологию, которой мы пользуемся до сих пор. Мало кто обращает внимание на тот факт, что Гегель как бы изымает искусство из современности и дает повод говорить в ближайшей и отдаленной перспективе о смерти искусства. Автор четырехтомной «Эстетики» пишет: «Наше время по своему общему состоянию неблагоприятно для искусства... Искусство со стороны его высших возможностей остается для нас чем-то отошедшим в прошлое. Оно потеряло для нас характер подлинной истинности и жизненности... Его форма перестала быть высшей потребностью духа»²⁹. Гегель, выстраивая иерархические уровни познания от низшей формы к высшей, стремится освободиться от конкретно-чувственного выражения идеи и поглотить логикой Логос, доказательством — искусство Творца. Влияние Гегеля на русскую культуру было всеобъемлющим и катастрофичным (к сожалению, не обузданным по сей день).

Своей гносеологией Гегель убивает ипостасность в человеке; вбивает методологический клин между человеком и Христом. Мы как-то не придаем значения тому, что Гегель отказался от Священного предания, от апостольской и, следовательно, от святоотеческой традиции. Из поколения в поколение Церковь буквально ощутимо физически — например, через рукоположение, Евхаристию — передает тайну реального присутствия Христа на земле, или, как говорит Иоанн Богослов, «о том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь» (1 Ин. 1: 1-2).

И вот эту «духовную телесность» Христа Гегель стал разрушать, упразднить своей собственной логикой апостольское свидетельствование, тайну и таинство реального присутствия Христа на земле, заменил чувство живого Бога своей скудной идеей, а образовавшуюся брешь заполнил своей пресной философией, которую еще к тому же водрузил на вершину мироздания. В культурном сознании доказательствами Гегель убил самоочевидность Истины.

В христологическом смысле культурно-исторически Гегель исполнил роль Понтия Пилата, спрашивавшего Христа: «Что есть Истина?» Понтий Пилат не видит, не прозревает, что Истина находится перед ним, на расстоянии протянутой руки. Точно так же и Гегель не признает, что Христос есть Истина³⁰, и конструирует свое понимание истины.

Гегелевскую гносеологию, гегелевский рационализм эпохи Достоевский в своеобразной форме описывает в «Братьях Карамазовых». Так, Федор Павлович, ерничая, пытается решить логическую задачу и из нее вывести правду о мире. Его волнует вопрос: ад с потолком или без потолка, с крючьями или без крючьев? «Ведь там в монастыре иноки, наверно, полагают, что в аде, например, есть потолок. А я вот готов поверить в ад только чтобы без потолка... Ну, а коли нет потолка, стало быть, нет и крючьев. А коли нет крючьев, стало быть, и все побоку, значит, опять невероятно: кто же меня тогда крючьями потащит, потому что если уж

²⁹ Гегель, Г. В. Ф. Эстетика : в 4 т. М., 1968-1971. Т. 1. 17, 111.

³⁰ Ср.: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6).

меня не потащат, то что ж тогда будет, где же правда на свете?»³¹. Федор Павлович ставит, казалось бы, странный вопрос, от решения которого должна зависеть судьба правды. Но своим нелепым вопрошанием он только обнажает нелепость человеческих притязаний решить гносеологическим путем «мировую загадку». Гносеология открывает лазейку для человека, дает ему возможность при помощи категориального аппарата и аксеологии оправдать любое свое существование. Постановка вопроса и ответ на него ставят мироустройство в зависимость от человека, ведут к признанию гносеологии как инструмента мироздания: тогда ведь мироздание можно строить по логике Федора Павловича («ад без потолка») или по логике иноков («ад с потолком»). Но в любом случае его ценности и атрибуты будут зависеть от человека, а не от Бога. Следовательно, все ценности в мире выдуманы, как и сам Бог. Этой лазейкой успешно пользуются герои: Иван успешно решает богословский вопрос о церковном суде в своей «странной статье», которая в итоге, как выяснилось, оказалась «лишь дерзким фарсом и насмешкой»³², Смердяков убедительно говорит о том, что вера в Бога — это придуманная, «головная» идея, от которой в нужный момент с пользой для себя, ради собственного спасения можно отказаться, а потом снова вернуться к ней без ущерба для собственной души.

Русский человек со смущенным умом начал сомневаться уже не только в образе Божиим в человеке, но и в ипостасности самого Христа, как об этом пишет В. Розанов: «Что-то случилось. Что-то случавилось. Кто-то из “бедной ясли” вышел не тот»³³.

Отмеченные жизненные взаимоисключающие друг друга противоречия, чудовищные раздвоения, все эти стенания человеческой плоти, вызывающие к Богу в ситуации «Его смерти», образуют, казалось бы, неустрашимую логико-культурную антиномию. Но в православной традиции, как это обосновал еще Псевдо-Дионисий Ареопагит, антиномия мыслится как такое реальное противоречие, жизненное раздвоение, в средоточии которого находится Бог: Спаситель пришел в расколотый мир с верой в ответную любовь человека.

Несмотря на провалы в человеке православного чувства, русская словесность все же не утратила живого переживания, что «Слово плоть бысть», и в экстатических откровениях (экстазис) осталась укорененной в онтологической почве Православия (ипостазис), утверждая тем самым незыблемую истину о милосердии Божиим, о незримой работе Триипостасного Бога внутри типичного русского человека, о той работе Бога, о которой говорит старец Зосима: «Доказать тут нельзя ничего, убедиться же возможно»³⁴.

Как отмечал Н. Бердяев, «для русской истории характерна прерывность... В русской истории есть уже пять периодов... Есть Россия Киевская,

Россия времен татарского ига, Россия московская, Россия петровская и Россия советская. И возможно, что будет еще новая Россия»³⁵. Но для того, чтобы прославилась новая Россия, нужно совершить «Игорев переход», вырваться из «пленения половецкого» и пережить пасхальную радость. А всей отечественной гуманистике (говоря словами о Сергия Булгакова) в поисках онтологических оснований русской культуры надо пить истину со дня евхаристической Чаши, Чаши примирения с Христом.

³¹ Достоевский, Ф. М. Указ. соч. Т. 14. С. 23.

³² Там же. С. 16.

³³ Розанов, В. В. Указ. соч. С. 473.

³⁴ Достоевский, Ф. М. С. 52.

³⁵ Бердяев, Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 45.