

Николай Нейчев  
Мессианистическая модель  
в русской литературной классике

---

Имея в виду факт, что этой проблеме я уже посвятил исследование *Литература и Мессианизм (Русское литературное мессианство в XIX веке)*<sup>1</sup>, равно как и ряд статей, здесь попытаюсь обратить внимание на отдельные проблемы, незатронутые в предыдущих исследованиях, а также прийти к некоторым обобщениям и выводам.

С самого начала придется уточнить, какой именно смысл я вкладываю в понятия, включенные в заголовок предлагаемой здесь работы.

«Мессианизм» (соответственно мессианство, мессианистический) в данном случае я понимаю не как иудейскую идею о помазанности ожидаемого «идеального владетеля» (из арам. Мешиха = помазанник). Не вкладываю также идею христианского мессианизма (греч. перевод слова помазанник = Христос) — в том аспекте, что *все* христиане являются мессианистами по смыслу таинственного своего помазания (Christi dicti a chrismate), потому что официально с середины XI в. (схизматического 1054 года) уже нельзя говорить о христианском общеконфессиональном мире. В это понятие я не вкладываю, однако, и идею так называемого ортодоксального мессианизма (Православия). Имею в виду даже не проявления «русского» варианта православного мессианизма (идеи о русском *народе-богоносце*). В целях конкретно формулированной темы под мессианизмом в нашем случае я понимаю **только модель**

---

© TSQ № 44. Spring 2013. © Nikolay Neychev, 2013.

<sup>1</sup> Полное библиографическое описание книги см. в списке литературы в конце статьи.

(организованность — в смысле греческого понятия *космос*) *русских литературных проявлений православного мессианизма*, или так называемый *русский литературный мессианизм*<sup>2</sup>, наиболее совершенной формой которого является русская классическая литература XIX века, притом *единственно* в произведениях своих исконных представителей (Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Тургенева, Достоевского, Толстого и Чехова).

Только рассмотренная через такую призму, русская литературная классика раскрывает своеобразную организацию мира, совершенно отличную от утверждаемой сотнями лет ренессансно-гуманистической культурной модели, характеризующейся своей *неязыческой* антропоцентрической и агональной природой (гипнотически внушаемой, впрочем, институциональным школьным образованием). Организация эта, наоборот, *неосредневекового* типа, и в этом смысле соприкасается скорее всего с инобытием, которое подчиняется законам духовного мира, находящегося далеко от нас, но не по *расстоянию*, а по *природе*. Вследствие того она полностью противоположна современным уже давно устоявшимся представлениям о феноменологическом как бытийном, то есть о том, что единственно видимое «объективно» и «реально» существует.

1. Сказанное здесь можно проиллюстрировать наиболее ясно, рассмотрев основной вопрос о **смысле и сути истории**. Путь к решению этой глобальной проблемы проходит через ответ на другой вопрос: *какова причина (или же причины) происхождения любого события как в личной, так и в общечеловеческой феноменологии истории*.

Как известно, проблема о философии истории<sup>3</sup> стала центральной для XIX века, называемого «эпохой историзма» [Тодоров 1996: 75]. В этот период на Западе и на Востоке (преиму-

---

<sup>2</sup> Подробнее о русском литературном мессианизме в XIX в. — см. Нейчев 2009: 70—113.

<sup>3</sup> Впервые в терминологическом значении словосочетание «философия истории» использовано Вольтером в заглавии *введения* к семитомному сочинению *Опыт о нравах и духе народов и об основных фактах истории от Карла Великого до Людовика XIII* (1754—1758 гг.). В 1765 г. это *введение* опубликовано и как самостоятельное сочинение.

щественно в русском мироощущении) оформились две *противоположные* концепции о феномене «истории». Для окцидентального (западноевропейского) варианта основополагающей является *философия истории* Гегеля, согласно которой «мировая история — это раскрытие духа в виде, в котором он вырабатывает для себя знание о том, что такое он сам по себе» [Хегел 1995, т. 1: 27]. Но это самораскрытие абсолютного духа в истории, по Гегелю, осуществляется *единственно* путем индивидуальной *человеческой* активности. «Рассматривание истории — пишет он — убеждает нас, что действия людей протекают из их потребностей, их страстей, интересов, характеров и способностей (...), что *движущими мотивами* в этой драме (истории! — прим. Н. Н.) являются только эти *потребности, страсти и интересы* и что *только* они имеют *главную* роль» [там же, т. 1: 30]<sup>4</sup>. Историю делают всемирноисторические личности, как *Александр Великий, Цезарь и Наполеон*, так как «великие люди хотели добиться удовлетворения для себя, а не для других» [там же, т. 1: 44—45]. Из этого следует, что суть истории — история *деяний* [там же: 86]. Поэтому настоящую историю имеют только действующие народы, а ее цель осуществляется в полноте *единственно* в протестантском германском мире [там же, т. 2: 168]. Вне истории, например, находится огромная славянская нация за исключением «одной части славян, сумевшей приобщиться к западному разуму (...), так как до настоящего момента она не проявила себя как самостоятельный момент» [там же: 178]. В окцидентальном объяснении истории все ясно: *единственным* казуальным фактором для осуществления события является *человек*.

Русская культура XIX века дает в корне противоположный ответ на вопрос о сути истории и о проблемах, которые она ставит, и дает его при помощи *не философско-научного*, а литературно-художественного логоса. Итак — какова *причина* происхождения некоторого события? И поскольку ключевой вопрос, вопрос вопросов для всего «русского» XIX века — это

---

<sup>4</sup> Все курсивы здесь и до конца текста кроме специально оговоренных — мои. — Н. Н.

*Наполеоновский комплекс*<sup>5</sup>, то мы сформулируем его так: *как и почему возможен Наполеон в истории?*

Как это возможно — спрашивает граф Л. Н. Толстой в Эпизоде «Войны и Мира» — чтобы «человек без убеждений, без привычек, без преданий, без имени, даже не француз» [Толстой: т. 7: 251], «маленький, ничтожный человек» [там же: т. 4: 367] за какие-нибудь десять лет сумел подняться до императора Франции? Как это возможно, чтобы человек, чьей родиной был бунтовный и оппозиционный остров Корсика (проданный только в 1768 г. Генуэзской республикой французскому королю Людовику XV); без знатного происхождения и синей крови (он происходил из самой мелкой корсиканской аристократии); с именем, которое на корсиканском звучит как Напулионе Буонапарте (*Napulione Buonaparte*, итал. *Napoleone Bonaparte*) и позже было офранцужено в Наполеона Бонапарта (*Napoléon Bonaparte*); без определенных политических убеждений; существо невысокого роста, не отличающееся ничем аполлоновским; без исключительных полководческих умений (иные одарены не меньшими — как отмечает Л. Н. Толстой: «вместо *гениальности* являются глупость и подлость, не имеющие примеров» — там же: т. 4, Эпизод, ч. 1, III: 255, курс. авт.) — т. е. действительно *ничтожество* — успел за такой ко-

---

<sup>5</sup> Примеры присутствия Наполеоновской темы в произведениях русской классики многочисленны. Это и пресловутая императорская поза («*стоит потупя голову, с рукою за пазухой*»), в которую стал Самозванец — Григорий Отрепьев, персонаж Пушкинской трагедии «Борис Годунов» [см. Пушкин, т. 5: 218]; и Наполеоновские коннотации к образу Онегина (статуэтка Наполеона в кабинете героя: «*И столбик с куклою чугунной/Под шляпой с пасмурным челом, / С руками, сжатыми крестом*» — Пушкин, т. 5, гл. 7, строфа XIX: 128); и сравнение Лермонтовского Печорина (в повести «Княжна Мери») с Наполеоном после Ватерлоо [Лермонтов: т. 2: 577]; и схожесть Гоголевского Чичикова с «переодетым Наполеоном» (впрочем, внешность героя почти буквально совпадает с портретом французского императора: «ростом он (Наполеон — примеч. Н. Н.) никак не будет выше Чичикова и (...) складом своей фигуры Наполеон тоже нельзя сказать чтобы слишком толст, однако ж и не так чтобы тонок» — Гоголь: т. 5: 196); и наполеоновская идея Раскольников (см. «Преступление и наказание», ч. 3, V); и стремление Толстовского героя князя Андрея воскресить наполеоновский миф в русском варианте (см. «Война и Мир», т. 1, ч. 2, XII) и т. д.

роткий период сесть на престол Франции и начать готовиться «овладеть всем миром» [Гоголь, т. 5: 197]? Событие таких масштабов не происходило до тех пор в известной европейской (и мировой) истории. И самое главное — вроде бы на первый взгляд причина отсутствует. По мнению Толстого, могли бы существовать тысячи, даже миллиарды причин, но «чем больше мы углубляемся в изыскание причин, тем больше нам их открывается, и всякая отдельно взятая причина или целый ряд причин представляются нам одинаково справедливыми сами по себе, и одинаково ложными по своей ничтожности (...), и одинаково ложными по недействительности своей (...) следовательно, *ничто* не было исключительной причиной события, а событие должно было совершиться только потому, что оно должно было совершиться» [там же, т. 6, ч. 1: 8—9], ибо ходом истории оно было «определено предвечно» [там же, ч. 1: 12] и «свыше» [там же, ч. 2, XXVIII: 229], т. е. небом и провидением. Окончательный ответ, объясняющий историю Наполеона, Л. Н. Толстой видит в *случайности*: «Случайность, миллионы случайностей дают ему власть...» [там же, т. 4, Эпилог, ч. 1, III: 253, курс. авт.]. В этом пункте писатель полностью сближается с историческими прозрениями А. С. Пушкина: «Ум человеческий — писал поэт, — видит общий ход вещей и может выводить из одного глубокие предположения, часто оправданные временем, но невозможно ему предвидеть *случая* — мощного, мгновенного орудия провидения» [Пушкин, т. 7: 100, курс. авт.]. Два значимые историософские произведения — «Борис Годунов» и «Война и Мир» в художественной форме изображают то, как небесная история формирует земную, и тем образом восстанавливается метафизическая традиция (нарушенная оксидентальным историзмом), согласно которой причина исторических явлений уходит корнями в духовный мир<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Подробнее см. Нейчев, Н. А. С. Пушкин и Л. Н. Толстой — за сущность на историята («Борис Годунов» и «Война и мир») // Хуманитарного знание — традиционни опори и актуалност. Сборник доклади от Национална научна конференция. Бургас, 4—5 декември 2003. Т. 1, с. 109—115.

Это, однако, не окончательный ответ, который русский литературный логос дает на вопрос о феноменах земной истории. Значимый вклад в изъяснение того, почему возможен наполеонизм как частное проявление *самозванства*, вносит другое важное сочинение русской классики — «Братья Карамазовы» Ф. М. Достоевского. Это произведение входит в диалог как с драмой А. С. Пушкина, так и с эпопеей Л. Н. Толстого. В знаменитой «Легенде о Великом инквизиторе» Достоевский раскрыл, каковы были бы драматические последствия для человеческой истории, если бы люди потеряли свою *свободу*, принимая дьявольские искушения *чуда, тайны и авторитета*. Прелыщение западного человечества, однако, возможно вследствие того, что — как заявил Великий Инквизитор — «*восемь веков назад* (...) мы взяли от него (от «страшного и умного духа», от дьявола — прим. Н. Н.) то, что Ты (Христос — прим. Н. Н.) с негодованием отверг» [Достоевский, т. 14: 234]. Несмотря на то, что формально говоря, действие «Легенды» развивается в XVI веке [см. там же: 224], Ф. М. Достоевский, несомненно, имел в виду XIX век (т. е. современное ему состояние западной церковности). В таком смысле возвращение *восемь веков назад* на самом деле отсылает нас не к VIII веку, а к схизматическому XI веку, когда римокатолический мир окончательно ступил на путь еретизма, заслепленный прелестями материальной похоти, во имя которой — как жертвенный дар — человек принес свою свободу. И поэтому, когда слабосильный девяностолетний старик приказал горстке стражей арестовать Христа, никто из многотысячной толпы не дерзнул стать в его защиту: «И вот — продолжил автор, — такова его сила и до того уже *приучен, покорен* и трепетно *послушен* ему народ, что толпа немедленно раздвигается пред стражами, и те, среди *гробового* молчания, вдруг наступившего, налагают на Него руки и уводят Его. Толпа моментально, вся как один человек, склоняется головами до земли пред старцем инквизитором...» [там же: 227]. Здесь Достоевский пророчески раскрывает причины проклятой и загадочной сути плохой бесконечности земной истории, в которой компромиссы с верой («восемь веков назад») естественно привели к революционному бунту 1789 г., а из-за потери личной свободы и ответственности стали возможными все проявления

*самозванства*, одной из многочисленных форм которого является *наполеонизм*. «Легенда о Великом инквизиторе» — кульминационная точка русской *теологии* истории, переворачивающая ногами вверх всю западную *философию* историчности, так как отводит первостепенное место и главенствующее значение духовному метафизису, отнимая как самоценность у эманципированной от духовных повелений и законов профанной человеческой истории, так и самоволие героического жеста человека.

2. Русский ментальный логос, впрочем, первым усомнился в авторитете *факта* как критерия *истины*. Стал уже классическим пример, заданный в «Преступлении и наказании», где *факт* и *истина* — разные категории, почти никогда не совпадающие друг с другом. Раскольников, например, *фактически* совершил убийство (мы свидетели, и «видим» его физическое присутствие и действие), но это совсем не так в отношении духовной реальности. Наоборот — если он убил, то мы по меньшей мере должны отметить, что он убил не один, а в сопровождении и под руководством дьявола, этой невидимой для телесных глаз, но осязаемой для душевных очей inferнальной силы, в слепое орудие которой он и превратился — факт убийства не исчерпывает смысл истины<sup>7</sup>. Именно поэтому в заключительных строках романа, после чуда «полного воскресения в новую жизнь», о Раскольникове сказано: «Всё, даже преступление его, даже приговор и ссылка, казались ему теперь, в первом порыве, каким-то *внешним*, странным, как бы даже и не с ним случившимся *фактом*» [Достоевский: т. 6: 422]. В таком рассмотрении «факт»-Наполеон оказывается проблематизованным сам по себе как нечто несубстанциональное и имагинерное, т. е. как явление несущественное по отношению к верховной духовной Истине — «лживая форма *европейского героя*, мнимо управляющего людьми, которую придумала история» — как определяет его и сам Толстой [Толстой, т. 7: 197]. В этом смысле образный язык Достоевского (не исключая также никого из остальных рассмотренных ав-

---

<sup>7</sup> В полном соответствии с указанной концепцией находится и Л. Н. Толстой. В своем *Дневнике* (от 1 мая 1903 г.) он писал: «Фактов нет. Есть наше восприятие их» [Толстой: т. 22: 155].

торов) никогда не связывался (или по меньшей мере связывался *не только*) с описанием какой-либо конкретной и «объективной» действительности, существование которой в принципе изначально проблематично (еще в первом своем тексте «Бедные люди» Достоевский недвусмысленно показал, что каждая «объективная» действительность может существовать *только* в «субъективном» сознании кого-нибудь). Достоевский — и это справедливо в той или иной степени для всех русских авторов рассматриваемого периода — писатель, а не описатель, и *образная система* его художественного мира не просто отражает фактологическую феноменологическую реальность, а воссоздает *эпифанизированный мир*, нагруженный значениями реальности «в высшем смысле» понятия. Эта *высшая реальность* для русских писателей немислима без ортодоксальной эсхатологии спасения.

3. Сказанное до сих пор объясняет, почему русская классика является уникальной и тотально *перевернутой* литературной моделью, принципиально стремящейся не наводить фокус на самоцельное описание видимой действительности, равно как и на прослеживание событийности, связанной с проявлениями главного героя.

а) Поскольку, однако, эта литература все же занимается конкретной „реальностью“, то единственное, что она в ней ищет (как мы уже упоминали выше) — это «высший смысл», скрытые знаки инобытийного, поэтому и действительность вещей в ней всеобъемлюще символично эпифанизирована. Можем даже утверждать, что вряд ли во всей русской литературной классике существует хотя бы один предмет, который имел бы только самоценную бытовую роль. Здесь вещественные объекты никогда не являются бытовыми (исключенными из духовной истории персонажа, из его внутреннего человека), они всегда — бытийствующие иерофании<sup>8</sup>. При помощи этого образного языка (общего, впрочем, для всех ключевых

---

<sup>8</sup> О неслучайном духовном аспекте таких объектов в русском литературном тексте, как «окно», «икона», «лестница», «небо», «шапка», «поезд», «гора», «дерево», «баня», «кабак», «одежда», «лошадь», «инсекты», «рептилии» и т. п. см. Нейчев 2009.

произведений рассматриваемой литературы, что и дает возможность воспринимать ее как единый и цельный текст<sup>9</sup>) русский нарратив, даже говоря о земном, говорит на самом деле всегда о небесном.

б) В этом смысле русская литературная модель подчиняется *обратной* (по отношению к конвенциональному рецептивному ожиданию) *идейной перспективе*, что касается персонажной проблематики. Развитие главного героя всегда начинается от внешней эксплицированности (портретной, жестовой и словесной артикулированности) к внутренней имплицитности (активной созерцательной духовности). Иными словами, следуя предписаниям мессианистической православной модели, протагонист преодолевает все измерения гордости и постигает смирение, почти до принятия рабского вида: достаточно припомнить раскаявшегося и павшего на колени перед Татьяной гордеца Онегина; слезы и покаянную позу гордого раньше Печорина после того как он потерял Веру; слезы и раскаяние попавшего в тюрьму мошенника Чичикова; стихшего и разочаровавшегося в своих нигилистических идеях презрительно-гордого и раньше «великого» Базарова; заплакавшего и бросившегося к ногам Сони «сверхчеловека» Раскольникова; смиренно прослезившегося перед человеческим страданием когда-то блестящего и гордого князя Андрея; застывших и онемевших после небесного звука порвавшейся струны Чеховских бывших болтунов и теперешних горемык, низвергнутых из Вишневого сада... Таким образом, главный герой в русской литературе постепенно покидает пределы земной и оживает в измерениях духовной истории — этим переходом «из одного мира в другой» [Достоевский, т. 6: 422] — как будто бы все заканчивается, но на самом деле заканчивает-

---

<sup>9</sup> Идее о том, что русская литература может восприниматься как общее единое образное и идеологическое пространство, то есть как единый, цельный текст, а не как механическое собрание разных произведений и авторов, посвящена моя статья: *Русская литературная классика как текстовая целостность в библейском контексте. // Эволюция форм художественного сознания в русской литературе. Выпуск 2. Классическая словесность и религиозный дискурс (Проблемы аксиологии и поэтики)*. [Сборник научных статей]. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2007.

ся только конкретный словесный нарратив, тогда как в душе читателя продолжается своеобразное заумное невербальное повествование, весьма подобное языку духовного созерцания.

4. В прямой связи с обратной духовно-идейной перспективой русского нарратива находится и другая (странная для конвенционального сознания человека нового времени) особенность, не встречающаяся (а на самом деле — и немислимая) в ренессансо-гуманистической литературной модели — это главная роль *второстепенного, третьестепенного, даже несуществующего* на сцене текста персонажа (классический пример — «старец Платон» в романе «Анна Каренина», который «для души живет. Бога помнит», о котором только говорят, а сам он ни разу не является как реальный персонаж, однако именно он раскрывает истинный смысл человеческого бытия — см. Толстой, т. 9: 392—393); или же герои, которые так и не выходят на театральную сцену (например, случай с тенью Ивана Грозного в «Борисе Годунове» — см. Пушкин, т. 5: 245; или сообщение о приезде настоящего Ревизора в одноименной «комедии» Гоголя — см. Гоголь, т. 4: 91). Выходит, что духовную доминанту, послание и откровение в классическом русском логосе, как правило, «несет» не блестящий, привлекательный и умный центральный герой, а наоборот — изначально умносмиранный, слабый, униженный и невзрачный *второстепенный персонаж*, без помощи которого невозможно спасение постоянно блуждающего и ошибающегося протагониста. Представим только, что было бы с жизнью Татьяны Лариной без высокорелигиозного примера самопожертвования, данного ей няней; стоили ли бы хоть что-нибудь высокоумные размышления Печорина без сердечных прозрений его «друга» Максима Максимыча; каким бы образом начал новую жизнь расчетливый злой дух Чичиков, если бы не встретился в тюрьме со своим исповедником Муразовым; возможно ли было возвращение к вере Пьера Безухова без встречи с обыкновенным русским солдатом с необыкновенным именем Платон Каратаев; как бы мог «сладострастник» Дмитрий Карамазов осознать свою греховность и стать на спасительный путь покая-

ния без страдальческого подвига ребенка-святого Илюши Снегирева...

Незаменимая роль преумаленного (кенозисного) типа персонажа, являющегося второстепенным, однако, только по критериям земной истории, а на самом деле первенствующего в небесной — является основным приемом русской мессианистической литературной модели, так как она находится в полном согласии с евангельскими словами: «Бог избрал *немудрое мира*, чтобы посрамить мудрых, и *неможное мира* избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и *незнатное мира* и *уничужденное* и *ничего не значащее* избрал Бог, чтобы упразднить значащее, — для того, чтобы *никакая плоть* не хвалилась пред Богом» [1 Кор. 1: 27—29].

5. Необычной для конвенциональной рецепции, но вполне логичной для мессианского мыслящего логоса, является главенствующая (я бы сказал — глобально сотериологическая) роль *женского персонажа* в русском литературном космосе. Эта роль, однако, не имеет ничего общего с эротически сублимированной геральдикой пресловутой блестящей и недостижимой «дамы сердца» (Herzensdame, Coeur-Dame, а Beloved Woman) в средневековом рыцарском романе, поскольку для героически подвигающегося рыцаря *дама сердца* остается «*дамой сердца*» только до тех пор, пока рыцарь — рано или поздно, волею или неволею для самого себя — постигнет то, чего скрыто или явно желает каждый мужчина (довольно будет припомнить только банальную историю Ланселота и Гвиневры), и тогда уже *дама сердца* уже не «*дама*» *сердца*, а «*дама*» *чего-то иного* (об этом «ином» обстоятельно повествует значительная по своему объему эротическо-любовная литературная продукция, начиная эпохи Ренессанса через весь XIX век и до наших дней).

Сказанное здесь теряет всякий смысл по отношению к русской литературной модели, так как это самая безлюбивая литература в мире, говорящая не просто о человеческой любви, а о любви к ближнему. В русской литературе женщина может занимать достойное социальное положение, быть на высоком духовном и интеллектуальном уровне, но одновре-

менно с тем оказаться (и часто оказывается) на социальном дне — быть самым угнетенным, оскорбленным, низвергнутым, униженным, отброшенным, опозоренным и несчастным существом на земле. Все эти обстоятельства, однако, акцидентальны, несущественны, что касается высшей духовной реальности и миссии женщины, ибо именно *женское начало*, «вечная женственность» несет в себе, как в священном сосуде, спасение не только мужского персонажа, но и бытия в целом<sup>10</sup>. То, что Онегин разошелся с Татьяной («русской душой»<sup>11</sup>), Печорин — с Верой, Тургеневские герои — с возлюбленными и т. д. привело, с одной стороны, к обесмысливанию их «героического» бытия, а с другой — к познанию самих себя, к смирению через одиночество и страдание. Каково, однако, верховное торжество духа, когда *вечная женственность* встречает в ответ понимание и осуществляет свою миссию: человекобог Рас-

---

<sup>10</sup> В глобальном культурологическом и философско-политическом плане «вечная женственность» провоцирует более глубокие выводы. Русская религиозная философия (еще в лице Вл. Соловьева) превратила проблему *вечной Женственности* в центр своих метафизических изысканий: «Не к какой-нибудь отдельной части человеческого существа, а к истинному единству двух основных сторон его, мужеской и женской, относится первоначально таинственный образ Божий, по которому создан человек. (...) *мужчина* представляет *активное*, а *женщина* — *пассивное* начало (...)» [Соловьев, Статья 4, V]. Русский мыслитель определил *суть вечной Женственности*, как «вечная пустота (чистая потенция)»: «Но если в основе этой вечной женственности лежит *чистое ничто* (абсолютный апофатизм — прим. Н. Н.), — продолжил он, — то для Бога это *ничто* *вечно скрыто* воспринимаемым от Божества *образом абсолютного совершенства*. (...) Для Бога Его *другое* (т. е. вселенная) имеет от века образ совершенной Женственности (...)» [там же, Статья 4, VII, курс. авт.].

<sup>11</sup> Развивая идеи о космическом эросе, русская философия (в лице В. Розанова, Н. Бердяева и др.) логично приходит к выводу о «женственной душе русского народа». «Русский народ не чувствует себя мужем, он все невестится, чувствует себя женщиной (...) его покоряет „сила“» [Бердяев URL, Статья 1, III]. «Русский народ не хочет быть мужественным строителем, его природа определяется как женственная, пассивная и покорная в делах государственных, он всегда ждет жениха, мужа, властелина. Россия — земля покорная, женственная» [Бердяев 1992: 298]. Следовательно, если *суть русского народа*, его души, состоит в *женственности* его и в *пассивной* тотальной *апофатичности*, то наиболее совершенным воплощением его является именно образ Татьяны — «русской душой».

кольников спасен кроткой Соней («Преступление и наказание»); «нигилист» Аркадий Кирсанов — тихой Катей («Отцы и дети»); вечно ищущий смысла Пьер — супругой своей Наташей («Война и Мир»); опору в своем пути на Голгофу Митя находит у Грушеньки («Братья Карамазовы») и т. д. Незаменимая функция *женского начала* находит оправдание в библейском пророчестве: «И сказал Господь Бог змею (...) вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее: оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пята» [Быт. 3: 14—15]. Иными словами — точно так же, как мир был погублен женщиной Евой, он будет спасен женщиной — Богородицей (новой Евой), родившей Мессию [ср. Мф. 1: 20—25].

Таким образом мессианистическая модель русской литературной классики обладает несколькими основными характеристиками: духовное есть первопричина материального, реальность в ней тотально епифанизирована, главный герой полностью апофатизирован, второстепенный персонаж всесторонне реабилитирован, акцентирована спасительная миссия женского начала<sup>12</sup>.

## Литература

Бердяев: Н. Бердяев. Судьба России  
<http://lib.ru/HRISTIAN/BERDQEW/rossia.txt>

Бердяев 1992: Н. Бердяев. Душа России. В: *Русская идея*. Москва, «Республика», 1992.

Гоголь: Н. В. Гоголь. *Собрание сочинений в семи томах*. Москва: Художественная литература, 1976—1979.

Достоевский: Ф. М. Достоевский. *Полное собрание сочинений в тридцати томах*. Ленинград: Наука, 1972—1990.

Лермонтов: М. Ю. Лермонтов. *Сочинения*. Т. 1—2. Москва: Правда, 1988—1990.

---

<sup>12</sup> Ряд других деталей, формирующих мессианистическую модель русской литературы XIX в. — см. в Нейчев 2009.

Нейчев 2009: Н. Нейчев. *Литература и Месианизъм (Руското литературно месианство през XIX век)*. Пловдив: УИ «Паисий Хилендарски», 2009.

Пушкин: А. С. Пушкин. *Полное собрание сочинений в десяти томах*. Ленинград: Наука, 1977—1979.

Соловьев: В. Соловьев. *Смысл любви.*:

<http://www.magister.msk.ru/library/philos/solovyov/solovv21.htm>

Тодоров 1996: Хр. Тодоров. *Очерци по философия на историята*. София, 1996.

Толстой: Л. Н. Толстой. *Собрание сочинений в двадцати двух томах*. Москва: Художественная литература, 1978—1985.

Хегел 1995: Г. Хегел. *Философия на историята. Духът на Изтока*. Т. 1; *Духът на Европа*. Т. 2. София: Евразия, 1995.