

Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2022. № 1 (17).
Dostoevsky and World Culture. Philological journal, no. 1 (17), 2022.

This is an open access article
distributed under the Creative
Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

Научная статья / Research Article

УДК 821.161.1.0+27

ББК 83.3+86.37

<https://doi.org/10.22455/2619-0311-2022-1-100-122>



© 2022. Дирк Уффельманн

Университет им. Юстуса Либиха, Гисен, Германия

От риторики *tapeinosis* и *humilitas* через традицию древнерусского юродства к хриstopoэтике Достоевского («Идиот»)*

© 2022. Dirk Uffelmann

Justus Liebig University, Gießen, Germany

From a Rhetoric of *tapeinosis* and *humilitas* through the Tradition of Holy Fools to Dostoevsky's Christopoetics (*The Idiot*)

Информация об авторе: Дирк Уффельманн, профессор, доктор наук, заведующий кафедрой славянских литератур, Университет им. Юстуса Либиха, ул. Отто Бехагеля, д. 10 D, D-35394 г. Гисен, Германия.

E-mail: dirk.uffelmann@slavistik.uni-giessen.de

Аннотация: В так называемом христологическом гимне, включенном в Послание апостола Павла к Филиппийцам (2:5–11), использованы два различных греческих глагола для -выражения понятия самоуничижения Христа, соответствующих терминам *kénosis* и *tapeínōsis*. В данной статье прослеживается взаимосвязь между этической нормой позитивного самоуничижения (*kénosis*) и риторической практикой уничижения (*tapeínōsis*). Уничижение (умаление) как таковое на протяжении довольно длительного периода развития риторики считалось нежелательным, однако подражатели Христа придали этой практике специфическую функциональность. Последнее обстоятельство положило начало отдельной линии преемственности, начиная с греческих отцов (Иоанн Златоуст,

* Перевод оригинального текста [Uffelmann, 2008] с немецкого языка выполнен Жанной Некрашевич-Короткой.

Феодорит Кирский) и заканчивая Иоганном Георгом Хаманном и Карлфридом Грюндером, отстаивавшей позитивное понимание риторического смирения. Опираясь на эту концептуальную традицию, автор обращает внимание на убогую внешность и смиренную речь русских святых юродивых. Именно они вдохновляют коммуникативное поведение христоподобного персонажа князя Мышкина, представленного в романе Ф.М. Достоевского «Идиот» (1867–1869). Концепция статьи противостоит негативным интерпретациям образа Мышкина, якобы потерпевшего поражение по сюжету романа (о чем писал, например, Вальтер Беньямин). Автор показывает, что именно коммуникативная ущербность и неуклюжесть делают Мышкина весьма убедительным подражателем Христа — через его этическое смирение и стратегии речевой скромности. Как одно, так и другое делает поражение Мышкина сравнимым со страстями и распятием Христа.

Ключевые слова: Достоевский, «Идиот», Мышкин, Христос, Иоанн Златоуст, юродивые, риторика, практика, самоуничтожение, умаление.

Для цитирования: Уффельманн Д. От риторики *tapeinosis* и *humilitas* через традицию древнерусского юродства к христопоэтике Достоевского («Идиот») // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2022. № 1 (17). С. 100–122. <https://doi.org/10.22455/2619-0311-2022-1-100-122>

Information about the author: Dirk Uffelman, Professor, Head of the Department of Slavic Languages and Literatures, Justus Liebig University Giessen, Otto-Behaghel-Str. 10 D, D-35394 Gießen, Germany.

E-mail: dirk.uffelmann@slavistik.uni-giessen.de

Abstract: The Christological hymn included in Apostle Paul's Epistle to the Philippians (2,5-11) applies two different Greek verbs in connection to the concept of Christ's self-humiliation: *kenosis* and *tapeinosis*. This article traces the interconnections between the ethical norm of positive self-humiliation (*kenosis*) and the rhetorical practice of abasement (*tapeinosis*). The latter used to be considered as something undesirable throughout most of the history of rhetoric, while it was rendered functional by the imitators of Christ. This fact gave rise to a thread ranging from Greek fathers (John Chrysostom, Theodoret of Cyrrhus) to Johann Georg Hamann and Karlfried Gründer, who argue for a positive understanding of rhetorical humility as well. Drawing on this conceptual tradition, the author zooms in on the poor appearance and humble speech of Russian holy fools which inspired the communicative behavior of the Christ-like character of Count Myshkin as imagined in Fedor M. Dostoevsky's novel *The Idiot* (1867-1869). In contrast to merely negative interpretations of Myshkin's defeat in the plot of the novel, for example by Walter Benjamin, the author demonstrates that it is exactly his communicative deficits and clumsiness which render Myshkin a convincing imitator of Christ—through his ethical humility and oral defensiveness, which make Myshkin's failure comparable to Christ's passion and crucifixion.

Keywords: Dostoevsky, *The Idiot*, Myshkin, Christ, John Chrysostom, holy fools, rhetoric, practice, self-humiliation, *tapeinosis*.

For citation: Uffelman, Dirk. "From a Rhetoric of *tapeinosis* and *humilitas* through the Tradition of Holy Fools to Dostoevsky's Christopoetics (*The Idiot*)."
Dostoevsky and World Culture. Philological journal, no. 1 (17), 2022, pp. 100–122. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2619-0311-2022-1-100-122>

«<...> читатель сталкивается с соотношением
“прообраз — образ”, которое оказывается
разрушенным, деформированным»
[Børtnes, 1994, p. 11]

В своем эссе «Под подозрением» Борис Гройс упоминает старое подозрение, высказываемое по отношению к средствам, используемым медиа, которыми они якобы фальсифицируют информацию, и приходит к противоположному выводу. По его мнению, впечатление подлинности как раз и создается за счет ограниченного использования этих средств: «Важнейшая предпосылка для того, чтобы новый знак продуцировал феномен откровенности, состоит в том, что этот знак должен предстать как результат редукции, обеднения, разжижения традиционного знакового слоя <...>. Окном в субмедиальное внутреннее знакового носителя, несущего на своей медиальной поверхности определенный знаковый контекст, служат для зрителя такие знаки, которые в данном контексте выглядят <...> бедными, низкими и вульгарными <...>» [Гройс, 2006, с. 62–64].

То, о чем рассуждает здесь Гройс, есть новая формулировка старого положения из области истории риторики в духе теории коммуникации. Ведь всякий раз, когда риторику объявляли закостеневшей в условностях и начинали считать учением, подавляющим дух творчества, выход искали в антириторике. Однако на практике отход от риторики никогда не реализовывался в форме полного освобождения от нее, а лишь в ограничении использования ее средств (то есть в уменьшении орнаментальности).

Таким образом, если «поменьше риторики» — это просто еще одна риторическая стратегия, то должен существовать также и набор риторических средств для этого «поменьше». В данном случае это будут некоторые фундаментальные представления об ограниченности, недосказанности — такие, как *pars pro toto*, или о преуменьшении как, например, литоте. На уровне выразительных средств представление об ограниченности не выходит за рамки школьно-риторического пренебрежительного понятия *humilitas*, или по-гречески *ταπεινότης*¹. В этом случае снижается стиль (*genus dicendi*), упрощается лексика, сокращаются предложения, короче говоря, происходит то движение в направлении низкого стиля (*genus humile*), которое Генрих Лаусберг,

¹ И то, и другое можно перевести как «снижение», «уничижение».

вслед за Квинтилианом, называет «прегрешением против *aptum*» [Lausberg, 1973, Bd. 1, S. 516, § 1074]². Сам Квинтилиан усматривал в этом погрешении тот изъян (*vitium*), который типологически близок безобразному: «После срамословия, можно изъяном назвать низость выражения [так называемое *ταπεινωσις*], коими великость или достоинство предмета умаляется <...>» [Квинтилиан, 1834, с. 63]³. Также и Джордж Путтенхэм в своем трактате «Об искусстве английской поэзии» дает вполне однозначную оценку: «Немалым погрешением автора следует считать использование таких слов и терминов, которые преуменьшают и обедняют какую-либо тему, излагаемую таким образом, что может показаться, будто он умаляет достоинство, значение или величественность предмета, за который берется <...>»⁴ [Puttenham, 1589, р. 216–217]. Английский критик предостерегает от того, что послужит «изрядным позором как для предмета обсуждения, так и для оратора либо писателя: это то, что греки называют [Tapinosis], а мы — [abbaser]»⁵ [Puttenham, 1589, р. 216]. С представлением об изъяне (*vitium*) ассоциируется также предостережение против демагогии, которое встречаем у Христиана Гицевски: «*Tapeinosis*, *Diminutio*, *Depretiatio*⁶: Уничуждение или умаление обстоятельств, имеющих на самом деле большее значение для адресатов речи, является способом создания ложных выводов и передачи лживой информации без малейшего стремления принять эти обстоятельства либо оправдать их»⁷ [Gizewski, 1999]. Значит ли это, что вышеупомянутый аргумент Гройса о возможности успешной аутентификации посредством редукции медийного канала нельзя перенести на риторику? Являются ли действительно все риторические приемы уничтожения более или менее четко выраженными изъянами (*vitia*)? Нет ли в истории риторических практик хоть одной,

² *Aptum* — (лат.) «сообразное», «соразмерное».

³ «*Deformati proximum est humilitatis vitium* (*ταπεινωσις* vocant), qua rei magnitudo vel dignitas minuitur <...>». *Inst. orat.* VIII, 3, 48.

⁴ «It is no small fault in a maker to use such wordes and termes as to diminish and abbase the matter he would seeme to set forth, by imparing the dignitie, height vigour or maiestie of the cause he takes in hand <...>».

⁵ «<...> to greatly disgrace the thing & the speaker or writer: the Greeks call it Tapinosis (sic!) we the abbaser (sic!)».

⁶ *Diminutio* — преуменьшение, снижение; *depretiatio* — обесценивание, умаление.

⁷ «*Tapeinosis*, *Diminutio*, *Depretiatio*: Das Schlecht- oder Kleinreden von Sachverhalten, die für Adressaten der Rede größere Bedeutung haben, ist eine Möglichkeit, Fehlschlüsse zu erzeugen und Unwahrheiten zu übermitteln, ohne die Sachverhalte zunächst konzедieren oder rechtfertigen zu müssen».

в которой сниженность превратилась бы в достоинство (*virtus*)? Не существует ли какого-либо позитивно оцениваемого уничижения, облагораживающего обеднения?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо сначала обратить внимание на этические добродетели (*virtutes*) самоуничижения. Ведь положительно истолкованное умаление гораздо очевиднее присутствует в христологии и этике, вдохновленной примером Христа, нежели в контексте светской риторики.

В прославлении Христа из Послания Павла к Филиппийцам (2:5–11) — одном из *sedes doctrinae*⁸ учения о положительно истолкованном самоуничижении Христа в контексте божественного домостроительства — есть еще один глагол, соответствующий термину для обозначения уничижения Христа *κένωσις*, — в дополнение к глаголу, соответствующему термину *ταπείνωσις*, также представленному здесь. Он «<...> уничижил себя самого [*ἑαυτὸν ἐκένωσε*], приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил себя [*ἑταπείνωσεν ἑαυτὸν*], был послушным даже до смерти, и смерти крестной» (2:7–8).

Логические отношения между *κένωσις* и *ταπείνωσις* являются предметом дискуссий в христологии, которая выходит, однако, за рамки данного исследования. Поскольку здесь идет речь о риторике как культурной практике, интерес для нас представляет деятельностное измерение самоуничижения — как в теории христологии, так и в последующей практике подражания Христу. Впрочем, и это измерение можно представить лишь в общих чертах, поскольку в течение двух тысяч лет истории христианства были предложены различные толкования цели самоуничижения Христа. Общим в этих толкованиях цели самоуничижения является даритель (единый в Троице Бог либо одна из его ипостасей) и получатель — люди. Перевоплощение Христа в человека является формой выражения безмерной любви Бога к людям. Дар любви Сына заключается в Его жертве (1 Клим. 49:6). Согласно апостолу Павлу, жертва Христа исцеляет и освящает людей (Евр. 10:10). Жертва Христа есть воздаяние за оскорбление, нанесенное чести Бога человеком во грехе (Ансельм Кентерберийский), она восстанавливает божественное

⁸ *Sedes doctrinae* (лат. «место учения») — отрывки Священного Писания, подтверждающие определенные постулаты вероучения. Именно на *sedes doctrinae* чаще всего ссылаются авторы богословских и катехитических сочинений.

домостроительство, нарушенное Адамом (Ирней Лионский), разрывает спираль насилия (Рене Жирар).

Разнообразие форм практического подражания Христу превосходит многообразие толкований цели самоуничтожения Христа: момент самоуничтожения играет центральную роль в различных метонимических и метафорических привязках той или иной христианской практики к Христу. Подражание Христу (*imitatio Christi*) было по преимуществу подражанием уничтожению Христа (*imitatio humiliationis Christi*). Если раннехристианские мученики еще могли метафорически переносить на себя жертвенную смерть Христа, то аскеты и монахи уже нуждались в дозированных формах подражаний страданиям. Обряд крещения во многих христианских конфессиях является своего рода крещением «в крест», где крест выступает метонимией смерти Христа, согласно выражению из послания апостола Павла: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?» (Рим. 6:3). Подобным образом, Мария — первый человек⁹, который метонимически предчувствует будущие страдания плода чрева своего и сочувствует ему во время его страданий и смерти на кресте.

Конечно, любые попытки человека подражать самоуничтожению Христа являются онтологически недостаточными, ибо ни один человек не обладает божественной природой, которую он мог бы отбросить, скрыть или ограничить ее использование. Более того, в тех культурах, где не было преследования христиан, распятие на кресте не было «доступно» для верующих как адекватная метафора мученичества; таким образом, попытки человека подражать Христу могли быть лишь сниженными и фрагментарными подобиями кенозиса. В них не могло быть никакого сходства с прообразом воплотившегося божественного Слова; следовательно, история подражания Христу может быть описана как постепенное «расподобление» [Lachmann, 2002, S. 113] с прообразом. Уже сам кенозис порождает непохожесть на себя самое; божественное Слово и человеческая природа Иисуса несхожи между собой (ἀνόμοιος; см.: *Patrologia Graeca* (далее — PG) 26:365A). Воплотившись в жалком «образе раба», он доказывает всемогущество и величие Бога именно бессилием своих страданий. Подражатели Христа продолжают это движение в на-

⁹ Согласно учению церкви дева Мария была первым человеком, принявшим Иисуса для всех людей, чтобы он мог искупить их грех, а также первым человеком, со-умирающим с ним и принятым Господом в Царствие Небесное.

правлении «непохожести» на Спасителя. Эффект аутентификации в структурном отношении не изменяется: подобно тому, как вторая ипостась Божества представляется людям в образе человека-раба более «аутентичной», чем невидимый Бог, так и подражание Христу в изменяющихся контекстах кажется достоверным, «аутентичным» в том смысле, который имел в виду Гройс: всякий раз, когда это подражание тяготеет к Христу, оно оказывается непохожим на него.

Поскольку всякое подражание Христу содержит в себе неотъемлемое побуждение увещевать, подавать пример другим через собственную ориентацию на пример Христа (например, Флп. 3:17), такая практика становится знаком. Этическая деятельность, направленная на самоуничтожение (как в случае самого божественного Слова, так и в случае подражателя Христу), должна передаваться вовне, должна стать ощутимой, эстетической в буквальном смысле слова αἰσθησις (то есть — чувственно ощутимой) и, таким образом, эстетически воспринятой. Среди форм, делающих акты самоуничтожения ощутимыми, для литературоведения особый интерес представляет такая «форма», которая связана с семантикой иконически. Это риторика самоуничтожения, которая принижает самое себя *как риторику*, в которой этос смирения сочетается с практикой использования низкого стиля в высказывании.

Наиболее показательна в этом плане христианская риторика, которая сочетает в себе этос самоуничтожения и теорию самоуничтожительного высказывания. Этельберт Буллингер выявил в Библии наряду с множеством негативных примеров использования тапейносиса также некоторые позитивные. Буллингер определяет тапейносис как «уничтожение»: «<...> в случае *Tapeinosis* то, что умаляется, является *одновременно* тем, что возвышается и усиливается»¹⁰ [Bullinger, 1898, p. 159]. Несмотря на то, что пять из семи отрывков Буллингера отсылают к посланиям апостола Павла, они не имеют непосредственной связи с христологией. Такую связь можно найти в контексте риторического смирения в сочинениях отцов церкви; они неоднократно рассуждали в позитивном ключе о риторических редуциях в связи с Христом. Так, Феодорит Кирский в одном из своих творений, ссылаясь на послание к Евреям (Евр. 5:12), упоминает «невозвышенные сказания о Христе» [Феодорит, 2003,

¹⁰ «<...> in *Tapeinosis* the thing that is lessened is the *same* thing which is increased and intensified».

с. 527–528]¹¹, то есть указывает на соответствие между самоуничижением Христа и родом (*genus*) рассуждений на эту тему.

Позитивная риторика умаления получила свою разработку прежде всего в сочинениях Иоанна Златоуста, а в XX веке к ней обратился Карлфрид Грюндер, обобщив ее достижения. В своем исследовании, посвященном Иоганну Георгу Гаманну, Грюндер настойчиво требовал переоценки риторических снижений. Для их обозначения в противовес павлианским понятиям *ταπεινωσις* / *humilitas* он использует термин *συγκατάβασις* ['опускание'], ссылаясь в первую очередь на Златоуста, согласно которому

<...> Иисус намереваясь коснуться высоких догматов, нередко приспосабливается к немощи слушателей и употребляет образ учения, не всегда соответствующий Его величию, но более приспособительный к ним [Иоанн, 1902, с. 172]¹².

Не вдаваясь в дискуссии о терминологических предпочтениях, отмечу, что понятие *humilitas* / *ταπεινωσις* или *συγκατάβασις* может быть положительно переоценено в смысле «less is more», см.: [Meuser, 2001, p. 454] — «меньше есть больше». Кроме того, именно эти категории могут создать плодотворную основу как для литературно-теоретического изучения деклараций самоуничижения, так и для актуализации самоуничижительной манеры говорения.

С точки зрения негативной и позитивной теологии данный прием можно назвать низкой катафатикой. Сосредоточившись на низменных проявлениях земной жизни, которые описываются намеренно резко окрашенными средствами низкого стиля, «негативная катафатика» [Hansen-Löve, 1997, S. 188] может, как и апофатика, транслировать предположение, что за подобными выражениями стоит нечто высшее. Соответствующую манеру речи в таком случае следует понимать как особую форму повествования о Боге и Христе — такую форму, которая «обращена к Богу в нищете его проявления» [Epstein, 1999, p. 165]. Такая отрефлексирующая неадекватность стоит между *via negationis* негативной теологии и *via*

¹¹ «τὸς ταπεινότερους περὶ τοῦ Χριστοῦ λόγους» [Thdt. Heb. 5,12; PG 82,713B].

¹² «<...> μέλλον ὁ Ἰησοῦς ὑψηλὸν ἄπτεσθαι δογμάτων, διὰ τὴν τῶν ἀκούοντων ἀσθένειαν αὐτὸν κατέχει πολλάκις καὶ οὐ συνεχῶς τοῖς ἀξίοις τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ λόγοις ἐνδιατρίβει, ἀλλὰ μᾶλλον τοῖς συγκατάβασιν ἔχουσιν» (Hom. 27 in Joh. 1; PG 59,157; ср.: [Gründer, 1958, S. 31] О подобных оценках в творениях западных христианских авторов, в особенности у Августина, см.: [Auerbach, 1946, S. 149].

affirmationis позитивной теологии; если кенозис представляет собой онтологически уничижительное сравнение, то тапейнозис описывает ситуацию, когда соответствующим образом снижается манера речи (*genus dicendi*). Божественное, высшее становится осязаемым, будучи униженным: онтологически — *viā degradationis*, т. е. через унижение, риторически — *viā humiliationis*, т. е. через умаление [Uffelmann, 2010, S. 238–241].

Различные формы подражания Христу, демонстрирующие непреодолимое онтологическое различие между умалением второй божественной ипостаси, Слова, и умалением подражателя Христу, образуют целое культурное поле, в котором два вышеупомянутых феномена — риторическое умаление и самоуничижение Христа — переплетаются между собой. Одним из наиболее заметных воплощений этого поля, продуктивно развивавшимся на протяжении многих веков, является поведенческая модель «юродивого Христа ради», который, будучи первоначально воплощенным в Византии, продолжил свой звездный путь в культуре Древней Руси. В несхожести образа (юродивого) и прообраза (Христа) проявляется онтологическое различие между Богом-Словом и человеком-подражателем. Именно поэтому поведенческая модель юродства может быть продуктивной для риторического описания репрезентации по принципу несхожести¹³.

На первый взгляд, юродивого Христа ради выделяет не онтическое отличие от божественного Слова в его самоуничижении, а его вызов земному (человеческому) разуму. Уже апостол Павел противопоставлял мудрость мира и вдохновленное Христом «безумие» (μωρία). Подобным образом, в культуре Византии формируется модель юродствования во Христе, персонификацией которой является σαλός (дурак). В истории западного христианства можно обнаружить лишь отдельные отголоски этой модели (Св. Франциск Ассизский), своего же расцвета она достигла в русском православии.

¹³ Альтернативной по отношению к христологическому истолкованию поведенческой модели юродивого Христа ради является концепция Евы Томпсон о культе юродивого как разновидности шаманизма [Thompson, 1987], а также концепция театральности А.М. Панченко [Панченко, 1984], против которой выступали еще Юрий Лотман и Борис Успенский [Лотман, Успенский, 1977]. Хотя юродство Христа ради является «вторичной идентичностью» (*“Sekundäridentität”*), оно остается, тем не менее, устойчивой маской (*“Verstellung auf Dauer”*) [Lachmann, 2004, S. 379, 402].

Юродивый шокировал не только мирян; официальная церковь также с подозрением смотрела на юродство Христа ради как форму следования Спасителю. Тем не менее, пожалуй, ни одна другая категория подражания Христу не сопровождалась так явно формулой «Христа ради», как юродство.

Византийский «дурак» (σαλός), воплощениями которого были блаженные Симеон, Андрей и Алексей, пользовался наибольшей известностью в русском культурном пространстве. Тезис о юродстве Христа ради как специфическом явлении русской культуры довольно часто выдвигается российскими исследователями, см., напр.: [Федотов, 1997, с. 180], и подкрепляется феноменом «духовных мигрантов» [Иоанн, 1961, с. 241–242], иностранцев из Западной Европы, прибывавших в Россию именно для того, чтобы вести образ жизни юродивого Христа ради.

Хронологически первым, хотя еще довольно спонтанным русским воплощением юродства Христа ради был преподобный Исаакий Печерский (XI век) [Lachmann, 2004, S. 392]. По-настоящему же юродивый начал свою карьеру в культуре России лишь более ста лет спустя. Правда, даже Прокопий Устюжский († 1303) все еще представляет собой уникальный в своем роде пример. Модель юродивого переживает свой расцвет в период с XIV по XVII век. Канонизированным и каноническим юродивым во Христе из этого периода является Василий Блаженный († 1552). Начиная с XVI века, в юродстве можно заметить переход от аскетизма к социальному и политическому протесту [Федотов, 1997, с. 181, 189]. Поэтому в XVII и XVIII веках юродство начинает подвергаться политическим гонениям [Панченко, 1984, с. 151–152], а затем в XIX в. оно было объявлено попросту лицемерием и поэтому осуждено [Прыжов, 1996, с. 33–76].

Точкой соприкосновения между юродством и павлианской христологией следует признать то особое «безумие», которое, согласно Первому посланию к Коринфянам (1 Кор. 3:18; 4:10), оценивается как высшая, дарованная Христом мудрость. Именно ее апостол Павел сопоставляет в позитивном ключе с «немощью Божией» [τὸ ἀσθενεῖς τοῦ Θεοῦ] (1 Кор. 1:25). Иоанн Кологривов наиболее тщательно раскрывает именно этот кенотический момент следования Христу у юродивых:

Юродивый Христа ради стремится следовать за распятым Христом и жить в полной отрешенности от всех земных благ <...>

в сердце юродивого жива память о Кресте и Распятии, о пощечинах, плевках, бичевании и она-то и побуждает его в любой момент переносить Христа ради поношение и угнетение [Иоанн (Кологривов), 1961, с. 239–240].

Специфика юродства с психологической точки зрения, согласно Кологривову, состоит в добровольном стремлении к постоянной исключительной скромности. Опасности позиционировать себя как идеального святого юродивый противопоставляет самоуничтожение, которое в дальнейшем становится точкой соприкосновения с кенотикой: юродивый Христа ради может довольно долго жить нераспознанным (как в случае Алексея, человека Божьего) или скрывать под маской блаженности всю этическую серьезность своего подражания Христу (вознося втайне многочасовые молитвы). Таким образом, он переносит сокрытие (κρύψις) божественных качеств Христа в рамки земного бытия.

По аналогии с тем, как Христос отрицает свою божественную природу, юродивый отрицает свою человеческую сущность: он становится дураком подобно тому, как Христос стал человеком. Иными словами, подражание кенозису требует не только диссимуляции [намеренного сокрытия] собственной идентичности <...>, но и диссимуляции (привычного) человеческого естества в целом [Lachmann, 2004, S. 405].

Юродивый, где бы он ни появился, сознательно «опускает» себя в социальном плане. Он одевается в лохмотья или появляется перед всеми полностью обнаженным. Он сидит в экскрементах или бросается ими. Он тащит за собой дохлую собаку. Он оскорбляет и провоцирует тех, кто не юродствует. За это юродивый с радостью принимает пинки от людей, поскольку его избитое тело преобразуется таким образом в жертвенный алтарь, см.: [Панченко, 1984, с. 88].

Так какой же эстетической установки придерживается юродивый во Христе? Подобно тому, как его идиотское поведение бросает вызов рассудительности мира, так и его внешний вид является вызывающим по отношению к эстетике нашего мира — в этом заключается смысл его нарочито отталкивающей наружности. Уродство юродивого является очевидным даже с этимологической точки

зрения: согласно Фасмеру, в основе первоначального значения слова «урод» лежит умственная отсталость — и вплоть до XIV века узуальной для номинации такого дурака была только форма «уродивый» [Фасмер, 1973, т. 4, с. 168, 534; Murav, 1992, p. 90].

Еще одна грань отвратительности юродивого во Христе — это его манера говорить, которая также резко контрастирует с риторическими нормами: юродивому свойственно молчание, заикающееся «а-а-а», глоссолалия, см.: [Lachmann, 2004, с. 396; Ottovordemgentschenfelde, 2004, p. 123–127]. Предметом коммуникации становится высшая святость — причем за счет сокращения привычной коммуникативности. Таким образом, риторику юродивых Христа ради можно обозначить, с одной стороны, через понятие апосиопезы (умолчания), а с другой — через понятие тапейносиса. Полное молчание, однако, представляет собой нечто более радикальное в сравнении с тапейносисом: необходимо разграничивать свойственное юродивому во Христе противоречащее отрицание, его катафатизм низменного, с одной стороны, и противоположное отрицание, радикальное молчание апофатизма.

Жития святых в православной книжности традиционно слагались в высоком стиле. По другую сторону от этих в высокой степени стандартизированных и сложных форм стоят образцы «народной агиографии, оторванной от античных риторических моделей» [Nappick, 1985, S. 372]. Жития юродивых Христа ради также разительно отличаются от риторически искусного «плетения словес», закрепившегося в русской агиографии в ходе второго южнославянского влияния. В этих житиях языковая презентация персонажа часто соответствует антиофициальному поведению их прототипов, как, например, в житии юродивого во Христе Михаила Клопского:

А Михайлово житъе в животе своем. Жил собе в кельи один. Ни постели, ни озголовья не имел, ни платна, ни одежды, а лежал собе на песку. А келью топил калом коневым. А житья его в монастыре 40 лет да четыре лета. А по вся недиле вкушаше единою от хлеба и от воде [Изборник, 1969, с. 428].

Согласно Л. Дмитриеву, использованная здесь лексика приближена к разговорной речи жителей Нижнего Новгорода XV века.

При помощи единообразного паратаксиса и полисиндетической последовательности формируется риторика умаления. Подобным образом, для иконографии святых юродивых во Христе также характерна нарочито грубая техника живописи; сохранились даже отдельные деревянные фигуры юродивых, изготовленные резчиками-крестьянами — в частности, фигура Михаила Клопского. Этот способ изобразительной техники был запрещен православным богословием и допускался лишь в низких формах народного искусства.

Дурачество юродивого во Христе является добровольным, он «облекается» в него как в постоянный образ, превращает дурачество в сознательную культурную стратегию. Не в последнюю очередь именно эта сделанность¹⁴, нарочитость дает возможность совместить поведенческую поэтику юродивого во Христе с художественными репрезентациями габитуса юродивого, что особенно ярко проявилось в творчестве Ф.М. Достоевского, в частности, в фигуре князя Мышкина из романа «Идиот» (1867–1869), см.: [Мурав, 1992]. Соотношение «Мышкин — Христос» всегда было одной из излюбленных тем исследований, посвященных творчеству Достоевского.

Как известно, Достоевский в рамках своего замысла литературной презентации необыкновенного человека обратился к Христу как высочайшему его образцу: «Главная мысль романа — изобразить вполне прекрасного человека. <...> На свете есть одно только положительно прекрасное лицо — Христос <...>» [Достоевский, 1972–1990, т. 28₂, с. 251]. Впоследствии Достоевский пошел еще дальше этой христопозитической установки, сформулировав свою творческую задачу в словах «КНЯЗЬ ХРИСТОС» [Достоевский, 1972–1990, т. 9, с. 246]. Связь с Христом в тексте романа не менее очевидна: помимо самого князя Мышкина, своеобразным сигналом становится неоднократное обсуждение живописных изображений Христа — в первую очередь это беседа Рогожина и Мышкина о картине Гольбейна с изображением мертвого Иисуса (1521) в шестой главе третьей части романа. Кроме того, единственная исполненная неприязни филиппика Мышкина, которой он разразился в романе, его призыв в духе позднего славянофильства, также сосредоточен на Христе. Ее начало проникнуто решительным антипапистским, антисоциалистическим и антизападным духом в обрамлении почвеннического декора и в сочетании с отрицанием исторических из-

¹⁴ Термин Бориса Эйхенбаума.

менений, типичным для православия: «Надо, чтобы воссиял в отпор Западу наш Христос, Которого мы сохранили и Которого они и не знали!» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 451].

Но как же эта декларация связана с сюжетом романа, как функционально Христос воплощен в образе Мышкина? Скромность, сострадание и бескорыстная отзывчивость Мышкина возвышают его над другими людьми. Но не терпит ли при этом Мышкин сокрушительное поражение на уровне социального взаимодействия? Как и в случае Ренана (с его «Жизнью Иисуса» (1863) Достоевский познакомился вскоре после опубликования), изображения Христа в романе, а также транспозиции Христа в образе Мышкина, — это скорее воплощение слабого Иисуса-человека. На преобладание в этом образе страдающего Христа указывает также то, что Ипполит, ссылаясь на «Ессе homo» (Ин 19: 5), в седьмой главе третьей части прощается с Мышкиным как с «Человеком» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 348], см.: [Świdarska, 1998, S. 125]. К тому же и в самом романе Мышкин заслуживает уничижительное прозвище «уродик» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 264, 274]; задаче физического самоуничтожения вполне соответствует его диагноз — эпилепсия. Присущее Мышкину поведение, основу которого составляет скромность, выламывается из границ его общественного статуса. Он чувствует, что по-настоящему его понимают только дети, см.: [Schulze, 1974, с. 90, прим. 1].

Под влиянием всех этих обстоятельств у критиков сформировалось устойчивое мнение, что Мышкин в романе терпит поражение. При этом интерпретации варьируются от метафоры «огромного обвала вулканического кратера»¹⁵ у Вальтера Беньямина [Benjamin, 1977, S. 240] до характеристик Холкиста и Бёртнеса. По мнению Майкла Холкиста, суть романа заключается в том, что «провал домостроительства» («failure of *Heilsgeschichte*») [Holquist, 1977, p. 123], то есть провал самого Христа, заставляет человека (Мышки-

¹⁵ «Die gesamte Bewegung des Buches gleicht einem ungeheuren Kratereinsturz. Weil Natur und Kindheit fehlen, ist das Menschentum nur in einer katastrophalen Selbstvernichtung zu erreichen. Die Beziehung des menschlichen Lebens auf den Lebenden noch bis in seinen Untergang hinein, der unermessliche Abgrund des Kraters, aus dem gewaltige Kräfte sich einmal menschlich groß entladen könnten, ist die Hoffnung des russischen Volkes» («Все движение книги может быть уподоблено огромному обвалу вулканического кратера. Поскольку природа и детство недоступны, человеческое оказывается достижимым только посредством катастрофического самоуничтожения. Неразрывная, до смерти, связь человеческой жизни со всем живым, неизмеримая бездна кратера, из которого однажды могут вырваться колоссальные силы в их человеческом величии, — вот надежда русского народа».) [Benjamin 1977, S. 240–241].

на) искать свои собственные («идиотские») новые пути к спасению. Наиболее радикальную интерпретацию предложил Юстин Бёртнес: «Вместо юродивого Христа ради Достоевский воплотил в образе князя Мышкина насмешку над Христом; это не *образ*, а *анти-образ* Христа, это настоящий Анти-Христ(ос) в ницшеанском смысле» [Børtnes, 1995, p. 32–33].

Все эти различные вариации тезиса о «творческой неудаче Достоевского» упускают христологическую суть, а ведь она именно и заключается в теории позитивного провала. Данной теории соответствуют традиционные метафоры Христа в романе, к примеру, «овца» (агнец, Ин. 1:29), ср.: [Onasch, 1976, S. 139] или собака из сна Ипполита, которая кусает ядовитую «гадину» (смерть), но сама погибает от нее [Мюллер, 1998, с. 380]. Эти символические животные одерживают победу, будучи принесенными в жертву либо принося себя в жертву.

Получается, что социальная неуспешность, которую так часто упоминают исследователи в качестве аргумента для доказательства несхожести Мышкина и Христа, не отличает его от Христа, а скорее сближает с ним:

Наконец, судьба князя напоминает судьбу Христа тем, что попытка Мышкина спасти нескольких человек терпит неудачу — подобно тому, как миссия Христа по спасению всех людей, несомненно, потерпела неудачу в земном измерении <...>¹⁶ [Chardin, 1976, p. 86].

Поэтому сообщение в конце романа, что «<...> он [Мышкин] уже ничего не понимал, о чем его спрашивали, и не узнавал вошедших и окружающих людей» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 507], указывает не просто на то, что Мышкин помешался, но также и на то, что он находился в состоянии восторженного блаженства — подобно распятому Христу. Ментальная катастрофа, произошедшая в конце, означает столь же глубокое падение (кенозис) Мышкина как последователя Христа [Świderska, 1998, S. 127], как и позорная смерть самого Спасителя на кресте означает кульминацию его самоуничтожения (Флп. 2:8).

¹⁶ «Enfin le destin du prince fait songer au destin du Christ dans la mesure où la tentative de Mychkine pour sauver quelques hommes échoue, comme a apparemment échoué sur le plan terrestre la mission du Christ venu pour sauver tous les hommes <...>».

Поскольку в унижениях и неудачах Мышкина совершенно очевидно прочитывается аналогия с добровольным поражением Христа¹⁷, сам собой возникает вопрос о способах языковой репрезентации этого самоуничтожения. Для риторики *ταπεινωσις* речевая манера Мышкина имеет решающее значение. Бригитта Шульце, проанализировавшая «речевое поведение Мышкина», проделала некоторую предварительную работу в этом направлении, однако результаты ее исследования предстоит еще представить в терминах риторики *ταπεινωσης*:

Князь проявляет исключительную осторожность в обращении с языком: 1) отвергая замечание Рогожина, он не прибегает к огульному осуждению, но высказывает свои соображения сдержанно, опираясь на личный опыт; 2) слово «конечно», обращенное к Рогожину и Лебедеву, призвано подчеркнуть стремление Мышкина уступить оппоненту; 3) наречие «почти» выступает в качестве особого языкового средства выражения скромности и осторожности Мышкина [Schulze, 1974, S. 82–83].

Ограничение безграничности духовных устремлений Мышкина, а также этическое самоощущение имеют определенные соответствия в речевой манере новозаветного Христа в интерпретации Иоанна Златоуста. Но в сравнении с притчевой и идиоматически насыщенной речью Христа, ориентированной на обобщающие выводы (во всяком случае, в соответствии с тем, как она была воспроизведена евангелистами) речевое поведение Мышкина является собой снижение этого «образца». То же самое можно сказать и о подчеркнуто просторечной манере реплик Мышкина, которые перемежаются междометиями, как это иллюстрирует, например, следующее возмущенное высказывание князя по поводу смертной казни. На вопрос камердинера Епанчиных, громко ли кричит осужденный, которому отрубают голову, Мышкин отвечает:

Куды! В одно мгновение. Человека кладут, и падает этакий широкий нож, по машине, гильотиной называется, тяжело, сильно...

¹⁷ Романо Гуадрини считает, что Мышкин «своей несостоятельностью говорит о Христе, Господе нашем» (sein Versagen, Christus, den Herrn, zu erzählen) [Guardini, 1989, S. 300], а Вальтер Нигг утверждает: «Христианин должен терпеть неудачу» [Nigg, 1993, S. 394].

Голова отскочит так, что и глазом не успеешь мигнуть! [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 19–20].

Сам Мышкин осознает неполноценность своей речи («Я <...> лепетал бессвязные слова, — хочешь выразиться и не можешь...» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 229]), которая порой сменяется вынужденным молчанием и обращением к языку жестов в случае невозможности использования вербальных средств коммуникации, см.: [Schulze, 1974, S. 91–92]. В своеобразном «не-достижении» ораторского суверенитета взрослого человека Мышкин реализует именно то самое «ребяческое невладение языком» («*fehlende Sprache des Kindes*»), которое Бенъямин определил как основной недостаток романа «Идиот» [Benjamin, 1977, S. 240].

На протяжении всего романа есть лишь несколько исключений из этой общей ущербности и оборонительной стратегии Мышкина. В первую очередь это его славянофильская проповедь в седьмой главе четвертой части романа. Здесь Мышкин авторитарно затыкает рот собеседникам, пока не становится объектом всеобщего осмеяния, опрокинув по своей неуклюжести дорогую китайскую вазу; через несколько минут с ним случается эпилептический припадок. Хотя на первый взгляд эта идеологически ангажированная тирада может показаться писательской непоследовательностью со стороны Достоевского как находящегося вовне (обладающего *вненаходимостью*, по Бахтину) автора, однако сам принцип построения повествования в этом фрагменте восстанавливает прежнюю амбивалентность. При этом открытым остается вопрос, маркирует ли предэпилептическое состояние особую яркость представленного видения. Трудно судить также, следует ли воспринимать гротескную неуклюжесть и переход ораторского вдохновения в болезненное состояние как опровержение изложенной им доктрины, см.: [Fleischer, 2002, S. 27]. Что же касается прочих примеров, демонстрирующих практику риторической скромности Мышкина, то в них проявляется конфликт между культурософией и христопозитикой Достоевского.

С одной стороны, стремясь проявить свои ораторские способности, Мышкин неизменно попадает в ловушку преследующих его неудач. С другой стороны, его обычная неубедительная манера речи приобретает в романе больший авторитет, чем любая другая речь, какой бы искусной она ни была: отсутствие у Мышкина способностей убеждать кого бы то ни было формирует тот напор, который,

как утверждает Бенъямин, заставляет других героев поддаться «силе его притяжения» [Benjamin, 1977, S. 238].

Если в романе Мышкин более убедителен в своей ущербной риторике, чем в своих немногочисленных риторически состоятельных пассажах, то в этом проявляется определенная степень несхожести с зафиксированной в Новом Завете манерой говорения Христа — при помощи притчей и афоризмов обобщающего характера. Получается, что намеки на Христа в поведении героя — лишь отдаленные отзвуки¹⁸, не оправдывающие претензий на подражание? Нет, это не так: Мышкин становится христоподобным именно благодаря умалению и несхожести, поскольку умаление и несхожесть сами по себе являются христологическими, кенотическими фигурами. Кенотического Христа следует изображать кенотически, точнее (с точки зрения риторики) — тапейнотически. Вымышленная христография Достоевского воспроизводит именно ту несхожесть, которая существует между божественным Словом и принятой им ипостасью раба.

Несхожесть как поэтическая стратегия репрезентации Христа до сегодняшнего дня описывалась в исследованиях по творчеству Достоевского лишь вскользь. Так, Конрад Онаш дает высокую оценку его «непрямым высказываниям»:

Достоевского уберегло от искушения написать роман о Христе то обстоятельство, что он был истинным художником и превосходным мастером повествовательной техники в литературном творчестве. Он выказал гораздо большее предпочтение непрямым высказываниям как единственной возможности — правда, какой ценой! — сделать «образ Христа как идеала человека во плоти» <...> необыкновенно убедительным и выразительным в художественном отношении [Onasch, 1976, S. 130–131].

Подобным образом, И. Кириллова высказала мысль, что образ Мышкина «<...> служит образно указующей метафорой кенотического упрощения и даже некоторого юродства» [Кириллова, 1991, с. 72]. Именно в том, что князь предстает несовершенным в своих

¹⁸ «Myshkin is not Christ. The echoes of Biblical and mythological images are strong and as echoes they are irresistible, but they are only echoes after all» («Мышкин — не Христос. Отголоски библейских и мифологических образов ощутимы, и как отголоски они неоспоримы, но тем не менее это всего лишь отголоски») [Jones, 1976, p. 97].

человеческих и физиологических проявлениях, и заключается указание на кенотический прообраз.

Неудачливость Мышкина проявляется на сюжетном уровне как схожесть с Христом, то есть функционально раскрывается в кенотическом смысле. Такую же функцию выполняет и его риторический тапейносис: неспособность Мышкина к общению, сокрытие его святости — все это делает его поведение еще более суггестивным. Поэтика несхожей, противоречащей репрезентации святости, присущая Мышкину как юродивому во Христе, становится, таким образом, конститутивной для христопозтики в романе Достоевского «Идиот». А «обвал кратера» в конце романа лишь подтверждает всю серьезность христоподобной готовности Мышкина к самоуничтожению. Ведь чем же была смерть Христа на кресте для его учеников, если не «обвалом кратера»?

Список литературы

1. Гройс, 2006 — Гройс Б. Под подозрением. Феноменология медиа / пер. с нем. А. Фоменко. М.: Художественный журнал, 2006. 200 с.
2. Достоевский, 1972 — 1990 — *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
3. Изборник, 1969 — Изборник. Сборник произведений литературы Древней Руси / сост. и общая ред. тома Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. М.: Худож. лит.-ра, 1969. 800 с.
4. Иоанн, 1902 — *Иоанн (Златоуст)*. Творения / пер. с греч. СПб.: Изд. С.-Петербургской Духовной Академии, 1902. Т. 8. Кн. 1. 463 с.
5. Иоанн, 1961 — *Иоанн (Кологривов)*. Очерки по истории русской святости. Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. 419 с.
6. Квинтилиан, 1834 — *Квинтилиан М.Ф.* Риторические наставления / пер. с лат. А. Никольского. СПб.: Императорская Российская Академия, 1834. Ч. 2. Кн. 8. 122 с.
7. Кириллова, 1991 — *Кириллова И.А.* Литературное воплощение образа Христа // Вопросы литературы. 1991. № 8. С. 60–74.
8. Лотман, Успенский, 1977 — *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 148–166.
9. Мюллер, 1998 — *Мюллер Л.* Образ Христа в романе Достоевского «Идиот» // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, сюжет, жанр. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского Унив-та, 1998. Вып. 2. С. 374–384.
10. Панченко, 1984 — *Панченко А.М.* Смех как зрелище // Смех в Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, А.М. Панченко, Н.В. Поньрко. Л.: Наука, 1984. С. 72–153.
11. Прыжов, 1996 — *Прыжов И.Г.* 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды по русской истории и этнографии. СПб.: М.: Эзро и др., 1996. 224 с.

12. Фасмер, 1973 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. М.: Прогресс, 1973. Т. 4. 855 с.
13. Федотов, 1997 — *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М.: Терра, 1997. 220 с.
14. Феодорит (Кирский), 2003 — *Феодорит (Кирский)*. Творения / пер. с греч. М.: Паломникъ, 2003. 720 с.
15. Auerbach, 1946 — *Auerbach E.* Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Bern/München: Francke, 1946. 503 S.
16. Benjamin, 1977 — *Benjamin W.* Der Idiot von Dostojewskij // *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977, Bd. II, 1. S. 237–241.
17. Børtnes, 1995 — *Børtnes J.* Dostoevskian Fools — Holy and Unholy // *The Holy Fool in Byzantium and Russia* / ed. Lunde, Ingunn. Bergen: University of Bergen, 1995. Pp. 18–34.
18. Børtnes, 1994 — *Børtnes J.* Dostoevskij's "Idiot" or the Poetics of Emptiness // *Scando-Slavica*. 1994. No. 40. Pp. 5–14.
19. Bullinger, 1898 — *Bullinger E.W.* Figures of Speech Used in the Bible. London: Eyre & Spottiswoode, 1898. 1104 p.
20. Chardin, 1999 — *Chardin Ph.* Un roman du clair-obscur. "L'Idiot" de Dostoïevski. Caen: Lettres Modernes Minard, 1976. 111 p.
21. Epstein, 1999 — *Epstein M.* Minimal Religion // *Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture* / eds. Epstein, Mikhail, Genis, Alexander, Vladiv-Glover, Slobodanka. Oxford/New York: Berghahn, 1999, pp. 163–171.
22. Fleischer, 2002 — *Fleischer S.* Zur Rolle Christi und der Religion in Dostojewskijs Roman "Der Idiot". Tübingen: Slavisches Seminar der Universität Tübingen, 2002. 33 S.
23. Gizewski, 1999 — *Gizewski Ch.* Täuschung als Erfolgsprinzip öffentlicher Argumentation. Ein praktisches Erbe antiker Rhetorik (1999). URL: <http://www.tu-berlin.de/fb1/AGiW/Scriptorium/S16.htm>. (дата обращения: 31.01.2022).
24. Gründer, 1958 — *Gründer K.* Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns Biblische Betrachtungen als Ansatz einer Geschichtsphilosophie. Freiburg i. Br./München: Alber, 1958. 191 S.
25. Guardini, 1989 — *Guardini R.* Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben. Paderborn: Matthias-Grünwald Verlag, 1989. 316 S.
26. Hannick, 1985 — *Hannick Ch.* Hagiographie III. Orthodoxe Kirchen // *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin; New York: de Gruyter, 1985. Bd. 14. S. 371–377.
27. Hansen-Löve, 1997 — *Hansen-Löve, Aage A.* Gøgl. Zur Poetik der Null- und Leerstelle // *Wiener Slawistischer Almanach*. 1997. No. 39. S. 183–303.
28. Holquist, 1977 — *Holquist M.* Dostoevsky and the Novel. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1977. 202 p.
29. Jones, 1976 — *Jones M.* Dostoyevsky: The Novel of Discord. London: Elek, 1976. 236 p.
30. Lachmann, 2004 — *Lachmann R.* Der Narr in Christo und seine Verstellungspraxis // *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft* / ed. von Moos, Peter. Köln et al.: Böhlau, 2004, S. 379–410.
31. Lachmann, 2002 — *Lachmann R.* Erzählte Phantastik. Zur Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002. 501 S.
32. Lausberg, 1973 — *Lausberg H.* Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. 2 Bde. München: Hueber. 1973, Bd. 1. 601 S.

33. Meyer, 2001 — *Meyer H.* Humilitas, minima modernitas // Minimalismus. Zwischen Leer und Exzeß / eds. Goller, Mirjam, Witte, Georg. Wien: Gesellschaft zur Förderung Slawistischer Studien, 2001. S. 447–475.
34. Murav, 1992 — *Murav H.* Holy Foolishness: Dostoevsky's Novels: The Poetics of Cultural Critique. Stanford (CA): Stanford University Press, 1992. 213 p.
35. Nigg, 1993 — *Nigg W.* Der christliche Narr. Zürich: Artemis, 1993. 410 S.
36. Onasch, 1976 — *Onasch K.* Der verschwiegene Christus. Versuch über die Poetisierung des Christentums in der Dichtung F.M. Dostojewskis. Berlin: Union, 1976. 241 S.
37. Ottovordemgentschenfelde, 2004 — *Ottovordemgentschenfelde N.* Jurodstvo. Eine Studie zur Phänomenologie und Typologie des Narren in Christo. Frankfurt a.M.: Lang, 2004. 336 S.
38. Puttenham, 1589 — *Puttenham G.* The Arte of English Poetry. London: Field, 1589. [8] 250 p.
39. Schulze, 1974 — *Schultze B.* Der Dialog in F.M. Dostoevskijs "Idiot". München: Sagner, 1974. 314 S.
40. Świdarska, 1998 — *Świdarska M.* Der "Idiot" — ein moderner Christus // F.M. Dostojewski. Dichter, Denker, Visionär / eds. Setzer, Heinz, Müller, Ludolf, Kluge, Rolf-Dieter. Tübingen: Attempto, 1998. S. 111–135.
41. Thompson, 1987 — *Thompson E.* Understanding Russia: The Holy Fool in Russian Culture. Lanham (MD) et al.: University Press of America, 1987. 229 p.
42. Uffelmann 2008 — *Uffelmann D.* Von der Rhetorik der *tapeinosis* bzw. *humilitas* über den Habitus des altrussischen Gottesnarren zu Dostoevskijs Christopoetik ("Der Idiot") // Rhetorik als kulturelle Praxis / eds Lachmann, Renate, Nicolosi, Riccardo, Strätling, Susanne. Fink, 2008. S. 151–163.
43. Uffelmann, 2010 — *Uffelmann D.* Der erniedrigte Christus. Metaphern und Metonymien in der russischen Kultur und Literatur. Köln et al.: Böhlau, 2010. 1046 S.

References

1. Grois, Boris. *Pod podozreniem. Fenomenologija media* [Under Suspicion: A Phenomenology of Media]. Trans. by Andrey Fomenko. Moscow, Khudozhestvennyi zhurnal Publ., 2006. 200 p. (In Russ.)
2. Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh* [Complete Works: in 30 vols]. Leningrad, Nauka Publ., 1972–1990. (In Russ.)
3. Dmitriev, L.A., and Likhachev, D.S., eds. *Izbornik. Sbornik proizvedenii literatury Drevnei Rusi* [Izbornik: A Volume of Works from the Literature of Ancient Russia]. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1969. 800 p. (In Russ.)
4. Ioann (Zlatoust). *Tvoreniia* [Works]. Vol. 8. Book 1. St. Petersburg, St. Petersburg Spiritual Academy Publ., 1902. 463 p. (In Russ.)
5. Ioann (Kologrivov). *Ocherki po istorii russkoi sviatosti* [A Sketch of the History of Russian Holiness]. Bruxelles, Zhizn' s Bogom Publ., 1961. 419 p. (In Russ.)
6. Kvintilian, Markus Fabius. *Ritoricheskie nastaveniia* [Rhetorical Instructions]. Part 2. Book. 8. Trans. from Latin by A. Nikol'skii. Saint Petersburg, Imperial Russian Academy, 1834. 122 p. (In Russ.)
7. Kirillova, I.A. "Literaturnoe voploshchenie obraza Khrista" ["The Literary Embodiment of the Image of Christ"]. *Voprosy literatury*, no. 8, 1991, pp. 60–74. (In Russ.)

8. Lotman, Iu.M., Uspenskii, B.A. "Novye aspekty izucheniia kul'tury Drevnei Rusi" ["New Aspects of the Study of the Culture of Ancient Russia"]. *Voprosy literatury*, no. 3, 1977, pp. 148–166. (In Russ.)
9. Müller, Ludolf. "Obraz Khrista v romane Dostoevskogo 'Idiot'" ["The Image of Christ in Dostoevsky's Novel *The Idiot*"]. *Evangel'skii tekst v russkoi literature XVIII–XX vekov: tsitata, reminitsentsiia, suizhet, zhanr* [*The Gospel in Russian Literature in the 18th and 20th Centuries: Quotation, Reminiscence, Plot, Genre*], issue 2, Petrozavodsk, Petrozavodsk University Publ., 1998, pp. 374–384. (In Russ.)
10. Panchenko, A.M. "Smekh kak zrelishche" ["Laughter as Show"]. *Smekh v Drevnei Rusi* [*Laughter in Ancient Russia*], ed. by D.S. Likhachev, A.M. Panchenko, N.V. Ponyrko, Leningrad, Nauka Publ., 1984, pp. 72–153. (In Russ.)
11. Pryzhov, I.G. *26 moskovskikh prorokov, iurodivykh, dur i durakov i drugie trudy po russkoi istorii i etnografii* [26 Muscovite Prophets, Holy Fools, Idiots, and Other Works on Russian History and Ethnography]. St. Petersburg-Moscow, Ezro i dr. Publ., 1996. 224 p. (In Russ.)
12. Fasmer, Mark. *Etimologicheskii slovar' russkogo iazyka: v 4 tomakh* [Etymological Dictionary of Russian: in 4 vols]. Vol. 4. Moscow, Progress Publ., 1973. 855 p. (In Russ.)
13. Fedotov, G.P. *Sviatye Drevnei Rusi* [*The Saints of Ancient Russia*]. Moscow, Terra Publ., 1997. 220 p. (In Russ.)
14. Feodorit (Kirkii). *Tvoreniia* [Works]. Moscow, Palomnik, 2003. 720 p. (In Russ.)
15. Auerbach, Erich. *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern/München, Francke, 1946. 503 p. (In German)
16. Benjamin, Walter. "Der Idiot von Dostojewskij". *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 1, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977, pp. 237–241. (In German)
17. Børtnes, Jostein. "Dostoevskian Fools – Holy and Unholy". *The Holy Fool in Byzantium and Russia*, Lunde, Ingunn (ed.), Bergen, University of Bergen, 1995, pp. 18–34. (In English)
18. Børtnes, Jostein. "Dostoevskij's 'Idiot' or the Poetics of Emptiness". *Scando-Slavica*, no. 40, 1994, pp. 5–14. (In English)
19. Bullinger, Ethelbert W. *Figures of Speech Used in the Bible*. London, Eyre & Spottiswoode, 1898. 1104 p. (In English)
20. Chardin, Philippe. *Un roman du clair-obscur. L'Idiot de Dostoïevski*. Caen, Lettres Modernes Minard, 1976. 111 p. (In French)
21. Epstein, Mikhail. "Minimal Religion". *Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture*, Epstein, Mikhail, Genis, Alexander, Vladiv-Glover, Slobodanka (eds.), Oxford/New York, Berghahn, 1999, pp. 163–171. (In English)
22. Fleischer, Susanne. *Zur Rolle Christi und der Religion in Dostoevskijs Roman "Der Idiot"*. Tübingen, Slavisches Seminar der Universität Tübingen, 2002. 33 p. (In German)
23. Gizewski, Christian. "Täuschung als Erfolgsprinzip öffentlicher Argumentation: ein praktisches Erbe antiker Rhetorik (1999)". *Tu-berlin.de*, <http://www.tu-berlin.de/fb1/AGiW/Scriptorium/S16.htm> Accessed 31 Jan. 2022 (In German)
24. Gründer, Karlfried. *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns Biblische Betrachtungen als Ansatz einer Geschichtsphilosophie*. Freiburg i. Br./München, Alber, 1958. 191 p. (In German)
25. Guardini, Romano. *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben*. Paderborn, Matthias-Grünwald Verlag, 1989. 316 p. (In German)

26. Hannick, Christian. "Hagiographie III. Orthodoxe Kirchen". *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin/New York, de Gruyter, Bd.14, 1985, pp. 371–377. (In German)
27. Hansen-Löve, Aage A. "Gøgl. Zur Poetik der Null- und Leerstelle". *Wiener Slawistischer Almanach*, no. 39, 1997, pp. 183–303. (In German)
28. Holquist, Michael. *Dostoevsky and the Novel*. Princeton (NJ), Princeton University Press, 1977. 202 p. (In English)
29. Jones, M. *Dostoyevsky: The Novel of Discord*. London, Elek, 1976. 236 p. (In English)
30. Lachmann, Renate. "Der Narr in Christo und seine Verstellungspraxis". *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, von Moos, Peter (ed.), Köln et al., Böhlau, 2004, pp. 379–410. (In German)
31. Lachmann, Renate. *Erzählte Phantastik. Zur Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002. 501 p. (In German)
32. Lausberg, Heinrich. *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. Bd. 1. München, Hueber, 1973. 601 p. (In German)
33. Meyer, Holt. "Humilitas, minima modernitas". *Minimalismus. Zwischen Leere und Exzeß*, Goller, Mirjam, Witte, Georg (eds.), Wien, Gesellschaft zur Förderung Slawistischer Studien, 2001, pp. 447–475. (In German)
34. Murav, Harriet. *Holy Foolishness: Dostoevsky's Novels: The Poetics of Cultural Critique*. Stanford (CA), Stanford University Press, 1992. 213 p. (In English)
35. Nigg, Walter. *Der christliche Narr*. Zürich, Artemis, 1993. 410 p. (In German)
36. Onasch, Konrad. *Der verschwiegene Christus. Versuch über die Poetisierung des Christentums in der Dichtung F.M. Dostojewskis*. Berlin, Union, 1976. 241 p. (In German)
37. Ottovordemgentschenfelde, Natalia. *Jurodstvo. Eine Studie zur Phänomenologie und Typologie des Narren in Christo*. Frankfurt a.M., Lang, 2004. 336 p. (In German)
38. Puttenham, George. *The Arte of English Poetry*. London, Field, 1589. [8] 250 p. (In English)
39. Schultze, Brigitte. *Der Dialog in F.M. Dostoevskijs „Idiot“*. München, Sagner, 1974. 314 p. (In German)
40. Świdarska, Małgorzata. "Der 'Idiot' — ein moderner Christus". *F.M. Dostojewski. Dichter, Denker, Visionär*, Setzer, Heinz, Müller, Ludolf, Kluge, Rolf-Dieter (eds.), Tübingen, Attempto, 1998, pp. 111–135. (In German)
41. Thompson, Ewa. *Understanding Russia: The Holy Fool in Russian Culture*. Lanham (MD) et al., University Press of America, 1987. 229 p. (In English)
42. Uffelmann, Dirk. "Von der Rhetorik der *tapeinosis* bzw. *humilitas* über den Habitus des altrussischen Gottesnarren zu Dostoevskijs Christopoetik („Der Idiot“)". *Rhetorik als kulturelle Praxis*, Lachmann, Renate, Nicolosi, Riccardo, Strätling, Susanne (eds.), München, Fink 2008, pp. 151–163. (In German)
43. Uffelmann, Dirk. *Der erniedrigte Christus. Metaphern und Metonymien in der russischen Kultur und Literatur*. Köln et al., Böhlau, 2010. 1046 p. (In German)

Статья поступила в редакцию: 15.11.2021

Одобрена после рецензирования: 01.01.2022

Принята к публикации: 01.02.2022

Дата публикации: 25.03.2022

The article was submitted: 15 Nov. 2021

Approved after reviewing: 01 Jan. 2022

Accepted for publication: 01 Feb. 2022

Date of publication: 25 Mar. 2022